

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV POLITOLOGIE**

SOCIÁLNÍ KRITIKA V POJETÍ

MICHAELA WALZERA

(SPOR LIBERALISMU A KOMUNITARISMU)

DISERTAČNÍ PRÁCE

AUTOR PRÁCE: Mgr. Aleš Kubeczka

VEDOUCÍ PRÁCE: Doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

2009

**CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE
FACULTY OF PHILOSOPHY AND ARTS
INSTITUTE OF POLITICAL SCIENCE**

**MICHAEL WALZER'S CONCEPTION OF
SOCIAL CRITICISM
(THE DEBATE BETWEEN THE LIBERALS AND THE
COMMUNITARIANS)**

THESIS

AUTHOR: Mgr. Aleš Kubeczka

SUPERVISOR: Doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

2009

Touto cestou děkuji doc. PhDr. Ing. Milanu Znojovi, CSc., kromě jeho přátelských povzbuzení v práci též za mimořádnou vstřícnost a trpělivost. Můj velký dík patří i kolegům z Ústavu politologie, Centra globálních studií a z Filosofického ústavu, kteří mne ovlivňovali a pomáhali mi.

Prohlašuji, že předložená práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracoval samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpal, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

V Praze30. března 2009.....

(podpis)

OBSAH

Úvod	6
1. Postavení M. Walzera v diskusi liberálů a komunitaristů	11
2. Sociální kritika a její tři cesty	22
2. 1. Cesta první - síla zjevené morálky.....	24
2. 2. Cesta druhá - nic nového pod sluncem?.....	27
2. 3. Cesta třetí - cesta jediná.....	32
3. Hermeneutická interpretace	38
4. Reflexe interpretativní kritiky	60
4. 1. Moc.....	60
4. 2. Členství.....	65
4. 3. Historie.....	76
5. Sociální kritika přes hranice	79
6. Tolerance	96
6. 1. Režimy tolerance.....	101
6. 2. K otázce přežití kultury.....	110
Závěr	115
Summary.....	117
Literatura.....	119

Úvod

Lidé jsou důležitější než principy

Chceme-li se poctivě zabývat myšlením Michaela Walzera, nestojíme před úkolem jednoduchým. Walzerovy názory totiž není příliš obtížné posunout do prostoru, ve kterém se tento americký teoretik pohybovat rozhodně nechce. A přestože si příslušnou interpretaci Walzera dokážeme podložit citacemi, nesmíme nikdy odhlédnout od celku Walzerova díla a od autorovy intence. Důvodů pro tyto možné posuny je více a objasněny by měly být dále v textu.

Na druhé straně, i když budeme vůči Walzerovi zachovávat určitou interpretační vstřícnost, nemůžeme opomíjet motivy, které otevírají prostor pro to, abychom Walzerovu teorii viděli v jiném osvětlení, než ve kterém by ji chtěl uvést na scénu autor. Proč neprozradit předem, má optika sice cítí k Walzerovi sympatie, vidí však určitá omezení a problémy jeho přístupu a snaží se na ně upozornit.

Předkládaná práce se bude věnovat především Walzerově představě (snad přesnější slovo než ucelené teorii, i když dále v textu budu používat tento výraz) o povaze a možnostech tzv. sociální kritiky. Toto téma pochopitelně nelze uchopit izolovaně. Pro pochopení sociální kritiky jakožto kritiky situované se musíme zabývat Walzerovou teorií morálního minimalismu a maximalismu. Nelze ani opomenout Walzerův příspěvek do debat kolem multikulturalismu; konečně Walzer sám označuje za své ústřední téma rozdílnost. Pokusím se ukázat, že tato témata jsou ve Walzerově myšlení úzce propojena.

Domnívám se, že některé Walzerovy teze k sociální kritice, potažmo k univerzalizmu, byly podrobeny tak silné kritice, že je velmi obtížné je nadále v původní podobě hájit. Především mám na mysli jeho schematické vymezení tří cest sociální kritiky. Úkolem dizertační práce je mimo jiné na tyto body ve Walzerově

teorii poukázat a svou interpretaci náležitě zdůvodnit. Není to však tou hlavní snahou předkládané práce. Její úkol formulujme spíše pozitivně. Stejně jako některé Walzerovy myšlenky považuji za mylné, tak také podstatnou část jeho práce považuji za zajímavou a inspirativní. Zvláště proto, že se Walzerovy myšlenky ubírají poněkud odlišným směrem, než jakým se ubírá myšlení autora této práce. Pokusím se proto vyjádřit, co považuji ve Walzerově teorii za živé a hodné pozornosti.

Úvodem nastíněné hodnocení Walzerovy teorie pochopitelně nesdílím sám, a proto je mým úkolem rovněž ukázat, jak je Walzer vnímán a interpretován v širším kontextu současné politické filosofie. Bylo by hrubou chybou Walzerovu argumentaci abstrahovat od dialogu, který je veden v diskusi (respektive v diskusích) mezi liberalismem a komunitarismem. Tvrdím, že Walzerovy argumenty musíme vnímat vždy v kontextu této debaty. Z jakého důvodu? Walzer se totiž snaží vykreslit situaci tak, aby ukázal nepřiměřenost určitých liberálních univerzalistických konceptů. Což neznamená, že bychom měli Walzera automaticky chápat jako někoho, kdo odsuzuje liberální hodnoty či liberalismus obecně. Neznamená to ani, jak uvidíme dále, že sám ve své teorii prostor pro univerzalizmus nenajde; Walzerovými slovy se však jedná o specifický typ univerzalizmu, univerzalizmus minimalistický. Ve *Spheres of Justice* vymezuje jako obecně platné tvrzení o spravedlnosti skrze komunity princip komplexní rovnosti. A ačkoli ho zde neformuluje jako nějaký univerzální princip typu „rovné zacházení se všemi“, pozdější pasáže již ukáží Walzerovo smířlivější stanovisko s podobným univerzálním principem. Ukážeme si tedy, že se Walzerova teorie je komplexnější a obsahuje i univerzalistické komponenty. Walzer totiž souhlasí s tím, že existují morální standardy, které nevycházejí z našich „sdílených významů“. Ačkoli ty morální standardy, které ze sdílených významů vycházejí, považuje za základní; a

Walzerův důraz na ně je podle mého soudu vhodnou korekcí některých monologických a univerzalistických teorií. Souhlasím s J. Carenssem v tom, že v důrazu na skutečné morální argumenty a reálný politický život spočívá síla a přínos Walzerova přístupu; i když „*předpokládáním takové silné priority sdílených významů partikulárních komunit se zastavuje kousek před uspokojivějším typem politické teorie, který nám jeho vlastní teorie umožňuje vystavět.*“¹

Můžeme tedy na úvod konstatovat, že problémy Walzerova chápání sociální kritiky úzce souvisí s dalšími, obecnějšími otázkami. Přijmeme-li Walzerovo pojetí sociální kritiky jako kritiky situované, jejímž nejlepším nástrojem je interpretace, učiníme tím zároveň krok v otázce univerzalizmu (a především naopak, přijetí či odmítnutí univerzálně platných principů nás vede k přijetí určitého typu sociální kritiky). Přijetím Walzerovy metody sociální kritiky sice přistoupíme na model partikularity, kdy kritik pocházející z určité pospolitosti je schopen adekvátně² porozumět sociálním jevům (a vyjadřovat se k nim) v této vlastní pospolitosti a nikoli jiné, přesto ale i ve Walzerově pojetí zůstává určitá omezená možnost rozumění odlišným pospolitostem. Vedle této roviny, která se ptá po možnostech kritiky (respektive schopnosti kritika porozumět), můžeme ještě uvést rovinu, ve které se jedná o vhodnost či důležitost kritiky; v logice toho, že za nejsamozřejmější kritiku považuje kritiku předstíraným idealismem, je pro Walzera přirozená kritika zevnitř (imanentní či situovaná, kritika v případě jak sociální skutečnosti, tak jednotlivců).

Jaké primární texty budou základem interpretování problémů, které byly v tomto úvodu nastíněny? K tématu sociální kritiky se Walzer primárně vyjadřuje ve

¹ CARENS, J. H. Cultural Difference, and Political Community. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 66. ISBN: 0-198-28008-4.

² Přijmeme zatím toto slovo, později ještě bude o „adekvátním rozumění“ řeč.

dvou textech; *Interpretation and Social Criticism* (1987; v českém vydání *Interpretace a sociální kritika*, 2000) a *The Company of Critics* (1988; česky dosud nevydáno). První text přitom považuji pro tuto práci za závaznější, jelikož jej Walzer samotný chápe jako filosofický základ své teorie a jako teoretické rozpracování zásad, které jsou vyloženy i v *The Company of Critics*; v *The Company of Critics* hrají roli spíše konkrétní příklady nastíněných zásad. Což stojí za pozornost zejména z toho důvodu, že na nich podle mého názoru Walzer mimoděk prozradí více, než kolik by mu bylo po chuti. Pozornost je třeba věnovat i dalším textům; pro tuto práci jsou podstatné především texty *Thick and Thin* (1994) a *On Toleration* (1997; vyšlo slovensky jako *Hrubý a tenký a O toleranci*, 2002), částečně je třeba vzít do úvahy i (v jiném kontextu asi nejzásadnější) Walzerovu knihu *Spheres of Justice* (1983; česky opět nevydáno) a ranou práci *Obligations/Essays on Disobedience, War and Citizenship* (1970). Na první pohled možná trochu překvapivě se může jevit zohlednění knihy *Exodus and Revolution*. Leč i v této rané práci můžeme (dokonce explicitě) nalézt některé prvky, na kterých Walzer staví svou teorii spravedlnosti a které nám pomohou porozumět jeho chápání sociální kritiky. Texty věnující se teorii spravedlivé války - *Just and Unjust Wars* (1977) a *Arguing about War* (2004) nás nebudou zajímat pro své téma, ale spíše jako názorná ukázka toho, jakým způsobem provádí sociální kritiku sám Michael Walzer. Během vzniku této práce byla vydána Walzerova nová kniha *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, která však nepředstavuje žádnou revoluční změnu jeho myšlení. Chápu ji spíše jako potvrzení dřívějších tezí a doplnění dalších argumentů k tématům, které tato práce sleduje. Úvodní vymezení textů a jejich závaznosti pro tuto práci není nijak samoúčelné. Někteří interpreti totiž poukazují na určité tenze mezi jednotlivými Walzerovými texty; k některým se ostatně dostaneme i v této práci. Příčinou může být Walzerova narativní metoda, o které bude řeč níže.

M. Walzer je myslitelem, který věnuje svou pozornost spíše praxi než politickým teoriím; zajímá jej nikoli kritika, ale sociální kritika. Na adresu Sandelovy slavné knihy *Democracy's Discontent* Walzer pochvalně poznamenává, že se v Sandelově případě jedná o reflexi zkušenosti spíše než o reflexi idejí.³ A ne náhodou je jeden z Walzerových argumentů vůči univerzalizmu označován jako demokratický; zajímá se nikoli o hledání univerzálních pravd a principů, ale o mínění spoluobčanů. Nejvíce relevantním sociálním kritikem je takový kritik, který hovoří jazykem svých spoluobčanů a vyjadřuje jejich mínění, respektive sdílené významy příslušné politické pospolitosti. Stejně tak jakákoli změna ve společnosti či walzerovskou terminologií reinterpretace sdílených významů musí probíhat skrze lidi, nikoli (heroickou a osamocenou) snahou intelektuálů, kterou později identifikujeme jako cestu vynalézání. Domnívám se proto, že jako vhodné úvodní motto této práce lze použít následující: lidé jsou důležitější než principy. Ne že by pro Walzera principy důležité nebyly, ale jsou důležité především proto, že „*oddanost principům je obvykle také oddaností jiným lidem, od kterých a se kterými jsme se těmito principům naučili a kterými jsou vymáhány.*“⁴ A dokladem uvedeného by měly být následující strany.

³ WALZER, M. Michael Sandel's America. In ALLEN, A. L.; REGAN, M. C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 175. ISBN 0-19-82-9484-0.

⁴ WALZER, M. *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1970, s. 5. ISBN 0-674-63025-4. Tuto interpretaci lze textově podepřít i pasážemi z dalších Walzerových děl; například v *The Company of Critics* říká pochvalně o A. Einsteinovi, že: „Einstein se nerozhodl pouze identifikovat se s těmito ideály, ale také s lidmi, jejichž ideály to byly.“ (WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 38. ISBN 1-87001-520-7.)

1. Postavení M. Walzera v diskusi liberálů a komunitaristů

M. Walzer ve svém rozboru sociální kritiky na mnoha místech zdůrazňuje důležitost místa, na kterém se kritik nachází. Stejně tak bychom měli učinit my; než se dostaneme k samotné Walzerově sociální kritice, je vhodné podívat se na perspektivu, ze které se vyjadřuje samotný Walzer. Tento náhled Walzerova místa bude z pochopitelných důvodů jen povšechný, z ptačí perspektivy.

Obvykle jej zařazujeme pod hlavičku tzv. komunitaristů, do dobré a pestré společnosti Ch. Taylora, M. Sandela, A. MacIntyry a dalších. Walzerovo spojení s ostatními komunitaristy bychom ale měli chápat jako volné⁵; lze je zatím jednoduše a vágně vymezit jako kritiku teorie spravedlnosti J. Rawlse, která je vedena z podobných pozic. Volné například proto, že Walzer například neodmítá liberalismus jako takový (podobně jako Ch. Taylor a na rozdíl od A. MacIntyry).⁶ Walzera můžeme chápat sice jako obhájce osvícenských hodnot svobody a rovnosti, avšak obhájce z partikularistických, nikoli univerzalistických pozic.

Walzerovo postavení je však specifické nejen v kontextu současné politické filosofie (což není v možnostech této práce rozebírat; konstatujme, že specifičnost je dána výše uvedeným vztahem k osvícenství), ale také v diskusi liberálů a komunitaristů. Toto volné spojení s dalšími komunitaristy je dobře vidět na agendě témat diskuse mezi liberalismem a komunitarismem. Tato agenda bývá definována více způsoby a je dobré mít ji na paměti, protože se tak můžeme vyhnout různým

⁵ Ostatně stejně jako spojení mezi ostatními komunitaristy; Walzerova pozice je však přece jen specifická, jak uvidíme níže na tématech agendy diskuse mezi liberalismem a komunitarismem.

⁶ Domnívám se, že právě k Ch. Taylorovi má z komunitaristů M. Walzer nejbližší; přesvědčit nás o tom může zejména rozbor jejich hermeneutické metody a také příbuzné postoje při diskusích kolem multikulturalismu.

konfuzím.⁷ Stejně tak samotný komunitarismus bývá vymezován a strukturován různě, což je vzhledem k jeho charakteru pochopitelné. Níže zmiňuji rozlišení E. Frazer i samotného Walzera, za povšimnutí stojí i rozlišení S. Benhabib, která pracuje s distinkcí integracionistického a participacionistického komunitarismu.⁸ Integracionisté jsou přesvědčeni, že problémy moderní společnosti mohou být řešeny pouze rekonstrukcí koherentního systému hodnot; participacionisté se zase snaží překonat rozpory ve společnosti politickými a institucionálními změnami a podporou neexkluzivních principů členství. Benhabib Walzera chápe jako participacionistu a vymezuje jej vůči integracionalistům MacIntyrovovi a Sandelovi na základě toho, že Walzer údajně na rozdíl od nich nezastává organickou teorii komunity; nezdůrazňuje etnicitu, ale spíše historickou volbu, resp. hovoří o historicky stabilních asociacích mužů a žen.

Walzerovo řazení mezi komunitaristy, které v této práci zpochybňováno není, bývá občas napadáno. Například Ch. Armstrong ve své kratší studii uvádí: „Walzerova interpretativní metodologie bývá často považována za a všeobecně identifikována s „komunitaristickou“ školou. Budu tvrdit (ačkoli nemám prostor pro obhajování této pozice), že taková identifikace je neúčinná a zavádějící.“⁹ Škoda tedy, že uvedené tvrzení není argumentováno. Jak jsem naznačil v úvodu, není obtížné některé Walzerovy výroky vyjmuté z kontextu příslušným způsobem zkreslit¹⁰, domnívám se však, že lze nalézt

⁷ Na které upozorňuje Ch. Taylor. Česky byla tato důležitá stať vydána jako TAYLOR, Ch. *Nedorozumění v diskuzi mezi liberály a komunitaristy*. In KIS, J. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-60-7.

⁸ BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992. ISBN 0-415-90547-8.

⁹ ARMSTRONG, Ch. *Philosophical Interpretation in the Work of Michael Walzer*. *Politics*, 2000, Vol. 20, No. 2.

¹⁰ Walzer například v debatě na katedře filosofie v Leuvenu, která se odehrála v květnu 1999 a kterou budeme v dalším textu ještě zmiňovat, konstatuje, že není extrémní komunitarista, že vědecké poznání má nepochybně nezávislý status a že filosof nastupující do letadla se

dobré důvody pro to, abychom zařazení M. Walzera mezi komunitaristy nezpochybňovali¹¹; další text by měl být důkazem. Pojdme ale ke zmíněné diskusi a k interpretaci stádií této diskuse.

R. Forst identifikuje čtyři úrovně diskuse, které se týkají konstituce jáství, přednosti individuálních práv před pospolitými koncepcemi dobra, předpokladů a podmínek politické integrace a legitimizace a možnosti odůvodnění univerzalistické a formálně-proceduralistické teorie spravedlnosti.¹² E. Frazer¹³, která pracuje s rozlišením komunitarismu filozofického a politického¹⁴, tvrdí, že filosofický komunitarismus (kam explicitě zařazuje Taylora, MacIntyry, Walzera a Sandela) kritizuje liberální individualismus, a to v otázkách epistemologie, metafyziky či ontologie a metodologie.¹⁵ I. Shapiro zase hovoří o tom, že Rawlsova teorie spravedlnosti bývá zařazována do „neokantovského diskurzu“, který je podle kritiků neadekvátní minimálně ve čtyřech aspektech: pro aspiraci na morální neutralitu, neschopnost popsat politickou komunitu, hledání normativních principů sociální organizace v deontologické formě a apelování na hypotetický morální konsenzus.¹⁶

podrobuje nezávislé hodnotě fyziky. Rozhodně ale nepokládám za produktivní pokoušet se na základě výroků tohoto typu o podobné neortodoxní výklady.

¹¹ Tato otázka se podle mého soudu otevírá maximálně ve vztahu filozofického a politického komunitarismu, kdy se někteří filozofičtí komunitaristé distancují od komunitarismu politického.

¹² Forst, R.: Komunitarismus a liberalismus - stadia diskuse. In VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-089-7.

¹³ Jedná se o Elizabeth Frazer; nezaměňovat s Nancy Fraser, která je v českém kontextu známější.

¹⁴ Toto rozlišení má své opodstatnění v tom, že politický komunitarismus je alespoň potenciálně slučitelný s různými politickými programy, od socialistických přes liberální až po konzervativní.

¹⁵ FRAZER, E. *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford & New York : Oxford University Press, 1999, s. 4. ISBN 0198295642.

¹⁶ SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 8-10. ISBN 0-520-06672-3.

Ačkoli mají výše uvedená vymezení okruhů problémů svou logiku a platnost, autor této práce vychází z tematického členění S. Mulhalla a A. Swifta, které podávají v učebnicovém textu *Liberals and Communitarians*¹⁷. Mulhall se Swiftem uvádějí následující agendu problémů diskuse liberálů a komunitaristů: 1. koncepce osoby, 2. asociální individualismus, 3. univerzalismus, 4. subjektivismus a objektivismus, 5. antiperfekcionismus a neutralita.

Toto tematické členění považuji za zvláště vhodné jednak pro jeho přehlednost a jasnost, jednak pro jeho subtilnost. Některá výše uvedená pojetí například nerozlišují mezi otázkami koncepce osoby a asociálního individualismu, což ve shodě s Mulhallem a Swiftem nepovažuji za šťastný přístup.

Zatímco ostatní zmínění komunitaristé se věnují převážně tématům 1, 2, 4 a 5, Walzer se zaměřuje především na třetí identifikovanou oblast, na otázku univerzalismu. Jaký je Walzerův postoj k dalším tématům agendy? Na některé se dívá spíše skepticky. Přesněji řečeno se dívá skepticky na argumentační možnosti v nich; týká se to především problémům kolem koncepce osoby. Z hlediska zkoumání Walzerova pojetí sociální kritiky nás zajímá spíše téma neutrality, o kterém Walzer hovoří například v pasážích věnovaných multikulturalismu, kdy přijímá Taylorovo dělení liberalismu na liberalismus č. 1 (neutrální) a liberalismus č. 2 (perfekcionista).

Debata má tedy více diskusních polí, časových rovin a posunů významu. O důležitosti samotné diskuse není potřeba příliš hovořit; víme, že se stala jedním z hlavních inspirativních zdrojů pro současné uvažování o politických a filozofických otázkách. Jak stručně uvádí J. Velek, spor liberalismu a komunitarismu se „zpočátku jevil pouze jako záležitost odlišných interpretací vnitřních problémů *Teorie spravedlnosti*

¹⁷ MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. ISBN 0-631-18377-9.

Johna Rawlse. V průběhu osmdesátých let se však postupně přetvořil ve spor o základní morálně politické otázky liberálně demokratických společností a stal se jedním z rozhodujících impulsů rozvoje současné anglosaské praktické filosofie. Ke konci osmdesátých let tento spor překročil kontext anglosaské filosofie a po sporu a poststrukturalismus a postmodernu se z něj stává důležitý impuls rozvoje kontinentální - především německé - morální a politické filosofie. Konečně v současné době tento spor překročil úzký rámeček morální a politické filosofie...a stává se jedním ze zdrojů dobových analýz a sporů světonázorových, jichž se účastní autoři odlišného původu, z různých akademických disciplín a s odlišnými politickými postoji...¹⁸ M. Znoj základní komunitaristickou námitku vůči liberalismu vyjadřuje takto: „Liberální individualismus je nezpůsobitý udržet a povzbudit „communal sentiments“, vědomí identity a sounáležitosti, jež jsou nezbytné k tomu, aby politické společenství bylo udržitelné a „životaschopné“.¹⁹

Obecně tedy můžeme konstatovat, že komunitaristé kritizují liberální chápání jednotlivce, společnosti a státu; analyzují tradiční liberální hodnoty a koncepty (svoboda jednotlivce, formální rovnost, racionalita, rozlišení veřejného a soukromého...) a vytykají jim například to, že údajně nedokáží popsat některé sociální mechanismy dominance nebo že „nedokážou přesně analyzovat politickou přirozenost interpersonálních vztahů a sociálních praktik a plně pochopit roli každodenních sociálních praktik ve veřejném životě.“²⁰ T. Brewer v diskusi s M. Walzerem s lehkou nadsázkou charakterizuje debatu liberálů a komunitaristů jako konflikt mezi tím, čeho se víc obáváme. Primární strach komunitaristů je strachem z toho, že můžeme

¹⁸ VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996, s 7. ISBN 80-7007-089-7.

¹⁹ ZNOJ, M. Perspektiva evropského občanství. In HRUBEC, M. (ed.) *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?* Praha: Filosofia, 2005, s. 126. ISBN 80-7007-214-8.

²⁰ FRAZER, E. *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford & New York : Oxford University Press, 1999, s. 1. ISBN 0198295642.

ztratit naši schopnost zastávat hodnotné a ušlechtilé postoje v bažinách konzumerismu, kariérismu, televizní závislosti apod. Primárním strachem liberálů je to, že výše uvedené postoje mohou být radikálně v rozporu s postoji ostatních, že nám neumožní žít pohromadě s druhými, respektive že s nimi nebudeme moci najít žádný společný, univerzální základ.²¹

V předchozích odstavcích jsem charakterizoval debatu liberálů a komunitaristů především zvenčí. Je ale vhodné reflektovat také to, jak chápe tuto debatu a své místo v ní samotný Michael Walzer. Svou pozici explicitě objasňuje ve stati *The Communitarian Critique of Liberalism*, kterou vydal v roce 1990 a v revidované podobě znovu v roce 2005. To naznačuje, že Walzerem vyjádřený postoj můžeme chápat jako jeho dlouhodobě zastávanou pozici. Walzer zde vyděluje dva proudy komunitaristické kritiky a konstatuje, že tyto proudy nabízí takové argumenty vůči liberalismu, které jsou vzájemně kontradiktorické. Jeden argument se týká liberální teorie, druhý liberální praxe; a oba zároveň platit nemohou. Podle argumentace prvního proudu liberální politická teorie správně vyjadřuje liberální sociální praxi. Tato praxe se však jeví tak, jako by byla bez historie, tj. opomíjí tradici, respektive tradiční autority. Členům takové liberální společnosti chybí to, o čem hovoří MacIntyre nebo Taylor: narativní jednota lidského života. Jediné pouto mezi lidmi jsou pak přirozená nutnost, potřeba a soukromý zájem. „*Liberální společnost je ve světle tohoto prvního typu komunitaristické kritiky v praxi roztržštěná, a komunita je přesným opakem koherence, spojení a narativní schopnosti.*“²² To jsou podle Walzera společná témata neokonzervativců, neomarxistů i neorepublikánů. Druhý typ komunitaristické kritiky naproti tomu tvrdí, že liberální teorie ve skutečnosti

²¹ BREWER, T. *Civil Society and Democracy: A Conversation with Michael Walzer*. http://www.virginia.edu/iasc/HHR_Archives/Democracy/2.1IWalzer.pdf.

²² WALZER, M. *Politics and Passion*. New Haven, London: Yale University Press, 2004, s. 145. ISBN 0-300-10328-X.

zkresluje „reálný život“, jehož „vnitřní struktura“ je komunitární.²³ Walzer se vůči těmto uvedeným typům komunitaristické kritiky (byť jim částečně dává za pravdu) pokouší vymezit vlastní pozici. Vychází z toho, že pro současnost jsou typické čtyři mobility (či čtyři pohyby): geografická, sociální, manželská a politická. Stručně a zjednodušeně řečeno spočívá geografická především ve zvýšené migraci, sociální v mobilitě mezi statusovými hierarchiemi, manželská ve zvýšené rozvodovosti a politická v poklesu loajality k politické reprezentaci. Liberalismus pak znamená teoretickou podporu a ospravedlnění těchto mobilit; komunitarismus zase slouží jako soustavná politická korekce liberální jednostrannosti. Walzer kritizuje především to, že liberalismus má tendenci vidět naše závazky vůči různým asociacím, respektive naše členství v těchto asociacích, jako voluntaristické. Komunitaristická korekce liberální teorie nám pomůže uvědomit si, že jsme sociálními bytostmi a historickými produkty, respektive partikulárním ztělesněním liberálních hodnot.²⁴ Z uvedeného je myslím zjevná teze, kterou jsem uvedl výše: že Walzerovou intencí je pouze korigovat určitou jednostrannost liberalismu, která se projevuje třeba v debatách o multikulturalismu; v žádném případě nechce odmítnout liberalismus jako takový. Nejbližší pravdě bude myslím konstatování, že se Walzer snaží o obhajobu některých liberálních hodnot, které však partikularisticky reinterpretuje a jejichž platnost limituje.

²³ Samozřejmě není situace taková, že bychom mohli předpokládat nějakou „objektivní realitu“, ke které se snažíme najít vhodný filozofický popis. Je třeba mít na paměti, že naše interpretace jsou součástí interpretované reality a tuto realitu alespoň částečně konstituují. Walzer si je této skutečnosti pochopitelně vědom; v uvedené pasáži jde o to, že se nám nabízí konkurenční interpretace toho, jak lze chápat sebe samotné; a my diskutujeme o tom, který přístup je vhodnější vzhledem ke konstituování naší identity. Tímto problémem se budu podrobněji zabývat v kapitole věnované Walzerově hermeneutické metodologii.

²⁴ WALZER, M. *Politics and Passion*. New Haven, London: Yale University Press, 2004, s. 154. ISBN 0-300-10328-X.

V textu nazvaném Michael Sandel's America podává Walzer znovu rozlišení dvou typů komunitarismu. První typ komunitarismu nazývá občanským republikanismem. Podle této verze je celá konkrétní země chápána jako jedna jediná komunita občanů. Druhý typ komunitarismu, který nazývá pluralistický, oproti tomu chápe zemi jako komunitu komunit (či jinou terminologií jako sociální unii sociálních unií nebo národ národů), která je plně konstituována svými částmi.²⁵ Mezi těmito dvěma typy komunitarismu jsou tenze dvojího typu. První tenze se týká konfliktu tzv. silných závazků; jde o to, zda a do jaké míry by měl stát tolerovat takzvané greedy groups, tj. chtivé skupiny, které se snaží své členy zatížit maximem závazků a energie. Druhá se pak týká efektů první tenze.

Michael Walzer svou pozici explicitě vymezuje vůči utilitarismu, některým podobám egalitarismu²⁶ a libertarianismu. Upozorňuje, že jeho myšlení jde jiným směrem než Rawlsovo a je vystaveno na odlišných vědeckých disciplínách (historie, antropologie x ekonomie, psychologie).²⁷ Walzer na rozdíl od Rawlse necítí nutnost vybudovat jednolitou „velkou“ teorii, která by stála na konkrétních základních principech či hodnotách. Specifický a pozoruhodný však je i Walzerův styl. Jak hezky upozorňuje J. H. Carens, Walzerův styl je úzce spojen s jeho závazkem

²⁵ WALZER, M. Michael Sandel's America. In ALLEN, A. L.; REGAN, M. C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 175. ISBN 0-19-82-9484-0.

²⁶ Jeho teorie bývá rovněž, podle mého soudu správně, označována za egalitární. Tento názor koneckonců podporuje i nová (výše citovaná) Walzerova kniha *Politics and Passion*, jejíž podtitul zní „Toward a More Egalitarian Liberalism.“ Snaha o ekonomickou a sociální rovnost je u Walzera zakořeněna spíše ve snaze vyhnout se útlaku než v touze po naprosté rovnosti příležitostí. Jednoduše řečeno je spravedlivá distribuce sociálních dober více vedena snahou vyhnout se dominanci, než snahou dosáhnout absolutní rovnosti. Walzer zde využívá rozlišení sfér spravedlnosti, respektive jednoduché a komplexní rovnosti.

²⁷ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. XVIII. ISBN 0-465-08189-4. Explicitě se snaží vymezit vůči disciplínám, které jsou podle něj založeny na principech racionální volby či racionálních zájmů a které své teorie z těchto principů dedukují.

k morálnímu pluralismu. Podle Carens mají intelektuální debaty až příliš často podobu více či méně přátelského boje: řečníci se snaží navzájem „knockoutovat“ argumenty. Oproti tomu je Walzerův přístup konverzační. *„Máme pocit, že hovoří i naslouchá. Spíše přitahuje naši pozornost než aby si ji vynucoval...Občas dává najevo ambivalenci a nejistotu. Otevírá témata pro úvahy a vyvolává reflexi a odpověď. Walzer zaujímá postoje - také řadu kontroverzních - a nabízí důvody a argumenty na podporu svých názorů. Ale jeho argumenty nejsou a ani nebyly zamýšleny jako knockoutující argumenty.“*²⁸ Carens charakterizuje Rawlsův podnik jako technický projekt, kde jsou jednotlivé argumenty pečlivě zváženy a navzájem usouvztaženy. Oproti tomu Walzer nabízí „impresionistický obraz našeho morálního prostoru“, který je „cennou korekcí vůči nebezpečí abstraktního teoretizování“²⁹. S tímto Carensovým hodnocením souhlasím; Walzer uvedeným stylem, který může mít své kořeny v židovské komunitě, respektive v kolektivní četbě a interpretaci náboženských textů³⁰, získává sympatie a otevírá chuť čtenářů pustit se do debaty. Carens se vyslovuje pro kombinaci přístupů Rawlse a Walzera (tento syntetický přístup s jistou nadsázkou nazývá „architektonický“). V následující práci se pokusím ukázat, proč je vhodné, aby se politické filosofování nacházelo v určité rovnováze mezi „filosofií a demokracií“ či „imanencí a transcendencí“; Walzer podle mého soudu misku vah příliš vychyluje; rád bych ukázal, že i díky tomuto důrazu můžeme identifikovat povahu jeho myšlení jako konzervativní.³¹

²⁸ CARENS, J. H. Cultural Difference, and Political Community. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 45. ISBN: 0-198-28008-4.

²⁹ Metaforu obrazu (používá ji i sám Walzer) považuji za zdařilou, protože v sobě nese interpretativní prvek, nejedná se tedy o žádného „nezainteresovaného pozorovatele“.

³⁰ Na tuto souvislost mě upozornil Josef Velek.

³¹ Zmiňovaný Carens Walzerovi přisuzuje nálepku „left-wing Burkian“. (CARENS, J. H. Cultural Difference, and Political Community. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism,*

Jako základní diferenci mezi Walzerem a Rawlsem můžeme vymezit otázku, zda jsou principy spravedlnosti pluralistické. Walzer je bytostně přesvědčen, že ano. S tímto závěrem by ještě Rawls mohl souhlasit, ale už by odmítl další Walzerovo přesvědčení, že existující podmínky jsou relevantní pro teorii spravedlnosti; závoj nevěděni zajišťuje, že relevantní skutečně nebudou. Lapidárněji řečeno si Rawls nemyslí, že spravedlivé je zrovna to, co lidé v dané politické komunitě za spravedlivé pokládají. A naopak - Walzer metodologicky zpochybňuje Rawlsovu původní situaci a tvrzení, že by si racionální lidé zvolili za závojem nevěděni určité principy. Jak upozorňuje, nevolí racionální lidé za závojem nevěděni, ale lidé situovaní. Rawlsův přístup kritizuje jako „konstruovanou konverzaci“ a zdůrazňuje konverzaci reálnou a demokratickou. Zajímá ho skutečný konsensus, nikoli racionálně motivované principy.³² Jinak řečeno zdůrazňuje Walzer partikularitu, a to především historie, kultury a členství. Jak lidé podle Walzera volí? *„I když budou zavázáni k nestrannosti, otázka, která vyvstane na mysli členům politické komunity není: „Co by si racionální jedinci vybrali pod zevšeobecňujícími podmínkami toho kterého typu?“, ale spíše: Co by vybrali jedinci jako my, stejně situovaní, kteří sdílí kulturu a jsou determinováni ji sdílet dál?“*³³

Justice and Equality. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 46. ISBN: 0-198-28008-4.) Jako „left-wing“ se identifikuje i samotný Walzer, s „Burkian“ by podle mého soudu pravděpodobně tak úplně nesouhlasil. Jak uvidíme dále, pokouší se bránit obviněním z konzervativní povahy svého myšlení. Přesto: konzervativních rysů najdeme ve Walzerově myšlení více, tím nejvýraznějším je snad jeho založení politiky na pomalém vývoji společnosti.

³² Dále argumentuji, že tím Walzer podceňuje kritický potenciál, který Rawlsův přístup přináší.

³³ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 5. ISBN 0-465-08189-4.

Walzer je tedy na rozdíl od Rawlse přesvědčen, že spravedlnost je relativní vzhledem ke sdíleným významům pospolitosti.³⁴ Teze, kterou vyslovuje v závěru *Spheres of Justice*, je myšlena jako alternativa Rawlsova přístupu: „*Daná společnost je spravedlivá, jestliže je její substanciální život žit jistým způsobem - to znamená způsobem věrným sdíleným významům členů.*“³⁵ Z toho vyplývá, že spravedlnost je pro Walzera otázkou, která vyvstává v rámci hranic partikulární politické komunity. Výše uvádím, že se Walzer nepokouší o vytvoření „grand theory“ - jedním z hlavních důvodů je myslím to, že ve Walzerově optice mívají obecné teorie spravedlnosti tendenci univerzalistických nároků (díky své formální struktuře, obecným charakteristikám atd.).

Tento přístup je provázen tématem, kterému budeme v naší práci věnovat největší pozornost: role sociálního kritika pak nutně musí spočívat především v imanentní, respektive situované kritice, kdy je kritika vyslovována z pohledu hodnot kritizované pospolitosti. Problémů se před námi otevírá řada; za snad nejpalcivější bývá považována otázka relativismu - co když sdílené významy naší komunity zahrnují to, co jiní lidé pokládají za odpudivé, třeba kastovní společnost, ženskou obřízku nebo právo první noci? Jak tedy správně podotýká A. Apperley, když říká, že „*Dokumenty jako Mezinárodní deklarace lidských práv (1948), která ztělesňuje osvícenskou emancipační aspiraci učinit tyranii nemožnou, nejsou dnes nahlíženy jako nic víc než nástroje kulturního imperialismu*“³⁶, v sázce je hodně.

³⁴ Koncept sdílených významů hraje vůbec důležitou roli, je na něm založeno Walzerovo pojetí komplexní rovnosti.

³⁵ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 313. ISBN 0-465-08189-4.

³⁶ APPERLEY, A. *Philosophy, Democracy and Tyranny: Michael Walzer and Political Philosophy. The European Legacy*, 2001, Vol. 6, No. 1.

2. Sociální kritika a její tři cesty

Cílem této kapitoly je popsat možné způsoby sociální kritiky tak, jak je vidí M. Walzer. Zároveň se pokusím podat kritiku Walzerova vymezení a ukázat jeho jisté slabiny. Tvrdím nejen, že se vůči Walzerově kritice metody vynalézání dá bránit, jsem také přesvědčen, že Walzerova kritika je vnitřně rozporná. Opět nikoli sám, tato tvrzení mým vynálezem nejsou. Pokusím se však shrnout základní argumentaci, upozornit na vzájemné souvislosti kritické argumentace a přidat nový způsob argumentace.

Po vymezení tří cest sociální kritiky se budeme věnovat Walzerem preferovanému interpretativnímu přístupu. Jeho pojetí sociální kritiky budeme identifikovat kolem tří témat, která vymezuje L. Balfour. Ten naše téma charakterizuje třemi základními znaky: „Walzer věnuje velkou pozornost situování sociální kritiky ve vztahu k mezím členství (kritikové a zasvěcenci), moci (kritikové stojí mimo sféru moci) a historii (kritikové odhalují vnitřní pravdu společnosti)...“³⁷ Vychází tím ze Spheres of Justice, kde Walzer explicitě uvádí, že „...spravedlnost má co do činění s partikularismem historie, kultury a členství.“³⁸

Toto vymezení by se nemuselo jevit jako problematické, proto z něj vyjdeme a budeme se postupně jednotlivými identifikovanými znaky zabývat. Nejprve nás ale musí zajímat, jak Michael Walzer pojímá sociální kritiku a její možné způsoby.

Walzer sám sociální kritiku označuje za společenskou činnost, za „činnost kulturní tvorby a potvrzování hodnot.“³⁹ Sociální kritika charakterizuje takto: „...kritici společnosti jsou individua, stejně tak však jsou - ve většině případů - také členy

³⁷ BALFOUR, L. The Appeal of Innocence: Baldwin, Walzer and the Bounds of Social Criticism. *Review of Politics*, 1999, Vol. 61, No. 3.

³⁸ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 5. ISBN 0-465-08189-4.

³⁹ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 46. ISBN 80-7007-126-5.

společnosti, kteří na veřejnosti hovoří k jiným členům společnosti, kteří se účastní rozhovoru a jejichž společná řeč je kolektivní reflexí podmínek kolektivního života."⁴⁰

Jak vidíme, sociální kritiku tedy Walzer chápe jako „kolektivní reflexi podmínek kolektivního života“. Tato teze potřebuje širší osvětlení, proto se k ní vrátíme po dalších poznámkách později.

Podle autorovy definice bychom mohli sociálního kritika chápat jako někoho, kdo se pokouší porozumět nejrůznějším společenským jevům, výsledky svého pochopení sděluje ostatním a navíc je ochoten o tato svá vysvětlení vést veřejnou diskusi a obhajovat je na agoře své politické komunity.⁴¹ Sociálního kritika ve Walzerovském pojetí tedy „definujme“ jednoduše jako toho, kdo svými interpretacemi nabízí měřítko pro posuzování institucí a jednání určité politické pospolitosti. Zjednodušeně řečeno sociální kritik zjišťuje, zda to, co je podle dané pospolitosti správné dělat, také skutečně pospolitost dělá; a protože je sám členem této pospolitosti, pak jeho otázka zní, zda to, co je podle nás správné dělat, také skutečně děláme.

A ještě jedna malá poznámka, než se dostaneme k jednotlivým typům sociální kritiky. Možná není úplně od věci se nejprve alespoň zmínit o typických tématech, která sociální kritikové nastolují. Sám Walzer totiž uvádí, že předmětem sociální kritiky bývají v podstatě všude tytéž skutečnosti.⁴² V poznámce níže nabízím

⁴⁰ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 41. ISBN 80-7007-126-5.

⁴¹ Terminologická poznámka: pozor na zaměňování politické a morální komunity. Politická komunita nemusí na rozdíl od komunity morální značit sdílení stejných morálních hodnot.

⁴² M. Walzer je filosofem praxe: zde proto uvádím selektivní výčet témat sociální kritiky, kterými se lze inspirovat na [www. socialcriticism.org](http://www.socialcriticism.org): Nejvyšší čas příští generace protestovat; Pokrok a jeho kritikové; Věda ve svobodné společnosti; Racionalizace; Technologie a její vedlejší společenské efekty; Měli/mohli bychom kompenzovat ztrátu naší komunity komunitou virtuální?; Bumerangový efekt zadlužení zemí třetího světa - odlesnění, drogy, AIDS, utečenci a globální konflikt; Konec ekonomického růstu; Nadnárodní monopoly ovládají svět; Udržitelný rozvoj; Zhoršování životního prostředí a

selektivní výčet možných témat sociální kritiky; možná témata českému čtenáři nabízí též před nedávnem vydaná publikace Sociální kritika v éře globalizace.⁴³ Walzerův výčet klíčových témat sociální kritiky je poměrně lakonický: „*korupce a ctnost, útlak a spravedlnost, sobectví a veřejné blaho.*“⁴⁴

V knize Interpretace a sociální kritika Walzer vyjmenovává tři možné typy sociální kritiky: odhalování, vynalézání a interpretaci⁴⁵ s tím, že nevyklučuje ani další, marginální způsoby. Charakterizujme stručně jednotlivé typy.

2. 1. Cesta první - síla zjevené morálky

Odhalení chápe Walzer jako akt, kterým je vyvolenému zjeven božský zákon tvořící náš morální svět. Cestu odhalení tak podle Walzera známe nejlépe z dějin náboženství. Odhalená morálka není lidským výtvořem. Někdo nejprve musí lidem odhalit morálku jako boží výtvoř. V nějakém zpravidla psaném textu nalézáme boží příkazy. Úkolem lidí je zde maximálně znovu-odhalování: musíme se pokusit interpretovat⁴⁶ to, co původně odhaleno bylo, ale během času se stalo zastřeným. Můžeme se tak pohybovat například na půdě hermeneutiky a interpretovat význam

přelidnění; Odlesnění, vyhynutí živočišných druhů a klimatické změny v sestupné spirále; Záchrana oceánů; Bída, válka, nemoci, vyloučení - děti jsou vždy první obětí; Korupce zpožďuje rozvoj třetího světa; Zvládání konfliktů - od násilí k toleranci; Individualismus a ztráta komunity; Smíření individuální svobody s odpovědností ke komunitě; Teror médií; Balkánská krize; Rusko - co dál?; Lidská práva v Číně atd.

⁴³ HRUBEC, M. a kol. *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha: Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-286-8.

⁴⁴ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 10. ISBN 1-87001-520-7.

⁴⁵ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 11-13. ISBN 80-7007-126-5.

⁴⁶ Není možné nepředbíhat: tím už vlastně Walzer říká, že nic jiného než interpretace nám vposled nezbyvá. Přivádět na světlo význam, který je nebo se stal zastřeným, je skutečně interpretování. Později se pokusím ukázat, že Walzer užívá pojmu interpretace i pro odlišnou činnost.

Bible. Ale můžeme se samozřejmě pohybovat i v končinách této činnosti velmi vzdálených. Jak říká I. Shapiro, obecně bychom jako filosofové odhalování mohli označit všechny ty, kteří jsou přesvědčeni, že filosof by se neměl zabývat empirií; naopak by se podle nich měl snažit poznat zákonitosti, které jsou za světem jevů. Jako konkrétní příklady bychom mohli podle Shapira uvést tak rozdílné filosofové, jako jsou Platón, Marx či Bentham.⁴⁷

Walzer v souvislosti s odhalováním hovoří o nesrozumitelnosti, respektive esoteričnosti podávané kritiky. „*Současná společnost má své vlastní gnostiky, své vlastní náboženské, politické a dokonce filosofické adepty, mistry některé speciální znalosti, kolem které vybudují sektářský řád.*“⁴⁸ U těchto kritiků najdeme podle Walzera odstup od každodenního porozumění a obyčejného života.⁴⁹ Čím větší je odstup mezi kritikem a jeho spoluobčany, tím větší míra esoterična je v jeho díle.

Nejcharakterističtějším znakem odhalování je podle Walzera ostrý protiklad k našim tradovaným představám o morálce. Důvod je pro Walzera zřejmý, odhalení musí mít ke svému prosazení sílu zjevení. Boží příkaz má kritickou povahu: „*Nebylo by to koneckonců žádné zvláštní zjevení, kdyby nám Bůh přikazoval činit a zakazoval činit to, co již činíme a nečiníme.*“⁵⁰ Podstatné je však dodat, že tento „revoluční charakter“ či kritické ostří je charakteristickým rysem především zpočátku; po přijetí se totiž ostří

⁴⁷ Nemám zde v úmyslu pouštět se do kritiky Shapira, nicméně na základě následujících dvou odstavců je mi zřejmé, že Walzer má odhalováním na mysli terč poněkud užší než Shapiro, jehož označení pokrývá víceméně celou kritickou teorii.

⁴⁸ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 10-11. ISBN 1-87001-520-7.

⁴⁹ Tento aspekt se podle mého názoru netýká jen sociální kritiky ve vlastním slova smyslu, týká se filosofie vůbec. Ta se pohybuje již od dob antických mezi mystérii (pythagorejci) a agorou (sofisté), tj. mezi věděním pro vyvolené a srozumitelností pro veřejnost, respektive snahou veřejnost oslovit. A nebo jinak - mezi filosofií chápanou jako subjektivní (nikoli objektivně sdělitelnou a naučitelnou) činností a filosofií jako objektivně vymezenou vědou přístupnou v zásadě komukoli.

⁵⁰ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 12. ISBN 80-7007-126-5.

otupí každodenní praxí; jinak řečeno se tato morálka etabluje do morálního světa příslušné komunity a boží příkazy budou chápány jako přirozené.

Tento „ostrý protiklad“ odhalené morálky a morálkou dané komunity se však bude jevit v poněkud odlišném světle, když si uvědomíme, že poselství této nové morálky musí být členům dané pospolitosti srozumitelné: pokud by nebylo, nebyli by schopni poznat, že se jedná o boží příkazy. Dále musí být tyto příkazy alespoň částečně v souladu s již existujícími morálními intuicemi. Možná budou některé příkazy rozpoznatelné zcela nové; jiné podstatné příkazy ale ne; kdyby nebyly, interpretace by nehovořila o božím zjevení, ale o pokušení ďábla. Nikdo by si zřejmě netroufal tvrdit, že třeba sdělení „nezabiješ“ znamená pro recipienta otřes zjevení; jedná se podle mého soudu spíše o příkaz v té či oné podobě tradovaný napříč kulturami a morálkami. Netvrdím, že by božské morální příkazy v některých aspektech neměly skutečně onu sílu zjevení, ale domnívám se, že pokud by jako celek byly v ostrém protikladu k tradované morálce a našim morálním intuicím, 1) nebyly by široce přijímány 2) nebyly by si skrze různé komunity (či kultury) tolik podobné. Domnívám se tedy, že mezera mezi nově zjevenou morálkou a morálním světem, ve kterém jsme žili dříve, nemůže být příliš velká. To zní poněkud vágně, proto pokud si mohu vypomoci diskursem některých antropologů a sociálních vědců, formuluji problém tak, že nová morálka musí být přeložitelná do jazyka morálky staré. Zkrátka se narozdíl od Walzera nedomnívám, že by kritické ostří odhalené morálky muselo vyplývat z toho, že nám Bůh přikazuje něco jiného než to, co jsme dosud dělali, nebo co jsme považovali za správné.

Tímto způsobem argumentace na první pohled podporují jiné Walzerovy představy o sdílených významech politické pospolitosti. Význam tohoto tvrzení je ale v tom, že se nám bude hodit i pro cestu vynalézání: ta je podle Walzera odlišná v tom, že narozdíl od radikálně nového zjevení nic nového říci ve skutečnosti

nemůže; vychází totiž ze sdílených významů, které může ukázat v novém světle, ale nemůže je popřít. Tvrdím zatím, že toto nemůže ani odhalování, protože pokud by tak učinilo, nebude interpretováno jako božské zjevení a příkaz nové, vyšší morálky; musí být pro nás přeložitelné, musíme mu jako božskému zjevení rozumět.⁵¹

2. 2. Cesta druhá - nic nového pod sluncem?

Vynalézání se Walzerovi jeví jako obdobné odhalování, filosof zde také odkrývá přirozené pravdy a nalézá objektivní, všeobecně platné - univerzální principy. Přesto je pro Walzera důležitějším terčem než odhalování. Čtenář si může všimnout, že se Walzer ostře pouští do kritiky vynalézání, ale o něco vlažnější je v kritice metody odhalování. Na tomto místě by v něm mohlo vzklíčit jisté podezření; je to skutečně jen z toho důvodu, že má větší respekt k výsledkům této kritiky? Není za takovýmto hodnocením kritiky ve skutečnosti spíše respekt k autoritě, která za tímto typem kritiky stojí?

Walzerovy důvody jsou ale zjevné: je přesvědčen, že vynalézání může vést k většímu odcizení než odhalování. Jak říká Shapiro: „*Vynalézání může být radikálněji odcizené než odhalování, protože vytyčuje cíl zkonstruovat univerzální morálku, její zastánci vylučují partikulární a provinciální aspekty našich životů, které utváří naši morálku.*“⁵² Problém lze spolu s Walzerem formulovat také tak, že cesta odhalování je cestou osamělou, cesta vynalézání cestou předstírání. Což by nasvědčovalo té interpretaci, že Walzer hodnotí jak cestu vynalézání, tak odhalování nejen jako skryté interpretace, ale chce také ukázat, že tyto dvě cesty nejsou příliš přitažlivé.

⁵¹ Argumentaci překladem rozebírám níže.

⁵² SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 62. ISBN 0-520-06672-3.

K vynalézání se musí podle Walzera sociální kritik oprostít od konkrétních společenských hledisek. Jak je naznačeno výše, jejich výsledek můžeme chápat jako nové osvětlení již známého, které tímto mohlo získat nové významy, ale nemohlo být popřeno. Ve *Spheres of Justice* Walzer vyslovuje větu, která bývá často citována: „Jeden způsob, jak začít filosofické zkoumání, snad způsob originální, je vyjít z jeskyně, opustit město, vystoupit na horu, vytvořit pro sebe (což není možné pro obyčejné muže a ženy), objektivní a univerzální hledisko.“⁵³ Walzer cestě vynalézání přisuzuje to, že zobecňuje naše morální pravdy, reformuluje je a poté vznáší nárok na univerzální platnost. Základní Walzerova výtka vůči tomuto postupu tedy spočívá v tom, že obvykle neříkají nic nového, pouze jinými slovy opakují to, co již ve společnosti existuje. S jistou dávkou shovívavosti Walzer prohlašuje: „Ale prvním impulsem filosofa je odolat projevům historie, světu jevů, a hledat fundamentální jednotu: stručný seznam základních dober; jedno distributivní kritérium či sadu kritérií vzájemně propojených; a filosof sám zastává, minimálně symbolicky, stanovisko jediného rozhodnutí...Něméně, v jistém smyslu je tento filosofický impuls nevyhnutelný“.⁵⁴

Na tomto místě je vzhledem k debatám o univerzalizmu dobré upozornit, že mohou existovat (a Walzer je také rozlišuje) dvě verze metody vynalézání, partikularistickou a univerzalistickou - podle toho, zda vynalézáme morální principy platné pro nás, nebo principy platné pro všechny.⁵⁵ Ne každá „vynalezená morálka“ tedy musí představovat univerzalistický korektiv partikulárních morálek. Opět, kdo pro nás bude příkladem filosofa vynalézání? I. Shapiro tentokrát uvádí Descarta a říká: „Klíčovou pro cestu vynalézání je shoda. Práce Descartova zákonodárce je velmi riskantní, pokud není sám reprezentativní osobou, nějak ztělesňující škálu názorů a zájmů,

⁵³ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. XIV. ISBN 0-465-08189-4.

⁵⁴ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 4. ISBN 0-465-08189-4.

⁵⁵ Pokud vím, Walzer s takovýmto rozlišením nepracuje.

„které jsou kolem nich ve hře, a není překvapující, že smluvní politická teorie vynálezců, od Hobbesa po Rawlse, se soustředí na stvoření institucí, které mohou získat souhlas všech.“⁵⁶

Žádný filosof podle Walzera nebude v oblasti morální filosofie hlásat přirozené pravdy, které jsou v rozporu s většinou našich intuitivních přesvědčení. „Síla vynalézání filosofů zde spočívá pouze v tom, že se morální realita převádí na ideální typ“.⁵⁷ Odhalování je tedy podle Walzera zbytečné, protože v morálním světě žijeme, tento je přítomen a odhalován být nemusí. Větou o zbytečnosti odhalování Walzer jistě nechce říci, že bychom měli upustit od snahy porozumět sociální skutečnosti. Měli bychom ji číst takto: je třeba dát přednost konkrétní metodologii, respektive určitému způsobu interpretace před jinými. Podle Walzera si zastánci vynalézání neuvědomují, jak blízko jsou jejich zjištění našim morálním zkušenostem; k univerzálním principům podle něj víceméně nelze dojít jinak než skrze charakteristiky každodenního života. Ačkoli jsou v zásadě odhalené principy ve shodě s našimi sdílenými morálními principy, zároveň jsou vůči nim v určité distanci. Tato distance může vznikat např. snahou svou partikulární morálku univerzalizovat. Což, jak uvidíme dále, není ve Walzerově optice přednost - naopak.

Tady narážíme na dvojznačnost, kterou jsem avizoval výše; Walzer má v některých pasážích tendenci říkat, že vynalézání je zbytečné - protože nemůže odhalit nic nového. „Nechci však zpochybňovat, že se prvními dvěma cestami lze dát, ani nechci tvrdit, že ti, kteří tak postupují, dělají ve skutečnosti cosi zcela jiného“⁵⁸. V jiných pasážích však zase naznačuje, že vynalézání jako takové je ve skutečnosti nemožné, protože se jedná jen o skrytou interpretaci. Nepřitažlivost cesty a nemožnost po ní jít

⁵⁶ SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 60. ISBN 0-520-06672-3. O Descartovi hovoří v tomto kontextu i samotný Walzer; jistě nikoho nepřekvapí, že zmiňuje i J. Rawlse.

⁵⁷ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 25. ISBN 80-7007-126-5.

⁵⁸ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 29. ISBN 80-7007-126-5.

ale není totéž. Jak navíc mohou někteří interpreti poznamenat, pokud je cesta vynalézání nemožná, jaký je potom důvod na ni útočit? Ch. Armstrong konstatuje, že obě tyto možné walzerovské interpretace předpokládají anti-platónskou či nietzscheovskou filosofickou linii, která popírá objektivní existenci hodnot. Domnívám se však, že toto není pozice, která by byla ve Walzerových intencích. Blíže pravdě bude chápat vynalézání jako možnou, leč nesprávnou a neatraktivní cestu.

Walzer se snaží neatraktivnost této druhé cesty ukázat na „vynalezeném“ principu T. Nagela, který říká, že nesmíme být lhostejní vůči utrpení druhých. K tomu Walzer dodává: *„Tuto zásadu uznávám, ale bez otřesu zjevení. Neboť tuto zásadu jsem znal již dříve.“*⁵⁹ Walzer tvrdí, že vynálezce nemůže přijít na nic, co by zde již nebylo. Vynalézání tak může dospět pouze k morálnímu minimu. Otázkou je, zda Walzer připouští legitimitu monologických teorií spravedlnosti, respektive toho, když sociální kritik překračuje sdílené významy své komunity a „vynalézá“ principy spravedlnosti. Argumentovat se myslím dá pro odpovědi ano i ne; sám se domnívám, že Walzerovo dílo poskytuje možnosti uznání legitimacy filosofického vynalézání, byť sám Walzer se k němu explicitě vyjadřuje spíše kriticky.

Podle mého názoru je velmi sporné, zda Walzerova námitka vznesená vůči Nagelovi podřívá metodu vynalézání. Explicitní formulace našich morálních intuicí ve formě morálního imperativu přece umožňuje podívat se na naše intuice zpětně a tyto intuice případně přehodnotit. Když otrok na základě Sókratových otázek formuluje matematický zákon, také ho už předtím znal. Přece jen ale v kvalitě jeho „vědění“ nastal jistý rozdíl; zkrátka naše znalost může být sofistikovanejší, kultivovanejší, hlubší. Nevidím důvod, proč by příspěvky do diskuse podobné tomu

⁵⁹ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 14. ISBN 80-7007-126-5.

od T. Nagela nemohly naši znalost prohloubit. Přísný kritik by mohl Walzerův skeptický postoj k metodě vynalézání přirovnat ke známému odůvodnění zničení Alexandrijské knihovny: „Buďto ty knihy obsahují totéž co Korán - pak jsou zbytečné. Nebo obsahují něco jiného než Korán - pak jsou škodlivé.“ S tím, že vynálezy nemohou náš „Korán“- sdílené významy - překročit, prostě ho jen zbytečně opakují. Jenomže i pokud přistoupíme na Walzerovu argumentaci, naše morální intuice mohou být přítomny v našem životě a v praktikách naší politické komunity implicitně i explicitně, jak o tom ostatně bude řeč dále v pasážích věnovaných Walzerově metodologii.

Na první pohled se zdá, že výše popsany Walzerův přístup k vynalézání je poněkud výstřední a jeho jistota, že se teoretikové vynalézání vrátí ze své z cesty v nejlepším případě s „poloprázdnou nůší“, vypadá poněkud metafyzicky. Byť některé citace mohou k takové interpretaci svádět, bylo by to vůči Walzerovi nespravedlivé. V některých pasážích totiž Walzer připouští, například když diskutuje Rawlsův princip difference, že tento „má v sobě cosi nového“, respektive že metoda vynalézání může nový obsah nabídnout.⁶⁰ Chápe jej ale pouze jako univerzální korekturu existující morálky. Souhlasím, že korekturu stávajícího morálního života pospolitosti a jejích praktik například v principu difference najdeme; korektura stávajících praktik je ale samozřejmou a běžnou součástí morálního života každé pospolitosti; probíhá-li svobodná a demokratická diskuse, je prakticky vyloučeno, že by k žádným posunům nedocházelo. Problém tedy není v posunu a korektuře; Walzer může problém vidět buď v obsahu, tj. ve směru, kterým se stávající praktiky posunují (univerzalistická korektura), nebo může protestovat vůči původu některých argumentů v diskusi (vynalezené argumenty), popřípadě, a toto tvrzení je myslím pravdě nejbližší, uzná,

⁶⁰ S Rawlsem se tady Walzer shodne alespoň v kritice utilitarismu. Ten je Walzerovi typickým příkladem snahy překračovat realitu a hledat hlubší, univerzální pravdy.

že „něco nového“ metoda vynalézání, přinést může ale bude mít tendenci tento přínos bagatelizovat. Na toto tvrzení navážeme dále, nejprve ale musíme projít cestou třetí. Nicméně na základě uvedeného se mi jeví, že Walzer na sociální kritiky uvaluje zbytečné metodologické omezení jejich práce. Walzer sice může před v jeho očích neatraktivní cestou varovat, řada bystrých duchů se ale cestou vynalézání vydává a vydávat bude stále.

2. 3. Cesta třetí - cesta jediná

Jak jsme vysvětlili výše, někteří interpreti mají tendenci považovat cesty odhalení a vynalézání za způsoby interpretace, což v některých pasážích tvrdí i sám Walzer. Snažil jsem se ukázat, že záleží na šíři pojmu interpretace, tj. zda odhalování a vynalézání lze pokládat za skryté interpretace, tj. za její méněcenné způsoby. Výše jsme si ukázali, že takový přístup je možný, nicméně za smysluplnější pokládám hranice mezi jednotlivými cestami tímto způsobem nestírat. Alespoň to není v souladu s Walzerovou intencí, který si sám pro jasné rozlišení tří cest pomáhá metaforou odlišných typů uplatňování státní moci. *„Cesta odhalování se podobá práci exekutivy: nalezení, vyhlášení a poté prosazení zákona...Odhalení samo o sobě není prosazení; pouze odkazuje na výkonnou moc. Ale cesta vynalézání je zákonodárným postupem od samého počátku, neboť filozofičtí vynálezci chtějí své principy prosadit praktickou silou (morálního) zákona.“*⁶¹

Ohledání terénu třetí cesty je nemožné bez toho, aniž bychom rozuměli Walzerově metodologii. Po třetí cestě proto půjdeme důkladněji až v další kapitole, věnované hermeneutické metodologii. Na tomto místě bych však nejprve rád vytyčil směr této cesty.

⁶¹ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 26-27. ISBN 80-7007-126-5.

V kořenech Walzerova chápání sociální kritiky jako interpretativní záležitosti můžeme nalézt přesvědčení o kulturní koherenci partikulární politické komunity. Walzer je přesvědčen, že praktiky určité komunity jsou konzistentní a mají tendenci zůstávat konzistentní v čase. Tuto kulturní konzistenci pak můžeme hermeneuticky osvětlit. Jak poznamenává M. Rustin, „Walzer se zřejmě domnívá, že každodenní významy odhalí konzistenci a řád spíše než nekonzistenci či popření řádu a neřešitelné konflikty.“⁶² Přijetí Walzerovy metody interpretace jako způsobu sociální kritiky znamená apriorní nedůvěru vůči možnostem singulární, monologické a univerzalistické teorie spravedlnosti. Tyto teorie totiž většinou nejsou schopny vypořádat se s pluralitou sociálních dober. Jak říká J. Carens, „...kritická reflexe by měla vést k ocenění nejen morálně problematického charakteru některých jednání a rozumění, ale také omezení obecných principů.“⁶³ Jak bylo řečeno výše, Carens vidí základní přínos a význam tohoto přístupu v tom, že poskytuje „extrémně důležitý korektiv“ vůči abstraktnímu teoretizování

Každá sociální kritika musí podle Walzera vyjít z určitého pojetí Boha a morálky. Chápejme to tak, že pro sociální kritiku potřebujeme především určitou ontologii člověka. Můžeme to říci také tak, že můžeme vymežit tolik typů sociální kritiky, kolik pojetí člověka známe.

K naší charakteristice jednotlivých typů sociální kritiky a zdrojů, na které se odvolávají, přidejme ještě jeden atribut. Někteří filosofové se domnívají, že opravdová měřítko sociální kritiky získáme teprve tehdy, budeme-li abstrahovat od našich partikulárních norem a kritérií. Domnívají se, že vhodná měřítko kritiky

⁶² RUSTIN, M. Equality in Post-Modern Times. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 29. ISBN 0-198-28008-4.

⁶³ CARENS, J. H. Cultural Difference, and Political Community. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 47. ISBN: 0-198-28008-4.

získáme teprve „vynořením se“ z vlastní časovosti a situovanosti (tj. partikularity), že kritika, která má být fundamentální, musí vycházet jen z nadčasové (obecné) instance. Aplikováno na naše předchozí rozdělení, v naprosté většině sem budou spadat kritikové, kteří měřítko své kritiky odvozují od Boha (ač to může někomu připadat bizarní, není nepředstavitelný kritik, který bude interpretovat boží zákony jako místně omezené), tj. ti, jejichž postupem je odhalování. Vynalézání pak musíme chápat jako pokus překročit hranici času a místních omezení, interpretaci v užším slova smyslu naopak jako důslednou snahu zůstat „uvnitř“ a pro svou kritiku používat měřítko dané partikulární pospolitosti.

Podali jsme vymezení tří cest sociální kritiky. Walzerovu přístupu můžeme lépe porozumět tehdy, když si uvědomíme, vůči jakým postojům se vymezuje. Především polemizuje s názory, že sociální kritika je současným fenoménem, že se jedná o hraní sebou samotným zvolené role, že je produktem osvícenství a romantismu. Jenže už v minulosti najdeme příklady reflexe sociálních kritiků. Walzer uvádí mimo jiné Sokratovu reflexi:

„Bez přehánění je pravda (i když zní poněkud komicky), že Bůh mě určil tomuto městu, jakoby bylo velkým koněm, který je pro svou velikost líný a potřebuje popud nějakého bodavého hmyzu. Zdá se, že Bůh mě pověřil, abych v tomto městě dělal takovýto hmyz; a celý den nepřestal dávat věci do pořádku, zde, tam a všude, plamenně hovořit, přesvědčovat, kárat každého z vás.“⁶⁴ Sokrates tak sám přijímá svou roli v polis a reflektuje ji. Není to ale jen případ Sokrata nebo sofistů, podobně Walzer uvádí třeba římské satiriky.

Další tvrzení, vůči kterému se Walzer explicitě vymezuje, zní: všichni předchozí kritikové zaměřili svou pozornost na individuální chování či přesvědčení; nebyli v opozici vůči sociálnímu řádu samotnému. Neuvažovali o jednáních,

⁶⁴ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 4-5. ISBN 1-87001-520-7.

ideologiích a uspořádání institucí. Tady lze opět uvést příklad Sokrata, který nekritizoval pouze své spoluobčany, ale politický systém - demokracii. V této souvislosti bych rád upozornil na to, že tento typ kritiky striktně zaměřený na individuální jednání bývá ze strany kritizovaných často tiše přijímán - ne proto, že ji vítají jako možnost reflexe a zlepšení, ale z toho důvodu, že taková kritika ve skutečnosti posiluje systém institucí. Nemusí to být jen kritika toho typu, která je v postkomunistických zemích nechvalně známa jako takzvaná konstruktivní kritika. Walzer uvádí příklad příležitostných kritiků aristokracie. Taková kritika podle Walzera systém posiluje, protože *„...je adresována jen společensky deviantním jedincům nebo skupinám. Zlí aristokraté se odsuzují, zatímco aristokracie sama je velebená a ideál služby je tím opět potvrzen.“*⁶⁵ V naší současnosti najdeme velmi pestrou škálu tohoto druhu kritiky. Klasickým příkladem jednání v rámci systému je komiksová postava Supermana. Díky svým nadpřirozeným schopnostem se pouští do napravování nejrůznějších zel. Vždy ale jedná jen k nápravě konkrétní křivdy; nikdy se nedopustí jednání, které by mělo něco do činění se systémem.⁶⁶ Tím, že jsme pro tento příklad vybrali zrovna postavu Supermana, chci ilustrovat Walzerovu charakteristiku sociální kritiky (se kterou souhlasím), kdy uvádí, že sociální kritika je činností naprosto běžnou, přičemž *„...někdy ji doprovází vtip, jindy vulgárnost, někdy se dělá šikovně neobratně, jednou odvážně, jindy rozpačitě.“*⁶⁷, a že *„v průběhu sociální existence je praxe stěžování si ustavičně propracovávána - v satíře, polemice, nabádání, obvinění,*

⁶⁵ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 60. ISBN 80-7149-440-2.

⁶⁶ Postava je navíc stvořena k tomu, aby se s ní mohlo co nejvíce lidí identifikovat. I proto se kromě Supermana můžeme setkat (ne náhodou) s příběhy mladého Supermana nebo Supermanovy sestřence. Viz. ECO, U. *Skeptikové a těšitelé*. Praha: Argo, 2007. ISBN: 80-7203-706-4.

⁶⁷ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 67. ISBN 80-7149-440-2.

*prorocství a bezpočtu dalších obyčejných i specializovaných způsobech.*⁶⁸ A s Karlem Čapkem bychom tady mohli dodat, že nejsilnější formou kritiky je vtip, protože *„...věcnou kritiku vyvrátí každý lhář, ale lehké pointy nevyvrátí nikdo.*⁶⁹

Vraťme se ale ještě na chvíli ke kritice středověké aristokracie. Walzer uznává, že středověká a renesanční literatura se povětšinou ptá na charakter knížat, málokdy na charakter knížectví. Oproti tomuto pozadí má uvedená teze o systematické kritice politických institucí a sociálních struktur jako vynálezu moderní doby pravdu. Ale Walzer namítá, že i v současnosti je řídká taková kritika, která se týká pouze institucí a struktur, bez odkazu na konkrétní osoby. I Marx, který proklamuje zájem pouze o vztahy a zájmy tříd, věnuje pozornost falešnému vědomí dělnické třídy a oportunismu intelektuálů. Walzer proto odvozuje, že tento typ kritiky je velmi starý a nemá jedinečný rys moderny. Proč se sociální kritika vztahuje nejen na instituce, ale také na osoby, vysvětluje i Walzerův výše uvedený výčet klíčových pojmů sociální kritiky: „korupce a ctnost, útlak a spravedlnost, sobectví a veřejné blaho.“ Přesto je ale sociální kritika v něčem jiná, protože se změnily podmínky, za kterých je prováděna. *„Za podmínek svobody a tolerance má kritické zkoumání odlišný charakter než v dávných časech.*⁷⁰ Rozdíl je v tom, že liberální společnost nevyžaduje od kritika hrdinství. Tolerance mění ráz kritiky; proto je rozdíl mezi odstupem ve společnosti liberální a neliberální.

Je tedy třeba mít neustále na paměti, a z výše uvedeného je to patrné, že sociální kritika není něčím historicky novým; má svou historii, je nepřetržitou aktivitou v dějinách lidského společenství. Jedna kritika vyvolává kritiku další.

⁶⁸ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 3. ISBN 1-87001-520-7.

⁶⁹ ČAPEK, K. *Spisy. Dodatky XIV-XIX*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0574-8.

⁷⁰ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 16. ISBN 1-87001-520-7.

Za základní námitku proti Walzerovu dělení tří cest v morální filosofii považují tu, kterou formuloval K. Baynes. Ten se sice s Walzerem shoduje v tom, že nejefektivnější forma sociální kritiky je forma imanentní kritiky. Dobrá kritika podle Baynese i Walzera věnuje pozornost diskrepanci mezi ideologií a praxí (zda je praxe v souladu s ideologií).⁷¹ Baynes ovšem dodává: „*Nicméně v tvrzení, že kritika je nejlépe uskutečňována jako vyprávění příběhů, Walzer zbytečně omezuje tuto praxi přinejmenším ve dvou ohledech. Za prvé, distinkce, kterou Walzer činí mezi vynalézáním a interpretací, je překročena. Tak jako každé dobré vyprávění příběhů zároveň obsahuje elementy vynalézání a objevování, dokonce i ty nejvyumělkovanější vynálezy zkonstruované pro účely sociální kritiky (jako např. Rawlsova původní situace) získávají kritické ostří pouze pro svou roli v širší narativitě, ve které se rozpoznáme.*“⁷² Tady myslím Baynes udeřil hřebík na hlavičku a potvrzuje to, co jsme uvedli výše: že je mezi teorií a praxí úzký vztah, teorie vychází z praxe a zpětně ji znovu utváří. Lépe řečeno že naše interpretace jsou součástí interpretované reality a alespoň částečně ji konstituují. Abychom mohli význam uvedené námitky lépe uvážit, budeme muset Walzerovu interpretativní metodu prozkoumat hlouběji. Klíčem k tomu nám bude objasnění Walzerovy metodologie, kterou můžeme označit jako hermeneutickou.⁷³

⁷¹ Tomuto rysu Walzerova pojetí sociální kritiky je věnována pozornost v kapitole o členství a jeho mezích.

⁷² BAYNES, K. *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*. State University of New York Press, Albany, 1992. ISBN 0-7914-0867-1.

⁷³ Walzer sám však není příznivcem takového „škatulkování“. Otázku, zda svůj přístup vidí spíše jako hermeneutický nebo strukturalistický, odmítl s tím, že necítí potřebu jednoduché volby mezi těmito možnostmi. (Debata na katedře filosofie v Leuvenu 21. května 1999.)

3. Hermeneutická interpretace

Interpretaci v této práci chápu především jako snahu o porozumění určité sociální skutečnosti. Definice interpretace je samozřejmě celá řada, nabídnout lze např. tuto definici S. Komárka: „*Interpretací něčeho rozumíme v nejširším slova smyslu provedení něčeho v jiném kontextu, nežli byl ten dosavadní, zařazení do něj*“⁷⁴. Podobně definuje interpretaci B. Fay, podle kterého je interpretace „...*explikační proces, v němž se jednání zasazuje do odpovídajícího sociálního a intencionálního kontextu - kulturního světa jednajících*.“⁷⁵ B. Fay vychází z pojetí H. G. Gadamera, který chápe interpretaci jako splynutí horizontů, charakterizuje ji jako proces, ve kterém se odkrývá publiku důležitost konkrétního jednání; význam nějaké sociální skutečnosti není ukryt v ní samotné, je dán vždy ve vztahu k interpretovi. Fay říká, že „...*význam je v každém jednání přítomen pouze potenciálně...a aktualizuje se teprve v procesu interpretace a jejím prostřednictvím*.“⁷⁶ Nejlepší uchopení interpretace je proto podle Faye chápat ji jako překlad (hovořím o něm na jiném místě této práce.) Z. Kožmín s lehkou ironií poznamenává: „*Zdá se, že můžeme dát interpretaci ještě větší punc důležitosti, když ji nazveme hermeneutikou, ale často je mezi oba termíny položeno znamínko rovná se*.“⁷⁷ Každopádně je důležité, že interpretace přichází ke slovu tehdy, když se snažíme cizí smysl učinit srozumitelným nebo jej do smyslu srozumitelného přeložit; stačí, když je smysl srozumitelný, nemusí být nutně důvěrně známý, protože nejen důvěrně známé může být otevřeno rozumění - to bych pro diskuse kolem univerzalizmu rád

⁷⁴ KOMÁREK, S. *Příroda a kultura*. Praha: Vesmír, 2001, s. 61. ISBN 80-85977-33-8.

⁷⁵ FAY, B. *Současné filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, s. 170. ISBN 80-86429-10-5.

⁷⁶ Tamtéž, s. 172.

⁷⁷ KOŽMÍN, Z. *Modely interpretace. Patočkovské průhledy*. Brno: MU, 2001, s. 109. ISBN 80-210-2653-7.

zdůraznil.⁷⁸ Vidíme tak, že pozice vycházející z hermeneutické tradice nemusí skončit u partikularismu.

Sám se přiklání k přístupu Ch. Taylora, který interpretaci vymezuje následovně: „*Interpretace, ve smyslu relevantním pro hermeneutiku, je pokusem vyjasnit a dát smysl objektu zájmu. Tento objekt proto musí být textem či alespoň analogický textu; je určitým způsobem nepřehledný, nekompletní, zdánlivě si odporující, zkrátka nejasný. Interpretace se snaží přinést na světlo jeho fundamentální koherenci či smysl.*“⁷⁹ Vzhledem k tomu, že k Taylorovi má blízko i Walzer, věřím, že zásadní námitky proti této definici by nevznesl.

Čas pro interpretaci obvykle nastává tehdy, když získáme zkušenost cizího a nesrozumitelného, něčeho, co chceme pochopit například přeložením do našeho vlastního kontextu. Podle Walzera jsme k interpretování vlastně donuceni, protože „*nejsme schopni sjednotit se na tom, co znamená mít správnou morální teorii a jaký je její obsah.*“⁸⁰ „Nejsme schopni“ neznamená, že chybí lidská vůle tak učinit, znamená to, že takového stavu nelze dosáhnout. Podstatou morálních otázek je totiž to, že na ně můžeme dát různé odpovědi, respektive že nemůžeme poukázat na „správné“ odpovědi. Interpretova odpovědnost zde spočívá v tom, že se jeho interpretace stává součástí interpretované reality, na rozdíl od interpretace například literárního díla. Walzerův přístup jakožto přístup hermeneutický znamená zdůraznění faktu, že ke světu (našemu světu) přistupujeme již z určitého hlediska, daného naší situovaností ve společnosti. V základu jeho metody sociální interpretace se nachází předpoklad, že plně rozumět můžeme pouze těm sociálním jevům a skutečnostem, které se týkají naší pospolitosti. Se svou vlastní pospolitostí sdílí sociální kritik pole společně

⁷⁸ viz GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-43-7.

⁷⁹ TAYLOR, Ch. *Nedorozumění v diskuzi mezi liberály a komunitaristy*. In KIS, J. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 15. ISBN 80-86005-60-7.

⁸⁰ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 36. ISBN 80-7007-126-5.

sdílených významů, na jejichž vzniku se sám podílí. Měřítkem jeho kritiky pak bude již existující morálka, přičemž uplatňování tohoto spočívá v kritické reflexi vytvořeného modelu idealizovaných institucí, který je konfrontován s realitou. Je srozumitelná Walzerova teze, že předmětem sociální kritiky je reálná činnost společenských institucí.

Metoda hermeneutiky má sloužit jako alternativa „mainstreamu“ ve vědeckém zkoumání, potažmo v politické filosofii. Terčů je tady více; například Ch. Taylor se ve své explikaci hermeneutické metody explicitě vymezuje vůči behaviorismu a naturalismu. Zjednodušeně řečeno hermeneutika popírá předpoklad toho, že bychom mohli politickou komunitu poznávat a kritizovat výlučně na základě „faktů“ či „hrubých dat“. Potřebujeme znát lidské sebe-porozumění; člověk je totiž nejen „vlastník“ určitého sebe-porozumění, ale je svým sebe-porozuměním částečně konstituován.⁸¹ Vědecký model musí podle těchto kritiků být založen na interpretativní bázi; sociální vědci se údajně neobejdou bez interpretativního rozumění praktik dané politické komunity. Ve své pozoruhodné práci „Justice and Interpretation“ hovoří G. Warnke o hermeneutickém obratu, jehož podstata podle ní spočívá v tom, že „...se již mnoho důležitých politických teoretiků nesnaží ospravedlnit principy spravedlnosti či normy jednání na takzvaných kantovských základech: dovoláváním se formálního rozumu, charakteru lidského jednání či neutrálních procedur racionální volby.“⁸² Základní společnou ideu stoupenců tohoto hermeneutického obratu, jako jehož představitele namátkou vypočítává kromě M. Walzera též A. MacIntyra, Ch.

⁸¹ Což je jedna ze základních tezí tzv. post-heiddegerovské hermeneutiky. Zároveň jeden z komunitaristických argumentů v diskusi s liberály, kdy komunitaristé kritizují rawlsovskou koncepci osoby, kterou Rawls údajně chápe jako „antecedentně individualizovanou“.

⁸² WARNKE, G. Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics. In KELLY, M. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge: The MIT Press, 1990, s. 1. ISBN 0-262-61066-3. Warnke, G.: *Justice and Interpretation*. Cambridge, The MIT Press 1993, s. 1.

Taylor a J. Rawls (!), je myšlenka, že chceme-li ospravedlnit naše politické principy, musíme tak činit tím ukázáním, že jsou pro nás tyto principy přiměřené vzhledem k naší historii, tradicím, sociálním praktikám a typu naší komunity.⁸³

Přijetím této metodologie se ocitneme v hermeneutickém kruhu, ze kterého není úniku. Jak poznáme, že je naše interpretace správná, korektní, vhodná? Jak je uvedeno na jiném místě, nabízejícím se kritériem je souhlas spoluobčanů; těm musí být interpretace blízká, musí jim „dávat smysl“, vyjasňovat to, co bylo dříve „zastřeno“. Toto kritérium souhlasu spoluobčanů je řekněme „aktuálním kritériem“, tj. kritériem dočasným a nepevným. Walzer rozlišuje mezi lepšími a horšími interpretacemi v rozlišení hlubokých a přístupných pro všechny versus plytkých a předpojatých. Slovy D. Millera jsou podle Walzera dobré interpretace ty, které zbavují lidi jejich nenormálních názorů ve prospěch názorů normálních, jejich méně promyšlené reakce nahrazují těmi důmyslnějšími a které umožňují interpretovi vystavět jasný obraz veřejného mínění ohledně témat jako je zděděný majetek či privátní platby v lékařské péči.⁸⁴

Přijmeme-li tedy hermeneutickou perspektivu, musíme zároveň přijmout fakt, že se nám nedostane nějakého finálního a konečného vědění o člověku; je-li člověk sebe-interpretující se tvor (Taylorův termín), je alespoň částečně konstituován svými (odlišnými a měnícími se) interpretacemi. Vždy si nějak rozumíme; můžeme naše sebe-porozumění zvyšovat a zlepšovat, můžeme přecházet od vnitřně rozporných, nekompletních či nejasných interpretací k interpretacím koherentním a přesvědčivým; tyto budou interpretovány a posouvány dále (podobně jako teorie ve

⁸³ Tamtéž. Podle mého soudu nezařazuje Warnke Rawlse do této komunitaristické společnosti zrovna právem. Je však třeba přiznat, že tak Warnke činí s dodatkem, že „se uvedení teoretikové sami nemusí zaměřovat na interpretativní dimenzi těchto tvrzení“.

⁸⁴ WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s.7. ISBN 0-198-28008-4.

vědě). Což ale z liberálního pohledu vůbec není na závadu; konstatuje-li G. Warnke, že „...musíme uznat existenci odlišných legitimních interpretací toho, co znamenají historie, tradice, ustálená přesvědčení, jednání a samozřejmě i „konvence“ v pluralistické a demokratické společnosti“⁸⁵, zní to při uvědomění si faktu pluralismu (sociologické tvrzení) a při konstatování rozumnosti tohoto pluralismu (filosofické tvrzení) uším liberála libě.

Interpretativní rozumění je rovněž problémem přístupů kritické teorie. Slovy K. Baynese „*nestačí, pokud se interpret pouze naučí pravidla a praktiky své komunity, musí se také důvěrně seznámit s pravidly a praktikami, které definují svět (či jeho segment), který interpretuje.*“⁸⁶

Prostor této práce neumožňuje pouštět se do konfrontace rozdílných metodologických přístupů, potažmo kritiku hermeneutického přístupu. Zmiňme alespoň námitku E. Frazer, která říká, že je řada okolností, za kterých je naprosto správné zvažovat alternativy bez toho, abychom se zabývali tím, co si o nich kdo myslí nebo jaký význam jim přikládá. Tato námitka podle mého soudu vyjadřuje intuitivní přesvědčení, že se v některých situacích prostě nabízí i jiné modely, jako třeba Frazerovou udávané teorie racionální volby nebo model biliárového stolu (vztah příčiny a následku).⁸⁷ Na druhou stranu se ale nelze tvářit, že by si této námitky nebyli zastánci hermeneutického přístupu vědomi; rozdíl je tady spíše v důzazech. Taylor například připustí, že neinterpretativní přístupy (terminologií

⁸⁵ WARNKE, G. Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics. In KELLY, M. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge: The MIT Press, 1990, s. 2. ISBN 0-262-61066-3.

⁸⁶ BAYNES, K. Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretative Social Science. In KELLY, M. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge: The MIT Press, 1990, s. 123. ISBN: 0-262-61066-3.

⁸⁷ FRAZER, E. *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford & New York : Oxford University Press, 1999, s. 91. ISBN 0198295642.

hermeneutiky snahy prolomit hermeneutický kruh) mohou plnit určitou explanační úlohu, avšak konstatuje, že pouze omezeně a pouze tam, kde je jejich předmětem realita analogická hře (např. v ekonomice). Rozhodně je podle něj takový přístup neuplatnitelný v politickém zkoumání.

Snaha Walzera a komunitaristů je tedy zjevná a srozumitelná: „*Komunitaristé tvrdí, že nejlepším, nejkoherentnějším a nejefektivnějším způsobem etiky a politické filosofie není snažit se dedukovat a aplikovat univerzálně platné, fundamentální principy, ale spíše interpretovat a kultivovat hodnoty, které jsou imanentně...ve způsobech života skutečných skupin, společností, komunit.*“⁸⁸ Vidět však problém pouze v distinkci naturalistický, tj. takzvaně vědecky podložený, objektivní a univerzalistický přístup (k normativním základům sociální kritiky), a hermeneutický, tj. interpretativní přístup, by bylo hrubým zkreslením. Přesvědčení o objektivním stanovisku, které je možno v otázkách politické filosofie (potažmo v morálních otázkách) zaujmout, nazýváme také objektivismus. Jeho opakem pak je subjektivismus (relativismus), který možnost objektivních stanovisek popírá zcela.⁸⁹ Je pravda, že se komunitaristé vymezují proti pokusům „dedukovat univerzálně platné a fundamentální principy“, na druhou stranu je ale unáhlené ztotožňovat s podobnými postupy rawlsovský liberalismus. Minimálně je nutno konstatovat, že problém je složitější. Rawlsův přístup není

⁸⁸ Tamtéž, s. 85.

⁸⁹ Sofistikované rozlišení stanovisek nabízejí S. Mulhall a A. Swift, kteří vymezují silný a slabý objektivismus a silný a slabý subjektivismus. Jednoduše řečeno je silný objektivismus přesvědčen o tom, že některé způsoby života jsou lepší než jiné a že je můžeme poznat a v politice prosazovat; slabý objektivismus bude přesvědčen, že i když jsou některé způsoby žití lepší než jiné a my jsme schopni je rozeznat, přemýšlíme-li o politické organizaci společnosti, měli bychom lidské volby způsobů žití dobrého života ignorovat. Silný subjektivismus zastává názor, že tyto lidské volby jsou pouhými nahodilými preferencemi bez hlubšího základu; slabý subjektivismus bude tvrdit, že soudy o tom, jak by měli jednotlivci vést své životy, jsou skutečně subjektivní, avšak soudy o tom, jak by se měli chovat ke druhým a ke státu, jsou objektivní. Viz MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. ISBN 0-631-18377-9.

objektivistický; můžeme ho spíše lépe chápat jako jeden z kantovských konstrukcionistických přístupů. Ten má sice s objektivismem společnou snahu hledat morálně neutrální stanovisko, jenže na druhé straně se vztahuje k našim morálním intuicím⁹⁰, chcete-li, tak k našemu sdílenému porozumění a významům obsaženým v naší pospolitosti. Koneckonců Rawlsův pokus bývá popisován jako ne-metafyzická a de-trancendentní interpretace Kantovy praktické filosofie. Následně lze samozřejmě komentovat, do jaké míry se jedná o pokus úspěšný; shodu v interpretacích však rozhodně konstatovat nemůžeme.⁹¹ A stejně tak M. Walzera můžeme zařadit mezi ty, kteří si razí cestu mezi nástrahami subjektivismu a objektivismu; Walzerova snaha vyhnout se subjektivismu bude patrná při kritice přes hranice, v diskusích kolem morálního minimalismu a maximalismu. Obvinění z relativismu se může Walzer bránit právě odkazem na morální minimalismus. Walzerovu pozici interpreti označují jako konvencionalismus. „*Představa, že spravedlnost (to, co je opravdu spravedlivé, nikoli to, co je pouze lokálně zvané jako spravedlnost) je determinována pro každou společnost sdílenými přesvědčeními členů této společnosti o významech dober, které jsou mezi nimi distribuovány. A protože jsou tyto významy sociální definovány, spravedlivé je záležitostí konvence.*“⁹² Právě zde citovaný B. Barry označuje Walzera dokonce za hyper-konvencionalistu.

⁹⁰ Právě hledání morálně neutrálního stanoviska je vyjádřením našeho hluboce zakořeněného sebe-porozumění jakožto autonomních a rovnoprávných občanů, tedy vyjádřením základních hodnot, které jsou latentně přítomny v naší politické komunitě.

⁹¹ Například ke vztahu Rawlse ke Kantovi poznamenává K. Baynes: „Kritici Rawlse obviňují jak z toho, že je příliš kantovský, tak z toho, že není dostatečně kantovský“. BAYNES, K. *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*. State University of New York Press, Albany, 1992, s 49. ISBN 0-7914-0867-1.

⁹² BARRY, B. Spherical Justice and Global Injustice. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 75. ISBN 0-198-28008-4.

Pojem interpretace ve smyslu nástroje sociální kritiky (tedy tak, jak je používán v kontextu Walzerova myšlení) bychom měli odlišit od výše objasněného chápání interpretace. Domnívám se totiž, že Walzerovo použití slova interpretace v sobě obnáší jistý podstatný rys navíc. Podívejme se na problém pozorněji.

Jak uvádí E. Frazer, metoda interpretace stojí třeba v sociologii proti empirismu či naturalismu, v etice stojí proti deontologickému či teleologickému přístupu, v metafyzice a teorii poznání proti empirismu, racionalismu a idealismu, v literární vědě proti analytickým technikám, v jurisprudenci proti právnímu realismu atd.⁹³ Ne všechny významy slova interpretace jsou tedy relevantní pro Walzerovo pojetí; jak jsme uvedli v úvodu kapitoly, (na základě přístupu Ch. Taylora), interpretovanou realitou musí být text nebo něco, co je textu analogické (prohlášení, události, symboly, performance, jednání obecně...) Individuum, sebeinterpretující se tvor, který se v takové realitě pohybuje, je tedy čtenář, „meaning maker“. To ale není vše; hermeneutická věda potřebuje⁹⁴

a, pole objektů, o kterých můžeme hovořit z hlediska jejich koherence

b, rozlišení mezi významem a jeho expresí

c, teorii subjektu, pro který význam existují⁹⁵

Výše uvedenou definicí hermeneutické interpretace Ch. Taylora ukazují, že cílem interpretace je nabídnout co možná nejlepší vysvětlení určitého jevu. Otázkou pak je, jestli nám toto pouhé vysvětlení bude pro sociální kritiku stačit, respektive zda vůbec je takové vysvětlení sociální kritikou. Výklad samotný totiž ještě

⁹³ FRAZER, E. *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford & New York : Oxford University Press, 1999, s. 88. ISBN 0198295642.

⁹⁴ Jinými slovy řečeno „objekt interpretativní vědy musí mít...“

⁹⁵ Viz TAYLOR, Ch. *Nedorozumění v diskuzi mezi liberály a komunitaristy*. In KIS, J. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 15-17. ISBN 80-86005-60-7.

neznamená kritické zhodnocení. Pokusím se analogickým příkladem ukázat, kam touto úvahou směřuji.

K rozboru kupříkladu literárního díla a obecně textu či reality analogické textu lze v zásadě přistoupit dvěma způsoby. Za prvé jej lze interpretovat, tj. lze ukázat motivy, které se v textu vyskytují. Nejlapidárněji řečeno se tímto přístupem budeme snažit zjistit, co asi chtěl autor sdělit modelovému čtenáři, tj. zjistit smysl vyřčeného. Tento přístup bude vhodný například tehdy, když chceme čtenáře informovat o tom, jakými způsoby lze příslušný text číst. Jiný přístup zvolíme, když se budeme snažit text zhodnotit, tj. ukázat jeho (umělecký) přínos a porovnat jej s další produkcí. Zde se již nebude jednat o pouhou interpretaci (ta zde ovšem stále přetrvává jako nástroj), ale o kritiku, tj. zde zjišťujeme nejen smysl, ale i hodnotu vyřčeného.⁹⁶ V oblasti sociální kritiky musíme odlišit interpretování jako zjišťování smyslu daného jevu a interpretování jako kritické hodnocení, tj. zjišťování pravdivosti či přijatelnosti tohoto jevu. Na jedné straně tedy můžeme vymezit interpretaci jako nástroj poznání daného jevu, na straně druhé interpretaci jako nástroj hodnocení tohoto jevu.

Výše uvedená diferenciací interpretace může mít význam při zvážení některých námitek Walzerových kritiků. J. Velek uvádí jako jednu z hlavních námitek vůči Walzerově teorii tuto: „*Pokud se Walzer domnívá, že cílem morální teorie je pouhá interpretace (zdůrazněno mnou) společně sdílených významů, pak zastává stanovisko morálního skepticismu, konvencionalismu či relativismu. Žádné z těchto stanovisek však neumožňuje normativně zdůvodnit či ospravedlnit teorii spravedlnosti*“.⁹⁷ Tato námitka se zdá být oprávněná, pokud je zde interpretace chápána v jejím prvně uvedeném smyslu; chápeme-li však pojem interpretace širěji nejen jako pouhý

⁹⁶ Tuto diferencii používám vlastně analogicky k Aristotelovu rozdělení kritiky a poetiky.

⁹⁷ VELEK, J. Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 100.. ISBN 80-7007-126-5.

výklad, ale jako hodnotící výklad - tedy tak, jak interpretaci rozumí samotný Walzer - je záležitost složitější. Otázkou nyní je, zda existuje dostatek důvodů pro domněnku, že Walzerův přístup takovouto obhajobu umožňuje. Domnívám se, že ano. Walzer samotný si je těchto výtek pochopitelně vědom. V předmluvě knihy *Interpretace a sociální kritika* proto explicitně uvádí, že „...nejvhodnější je chápat sociální kritiku jako kritickou interpretaci“.⁹⁸

Ch. Armstrong vidí ve Walzerově pojetí interpretace za maskou jasnosti určitou zrádnost. Podle něj Walzerův přístup osciluje od blízkosti kritického zkoumání k jednoznačné teleologii. „Když čelí obvinění z konzervatismu, často slibuje věrnost Gramsciho formě imanentní kritiky, od které upouští, když je to vhodné.“⁹⁹

P. Ricoeur uvádí dvě interpretační strategie, které bychom mohli zařadit ve vztahu k univerzalizmu a partikularismu: hermeneutiku důvěry a hermeneutiku podezření.¹⁰⁰ Hermeneutika podezření interpretuje danou skutečnost tak, že ji převádí na určitý smysl v pozadí. Typickým příkladem budiž Marx. V interpretaci Grondina tato hermeneutika podezření obrací zpět, aby nárok na smysl převedla na smysl již existující, kdežto hermeneutika důvěry se snaží uchovat povahu smyslu, který je před námi, zaměřuje se dopředu, aby otvírala nový smysl. A tak skutečný univerzální nárok může podle Grondina vznést až hermeneutika důvěry, a to na základě „důvěry ve smysl, bez níž by řeč ztratila význam“.¹⁰¹

R. Dworkin zase rozlišuje mezi konverzační a kreativní interpretací. Lapidárně řečeno jde prvně jmenované o autorovu intenci, druhá od ní odhlíží. E. Frazer uvádí

⁹⁸ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 9. ISBN 80-7007-126-5.

⁹⁹ ARMSTRONG, Ch. Philosophical Interpretation in the Work of Michael Walzer. *Politics*, 2000, Vol. 20, No. 2.

¹⁰⁰ RICOEUR, P. De l'interprétation. Cit. Podle GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikúmené, 1997, s. 30. ISBN 80-86005-43-7.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 30.

jako základní a minimální model interpretace ten, který se skládá ze šesti částí: věc, autor interpretované věci, význam interpretované věci, interpret, interpretace (produkt procesu interpretování) a publikum.¹⁰² Autor nemusí interpretované realitě rozumět více než interpret; a navíc autor, interpret i publikum může být jednou a toutéž osobou. V teoriích interpretace (především jde o literární teorie ovlivněné současnými filosofickými přístupy) je tradiční přístup, kdy význam dané věci nějak vyplývá z ní samotné, nahrazen přístupem modernějším, podle kterého je význam konstituován v prostoru vztahů mezi interpretovaným objektem a sociálními subjekty (autoři, interpreti...) a kdy je interpretovaný objekt alespoň částečně těmito interpretacemi konstituován. Tady je, zejména v hermeneutickém pojetí, důležitá síť tzv. „background meanings“, v terminologii této práce sdílených významů, které občané partikulární politické komunity sdílí.¹⁰³

Otázkou je, zda skutečně můžeme přijmout předpoklad o pospolitosti, ve které si její členové konstituují významy, kterým rozumějí nejlépe oni sami - a jak potom tyto významy chápat. Někteří kritikové namítají, že by takové významy musely být naprosto jednoznačné, což vede k idealizaci politické pospolitosti. Takovému předpokladu se podle nich kritika, která se považuje za situovanou, může vyhnout jen stěží. S. Benhabib vyjmenovává některé kontexty jako příklad: angloamerická liberální myšlenková tradice, židovsko-křesťanská tradice, tradice progresivní a intervencionistické právní vědy aj.¹⁰⁴ V této souvislosti zdůrazňuje, že

¹⁰² FRAZER, E. *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford & New York : Oxford University Press, 1999, s. 94. ISBN 0198295642. Můžeme srovnat s Taylorovým pojetím (jak činí i Frazer), který začíná polem objektů a pokračuje přes jejich význam k subjektům, pro které význam mají.

¹⁰³ Autoři tady hovoří o participantech stejné jazykové hry, o obyvatelích stejného konceptuálního schématu apod.

¹⁰⁴ BENHABIB, S. Feminismus a postmodernismus. *Problematické spojenectví. Filosofický časopis*, 1998, roč. 46, č. 5, s. 813.

formy sociálního života jsou komplexní, tzn. že se nemůžeme odvolávat na jediný soubor kritérií. Předpoklad, že za skutečností lze nalézt soubor kritérií, ke kterému se vztahuje univerzální konsenzus, nazývá hermeneutickým monismem významu.¹⁰⁵ Benhabib také říká, že „*Nostalgie po situované kritice je možná sama nostalgií po domově, po pocitu jistoty vlastní kultury a společnosti ve světě, ve kterém žádná tradice, žádná kultura a žádná společnost nemůže existovat bez interakce a spolupráce, konfrontace a výměny.*“¹⁰⁶

Walzer oproti tomu kritizuje odvolávání se na univerzální kritéria, chápe je jako pokus o únik: „*všechny naše kategorie, vztahy, závazky a naděje jsou již zformulovány touto existující morálkou a vyjádřeny jejím slovníkem*“.¹⁰⁷ Jenže právě díky tomu, že tento slovník není jednotný, že dochází ke konfrontaci různých významů uvnitř jedné pospolitosti, je vůbec umožněna interpretace. Nebo jinak: interpretace samotná je nabídnutí jiného významu nebo podpoření existujícího a je umožněna právě růzností významů uvnitř pospolitosti. Walzerův důraz na konstituování významů ve společnosti rozhodně nemůžeme pojímat tak, že by si Walzer nebyl vědom toho, že jednotliví členové nad určitým sdíleným významem nemohou cítit znechucení či odpor. Zajímají je pak především ty významy, podle kterých distribuujeme různá dobra.

Koncept sdílených významů, který je rozpracován v pracích explicitě věnovaných sociální kritice, má své kořeny už ve Walzerových raných pracích. T. T. Roberts zdůrazňuje klíčovou roli participace pro Walzerovu teorii spravedlnosti. Podle něj stojí idea participace za metodou vycházení ze sdíleného porozumění a nikoli z univerzalistických filosofických idejí. Roberts vidí tento koncept implicitě ve *Spheres of Justice* a explicitě v *Exodus and Revolution*. Příběh Exodu je podle

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 814

¹⁰⁶ cit. podle BALFOUR, L. *The Appeal of Innocence: Baldwin, Walzer and the Bounds of Social Criticism. Review of Politics*, 1999, Vol. 61, No. 3.

¹⁰⁷ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 29. ISBN 80-7007-126-5.

Robertse důvodem toho, proč se Walzer rozhoduje vyjít v sociální kritice ze sdílených významů politické komunity. V *Exodus and Revolution* Walzer odmítá avantgardní politiku a mesianistické naděje ve prospěch historické a lidské verze „království kněží a svatého národa“. Rozlišuje zde mezi dvěma typy božího závazku na základě rozlišení pozitivní a negativní svobody. Slibem negativní svobody je slib osvobození, tj. slib, že se Izrael stane zemí, kde nebude útlaku. Pozitivní svoboda zase vyžaduje politickou i náboženskou participaci: „*všichni lidé se podílí na životě společnosti a žijí podle závazků daných smlouvou s Bohem a druhými lidmi.*“¹⁰⁸

Důležité je, že pro Walzera spočívá naplnění svobody a spravedlnosti na uplatňování pozitivní svobody. Z uvedeného je myslím patrné, proč jsou klíčovým konceptem Walzerovy teorie sociální kritiky sdílené významy. Ty totiž jsou ve Walzerově optice tím, co na rozdíl od univerzalistických filosofických idejí či ideálů formuje život dané společnosti a tím, čeho se v politické participaci dovoláváme. Zase zde myslím narážíme na jednostrannost, která je pro Walzera typická. Přikláním se více k těm interpretacím, které hovoří o vzájemném ovlivňování se (univerzalistických) idejí a sdílených významů (přičemž rovnováha mezi nimi bývá nepevná) a teprve konglomerát našich sdílených významů (či více nebo méně artikulovaných intuicí) a (univerzalistických) ideálů může být tím, čeho se dovoláváme.¹⁰⁹

Mulhall a Swift upozorňují na to, že sociální významy konstituující veřejný život mohou liberálovi připadat vágní, „...*zvláště má-li podezření, že je zde skutečný a*

¹⁰⁸ WALZER, M. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985, s. 109. ISBN 0-465-02163-8.

¹⁰⁹ Příkladem je soubor otázek a praktických problémů, které se týkají politické rovnosti. Na jedné straně přijímáme univerzalistický ideál rovnosti, mimo to máme intuice týkající se rovnosti, dále určité více či méně artikulované pojetí rovnosti ve společnosti (či sdílené významy; identifikovatelné např. podle toho, jaké výjimky z univerzalistického ideálu rovnosti jsou u nás společensky akceptovatelné).

*významný nesoulad uvnitř kultury o tom, jaké jsou sociální významy dober ve skutečnosti.*¹¹⁰ A dodávají, zda liberalismus není právě odpovědí na fakt, že se lidé neshodnou na tom, jak žít své životy a jak by měla být distribuována partikulární dobra?

Domnívám se, že se v tomto bodě dopouštějí Walzerovi kritikové jistého zkreslení, které vede k nepochopení Walzerovu přístupu. Jádrem problému je totiž v tom, jak chápat ony „sdílené významy“, o které je veden spor. Pokud by Walzerův koncept „sdílených významů“ znamenal to, co mu výše uvedení kritikové připisují, měli by samozřejmě pravdu. Avšak věci jsou složitější, než by se mohlo zdát; Walzerův koncept sdílených významů je možno interpretovat odlišným způsobem. Zastánci hermeneutického přístupu si totiž nemusí pospolitosti idealizovat uvedeným naivním způsobem. Taylor explicitě uvádí, že sdílené významy nemají co do činění s konsenzem. Sdílené významy totiž nejsou záležitostí toho, co se děje v myslích spoluobčanů; sdílené významy nacházíme v našich institucích a především v jednáních; i když samozřejmě jednotlivci mohou určité postoje zastávat a s hodnotami se ztotožňovat, leč nemohou se považovat za jejich vlastníky. Taylor uvádí, že když hovoříme o konsenzu, máme na mysli konvergenci přesvědčení či postojů, která je zakořeněna v institucích a jednání příslušné komunity. Jako příklad uvádí, že každý v naší společnosti sdílí určité vnímání ideálu ženské krásy, ačkoli tento nemusí být sdíleným významem a dokonce nemusí být nikomu explicitě znám.¹¹¹ I z Walzerova pojetí vyplývá, že sdílené významy jsou záležitostí nikoli konsenzu, ale dialogu a způsobů argumentace.

¹¹⁰MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992, s. 153. ISBN 0-631-18377-9.

¹¹¹ TAYLOR, Ch. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 38. ISBN 0-521-31749-5.

Touto otázkou se zabývá i G. Warnke. Připomíná Dworkinovu kritiku, podle kterého debaty kolem distributivní spravedlnosti indikují absenci sdíleného porozumění. Dworkin tvrdí, že Walzerův přístup je v moderní demokratické společnosti neaplikovatelný, protože v takové společnosti můžeme stejně oprávněně jako shodu předpokládat i nesouhlas a spor. a ptá se, jak mohou o spravedlnosti debatovat strany v situaci, kdy žádné sdílené rozumění neexistuje?

V dialogu s Dworkinem se Walzer hájí tezí, že neshody jednotlivců či skupin v rámci společnosti či kultury a mezi jednotlivými kulturami a společnostmi. Zajímavá je další možná teze obhajoby, podle které teorie sdílených sociálních významů nemůže být vyvrácena pouze poukázáním na jednotlivce, kteří nesouhlasí. Shoda na sdílených významech není podle této interpretace záležitostí explicitních souhlasů. *„Spíše reflektují hlubší předpoklady a premisy, které jsou obsaženy v sociálních praktikách ve způsobech jejich debatování... Sociální význam je kontextuální, stejně jako význam literární; není záležitostí individuální volby, ale spojením sociálních hodnot, norem a praktik, na které mají jednotlivci své názory.“*¹¹² M. Marinová zase koncept sdílených významů interpretuje tak, že ono „sdílení“ neznamena zastávání stejných hodnot a názorů, ale to, že členové politické komunity mají stejný status při procesu utváření těchto významů.¹¹³ Tuto svou interpretaci vysvětluje Marinová Walzerovým chápáním komunity. Politická komunita je určitým typem společenské smlouvy, kterou uzavírají jednotlivci za účelem dosažení cílů, které by sami dosáhnout nemohli. Walzerův koncept politické komunity dává podle Marinové sílu kritickým principům, které jsou v ní implicitně obsaženy. Tyto principy nemají substantivní

¹¹² WARNKE, G. Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics. In KELLY, M. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge: The MIT Press, 1990, s. 208-209. ISBN 0-262-61066-3.

¹¹³ MARIN, M. Community and Social Criticism. Paper prepared for the Political Theory Workshop, 17. 5. 2004, s. 2.

povahu, skrze pospolitosti se liší. Jde jednak o vnitřní organizaci distributivních sfér, která brání jejich narušení zvenčí, jednak fundamentální rovnost jednotlivců v rámci každé distributivní sféry.

Na první pohled by zde mohlo být svůdné hledat paralely k smluvnímu přístupu Rawlse. Tento moment ale ve skutečnosti ukazuje spíše vzálenost než blízkost. Walzerova teorie je orientována na cíl; jednotlivci uzavírají společenskou smlouvu, aby dosáhli nějakého společného dobra. Charakter komunity je pak dán konkrétním cílem konkrétní komunity. Rawlsova teorie je oproti tomu smluvní teorií, která je založena na individuálních právech. Toto rozlišení má docela velký význam a důsledky, o čemž nás může poučit například R. Dworkin, který rozlišuje mezi teoriemi, které jsou založeny na cílech, na právech a na povinnostech.

Další možnou a ve skutečnosti i často vznášenou námitkou vůči Walzerově konceptu sdílených významů je to, že tyto sdílené významy jsou často arbitrární a tendenční.

Možná bychom mohli trochu jízlivě konstatovat, že pokud by sdílené významy neexistovaly, museli bychom si nějaké vymyslet. A. Etzioni¹¹⁴ i někteří další komunitaristé mají obavy z toho, že pokud je demokracie založena na proceduralistických hodnotách, dojdeme ve výsledku k pragmatickým či ad-hoc rozhodutím, která budou postrádat legitimitu a jejichž podpora bude velmi křehká. Hermeneutický přístup je tedy založen na předpokladu, že existuje hlubší porozumění, které je fundamentální. V partikulární politické komunitě probíhá nepřetržitá morální debata a participace na ní je předpokladem smysluplné kritiky; znamená totiž sociální porozumění i sebestorozumění.

¹¹⁴ Představitel tzv. politického komunitarismu; uvádím jej zde pro ilustraci, nechci naznačovat, že jsou jeho a Walzerovy názory totožné.

Vraťme se ještě poznámkou k výše zmíněnému Walzerovu konceptu participace. Ten podle Robertse umožňuje Walzerovi vyhnout se velké části kritiky komunitaristů typu MacIntyry a Hauerwase.

Výše jsme tedy vymezili dva typy sociální kritiky. První, kdy kritik vychází ze sdílených významů (morálních intuicí dané pospolitosti) a ptá se, zda jsou tyto morální intuice v praxi naplňovány. A druhý, kdy kritik přistupuje ke společnosti a ptá se, jaká morálka se za určitým společenským uspořádáním nachází. Možná bychom se mohli k této kritice přiblížit příklady Marxe nebo Freuda, kteří bývají interpretováni jako představitelé tzv. kritické teorie. Jejich kritika rozlišuje mezi tzv. manifestačními a latentními obsahy, kdy je manifestačním obsahem míněno to, jak lidé sami chápou určité aktivity a latentním obsahem „skutečný význam“ oné aktivity. A je otázkou, zda je tento druhý způsob tím, co Walzer přisuzuje cestám odhalování a vynalézání a co nazývá snahou o únik, cestou k vnějšimu a univerzálnímu měřítku.¹¹⁵

Na základě výše uvedeného můžeme vidět, že hermeneutické chápání interpretace vidí interpretaci jako hledání skrytého smyslu. Walzer však ve své charakteristice metody interpretace explicitně uvádí: „*Jiný způsob filosofování (na rozdíl od metody vyjadřování - pozn. autora) je interpretovat svým spoluobčanům svět významů, které sdílíme.*“¹¹⁶ Filosofická tradice zná dva významy slova hermeneutika - znamená jednak interpretování, což je proces hledání a nacházení skrytých významů, a také vyjadřování, kterým rozumíme proces „ztělesňování“ sdílených významů. Proč toto rozlišení považuji za důležité? Protože se domnívám, že to, co podle Walzera někdy činí sociální kritik, není činnost interpretace ve smyslu nacházení skrytého smyslu, ale jedná se spíše naopak o vyjadřování sdíleného. Sociální kritik se

¹¹⁵ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 29. ISBN 80-7007-126-5.

¹¹⁶ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. XIV. ISBN 0-465-08189-4.

ptá, zda jsou naše sdílené hodnoty a významy opravdu vyjadřovány, kritizuje, když se domnívá, že naše skutečnost není v souladu s těmito sdílenými významy; snad lze použít spojení, že se táže, zda je naše pospolitost autentická, tj. zda je ve svých sociálních praktikách věrná svým sdíleným významům. Walzer říká: „*Kritika je nejsilnější - a takto chci argumentovat v této knize - když dává hlas obecným stížnostem lidí či vyjadřuje hodnoty, které tyto stížnosti zakládají.*“¹¹⁷ Zde to máme v podstatě řečeno explicitně - činností sociálního kritika není interpretace ve smyslu nacházení skrytého významu, ale ve vyjadřování významu již sdíleného, respektive: nalezení vhodného vyjádření našich sdílených významů.

Pak se skutečně nelze nezeptat: Kdo by mohl kritizovat určitou pospolitost hlouběji a erudovaněji než ten, kdo sdílí její významy, tj. například místní soudce? Kdo by mohl říkat, že pospolitost zapomíná na významy sdílených hodnot, že je nenaplnuje, když tyto významy sám patřičně nezná? V tomto smyslu opravdu nikdo zvenci nemůže být lepším sociálním kritikem a kritický odstup je spíše na závalu.

Oproti tomuto postupu vyjadřování sdíleného významu, respektive kritiky vyjadřování sdíleného významu, ale vymezujeme interpretaci jako hledání významu skrytého. A zde už je podle našeho názoru problém - podle jakých kritérií dopředu určité interpretace (tj. určitá vysvětlení) odmítnout?

Položme si otázku: musí být interpretace jako metoda sociální kritiky projevem rozumění určitému jevu, kdy toto své rozumění prezentují ostatním, nebo se může jednat pouze o nabídnutí vysvětlení určitého jevu, jehož kvalita nemusí být v přímé úměře s rozuměním danému problému? Jestliže jsme interpretaci pochopili jako hledání smyslu, chápeme jako legitimní hledání smyslu „pro nás“, nikoli „o sobě“. Dovolím si proto (s cílem podepřít kritiku „přes hranice“) nastolit

¹¹⁷ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 16. ISBN 1-87001-520-7.

provokativní tezi: proč by vůbec měl kritik dané sociální situaci rozumět co možná nejvíce, aby se k ní mohl vyjadřovat – hledá-li smysl „pro nás“? Domnívám se totiž, že i kdyby byl pravdivý předpoklad, že sociální kritik může porozumět odlišné pospolitosti pouze v omezené míře, tento fakt ještě nijak nemusí snižovat hodnotu jeho interpretace. Takováto interpretace naopak může být i přínosnější či inspirativnější než interpretace „zasvěceného“ kritika. Například díky odstupu odlišné pospolitosti budu schopen abstrahovat od věcí, které „domácí“ kritikové nebudou schopni rozpoznat jako nepodstatné.

Jsem toho názoru, že metodologicky neexistují kritéria, která by nám mohla pomoci vybrat relevantní množinu interpretací, že neexistují kritéria metody, která je vždy a všude platná. Pokud by tomu tak bylo, řadu problémů bychom vůbec nemuseli diskutovat. Měli bychom jasno i o tom, co je pravdivé a co ne. Proto se přikláním k tvrzení E. Frazer, že pro různé sociální jevy mohou být vhodné různé interpretační přístupy. A dodávám, že metodologicky není vhodné a priori omezovat „relevantní“ množinu interpretací. Radikálně a s nadsázkou řečeno nemá šimpanz posazený ke klávesnici příliš vysokou šanci vyfukat pro nás inspirativní interpretativní kritiku naší pospolitosti, metodologicky ale neexistuje důvod, proč by se mu to podařit nemohlo. Vědeckěji řečeno existují důvody pro tvrzení, že kritika zvenčí má dobré možnosti dosáhnout relevantního poznání. B. Fay tento poznatek uvádí metaforou fotbalové hry: znalost fotbalu je spíše záležitostí umět o fotbalu mluvit než umět jej hrát; fotbalista může vědět, jak fotbal dobře hrát, ale nemusí vědět, co dělá fotbal fotbalem. Argumentuje čtyřmi tezemi: 1. Často jsme příliš ponořeni do toku své aktivity a pocitů, než abychom mohli pochopit tento tok samotný. 2. Naše životní aktivity jsou často protichůdné a proto matoucí. 3. Zvenčí je často snáze pochopitelná souvislost mezi našimi pocity a vnější situací či událostmi, protože je lépe rozpoznatelný kauzální vzorec mezi nimi. 4. Zevnitř často podléháme

sebeklamu a pohybujeme se v „tunelu nevědomosti“.¹¹⁸ Fay chce vyjádřit to, že chceme-li určitou skutečnost interpretovat, nejde nám o nějaké psychologické „vnoření se“ do dané skutečnosti nebo o spoluprožívání, ale o převedení do pochopitelné podoby. Z jeho argumentace lze dojít k závěru, že interpretovat můžeme tehdy, nacházíme-li v interpretované skutečnosti smysl.

Uvedené teze lze charakterizovat jako inspirovanou obhajobu toho, oč se pokouší někteří teoretikové (Culler) v diskuzích o interpretaci literární, kdy obhajují tzv. nadinterpretaci.

Základní tezí pro obhajobu nadinterpretace je, že tyto „mají větší šanci osvětlit předtím nepovšimnuté a nereflektované spojení nebo implikace než ty interpretace, které se snaží být „střízlivé“ či „umírněné.“ V oblasti sociální kritiky bychom mohli podobnou činnost chápat jako radikální snahu přicházet s novými, provokativními podněty. Řada těchto pokusů samozřejmě skončí neúspěchem, ale na druhou stranu tyto nadinterpretace mohou inspirovat další sociální kritiky a znamenat nový, jinak zaostřený pohled.

Interpretaci můžeme uchopit jako pokus zodpovědět určité otázky, které vyvstaly při zkoumání sociálního jevu. I proto se domnívám, že nelze jednoduše k určité skupině interpretací (cizích) přistupovat automaticky jako k méněcenným. Znamená to totiž také to, že dopředu vyloučíme určité otázky, na které nejsme ochotni odpovídat. Samozřejmě se můžeme pokoušet stanovit určitá metodologická pravidla interpretací zvenčí. B. Fay uvádí principy racionality, shovívavosti a humanity. Princip racionality znamená příkaz předpokládat racionálnost, dokud není doložen opak. Silnějším principem je princip shovívavosti, jehož autorem je D. Davidson: ten předpokládá nejen racionálnost, ale i velkou podobnost cizích a našich

¹¹⁸ FAY, B. *Současné filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, s. 35. ISBN 80-86429-10-5.

přesvědčení. Princip humanity je vytvořen R. Grandym a znamená požadavek předpokládat, že jednání cizích je inteligibilní.¹¹⁹

Každá interpretace tedy předpokládá setkání s něčím, co můžeme v širším slova smyslu označit jako „cizí“. Interpretovat můžeme jen tehdy, když se setkáváme s něčím, co má cizí povahu. Jestliže ne, nemáme pro interpretování žádný důvod.

Vycházím z předpokladu, že stejně tak jako neexistuje „monismus významu“, neexistuje také nic takového jako nejlepší možná interpretace. Existuje vždy řada vhodných interpretací, které mezi sebou soupeří o souhlas členů pospolitosti. I když se pohybujeme v prostoru naší morální situace, interpretujeme v něm vždy to, co je nějakým způsobem skryto, a proto se domnívám, že interpretace je také vždy filosofickým odhalováním.

Má výsledná teze k přípustným interpretacím je tedy taková, že neporozumění sice není tím nejvýhodnějším předpokladem pro interpretaci čehokoli, ale zároveň nemůže být ani takováto interpretace ani a priori vyloučena. Jinými slovy, domníváme se, že z hlediska metodologie neexistuje přístup, který nám umožní stanovit „pravdivost“ či „adekvátnost“ jednotlivých interpretací. Stejně jako neexistuje metoda, jak dopředu určité otázky vyloučit jako nepodstatné a jak specifikovat okruh otázek, které by k u čitému sociálnímu jevu být položeny měly. Walzer sám jako kritérium stanoví souhlas spoluobčanů s těmito teoriemi. S tímto kritériem souhlasí řada teoretiků. Uvedme například J. Habermase, který považuje za legitimní ty interpretace, které se mohou setkat se souhlasem. Rozdíl oproti Walzerovi spočívá v tom, že Habermasovi souhlas spoluobčanů nestačí, protože upozorňuje, že tento může být navozen uměle, proto hovoří o ideálním konsenzu. Za pravdu mu dává například řada „všelidových“ hlasování v nedemokratických

¹¹⁹ Tamtéž, s. 128-132.

režimech. Příkladem budiž rozhodnutí Kubánců, kteří 98 procenty rozhodli o tom, že socialistické státní zřízení bude na Kubě trvat po věčné časy. Pro nás je podstatné to, že jestliže je kritériem interpretací souhlas občanů, pak rozhodně z procesu veřejných diskusí, přijímání či odmítání nových interpretací nejsou vyloučeny interpretace cizí. Naopak, historie nám podává velkou řadu případů, kdy cizí interpretace úspěšně „převálcovaly“ ty domácí (ne vždy ku prospěchu). Použijeme-li navíc výše uvedené definování interpretace jako provedení v jiném kontextu, posiluje to jen oprávněnost interpretování zpoza hranic. Jelikož je kritériem interpretace souhlas spoluobčanů, pak se nabízí říci, že jazyk interpretace by měl být lidem přístupný; nejlepší kritikové podle Walzera hovoří tímto jazykem. Kromě toho existuje jazyk kritiky, který imituje převládající diskurs: „Renesanční kritikové hovořili jako klasičtí historikové a filosofové, kritikové reformace jako teologové, kritikové 19. století jako vědci, kritikové 20. století jako modernističtí básníci a romanopisci.“¹²⁰

Někteří autoři upozorňují na riziko, že se interpretace může posunout v tom smyslu, že u posluchačů ztrácí status interpretace a začne být chápána jako samozřejmý fakt, autoritativní pravda.

Walzer si dává za cíl ukázat, že i když kritik může přinést něco nového a něco se s jeho kritikou změní, originalita každého z kritiků nespočívá ani tak v jejich (individuálním) sebeporozumění, ale spíše v porozumění sobě samotnému ve vztahu k druhým lidem, spoluobčanům. Za centrální problém knihy *The Company of Critics* (a celé moderní doby) tedy má vztah specialistů a občanů, elity a mas.¹²¹ Domnívám se proto, že Walzerova sociálního kritika je třeba chápat jako kritika ve spojení (connected criticism). Po uvědomění si této skutečnosti nám celkem přirozeně

¹²⁰ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 9. ISBN 1-87001-520-7.

¹²¹ Tamtéž, s. 4.

vyplývají jednotlivé atributy, kterými se budeme zabývat dále. Kritik ve spojení s lidmi, kterým je kritika určena, musí přece být bez odstupů, musí hovořit stejným jazykem, musí být aktivistický, patriot atd.

4. Reflexe interpretativní kritiky

4. 1. Moc

Téma moci je neoddělitelné od diskusí o sociální kritice a interpretaci. Sdílené významy dané komunity jsou totiž nutně částečně formovány její existující mocenskou strukturou a právě mocenská zkreslení těchto významů či narušení distributivních sfér jsou jedním z nejsilnějších impulsů pro sociální kritiku. Můžeme se Shapirem říci, že: *„Pro Walzera je potřeba sociální kritiky funkcí vztahu sociální nadřazenosti a kontroly a zvláště sociálního konfliktu zplozeného z takových vztahů.“*¹²²

Než se budeme věnovat tomuto tématu, upozorním na to, že podle některých teoretiků, např. již výše citovaného S. Komárka, má *„každá interpretace v sobě prvek manipulace a zaplétání a vyplétání z kontextů a je vlastně projevem moci...“*¹²³ Komárek konstatuje, že interpretace je s mocí spjata svou samotnou podstatou.

Walzer se při obhajobě měřítek interpretace inspiroval především Gramscim, potažmo Marxem. Předpokládá, že interpretace, respektive vysvětlení statu quo, je univerzální v tom smyslu, že vysvětluje uspořádání společnosti jako spravedlivé pro všechny třídy pospolitosti. *„Neustálá možnost kritiky je podle tohoto pojetí zapříčiněna faktem, že se každá vládnoucí třída pokouší představit jako třída univerzální.“*¹²⁴ „Vládnoucí ideje“ jsou tedy podle Walzera vždy něčím více než pouhou artikulací partikulárních

¹²² SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 56. ISBN 0-520-06672-3.

¹²³ KOMÁREK, S. *Příroda a kultura*. 2. roz. vyd. Praha: Academia, 2008, s. 121. ISBN 978-80-200-1582-2.

¹²⁴ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 46. ISBN 80-7007-126-5.

zájmů. Příklad: cítí-li se někdo ve společnosti diskriminován, pak má sociální kritika směřovat ke srovnání doktriny (Walzer předpokládá, že každá společnost bude hlásat určité principy spravedlnosti, rovnosti aj.) se společenskou skutečností, přičemž stačí odhalit, že jsou tyto v rozporu. Nezáleží pak na tom, jaký je konkrétní obsah těchto ospravedlnění. Tyto motivy ale najdeme již v počátcích politické filosofie. Například Platón v Ústavě uvádí ústy Trasymacha názor, že „...*spravedlivé není nic jiného, než co jest silnějšímu prospěšné.*“¹²⁵ Není náhodou, že Trasymachos je učitel řečnictví - vládci potřebují umění přesvědčování (méně vstřícněji bychom řekli umění propagandy), aby přiměli věřit lid, že zákony konstruované ve prospěch vládců slouží prospěchu všech. „*Ideologie tak usiluje o univerzalitu jako podmínku svého vlastního úspěchu.*“¹²⁶

Znamená to, že nezbytnost sociální kritiky Walzer odvozuje z faktu sociální nadvlády a hegemonie. Objasnit si to můžeme na následující citaci: „*I když jsou vládci v zajetí třídního boje a usilují o jakékoli možné vítězství, přesto tvrdí, že jsou povzneseni nad boje, že jsou strážci obecného zájmu: jakoby jejich cílem nebylo vítězství, nýbrž překonání střetů. Tuto sebeinterpretaci vládců vypracovávají intelektuálové. Jejich práce je sice apologetická, apologie však má takovou podobu, že již poskytuje argumenty budoucím kritikům. Určuje totiž měřítko, jimž vládci nedostojí, a s ohledem na své partikulární zájmy ani dostát nemohou.*“¹²⁷ Univerzálním rysem moci tedy je, že i své partikulární zájmy prezentuje univerzálním slovníkem. Což činí kritiku nevyhnutelnou. Vláda držitelů moci je nestabilní, protože nadvláda je vždy neúplná. Podle Walzera z faktu, že žádné sociální dobro získat nemůže nad ostatními úplnou nadvládu, lze vyvodit základ pro sociální kritiku. A ve druhém kroku tak můžeme dodat, že sociální kritik

¹²⁵ PLATÓN *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 16. ISBN 80-7298-142-0.

¹²⁶ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofía, 2000, s. 47. ISBN 80-7007-126-5.

¹²⁷ Tamtéž, s. 46-47.

má v důsledku toho dost zdrojů pro svou kritiku ve vlastní pospolitosti, v morálním světě, který sám obývá. Jak je řečeno na jiném místě, v kritických válkách nelze čekat vítězství, takovou sílu morální argumenty nemají a mít nemohou.

Domnívám se, že Walzerův koncept ideologie vládnoucí třídy jakožto ideologie univerzální je vlastně pokusem o partikularistickou reformulaci toho, co se snaží vystihnout Rawls tzv. podmínkou publicity.¹²⁸ Tu chápu jako zajištění legitimacy institucí základní struktury společnosti, které musí být všeobecně považovány za spravedlivé. Walzer se ale při úvahách o legitimitě moci v partikulární politické komunitě nechce ubírat v jeho očích univerzalistickou cestou vynalézání.

Podle Apperleye je výsledkem Walzerovy metodologické pozice „...na prvním místě vyloučení důležitého problému z debaty kolem spravedlnosti: jak společnost sdílených významů dosáhne.“¹²⁹ Jinak řečeno vede Walzerova metodologická tolerance a jeho zájem o rozličené praktiky různých komunit k opomenutí způsobu, kterým jsou jednotlivé významy politickou komunitou utvářeny. Apperley konstruuje fiktivní diktátorský ostrov Walzerii, ve které tamní diktátor zvládl marketingové techniky a osvojil si nejrůznější psychologické teorie manipulace. Dále Walzerii hermeticky uzavřel a zabránil tak přístupu jakýchkoli vnějších vlivů (slovy Apperleye zde není žádná Coca-colonizace, MacImperialismus a nikdo zde neslyšel o Nike). Každý proto ve Walzerii uznává, že to, co ustanovil diktátor, je spravedlivé; leč lidem zvenčí se lokální praktiky mohou zdát odpudivé. Apperley tady uvádí extrémní příklady: může se jednat třeba o to, že podle „sdílených významů místní komunity“ je

¹²⁸ RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York, Chichester: Columbia University Press, 1993. ISBN 0-231-05248-0. Téma je rozebráno ve 4. paragrafu 2. lecture (s. 66-71); Rawls zde hovoří o jejích třech úrovních.

¹²⁹ APPERLEY, A. *Philosophy, Democracy and Tyranny: Michael Walzer and Political Philosophy*. *The European Legacy*, 2001, Vol. 6, No. 1, s. 7-23.

homosexualita odporná a vyžaduje fyzické potrestání včetně zmrzačení genitálií, případně že prvorozené dítě má být odevzdáno státu na vědecké pokusy. Chce tím poukázat na to, že dovolávání se sdílených významů nemůže probíhat bez analýzy mocenských vztahů dané politické komunity. „Problém je spíše v tom, že chápeme-li spravedlnost jako otázku sdílených významů dané společnosti, nemohou být některé otázky o spravedlnosti vůbec položeny.“¹³⁰ Tady se znovu můžeme poněkud ptát po povaze onoho „porozumění sdíleným významům“ - S. Komárek možná provokativně říká, že „*vlastní porozumění pak v posledku spočívá v tom si na něco zvyknout, protože nějaká hluboká rovina zůstane u všeho vždycky nevyložena.*“¹³¹ Jedna možnost, jak se vyhnout těmto problémům, je pracovat s minimální morálkou, tj. s procedurálními hodnotami či se základními lidskými právy. Další možnou strategií je trvat na širší participaci, resp. na demokratizaci společnosti. Tahle možnost ovšem uvádí do problémů koncept komplexní rovnosti a v důsledku by znamenala smířlivější postoj k univerzalismu.

Na druhou stranu je třeba vidět, že Walzer si je těchto potíží vědom a že vnímá nebezpečí národního státu proklamujícího kulturní homogenitu. Bounds poukazuje na to, že Walzer na rozdíl od MacIntyry či Sandela nezastává organickou teorii komunity, ale chápe spíše komunitu jako danou, zděděnou i zvolenou.

Vraťme se však zpět k Apperleymu, který dále uvádí hypotézu B. Barryho, podle níž, narazíme-li na společnost, ve které je cosi blížící se konsenzu, je nejpřijatelnější počáteční hypotézou, která tento fenomén vysvětluje, že je tento konsenzus výsledkem moci nad komunikací, vzděláváním a náboženskou doktrínou. Tvrdí dále, že Walzerův přístup může paradoxně spíše přispět tyranii než boji proti

¹³⁰ Tamtéž, s. 13.

¹³¹ KOMÁREK, S. *Příroda a kultura*. 2. roz. vyd. Praha: Academia, 2008, s. 120. ISBN 978-80-200-1582-2.

ní. Zřejmě není pochyb o tom, že podle komunitaristických přístupů sdílené významy podporují hierarchizované struktury moci. Odpovídá to koneckonců logice toho, že nejsilnějším způsobem kritiky je kritika imanentní. Otázkou ale je, zda nejsou ony sdílené významy ve skutečnosti jenom sdílené trikem vládnoucí moci? Apperley se zde ale dostává příliš daleko, protože v otázce moci ztotožňuje Walzera s Marxem. Jak víme, zde máme hledat pouze inspiraci, nikoli totožnost. A tak Walzer sice uvádí, že vládnoucí třída se snaží o sebeobhajobu, explicitně však konstatuje (pravda, pouze v poznámce, ale ty se snad čtou také), že se spolu s Marxem nedomnívá, že by sociální významy byly pouze ideami vládnoucí třídy. „Nedomnívám je, že jsou pouze tím, ačkoli členové vládnoucí třídy a intelektuálové, kteří je podporují, mohou snadno zneužívat a pokřivovat sociální významy ve svém zájmu.“¹³² Vládnoucí třída má práci stíženu, protože odpor vůči deformaci či zneužívání sociálních významů je zakořeněn právě v těchto sdílených významech. Obdobnou kritiku vznáší vůči Walzerovi i S. M. Okin, když se ve své knize *Justice, Gender, and the Family* ptá, zda nejsou ony sdílené významy či sdílená porozumění obvykle spíše definicemi držitelů moci. Okin se na problém dívá z perspektivy gender studies táže se, zda můžeme hovořit o sdílených významech v otázce gender; přiklání se k tomu, že nikoli.

Otázka původu sdílených významů tedy znovu vede k uvědomění si určité jednostrannosti Walzerova přístupu, kterou můžeme vidět i při přílišném zdůraznění role imanentní kritiky. Jak Walzer uvádí v hojně citované frázi *Spheres of Justice*: „Každý substantivní popis distributivní spravedlnosti je lokálním popisem.“¹³³ Jenže jak správně upozorňuje J. Elster, pokud si znevýhodnění v určité společnosti své postavení neuvědomují či necítí zlost a odpor, jsou tyto lokální diskriminační

¹³² WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 9. ISBN 0-465-08189-4.

¹³³ Tamtéž, s. 314.

praktiky vlastně přípustné.¹³⁴ Walzerův problém tedy spočívá v tom, že jeho teorie podle mého soudu není schopna vypořádat se se sociálními zneuznáními, které jsou dosud v dané politické komunitě netematizované. A navíc, pokud jsou tyto diskriminační praktiky či zneuznání (zpočátku) reflektovány jen úzkým okruhem intelektuálů, budou tito narčeni z toho, že se vydali cestou vynalézání a z toho, že obcházejí demokratickou diskusi svými univerzalistickými vynálezy. Tato tematizace je podle mého soudu možná jen v určité dialektice imanence a transcendence, jak o ní hovoří např. A. Honneth.

Uzavřeme k tématu moci: Walzer na jedné straně ponouká teoretiky směrem k praxi (a tuto tendenci považuji za záslužnou), na straně druhé ale kritiky před politickou mocí explicitně varuje. Na tento rys Walzerova myšlení poukazuje vlastně už Balfour. Walzer uvádí: „*Obzvláště současní kritikové jsou pro své zapojení do hnutí a stran přitahováni perspektivou moci - nejnebezpečnějším pokušením pro kritiku. Představují si stranu jako budoucí vládu a sebe jako funkcionáře schopné nakonec dát své kritice praktickou sílu.*“¹³⁵ Politická moc je pro Walzera koncem sociální kritiky, protože 1. se kritik snaží o efektivitu, kterou umožňuje právě moc, 2. po dosažení kritiky nemohou dále zůstat kritičtí ke svým vlastním činům.

4. 2. Členství

Je zřejmé, že Walzerův přístup vede k ostré distinkci mezi členem pospolitosti a cizincem. Motivem sociální kritiky podle Walzera není ani tak zklamání z jednání jednotlivce či skupiny, nebo nějaký obecný postoj humanismu. Tímto motivem je nejpravděpodobněji morální pouto ke kritizovaným. Což je podle mého názoru spíše

¹³⁴ Zde je otázkou, zda je možné hovořit o odporu alespoň na neuvědomělé úrovni; podle Elstera nikoli.

¹³⁵ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 23. ISBN 1-87001-520-7.

možný předpoklad teoretického zkoumání (na různých místech intuitivně doložený několika historickými příklady) než vyargumentovaný závěr. Walzer si je jistě vědom, že právě morální pouta mezi členy pospolitosti jsou tím, co je dnes podrobena zkoušce (ostatně i z tohoto důvodu vystupují komunitaristé s kritikou liberalismu).

Distinkce mezi členem pospolitosti a cizincem však není jedinou možnou; L. Balfour vznáší námitku, že členové ve Walzerově pojetí „...také stojí v kontrastu se třetí skupinou - oběťmi.“ Balfour naznačuje, že Walzerova představa ponechává málo prostoru pro pochopení postavení menšin v politické komunitě, „řídí málo o životě lidí na periferii, lidí marginalizovaných“¹³⁶.

Jakkoli má podle mého soudu Balfour v některých kritických výrociích na Walzerovu adresu pravdu, domnívám se, že v tomto bodě není vůči Walzerovi jeho kritika tak úplně spravedlivá. Více či méně zřetelně to vyplývá i z Walzerových současných prací, ale explicitní odpověď na podobné obvinění můžeme nalézt ve starší práci *Obligations - Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Při diskusi občanské neposlušnosti diskutuje Walzer původní Lockovo rozlišení situace člověka, který je součástí partikulárních skupin omezujících nadřazenost (primacy) státu v morálních otázkách, na: občana, rebela, emigranta a cizince (citizen, rebel, emigrant, alien).¹³⁷ Kategorie občana zahrnuje plné uznání nadřazenosti své společnosti a vlády (nad partikulárními skupinami). Rebel se snaží odstranit a změnit partikulární vládu a její zákony - což jsou jediné dvě možnosti dostupné členům větší společnosti. Dále ale můžeme vyčlenit kategorii emigrant, což je člověk, který záměrně odchází ze společnosti a jejího teritoria, a konečně cizinec, který

¹³⁶ BALFOUR, L. The Appeal of Innocence: Baldwin, Walzer and the Bounds of Social Criticism. *Review of Politics*, 1999, Vol. 61, No. 3.

¹³⁷ WALZER, M. *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1970, s. 13. ISBN 0-674-63025-4.

odmítá závazek k druhým a žije odcizen veřejným autoritám. Jenže Walzer přidává další kategorii: člena skupiny, která si v partikulárních otázkách osobuje nadřazenost nad politickou pospolitostí. Jak říká Walzer, loajalita takového člověka je rozpolcena; nechce změnu vlády, zákonů nebo společnosti, ale v určité konkrétní otázce odmítá poslušnost. Nepatří do žádné z dříve uvedených kategorií; není ani rebel, protože nechce měnit vládu, nechce emigrovat, ani není odcizený, protože cizinec může vždy odejít a neklade morální požadavky. Takové případy jsou podle Walzera v historii běžné. Jde o dvojí typ závazku; jednak k celé komunitě, jednak k partikulární (třeba i ideální) skupině. A tyto závazky se mohou dostat do vzájemného střetu. Walzer tak chce říci to, že v určitých situacích má člověk nejen právo, ale spíše povinnost občanské neposlušnosti (třeba Lutherovo slavné „Zde stojím a nemohu jinak“). Tato občanská neposlušnost by pak neměla být interpretována jako čin rebelů; Walzer spíše naznačuje, že pokud je to jen trochu možné, měla by být politickou komunitou akceptována či tolerována. Na rozdíl do Balfoura se tedy domnívám, že Walzer jde v apelu k toleranci menšin a jejich morálních závazků docela daleko. Samozřejmě jde jen o korekci Balfourovy námitky, neboť je zde řeč o skupinách, které dokáží své nároky a výhrady formulovat, vůči neartikulovaným znevýhodněním platí Balfourova námitka nadále.

Touto otázkou ale není téma členství v politické komunitě zdaleka vyčerpáno. Jak Walzer uvádí, jednotlivec může být občanem chudé či bohaté země, více či méně zalidněné a více či méně demokratické. Walzer uvádí ve *Spheres of Justice* tři možné analogie členství v politické komunitě: sousedství, klub a rodinu, na kterých interpretuje možnosti přijetí do a vyloučení z politické komunity.¹³⁸

¹³⁸ WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 35nn. ISBN 0-465-08189-4.

Ten politický filosof, který abstrahuje od partikulární komunity, nepřikládá patřičnou váhu názorům svých spoluobčanů. Aby filosof našel „pravdu“, musí se vzdálit od doby a okolností a hledat objektivní stanovisko. Znamená to snahu své závěry vydávat za pravdy nadřazené názorům ostatních občanů. Walzer se ptá: pro koho pak takový filosof pravdu hledá? Neznamená to, že by filosof neměl nabízet plody svého ducha a snažit se občas spoluobčany přivést k nějaké změně nebo že by filosofie byla v demokracii irelevantní. Metodou může být i aspirace na univerzální pravdy jako prostředek zlepšování partikulární komunity. Problém je v tom, když filosof svým závěrům přikládá odlišný status od názorů svých spoluobčanů, obchází demokratickou diskusi a své závěry chce zakotvit do zákonů.

Jaké důvody vedou Walzera k tomuto přístupu? Jak uvádí J. Shapiro: „*Chce, aby se lidé podívali kriticky na své vlastní jednání, nebo lépe, chce, aby vyprávěli a rozšiřovali modely kritického argumentu, který již existuje... Sociální kritika je imanentní aktivita.*“¹³⁹ Filosof jistě nemůže k určité pospolitosti přistoupit zvenčí a tvrdit, že její sdílené významy dokáže vyjádřit lépe (přestože je sám nesdílí); to ale není jediný důvod. Druhým důvodem je to, že takové vyjádření by bylo nedemokratické. Když jeskyni opustím, nemohu mluvit hlasem těch, kteří v ní sedí dál. Jak uvádí Mulhall a Swift: „...typ politické filosofie, který se snaží nalézt odstup od sociálních významů a tak od partikulární komunity, jejímž je filosof členem, ...nedokáže přiznat patřičnou váhu názorům spoluobčanů jako těm, kteří v současnosti vyjadřují sociální významy specifických dober.“¹⁴⁰

Demokratický argument, který je Walzerem namířen proti některým liberálním koncepcím, má ještě další implikaci, která vede k výběru vhodného typu

¹³⁹ SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 55. ISBN 0-520-06672-3.

¹⁴⁰ MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992, s. 134-135. ISBN 0-631-18377-9.

sociální kritiky. Abychom si ho osvětlili, musíme se dotknout problematiky odstupu a jazyka sociální kritiky. Walzer používá termínu „mainstream critic“, kterým chce vyjádřit typ kritiky, který je dostatečně blízko svým posluchačům a který není vyjadřován specializovaným a ezoretickým jazykem. Walzer uvádí ve prospěch této kritiky jednoduchý argument: „Je demokratickým předpokladem, že mainstream je lepší.“¹⁴¹ Tato teze zní velmi silně, ale rád bych v této souvislosti nabídl interpretaci platónského mýtu o jeskyni (který reflektuje i Walzer), na které se budu snažit ukázat legitimitu přístupů vynalézání.

Původní podoba sociální kritiky byla podle Walzera kritikou situovanou. Příkladem takové kritiky může být Sokratés, který na ulici diskutuje se spoluobčany o hledání dobrého života, a to nejen kvůli nim samotným, ale i pro dobro samotné polis. „Ale s expanzí a (částečným) rozpadem komunit, na kterých je založena provinčnost, mnoho rádoby kritiků začalo pocíťovat pouta města a lidí za nelegitimní omezení jejich zkoumání. Hledali širší arénu a univerzální ospravedlnění.“¹⁴² Příkladem takového přístupu je už Platón, později i křesťanští filosofové. Platónský kritik - filosof, který se vrací do jeskyně, nejedná s lidmi jako s příbuznými; dívá se na ně skrze nové prizma nalezené Pravdy. Walzerovou metaforou je návrat platónského kritika pouze fyzický; mentálně tento kritik zůstává v odloučení a mimo obec.

Domnívám se ale, že zbořením platónské metafory bychom ztratili podstatný etický nárok, který je vznášen na všechny členy naší pospolitosti. Metaforu jeskyně lze podle mého soudu interpretovat jako velkou výzvu k toleranci. Pokud do jeskyně či obce přijde cizinec, respektive jedinec s „cizími“ myšlenkami a interpretacemi,

¹⁴¹ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 12. ISBN 1-87001-520-7.

¹⁴² Tamtéž, s. 13.

Platón nám, obyvatelům jeskyně, radí pozorně jej vyslechnout a rozhodně jej pro jeho názory nepronásledovat. Nejen proto, že se časem mohou uvolnit pouta i některým dalším a že se může ukázat, že měl vlastně pravdu. Podle Walzera žádná pravda mimo jeskyni neexistuje, pravdu je třeba hledat uvnitř. Ale uvnitř jeskyně byla přece nalezena cesta ven - pokud dotyčný filosof vystoupil ke slunci, využil potenciál a možnosti, který mu nabízela samotná jeskyně. I když si filosof najde (třeba imaginární) bod mimo jeskyni, který tuto překračuje a dovolí mu ji reflektovat, nedělá vlastně nic jiného než že jde v jeskyni jinou cestou než ti, kteří potřebu vztahovat se k bodu mimo jeskyni necítí. Výzva k toleranci je zde proto, abychom neochuzovali naše porozumění sobě a světu.

Přes všechny difference v sociální kritice existuje minimálně jeden společný znak. Tím je podle Walzera naděje. Kritika je totiž orientována směrem k budoucnosti. „Kritik musí věřit, že chování jeho spoluobčanů může lépe vyhovovat morálním standardům než nyní nebo že jejich sebeporozumění může být vyšší než nyní nebo že instituce mohou být organizovány spravedlivěji než nyní.“¹⁴³ Naděje tedy nespočívá v představě, že tvrzení kritika budou okamžitě přijata, ale v tom, že poslouží k rozvoji pospolitosti. Mimochodem, proto je podle Walzera sociální kritika neslučitelná s historickým determinismem.¹⁴⁴

Na tomto místě se při rozlišení vyjadřování a interpretace významů vynořuje otázka, jaký je potom rozdíl v práci sociálního kritika a profesionálního politika? Nenabízí se toto rozlišení: politikové se snaží vyjádřit sdílené významy pospolitosti

¹⁴³ Tamtéž, s. 17.

¹⁴⁴ Což neznamená, že by v historických podobách nemohly sociální kritika a determinismus koexistovat. Klasickým příkladem je Marx. Walzer ale namítá, že podle Marxova obrazu není co kritizovat; každý, včetně buržoazie, prostě hraje svou roli. Marx jednoduše podle Walzera nabízí pouze vědecký, nikoli morální popis. A především neříká nic o možnostech, jak jednat. Sociální kritika závisí na kritické teorii společnosti.

(a lidé volí toho, kdo jim dostává nejlépe), sociální kritikové (=intelektuálové v nejšířším slova smyslu) pak toto vyjadřování významů naopak spíše podrobují kritice?

Z hlediska předchozího rozlišení mezi vyjadřováním významů sdílených a interpretováním významů skrytých bychom snad mohli dojít k hlubšímu pochopení Walzerova řešení problematiky odstupu. Připomeňme si, jak Walzer chápe úlohu sociálního kritika. Sociální kritik je ten, který postupuje s ohledem na naše morální intuice, tj. na předfilosofické vědění o morálním světě neboli na společně sdílené významy. Sociální kritika ve Walzerově pojetí se tedy primárně vztahuje na spoluobčany, to je zřejmé. Silněji řečeno bychom ale mohli říci, že čím blíže je kritizovaný, tím nabroušenější je hrot kritického ostří. Walzer ostatně na jednom místě konstatuje: „Jeho nejurputnější kritika je často určena těm jednotlivcům a skupinám, ke kterým se cítí být nejbližší, kteří jej nejpravděpodobněji zklamou. Křesťanští kazatelé kritizují věřící a nevěřící ignorují; radikální marxisté se zabývají dělnickou třídou, ne buržoazním vědomím.“¹⁴⁵

Proto můžeme použít naše rozdělení na interpretování a vyjadřování; sociální kritik se podle našeho názoru ve Walzerovském pojetí ptá, zda své instituce vytváříme ve shodě s našimi přesvědčeními, zda své životy žijeme autenticky, podle našich sdílených intuitivních představ. Proto může Walzer metaforicky říci, že intimní znalost našeho domova je klíčovým bodem. „Morální filosofie je zde chápána jako reflexe o tom, co je důvěrně známé, jako znovunalezení našeho vlastního domova.“¹⁴⁶

¹⁴⁵ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 22. ISBN 1-87001-520-7.

¹⁴⁶ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 25. ISBN 80-7007-126-5.

Odcizení je podle Walzera nejčastěji vyjádřeno politickým nezájmem a útekem - ale pro takového kritika pak není žádný závazek ke kritickému zkoumání. Můžeme najít dva typické charaktery odcizení - bohéma a revolucionáře. Ti, kteří okázale opovrhují určitou společností, jsou bohémové, vymezující se vůči buržoazní společnosti. Walzerovo hodnocení těchto kritiků je jednoznačné: „Žili ve svém opovržení; neprodukovali seriózní kritiku.“¹⁴⁷ A tady je zřejmě onen rozdíl; nesmíme zaměňovat odstup za nepřátelství, hněv, nenávist či odpor. Je to vidět na Walzerově konstatování, že: „Misanthropie je také motivem pro kritické zkoumání. Kritik nemusí být laskavý k těm, které kritizuje.“¹⁴⁸ Ano, odpor či nenávist znamená určitou zainteresovanost.

Ale my přece víme, že kritika může mít různé podoby, že praxe sociální kritiky na sebe bere nejrůznější formy, může být podána vtípem, bonmotem, pamfletem, písní, polemickou statí atd. Walzer nabízí příklad, který má ukazovat na to, že taková kritika je chabá. Můžeme to vyjádřit také tak, že tento způsob kritiky je pouze nepřímý; kritikové svým způsobem života ukazují alternativu k hodnotám, které jsou ve společnosti sdílené. Ale tito kritikové nechtějí poučit masy či vychovávat mládež, jde jim jen o své vlastní životy. A je otázkou, zda jejich řešení mohou být zobecněna.

Walzer ale nabízí i silnější argument: kdyby měl sociální kritik skutečně odstup od kritizované pospolitosti, „kdyby byl cizinec, skutečně nezaujatý, je těžké vidět, jak by se mohl zapojit do jejich záležitostí.“¹⁴⁹ To, co může jako odstup vypadat (např. sebeidentifikace s utlačovanými skupinami) je Walzerovou terminologií spíše

¹⁴⁷ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 6. ISBN 1-87001-520-7.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 20.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 20.

„antagonistické spojení“. To je dáno nejspíše kritikovou účastí v různých sociálních konfliktech.

Walzer říká, že odcizení (myšleno ve smyslu sociologickém, ne psychologickém) je záležitostí spíše revolucí než kritiky. Revoluce je dalším možným výsledkem odcizení od vlastní komunity. Příkladem je zde Walzerovi revoluce v Rusku. Jak konstatuje: „Možná, že je revoluční hnutí příliš vášnivé na seriózní kritickou práci.“¹⁵⁰ Ani v tomto případě nemůže mít sociální kritika tuto podobu, podobu revoluce? Podle Walzera nikoli, protože kritika a revoluce jsou dvě odlišné aktivity. Odmítnutí obou variant odcizení, bohémství i revoluce, souvisí s Walzerovým přesvědčením, že kritik má jednak popsat to, co je ve společnosti špatné, jednak má naznačit nápravu.

Bohémství i revoluce představují dva různé způsoby odmítnutí dané společnosti. Walzer nás tedy staví před volbu: buď danou společnost, ve které (nahodile) žijeme, přijmeme, nebo odmítneme. R. Aron na toto dilema poukazuje a říká: „Jste-li revolucionář, odmítnete-li společnost, ve které žijete, volíte násilí a dobrodružství. Od této základní volby se pak odvíjejí rozhodnutí, konkrétní rozhodnutí, kterými se jedinec sám definuje.“¹⁵¹

Rád bych nabídl možný klíč k tematice odstupu v rozlišení praktikování sociální kritiky v podání vědce (tj. teoretika) a intelektuála (tj. praktika). Řekněme, že teoretik se primárně nezajímá o spojení s politickou komunitou, nepoužívá se svými spoluobčany stejný jazyk; a protože hovoří jiným jazykem než jeho spoluobčané, není s nimi ve spojení. Proto může Walzer říci, že jazyk vědce je esoterický. Hlavním cílem teoretika není ani aktivismus. Naopak, emocionální pouta v jeho práci bývají většinou na závalu. Teoretik primárně usiluje o poznání, nikoli o kritiku. Přesto jeho

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 7.

¹⁵¹ ARON, R. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta, 2003, s. 61. ISBN 80-204-1080-5.

práci můžeme jako způsob sociální kritiky interpretovat, byť se vesměs jedná o kritiku nepřímou. Výše uvedené totiž samozřejmě neznamena, že by teoretikovo dílo nemohlo být navýsost kritické nebo nemohlo řadu kritických pohledů iniciovat a inspirovat. Teoretik je svým způsobem také kritikem; jeho kritika je však primárně určena jinému publiku: autorovi či vědecké obci. To znamená, že jeho komunikace s příslušnou politickou komunitou je převážně jednosměrná; teoretik je v této komunikaci spíše pasivní. Opakuji, že mám schematicky na mysli období „normální vědy“, nijak samozřejmě nezpochybňuji to, že by teoretik nemohl v důležité chvíli aktivisticky veřejně vystoupit a nemohl by se angažovat (příkladem budiž vystoupení J. Patočky).

Walzera však zajímá sociální kritik - intelektuál, nikoli výše popsaný teoretik. Proč? Především - kritika vyžaduje publikum a agoru. Kritika nemůže fungovat bez myšlenky na svého recipienta a zároveň si model tohoto recipienta sama vytváří (a'la „modelový čtenář“ v literární vědě). Walzera ale nezajímá „modelový čtenář“, má starost o posluchače z masa a kostí, kteří jsou zakotveni v partikulární komunitě, s konkrétními hodnotami a životními zkušenostmi. Takový sociální kritik nevychází z teoretických konceptů, ale ze „sdílených hodnot“ politické komunity. S teoretickými koncepty sice pracuje, ale používá je spíše utilitárně. Nemůže být neutrální nebo nestranný, protože je angažovaný. Imanentní kritika s sebou vždy přináší emocionální aspekt. Ten je dobře vidět na kapitole The Company of Critics nazvané Albert Camus's Algerian War. Alžírská válka byla vůbec zajímavým testem sociálních kritiků; Walzer dává Camusův přístup do kontrastu s J. P. Sartrem a S. de Beauvoir. Pokusme si na tomto rozdílu osvětlit výše diskutované. Walzer se pokouší o obhajobu Camusových postojů (Camus bývá občas svými kritiky obviňován z toho, že během alžírské války opustil své principy) a snaží se vyvrátit některé tradované kritické postoje vůči němu.

Walzerovskou optikou jde o to, že Camus kromě svých závazků ke spravedlnosti uznává i své další závazky, které vyplývají z jeho situovanosti. „*Láska je nespravedlivá, ale spravedlnost sama nestačí*“¹⁵², píše Camus a Walzer ochotně souhlasí. Skutečná morálka totiž vyžaduje lásku a účast. Spravedlnost, která těmto hodnotám nepřizná patřičný prostor, se stane nespravedlností. Walzer konstatuje, že tento postoj nutně do našeho jednání přináší jisté tenze a že s přijetím takové teze má řada Camusových kritiků problémy. Jde tedy o to, že máme odlišné a často vzájemně se vylučující závazky - tyto závazky však mívají různou intenzitu. Camus podle nich údajně maskoval své partikulární závazky univerzalistickým slovníkem; vytýkají mu nedostatek konkrétnosti a nedostatek odstupů. Naopak tito Camusovi kritikové, S. de Beauvoirová a J. P. Sartre, slouží Walzerovi jako příklady odcizení a odstupů¹⁵³. Camus je příkladem sociálního kritika, který neztrácí spojení se svými spoluobčany. Problém je v tom, že naše závazky mají různou sílu. Charakteristické vyjádření této skutečnosti je v Camusově větě: „*Věřím ve spravedlnost, ale svou matku budu před spravedlností bránit.*“¹⁵⁴ Sartrovou optikou začíná sociální kritika odmítnutím své vlastní socializace; kritik musí umět říci svým spoluobčanům „ne“. Walzer zpochybňuje motivaci kritika, který není ve spojení; jaký má vlastně „nestranný pozorovatel“ či „ideální pozorovatel“ důvod k sociální kritice? Proč se vůbec o danou skutečnost zajímá? Odcizený sociální kritik nemá ke kritice závazek ani motivaci. Podle Sartra se však sociální kritik musí „univerzalizovat“; „musí se zapojit

¹⁵² CAMUS, A. *Notebooks: 1942-1951*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, s. 182. Cit. podle WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 137. ISBN 1-87001-520-7.

¹⁵³ S. de Beauvoir kritizuje Walzer za představu, že jediná možnost osvobození žen a boje proti mužským formám autonomie je v odstupě od „partikulární reality ženství“.

¹⁵⁴ CAMUS, A. *Notebooks: 1942-1951*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, s. 182. Cit. podle WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 145. ISBN 1-87001-520-7.

do politického zápasu, který vytváří univerzální principy budoucnosti: tak transformuje sebe zrovna když transformuje svět.“¹⁵⁵

Shapiro v této souvislosti upozorňuje na to, že Walzerův přístup prozrazuje hegelovský názor na psychologii: pro lidský blahobyt je podstatné uznání. V úvodu této práce jsem uvedl, že Walzera můžeme chápat sice jako obhájce osvícenských hodnot svobody a rovnosti, avšak obhájce z partikularistických, nikoli univerzalistických pozic. Zde však Shapiro poukazuje na antiosvícenský rys Walzerova, potažmo komunitaristického přístupu, kterým je důraz na psychologické či emocionální dimenze identity a loajality.¹⁵⁶

Jako krásný příklad imanentní kritiky uvádí M. Walzer Sandelovu slavnou knihu *Democracy's Discontent*. Ten totiž „kritizuje jistou tendenci amerického života (tím, že pečlivě komentuje některé jeho důsledky) a zároveň se v tomto americkém životě snaží najít jinou možnost, lepší vyjádření naší politické kultury.“¹⁵⁷

4. 3. Historie

Historii politické komunity chápe Walzer jako nabízející se zdroj řešení současných dilemat. Výše zmiňovaný Balfour, který nám posloužil tematizováním historie, moci a členství, chápe tento aspekt z hlediska sociální kritiky v tom smyslu,

¹⁵⁵ WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988, s. 140. ISBN 1-87001-520-7.

¹⁵⁶ SHAPIRO, I. *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum, 2003, s. 135-136. ISBN 80-246-0716-6. V příslušných pasážích bychom mohli chytat Shapira za slovo, když tvrdí, že podle Walzera „kritika spíše zaujme srdce a mysli lidí, když bude potvrzovat hodnoty těch, kterým je určena.“ Snad se této práci podařilo výše ukázat, že v procesu nejde jen o potvrzování hodnot příslušné pospolitosti.

¹⁵⁷ WALZER, M. Michael Sandel's America. In ALLEN, A. L.; REGAN, M. C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 175. ISBN 0-19-82-9484-0.

že historie nám odhaluje vnitřní pravdu společnosti.¹⁵⁸ Ostatně řada interpretů poukazuje na to, že historie, respektive tradice, tvoří morální základy stávajícího společenského řádu a je zdrojem morální autority v politickém životě. Jedním z aspektů interpretativního přístupu k sociální kritice je tedy ten, že žijeme v určité tradici, že reprodukuje určité způsoby života, sociální normy, instituce atd. Participujeme tak na dlouhotrvajícím interpretativním procesu, který je specifický v každé partikulární politické komunitě.

E. M. Bounds poukazuje na to, že Walzerova teorie komunity obnáší dvě dimenze. První dimenze, spojená se židovským dědictvím, je morální. Walzer je přesvědčen, že *„komunita je definována sdíleným morálním porozuměním a interpretacemi, porozuměním, které je nám dáno jako osobám zakotveným na partikulárním místě.“*¹⁵⁹ Druhou dimenzí je dimenze právní. Zde podle Elisabeth Bounds Walzer následuje linii klasické liberální teorie v názoru, že lidé se sdružují akty souhlasu, které omezují suverenitu jakékoli autority. Bounds tak se sypmatiemí nachází u Walzera snahu o syntézu komunitaristické a liberální tradice, respektive snahu řešit dichotomie autonomie a komunity, tolerance a závazku, individuality a členství, svobody a situovanosti.¹⁶⁰ Bounds stejně jako někteří další teoretikové upozorňuje na to, že Walzerovo chápání komunity s sebou implicitně přináší předpoklad harmonie spíše než konfliktu či soupeření. Koncept sdílených významů, který jsme rozebírali výše a který spočívá v základech Walzerovy metodologie, je i v základech jeho konceptu komunity. Jak uvádí Bounds, „Walzer předpokládá nepřerušovaný sdílený morální diskurs jako nutné východisko pro jakoukoli formu kritiky. Je také

¹⁵⁸ BALFOUR, L. The Appeal of Innocence: Baldwin, Walzer and the Bounds of Social Criticism. *Review of Politics*, 1999, Vol. 61, No. 3, s. 4.

¹⁵⁹ BOUNDS, E. M. Michael Walzer's Vision of Community. *Journal of Religious Ethics* 2001, roč. č. s. 356.

¹⁶⁰ Tamtéž.

východiskem pro sociální porozumění i sebe-porozumění.¹⁶¹ Přikláním se k názoru, že pro Walzera je základní politickou komunitou národní stát. Bounds pro tento názor argumentuje např. tím, že všichni Walzerem diskutovaní kritici ve *Spheres of Justice* jsou kritiky národního státu.

Ve svém pojetí komunity Walzer nezdůrazňuje etnicitu, ale spíše hovoří o historicky stabilních asociacích mužů a žen.

Shapiro uvádí, že „...podle Walzera neexistuje žádná dynamická teleologie imanentní kritiky, na rozdíl od Hegela, žádný proces, kterým se sociální uspořádání stane adekvátnějším jako výsledek historických změn.“¹⁶² Proto Shapiro vidí Walzerův model jako Foucaultovský: vztahy nadřazenosti se mění a nikdy nejsou zrušeny. Shapiro souhlasí s Walzerovou tezí o tom, že pokusy manipulovat významy jsou bez konce, a to pro „...mnohostrannou povahu politických pojmů jako rovnost, svoboda, právo a spravedlnost.“¹⁶³

Domnívám se, že Walzer snižuje důležitost teorií¹⁶⁴, které si „vynalézáme“, respektive jejich vliv na sociální jednání politické pospolitosti; a dále, že toto podceňování vynalézání není šťastné. Tyto teorie si vytváříme tehdy, když „...se snažíme explicitně formulovat to, co děláme, popsat aktivitu, která je centrální pro jednání a artikulovat normy, které jsou pro ně esenciální.“¹⁶⁵ Jenže teorie neznamenají pouze explicitní formulaci našich sdílených významů, mohou znamenat i jejich kritiku nebo dokonce jejich úplné zpochybnění. Naše teorie nemohou zapřít svůj původ,

¹⁶¹ Tamtéž, s. 358.

¹⁶² SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, s. 59. ISBN 0-520-06672-3.

¹⁶³ Tamtéž, s. 64

¹⁶⁴ Hovořím zde pochopitelně o sociálních teoriích, ne o teoriích obecně.

¹⁶⁵ TAYLOR, Ch. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 93. ISBN 0-521-31749-5.

nemohou zapřít to, že jsou „naše“ - že jsou v nich promítnuty naše morální intuice, chápání sebe sama i politické pospolitosti atd. Jinak řečeno jsou tyto teorie alespoň částečně konstituovány naším sebe-porozuměním. Zároveň ale teorie toto sebe-porozumění (opět alespoň částečně) přetvářejí a mění. Potřeba teoreticky formulovat naše sociální jednání může vyvěrat z našeho respektu k pravdě, z naší potřeby objektivity a sebekritiky.

5. Sociální kritika přes hranice

Jak jsme uvedli v kapitole věnované metodologii sociální kritiky, vědecký model musí být podle hermeneutického přístupu založen na interpretativní bázi; sociální vědci se neobejdou bez interpretativního rozumění praktik dané politické komunity. Interpretovanou realitu tak podle hermeneutické představy můžeme postihnout zevnitř. Skutečně? Zde se dostáváme k jednomu z velkých témat sociální kritiky přes hranice, k takzvané argumentaci překladem.

Podle hermeneutické představy je možné přiblížit se interpretované realitě pouze „zevnitř“. Neexistuje žádný překlad, žádný způsob, jak vysvětlit sdílené významy subjektům zvenčí. Musíme se prostě dostat (byť jen v naší imaginaci) do partikulárního způsobu života. Pohybujeme se totiž v hermeneutickém kruhu. Význam existuje jednak pro subjekt, jednak je významem něčeho¹⁶⁶, jednak existuje v poli významů.¹⁶⁷ Tento koncept je integrální pro naše běžné vědomí a pro řeč o našich jednáních. Ta jsou obvykle charakterizována smyslem a vysvětlována z hlediska pocitů a tužeb. Ale jazyk, kterým popisujeme své cíle a tužby, definuje

¹⁶⁶ Rozlišujeme mezi situací a jejím významem; nelze je ale rozlišit fyzicky, spíše na úrovni odlišných popisů; stejný význam může být zrozen odlišnými situacemi.

¹⁶⁷ Oproti tomu lingvistický význam má nikoli trojdimenziální, ale čtyřdimenziální strukturu (pro subjekt v poli významů, je významem označujícího a je ve světě zástupných symbolů).

věci, které pro nás mají určitý význam. Slovník definující významy je spojen s pocity a s popisovanými cíli (děsivý - strach - bezpečí; přitažlivý - touha - vlastnění). Porozumění se děje nutně v hermeneutickém kruhu - emoce a pocit „děsivý“ odkazuje na jistý typ situace a určitý typ odpovědi. Pocit je identifikován díky situaci; ale situace může být identifikována pouze ve vztahu k pocitu, který vyvolává. Pocit „děsivý“ může být vysvětlen pouze odkazem na jiné pocity, které nemůžeme pochopit bez vztahu k němu. Musíme zkrátka rozumět jistému jazyku vzájemně spjatých obecných významů. Důsledkem uvedeného je zpochybnění role a možnosti překladu: není překlad, musíme se prostě dostat do určitého režimu způsobu života, byť jen v naší imaginaci.

Argumentace překladem popírá relativistickou tezi o nesouměřitelných světech politických pospolitostí a o nemožnosti rozumět cizím pospolitostem.

Lze ji shrnout do sedmi bodů, které vyjadřují prostou logickou úvahu:

1. Tvrdit, že jiní žijí v jiném konceptuálním světě než my, znamená tvrdit, že mluví a myslí.

2. Abychom mohli tvrdit, že jiní myslí a mluví, potřebujeme vědět, že skutečně něco říkají (že pouze nevydávají zvuky).

3. Abychom mohli vědět, že jiní něco říkají, musíme alespoň částečně vědět, co tím míní.

4. Abychom věděli, co mají jiní na mysli, musíme být schopni překládat jejich zvuky do svého jazyka.

5. Avšak abychom mohli překládat jejich výrazy, musíme jim přisuzovat různá přesvědčení, touhy, postoje a způsoby spojování těchto mentálních prvků.

6. Avšak abychom jim mohli přisuzovat takové mentální prvky, musíme předpokládat, že s námi sdílejí pozadí společných přesvědčení, tužeb a zásad myšlení - že žijeme v témže světě.

7. Avšak mít společné pozadí epistemických schopností, přesvědčení a zásad uvažování znamená žít v témže světě jako oni.¹⁶⁸

Musíme vědět, že druzí myslí a že to, co říkají, dává význam. To poznáme jen tehdy, když jim budeme alespoň částečně rozumět.¹⁶⁹ To mimo jiné znamená to, že jsme ve svém jazyce schopni vyjádřit „funkční ekvivalent“ vyřčeného. Což zase vyžaduje být určení tužeb, přesvědčení a duševních pochodů „cizinců“ (ze kterých významy vyplývají). Ty jim budeme schopni přisoudit tehdy, vyjdeme-li z předpokladu společného jmenovatele, tj. určité shody v přesvědčeních, myšlení atd.

Závěrem této úvahy je teze, že pochopení „cizího“ předpokládá, že „jejich“ svět je velmi podobný „našemu“. A výše uvedená analýza je podle mého soudu přesně tím, co vyžaduje Walzer pro rozumění sdílených významů komunity. Naše interpretace musí souviset se sdílenými významy určité partikulární komunity právě v tomto (triviálním) smyslu: musí existovat elementární souměřitelnost a možnost překladu mezi naší kritikou a těmito sdílenými významy, jinak by nebyla možná žádná komunikace. Tato podmínka je pro sociální kritiku sice nutná, ale zároveň i dostačující.

Walzer možnost rozumění odlišné pospolitosti zakládá na odlišení vzájemně úzce spojeného morálního minimalismu a maximalismu. Morální maximalismus a minimalismus vyjadřuje Walzer slovy *thick* a *thin*, tj. silný a slabý.¹⁷⁰ Uvedené

¹⁶⁸ FAY, B. *Současné filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, s. 107-111. ISBN 80-86429-10-5. S argumentem přišel už D. Davidson, Fay zde podává interpretaci a komentář.

¹⁶⁹ Analogicky argumentuji v otázce metody odhalování v sociální kritice. Morální příkazy dané Bohem nemohou mít sílu zjevení v tom smyslu, že radikálně odporují stávající morálce a jsou tedy zcela „nové“ - pokud by tomu tak bylo, nerozuměli bychom jim.

¹⁷⁰ Slova *thin* a *thick* budou v této práci překládána pojmy slabý a silný. Ve slovenském překladu K. Štullerové jsou přeloženy jako hrubý a tenký (WALZER, M. *Hrubý a tenký / O*

rozdělení osvětlí podtitul knihy *Thick and Thin: Morální argument doma a za hranicemi*. Tyto morální argumenty jsou použitelné pro odlišný kontext a slouží jinému účelu. Sociální kritiku z hlediska morálního maximalismu můžeme chápat jako hovor „mezi námi“. Sdílíme určité významy, máme společnou historii a tradici. Nepřístupujeme ke svému předmětu z odstupů, neboť jsme sami součástí kritizované reality. U kritiky v rámci morálního minima (hovoru „přes hranice“) je situace odlišná. Předpokladem je, že přes hranice mohu argumentovat na základě univerzálního (jak Walzer explicitně uvádí – univerzálního ne ve filosofickém smyslu, ale ve smyslu reálného momentu) o tom, co máme společného. Neznamená to, že máme dva koncepty morálky, které „vytahujeme z rukávu“ pro použití v odlišných situacích. Jak Walzer uvádí, „Minimalistické významy jsou mnohem hlouběji ukotveny v maximální morálce...“¹⁷¹ Minimální morálka je tedy jakási morálka „čistá“, bez partikulárních přísad. Takové konstatování zároveň naznačuje, že obsahem morálního minima jsou naše nejdůležitější morální představy. Walzer minimální morálku definuje takto: „Minimalismus jednoduše označuje některé opakovaně se objevující znaky konkrétních širokých či maximalistických morálek.“¹⁷² Neznamená to, že by tato minimální morálka předcházela morálky maximální, které by z ní byly odvozeny; je tomu právě naopak.

Otázkou potom je, zda lze počítat s jedním morálním minimem, zda existuje více morálních minim, nebo zda je situace spíše taková, že existuje tolik morálních minim (verzí minimální morálky), kolik existuje pospolitostí. Domníváme se, že

tolerancii. Bratislava: Kaligram, 2002. ISBN 80-7149-440-2.). Uvedený překlad však vzhledem k nejrůznějším nepřesnostem nelze považovat za závazný. Dokladem budiž „překladatelský oříšek“ na s.111, kde je položena otázka: „Možno si Sokrata predstaviť s viac než jedným démonom?“, což nelze vysvětlit ničím jiným než neznalostí Sokratova daimonion.

¹⁷¹ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 20. ISBN 80-7149-440-2.

¹⁷² Tamtéž, s. 28.

Walzerův text implikuje spíše poslední variantu. Tvrdí, že „...minimalismus není ani objektivní, ani neexpresivní. Je v každé situaci partikularistický a místně signifikantní, úzce spjatý s maximálními morálkami, které vznikaly na rozličných místech a v konkrétních časových obdobích.“¹⁷³ Později se sami pokusíme nabídnout naše chápání morálního minima, které se neslučuje ani s jednou možností uvedenou výše. Nyní se nám ale nabízí ještě několik dalších otázek, které bychom měli v souvislosti s morálním minimalismem zodpovědět. Existují takové široké morálky, ze kterých morální minimum odvodit nelze? Odvozuje se morální minimum ze všech morálek stejně snadno, nebo jsou některé partikulární morálky pro odvození morálního minima vhodnější?

Chápáno ve Walzerově intenci, z některých partikularistických morálek skutečně morální minimum abstrahovat nelze. „Morálka, která by neumožňovala hovořit o těchto věcech a její vyznavači by nemohli reagovat na bolest a utlačování jiných lidí nebo se (někdy) zúčastnit jiných pochodů, by byla nedostačující.“¹⁷⁴ Otázkou teď je, v jakém smyslu je ona maximalistická morálka nedostačující. Citovaná ukázka ještě nedokazuje, že z některých morálek minimální morálka odvodit nelze. Dokazuje zatím, že některé morálky jsou podle Walzera méněcennější než jiné, že existuje kritérium, kterým je můžeme poměřovat. Walzer to na jiném místě pěkně dokresluje následující metaforou. Maximální morálku má představovat dokončená socha, kterou v okamžiku krize nahradí morálka minimální, narychlo načrtnutá abstraktní verze, kreslená postavička z několika čárek.¹⁷⁵ Minimalismus má tedy vyzdvihnout některé znaky, které se ve většině širokých morálek opakují a které jsou zřejmě zásadní. Zároveň toto tvrzení opět chápeme jako potvrzení toho, že

¹⁷³ Tamtéž, s. 25.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 27.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 35.

minimalistická morálka uchopuje nejdůležitější znaky morálky maximalistické - postavičce nakreslíme ruce a nohy, na nehty, koleno či loket zapomeneme. Můžeme konstatovat, že některé morálky podle Walzera nejsou schopny tyto minimalistické znaky artikulovat. Explicitně však není vyjádřeno, zda tím myslí konkrétní existující morálku, anebo zda chce spíše vyjádřit to, že si lze představit takovou morálku, ze které morální minimalismus artikulovat nelze. Z čehož nám vyplývá odpověď i na druhou otázku; některé morálky ze sebe onen „náčrtek“ dostávají z většími obtížemi než jiné. Domníváme se, že jedním z kritérií, podle kterých lze jednotlivé morálky posuzovat, je jejich vztah k různosti; jejich míra tolerance, kterou budeme pojímat jako vymezení odlišného rámce jednotlivých sdílených významů. Tomuto tématu se budeme věnovat v další části textu, kde si ukážeme, že Walzer sám normativní kritéria posuzování pospolitostí uvádí.

Podle Walzera nemůžeme v rámci minima navrhnout alternativu. Jménem minima lze pouze kritizovat, protože jakmile pozitivně zformulujeme určitý návrh, dostáváme se ven z morálního minima. „Jen co však v rámci naší kritiky navrhne alternativy československému komunismu, okamžitě se posouváme nad minimum, vědíce, že něco z toho, co říkáme, najde v Praze pozitivní odezvu a něco ne.“¹⁷⁶ Což je do jisté míry přijatelné tvrzení, ale i z negativního vymezení přece v případě sociální kritiky najdeme určitý pozitivní obsah, přinejmenším jako množinu toho, co považujeme za přípustné. Jestliže jménem minima kritizujeme, nacházíme opět meze - zvenčí. Ukážeme rámeček toho, kde je podle nás dobré se pohybovat. Walzer uvádí příklad tyranie. Budeme-li kritizovat tyranii, vymežíme tím zároveň určitou škálu možností, které považujeme za přijatelné. I když nemusíme nabízet konkrétní uspořádání, přesto nabízíme minimálně hodnoty, na základě kterých jsme dali

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 28.

přednost zrovna těmto typům zřízení a zamítli jsme tyranii a určujeme množinu přijatelných typů.

Když se Walzer vyjadřuje k dění v Československu během listopadu 1989, předpokládá, že během protestů budou občané očekávat podporu celého světa (ve jménu pravdy a spravedlnosti), kdežto při prosazování konkrétních reforem a zákonů už se budou snažit o to, „...co je nejlepší pro ně samotné, co odpovídá jejich historii a kultuře, a nebudou tvrdit na tom, abychom my ostatní jejich rozhodnutí odsouhlasili nebo opakovali“.¹⁷⁷ To je určitě pravda, ale občané Československa budou vést spory o tom, co jejich historii odpovídá, k jakým hodnotám se hlásí. Budou jim nabízeny různé interpretace toho, jaká je jejich kultura a k jaké konkrétní širší tradici (evropské kultuře) přináleží. M. Novak cituje G. M. Tamase, představitele maďarské opozice. Ten říká: „Západní styl whigovského neokonzervatismu se nyní začíná rozvíjet v Polsku a Maďarsku. Je nutné, aby byl whigovský...musíme odmítnout některé z našich tradic, které jsou s ním v rozporu...budeme muset zkoušet neznámé cesty“¹⁷⁸ Novak souhlasně dodává, že východoevropská tradice ztratila svou legitimitu. Naznačuje tedy určitý model diskontinuity v tradici, kdy jsme schopni konkrétní tradici zcela opustit tím, že se po racionálním uvážení či veřejné diskusi rozhodneme pro přijetí cizích pravd, mýtů, příběhů... Proč by nám v takovém případě neměl anglický konzervativce při prosazování konkrétních zákonů co říci?

Gadamer uvádí, že tradice je typem autority. Autoritou ovšem podle Gadamera nemyslíme něco, co se nad námi vznáší, zajišťující, že zůstaneme uvnitř hranic, které současná tradice předepisuje.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 21.

¹⁷⁸ NOVAK, M. *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 30. ISBN 80-7021-264-0.

¹⁷⁹ GADAMER, H. G.: *Truth and Method*. New York: Continuum 1994, s. 280. Cit. podle DAVIDOW, A. *Gadamer: The Possibility of Interpretation*. <http://www.philo.8m.com/davidow1.html>.

Podle toho, že ve Walzerově představě není jednou vytvořená minimální morálka daná „věčně“, že je nutno ji neustále znovu tvořit vždy, když je to nutné, nabízí se otázka, zda je její vytvoření skutečně jenom věcí určité morálky maximální. Její použití je přece vždy podle Walzera dočasné a konkrétní. Nebylo by proto přiměřenější posuzovat její vznik jako určitý průnik mezi naší maximální morálkou a morálkou té pospolitosti, k jejíž sociální situaci se vyjadřujeme, tedy ve smyslu Rawlsova překrývajícího se konsensu? Kritizujeme totiž vždy ve jménu hodnot, které uznávají pospolitosti obě, a o kterých se domníváme, že je kritizovaná pospolitost reálně nenaplnuje. Jsou-li odmítnuty hodnoty, jejichž jménem kritizují, padá má kritika; ne ve smyslu pravdivosti, ale ve smyslu přijatelnosti; kritizované pospolitosti bude kritika připadat jako nesmyslná, nepřijatelná či nedůležitá. A na druhou stranu nebudeme kritizovat cizí pospolitost za nedodržování hodnot, které sami nesdílíme. Konkrétně budeme jen těžko kritizovat americké mormony za pokrytectví, nedůslednost či vlažnost ve víře, pokud jejich víra hlásá mnohoženství a oni místo toho žijí (v souladu se zákonem) v monogamních svazcích (i kdybychom touto kritikou chtěli poukázat na nepřijatelnost polygamních svazků pro nás).

Walzerova představa je však jiná; viz dále jeho chápání nejefektivnější kritiky komunistického režimu jako té, která vychází z předstíraného idealismu. Proč bychom se ale museli dopouštět kritiky ve jménu těch hodnot, které nesdílíme? Abychom dokázali, že tyto hodnoty nejsou naplňovány? Sám Walzer na jednom místě říká: „Často kritizujeme přátele a kolegy za to, že nežijí podle norem, které podle jejich vlastních slov ctí oni i my. Posuzujeme je podle jejich vlastních předstíraných ideálů...“¹⁸⁰ Metoda kritiky jako nalezení společného morálního minima v rámci diskuse připouští právě to, aby bylo morální minimum formulováno

¹⁸⁰ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 57-58. ISBN 80-7149-440-2.

vždy jinak a nově – záleží, s jakým partnerem (případně kolika partnery) vedeme diskusi, jaká je míra předpokládané shody (např. nakolik jsme si kulturně blízko) a jakého cíle chceme dosáhnout. Všechny tyto faktory by měly ovlivnit výsledek – vytvořené morální minimum, ze kterého vychází naše kritika. I proto přijímáme Walzerovu tezi, že „...minimalismus není o základu: jako kdyby rozlišené skupiny lidí měly najednou zjistit, že jsou všichni oddáni stejnému souboru základních konečných hodnot“.¹⁸¹ Některá hodnota, která je pro nás klíčová, bude v jiné pospolitosti chápána pouze jako okrajová. To ale neznamená, že se nemůžeme dohodnout na její relevanci pro kritiku.

Nyní by mělo být jasnější, proč z některých maximálních morálek minimum odvodit nelze. Může se totiž v praxi také dobře stát, že k vytvoření morálního minima nedojde – neshodneme se ani na základních morálních předpokladech (nenastane průnik žádných částí našich maximálních morálek), respektive budeme rozličným sociálním skutečností přikládat jiné výzamy. Je to jistě slučitelné s Walzerem; sám uvádí, že „...minimalismus je omnoho méně produktem přesvědčování než vzájemného uznávání představitelů odlišných plně rozvinutých morálních kultur.“¹⁸² Což rozhodně neznamená, že jsou si všechny morálky rovnocenné. V tomto místě se nelze zastavit konstatováním relativismu. Dojde-li k vzájemnému odmítnutí předpokladů, pravděpodobně rezignujeme na debatu, neznamená to ale, že nemůžeme rozhodnout o hodnotě těchto morálek. Jedním z kritérií může být třeba to, jak snadno nacházejí shodu s ostatními morálními maximy, jak dokáží vytvářet morální minimum s jinými morálkami. Pro někoho nemusí být takové kritérium rozhodující: může se stát, že některá morálka je natolik nová, má tak zásadní požadavky na člověka a společnost, že bude neslučitelná se

¹⁸¹ Tamtéž, s. 36.

¹⁸² Tamtéž, s. 35.

všemi ostatními. Nemusí to ale automaticky znamenat, že je špatná. Na mysli zde máme především ty morálky, o kterých Walzer říká, že mají sílu zjevení; svou autoritu odvozují od Boha. Jestliže je ale možným a vhodným kritériem, které o kvalitě morálky rozhoduje, souhlas spoluobčanů, pak může být minimálně dobrým vodítkem to, zda je morálka pospolitosti schopna získat příznivce v nějaké pospolitosti odlišné. Což se dobře podařilo křesťanství, víra mongolských kočovníků byla při přesvědčování Evropanů úspěšná podstatně méně.¹⁸³

Příznačné je v této souvislosti vyjádření H. G. Gadamera, který se zamýšlí nad situací po útocích 11. září 2001. Rozumná budoucnost se podle něj nedá vybudovat s arabským náboženstvím, protože „...je v něm základ toho, co znamená smrt, vykládán jinak než u nás. Tam existuje něco, co není vůbec nebo jenom namáhavě srovnatelné“.¹⁸⁴ Jinými slovy řečeno jsme podle Gadamera velmi obtížně schopni dosáhnout shody na morálním minimu.

Minimální morálku si lze představovat jako určitý normativní soubor tezí. Walzer se vymezuje proti představě, že by morální minimum mělo být chápáno jako procedurální – tzn. dávající nám pravidla pro tvorbu tezí široké morálky. V této souvislosti upozorňuje na demokratické procedury, na schopnost lidí artikulovat své

¹⁸³ Nebereme v tomto kontextu do úvahy to, že křesťanství mělo ráz silně individuální. Bylo by zároveň mylné se domnívat, že mongolové pouze dobývali nová území. E. Voegelin uvádí dopis Kujukchána papeži Innocenci IV, ze kterého vyplývá, že mongolové své výpravy chápali jako trestné, proti bouřícím se poddaným: „Jen mocí Boha od slunce východu až na jeho západ jsou všechny říše dány nám. Mimo řád boží, jak jen by mohl někdo něco činit?...nebudete-li na řád boží hledět a budete-li našich rozkazů neposlušni, zvíme, že jste našimi nepřáteli.“ VOEGELIN, E.: *Nová věda o politice*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 52. ISBN 80-85959-67-4.

¹⁸⁴ cit. podle STEIGER, Š. Filozofové v Německu a 11. Září 2001. *Filosofický časopis* 2002, roč. 50, č. 2, s. 343.

názory. Ne náhodou zmiňuje v této souvislosti J. Habermase.¹⁸⁵ Neznamená to, že by se vyhlašoval proti diskurzivnímu momentu; jeho výhrada směřuje spíše tím směrem, že nelze vystavět morální minimum bez normativních tezí. Proti procedurálnímu chápání morálního minima klade dvě námitky:

1. Procedurální minimum je více než jen minimum. Tato teze znamená, že pravidla účasti na diskusi ve značné míře řeší určité substantivní problémy. Což je na druhé straně to, v co řada proceduralistů doufá (a co bývá kritiky nazýváno kvadraturou kruhu).

2. Jestliže jsou pravidla účasti definována na začátku, pak morální minimalismus předchází maximalismus. Podle Walzera je ale pořadí přesně opačné.¹⁸⁶

Problém debaty, kdy se účastníci neshodnou ani na základních předpokladech, je dobře dokreslen R. M. Harem v jeho klasickém textu o debatě mezi liberálem a fašistou.¹⁸⁷

Co činit v takových případech, jedná-li se o debatu s jednotlivci nebo skupinou v rámci naší pospolitosti, to je jistě diskutabilní otázkou, ale určité odpovědi mohou být naznačeny v rámci kapitoly o hranicích tolerance a o multikulturalismu. Nyní se pokusme zaměřit na otázku, jak přistupovat k pospolitostem, se kterými my ani většina ostatních pospolitostí není schopna

¹⁸⁵ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 29. ISBN 80-7149-440-2.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 30.

¹⁸⁷ HARE, R. M. Tolerance a fanatismus. In KIS, J. (ed.) *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-60-7.

dosáhnout morálního minima. Tato otázka patří do širšího rámce problematiky, která je Walzerem řešena v tématu minimální morálky v mezinárodní politice.¹⁸⁸

V textu *International Society: What is the Best that We Can Do?* navazuje na knihu *O toleranci* tím, že jednak charakterizuje sedm uspořádání (narozdíl od pěti v *O toleranci*), ale také explicitně určuje kritéria, podle kterých je hodlá hodnotit. Můžeme je tedy chápat jako pokus o stanovení kritérií morálního minimalismu. Jsou to: schopnost podporovat mír, distributivní spravedlnost, kulturní pluralismus a individuální svoboda.¹⁸⁹

Z kapitoly věnované hermeneutické metodologii by mělo vyplynout, že podle mého soudu sice kritika „přes hranice“ může být zjednodušující, ale právě v tom se může ukázat její přednost, kdy ve zkratce dokáže vystihnout podstatu věci a abstrahovat od dílčích podrobností. Nabízím pro ilustraci této myšlenky sloupek šéfredaktora *Lidových novin* V. Vačkova¹⁹⁰, který popisuje příhodu po zavedení jednotné evropské měny. Telefonoval si se svým americkým přítelem, který mezi řečí zmínil: „Tak jsem slyšel, že jste zavedli evropský dolar“. A náš šéfredaktor začal vysvětlovat, že se samozřejmě o žádný evropský dolar nejedná, že je to nová měna euro. Američan se omluvil za svou neznalost, leč navedl šéfredaktora na otázku, proč by charakterizace eura jako evropského dolaru měla být chybná; není nakonec vlastně velice výstižná? Můžeme či nemusíme souhlasit právě s takovýmto pojetím eura (pravděpodobně nebudeme), příklad nám však ilustruje právě onu tezi o kritikovi, který neproniknul do veškerých tajů problému, a přesto jeho interpretace nemusí být diskreditována. Hermeneutická tradice zhruba do 19. století

¹⁸⁸ Není mým záměrem dostat se z oblasti politické filosofie do problematiky teorie mezinárodních vztahů, budu se proto v následujících řádcích soustředit jen na určité otázky.

¹⁸⁹ Walzer, M.: *International Society: What is the Best that We Can Do?* <http://www.sss.ias.edu/publications/papers/papereight.pdf>

¹⁹⁰ *Lidové noviny*, 2.1.2002.

nediferencovala mezi rozuměním a vysvětlením, dnes však již takovou diferencii můžeme učinit. V rámci této tradice pak můžeme učinit závěr, že kritik z jiné pospolitosti může poskytnout vysvětlení, aniž by musel dosáhnout porozumění danému významu.

Podívejme se ještě na jeden případ sociální kritiky přes hranice. Několik českých deníků¹⁹¹ přineslo informace o článku britského deníku *The Independent* nazvaném *Středověký rituál plodnosti ponechává práva českých žen v dobách temnoty*, který pojednává o slavení Velikonočních svátků v České republice. Ty autor interpretuje jako svátky, kdy muži pobíhají po ulicích a mohou ženy beztrešně bít. Ponechme stranou citace údajně českých žen Barbory Gomezové a Vesny Brabičové (které musí u člověka obeznámeného s realitami vzbudit podezření). Interpretace britského novináře, který podává svědectví o teroru v České republice, vykazuje solidní míru neporozumění danému jevu. Otázkou je, zda má každá taková interpretace vyvolat pouze shovívavý úsměv „zasvěceného“. Domnívám se, že nikoli, protože u někoho vzbuzuje úsměv či hněv britský novinář interpretující Velikonoce, u jiného třeba rakouský novinář interpretující Temelín či německý interpretující Benešovy dekrety. Možná bude v této souvislosti tradiční Schleiermacherovo rozdělení interpretace na laxnější a přísnější. Jako laxnější můžeme hodnotit naše pojetí některých velikonočních rituálů před kritikou britského novináře. Je to rozumění intuitivní a neproblematické. Po kritice už musíme tyto rituály podrobit naší kritice, reflexi. Při interpretaci laxnější tedy předpokládáme rozumění sociálnímu jevu, při interpretaci přísnější už předpokládáme neporozumění. I kdyby bylo jediným přínosem zdánlivě nekompetentní kritiky

¹⁹¹ například *Právo* ze dne 2.4. 2002 pod titulkem *Independent: Velikonoce jsou pro ženy v Česku dnem hrůzy*.

transformovat naše nereflektované laxní porozumění na porozumění reflektované, je užitečné.

A navíc - kritikou britského novináře se zřejmě dostalo pod ohnisko zpochybnění nejen naše pojetí Velikonoc, ale podle mého názoru došlo k otřesu našeho širšího interpretačního schématu, například otázek postavení žen ve společnosti, slavení svátků či dokonce křesťanských tradic. Domnívám se, že kritika „přes hranice“ dokáže celek zpochybnit docela dobře. B. Fay by možná konstatoval, že to dokáže ještě lépe než kritika situovaná. Říká: „Potřeba takové interpretace na hlubší úrovni může člověku uniknout, jestliže se omezí na to, jak jeho kulturu studují jiní příslušníci této kultury. V takové situaci nemusí sociální vědci explicitně objasňovat své interpretační schéma, aby určili třídu jednání a institucí, která je předmětem jejich zájmu.¹⁹²

A tak nezbyvá, než nabízet interpretace vlastní a pustit se do dialogu. A hovořit třeba o tom, že u nás nejsou ženy napadány na ulicích, že čekají doma hosty a samy jim dobrovolně otevírají, že se nejedná o skutečný výprask, ale o symbolický akt, případně že zejména na vesnicích znamená důležitý prostředek soudržnosti a sounáležitosti a že při putování mladíků vesnicí znamená opomenutí některého domu urážku. Což neznamená, že se příští rok neobjeví zpráva o loupeživých bandách, které se dobývají do domácností a po napadení přítomných si odnášejí vejce, čokoládu a alkohol. Jak Walzer říká v úvodu k *Thick and Thin*, „Kritické války jsou totiž války, ve kterých není možné očekávat konečné vítězství...není zde žádný

¹⁹² FAY, B. *Současné filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, s. 141. ISBN 80-86429-10-5. Fay to uvádí v poněkud jiném kontextu, když hovoří o adekvátní interpretaci určité pospolitosti.

konečný rozhodčí, žádný suverén...a tak mi nezůstává nic jiné než posílit své argumenty tak, jak nejlépe umím, a čekat na další kritiku.“¹⁹³

V této souvislosti se ukazuje nedostatečnost představy, že kritika vlastní pospolitosti je možná na základě široké morálky a kritika pospolitostí cizích je dobře možná na základě morálního minima. Britský novinář jistě kritizoval právě ve jménu morálního minima; a my sami jistě souhlasíme s tím, že rovná práva žen tvoří součást našeho morálního minima. Přesto se při této shodě nedohodneme na tom, zda je tento požadavek překročen konkrétním činem (rituálem, svátkem). Podle našeho názoru spočívá problém při aplikování morálního minimalismu právě zde. Všichni s jeho tezemi budou souhlasit, ale bude probíhat bouřlivá debata o tom, zda právě ta která konkrétní aplikace je v duchu určitého požadavku a naplňuje jej. Něco naznačuje výše uvedený příklad; bohužel, otázkou pak je, zda a v jakých případech lze při minimální kritice cizí morálky argumentačně uspět. Budeme-li kritizovat postavení žen v Afghánistánu, bude nám sděleno, že v Afghánistánu je uznáváno rovné postavení žen a mužů; muži a ženy mají odlišné postavení ve společnosti, protože teprve specifické postavení dává ženě její důstojnost (která je jinde porušována). V určitém smyslu tedy bude odpověď Afghánců nám připomínat odpověď Čechů britskému novináři. Proto bych se přikláněl k závěru, že morální minimum je sice užitečným nástrojem sociální kritiky, avšak nástrojem nedostatečným. Vyjít při kritice z morálního minima je dobrý počín na začátek, ale neměl by to být zároveň i konec. Říká to v zásadě i Walzer; doufat, že minimalismus může posloužit univerzální kritice, je podle něj marné.¹⁹⁴ Podle Walzera je to tím, že minimální morálka splní pouze kritickou funkci; nedokáže postulovat pozitivní

¹⁹³ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 15. ISBN 80-7149-440-2.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 28.

řešení. Vede k pouze k solidaritě zvenčí. Snažil jsem se ukázat, že minimální morálka má problémy i s onou kritickou funkcí.

Walzer kritiku přes hranice, kritiku zvenčí, popisuje takto: *„Představme si sociálního kritika...který přichází...do cizí země. Zde se setkává s domorodci, jejichž pojetí světa a vlastního místa ve světě - jak nově příchozí věří - je radikálně chybné. Chybu poměřuje zcela vnějším měřítkem, jež si přinesl ve svém vlastním zavazadle. Zpochybňuje-li místní praktiky, činí tak v pojmech, jimž domorodci s největší pravděpodobností zpočátku nebudou rozumět. Porozumění předpokládá konverzi, a tak má primární úkol nově příchozího misijní povahu: nabídnout jim přesvědčivý obraz nového morálního či fyzického světa.“*¹⁹⁵

Domnívám se, že tento Walzerův popis je silně zkreslující. Pokud nově příchozí bude něco hodnotit jako chybné, nebude to v první řadě „domorodé pojetí světa a vlastního místa ve světě“ - sociální kritik začne věnovat pozornost určité konkrétní skutečnosti či praxi, která vzbudí jeho pohoršení či údiv. „Domorodé pojetí světa“ je komplexní a velmi pravděpodobně bude kritikem rekonstruováno až na základě dalších zkušeností. A kritik nebude „domorodou morálku“ vyvracet z kořenů: ve většině případů bude chtít revidovat jen část této původní morálky, jednu nebo několik lokálních praktik. A navíc touto morálkou nezůstane nedotčen; některé skutečnosti sám přijme, s jinými se pasivně smíří, s dalšími bude třeba bojovat: a jiná stanoviska zaujmou jeho děti a zase jiná jeho vnuci. Ony domnělé chyby domorodé morálky a nedostatky místních praktik nebude poměřovat svou původní morálkou, kterou si přinesl „ve svém zavazadle“ - jeho původní morálka bude připomínat kritikův rodný jazyk - do toho se začnou mísit nová slova a rodný jazyk se často bude vyslovovat s cizím přízvukem - a tak z původní morálky většinou zůstane kritické ostří jen u nejsilnějších principů, velmi často univerzalistického typu.

¹⁹⁵ WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000, s. 50. ISBN 80-7007-126-5.

Není ale tak úplně korektní výtka, kterou vůči Walzerovu partikularistickému přístupu vznáší například B. Barry. Ten je toho názoru, že pokud Walzer tvrdí, že spravedlivé je to, co členové příslušné komunity za spravedlivé pokládají, nemůže se dovolávat toho, co sdílí většina jeho spoluobčanů, tj. konceptu lidských práv.¹⁹⁶ Takovým názorem Barry zcela opomíjí ty části Walzerova díla, které mají univerzalistický zvuk.

Imanentní kritika, která je odvozena z „tradice argumentace a interpretace“, je zdrojem ochrany před dominancí.

Walzerovo chápání dober jakožto dober sociálních předpokládá koncept relativně uzavřené či lépe řečeno svébytné politické komunity. Je ale na tomto přístupu argumentovat, že komunikace ohledně významů jednotlivých sociálních dober probíhá intenzivněji v rámci této komunity, tj. že veřejnost je konstituována v rámci politické pospolitosti a její rámec překračuje zanedbatelným způsobem. Domnívám se, že s rozvojem technologií bude tato argumentace čím dál obtížnější.

Walzerovskou optikou se interpretativní strategie navzájem doplňuje a posiluje s demokracií. Walzer „opravuje“ Platóna v jednom důležité metafoře: kormidelník u Walzera není tím, kdo by určoval, jakým směrem se loď bude ubírat: to je záležitostí pasažérů. Na expertovi pouze je, aby vůli pasažérů realizoval. Analogický náhled má i N. Fraser, když se vyjadřuje ke vztahu filosofů k deliberativní demokracii. Filosof by měl předestřít dostupné možnosti, ze kterých si lidé deliberativním způsobem vyberou. Proto je pro Walzera tak důležité, aby byl

¹⁹⁶ BARRY, B. Spherical Justice and Global Injustice. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 75. ISBN 0-198-28008-4.

jazyk sociálního kritika jazykem srozumitelným, jazykem neodtrženým od každodenní mluvy spoluobčanů.

6. Tolerance

Walzerův přístup můžeme spolu s Mulhallem a Swiftem označit za pokus vytvořit široký prostor pro toleranci, aniž by tento omezoval možnost jednání ve skutečně fundamentálních záležitostech¹⁹⁷. Jestliže můžeme pozitivně určit kritérium, podle kterého posuzovat jednotlivé pospolitosti, respektive jejich morálky, je jím jejich vztah k cizímu. Netřeba se dlouze rozepisovat o tom, že je v nás nedůvěra k cizímu biologicky zakódována. A nepřijímáme-li tuto nedůvěru zrovna jako biologické dědictví, nebudeme zřejmě polemizovat o roli nedůvěry k cizímu v historii, kdy byla nástrojem napomáhajícím přežití.

Otázka tolerance je vždy do jisté míry otázkou osobní, proto si dovolím tímto poukazem naše zkoumání uvést. Walzerova první osobní zkušenost je taková, že je jako Žid objektem tolerance; později prý přišel také na to, že je i jejím subjektem.¹⁹⁸ Fenomén tolerance se ale nevztahuje jen na jednotlivce jakožto subjekty či objekty tolerance, vztahuje se i na společenské skupiny a na celé pospolitosti. Tolerance je zřejmě jen zastřešující slovo pro různé druhy vztahu mezi lidmi, tzn. můžeme najít její nejrůznější podoby a vymezit její rámeček. Walzer oblast svého zájmu specifikuje na „...tolerance, kde se jedná o rozdíly v kultuře, náboženství a způsobech života“¹⁹⁹. Sebe samotného pak charakterizuje jako filosofa, jehož hlavním tématem a trvalým

¹⁹⁷ MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992, s.146. ISBN 0-631-18377-9.

¹⁹⁸ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 123. ISBN 80-7149-440-2.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 133.

zájmem je rozdílnost. A jak efektně říká, „*Tolerance umožňuje rozdílnost, rozdílnost činí toleranci nevyhnutelnou.*”²⁰⁰

Hodnotu tolerance vidí Walzer hlavně v tom, že umožňuje mírové soužití skupin lidí s odlišnými dějinami, kulturami a identitami. Toleranci, stejně jako způsoby soužití, je možno uplatňovat různými způsoby a mohou nabývat různých podob. Walzer proto vyžaduje, aby zkoumání jejich forem probíhalo v historickém výkladu. Podle G. Meilaendera vyvstávají pro Walzera otázky tolerance z napětí mezi politickými závazky a partikulárnější loajalitou k rodině či náboženské komunitě.²⁰¹ Ptáme se, jak může politický režim tolerovat naše partikulární závazky. V této kapitole se pokusím explikovat několik otázek, které v této souvislosti vyvstávají.

Začnu poznámkou mířící k univerzalismu, ke kterému mě inspirovala Walzerova poznámka o mírovém soužití. To je podle Walzera vždy něčím dobrým, protože „...*(lidé) si nedokáží zdůvodnit svou vlastní existenci a ani sebe navzájem bez toho, aby se hlásili k hodnotě mírového spolužití, života a svobody, kterým slouží.*”²⁰² Chápu tuto větu jako uchopení minimální podmínky univerzalistických koncepcí, která hovoří o vzájemném uznání jednajících jako účelů o sobě. Změnou je, že Walzer hovoří o různých formách tohoto uznání. „*Mírové spolužití ale může získávat velmi rozdílné politické formy, s různými dopady na každodenní mravní život, tj. na vzájemné působení a ovlivňování se jednotlivců, mužů i žen...Kromě minimálního požadavku na hodnotu míru a pravidel zdrženlivosti, které si mír vyžaduje, (které zhruba odpovídají standardnímu seznamu*

²⁰⁰ Tamtéž, s. 124.

²⁰¹ MEILANDER, G. Ch. The Conditions and Limits of Tolerance. *Christian Century*, 1998, Vol. 115, No. 12, s. 402.

²⁰² WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancií*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 126. ISBN 80-7149-440-2.

*základních lidských práv), neexistují žádné principy platící pro všechny režimy tolerance...*²⁰³

Ostatně podle A. Honnetha nás z teoretické slepé uličky v otázkách univerzalizmu a kontextualismu „...zjevně může vyvést pouze formální koncept mravnosti, který chápe univerzalistické zásady postkonvenční morálky jako omezující podmínky každého pospolitého konceptu dobra.“²⁰⁴

V textu O toleranci Walzer určuje pět jednotlivých typů tolerance: klid zbraní, lhostejnost, morální stoicismus, respekt a multikulturní podporu, a to v rámci režimů mnohonárodnostní říše, mezinárodního společenství, konfederace, národního státu a přistěhovaleckého společenství. Podívejme se na ně podrobněji.

Jako první typ tolerance Walzer určuje (pouhé) akceptování rozdílnosti pro udržení míru. Mohli bychom tento typ nazvat klidem zbraní. „*Lidé se navzájem celé roky vraždí a potom, díkybohu, zavládne vyčerpánost a my to nazýváme tolerancí.*“²⁰⁵ Druhý Walzerem identifikovaný postoj je postoj pasivity a lhostejnosti, který lze vyjádřit konstatováním, že lidé jsou prostě různí. Třetí postoj, morální stoicismus, znamená principiální uznání toho, že i druzí lidé mají práva, i když si tato práva mohou nárokovat způsoby, které pro nás přitažlivé být nemusí. Pod čtvrtým postojem, respektem, rozumíme otevřenost vůči jiným, ochotu učit se od jiných. Pátým postojem vymezuje postoj multikulturní, takzvanou funkční podporu, jež je „*nevyhnutelnou podmínkou lidského rozkvětu, podmínkou, která poskytuje jednotlivým mužům a ženám volby, díky kterým má jejich autonomie smysl.*“²⁰⁶ Walzer upozorňuje, že

²⁰³ Tamtéž, s. 126.

²⁰⁴ HONNETH, A. Meze liberalismu. In VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996, s. 38. ISBN 80-7007-089-7.

²⁰⁵ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O toleranci*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 134. ISBN 80-7149-440-2.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 135.

na první pohled zde může vyvstat otázka, jak v souvislosti s tímto postojem můžeme hovořit o toleranci, když se jedná o aktivní podporu. Alespoň pokud bychom vyšli z tradičního chápání slova tolerance, které je vyjádřeno např. u J. Locka. Důvodem je to, že nepodporujeme určitou konkrétní podobu odlišného. Jinými slovy podporujeme rozdílnost jako takovou, ale tolerujeme konkrétní rozdílnosti. Jinou záležitostí je, když o toleranci neuvažujeme jako o osobním postoji, ale zajímá nás jako určitý systém. Tyto typy tolerance mohou být totiž aplikovány v různých režimech. Jak říká Walzer, „...charakteristickým rysem každého úspěšného režimu tolerance je, že nezávisí na konkrétní formě této ctnosti; nevyžaduje si, aby se všichni zúčastnění nacházeli na jednom místě tohoto kontinua.“²⁰⁷ Walzer je přesvědčen, že v otázce tolerance jako osobního postoje nezáleží na tom, který s těchto typů tolerance je zastáván, protože každý z nich bude toleranci upevňovat. Otázkou je, zda je skutečně adekvátní takový obraz, který ukazuje jednotlivé typy tolerance v kontinuu. Zdá se, jako by tento obraz naznačoval plynulou možnost přechodu (ať už se jedná o přechod historický či vývoje osobnosti) od jednoho pojetí ke druhému, od stádia klidu zbraní k multikulturalismu. Nejsem si však jist, zda je taková představa přesvědčivá.

Zaměřím se především rozdíl mezi druhým (lhostejností) a pátým (multikulturní podporou) typem. Jako základní rozdíl lze uvést to, že lhostejnost se nepokouší stanovit žádné meze tolerance nebo je alespoň reflektovat; aktivní podpora tyto meze naopak stanovit musí, aby zajistila ochranu těch (kultur), které chce podporovat.

Stále tolerantnější a tolerantější postoje občanů jsou ukazovány v mnoha sociologických studiích. Otázkou je, zda tato data interpretovat pouze s kladným

²⁰⁷ Tamtéž, s. 136.

znaménkem; tj. zda se za tímto postojem neskrývá spíše jistá apatie. Jak říká G. Lipovetsky: „*Bůh je mrtev, velké cíle se ztrácejí, ale všem je to fuk...*“²⁰⁸ Jinými slovy lhostejnost představuje „...ideální podmínku pro experimentování (např. s různými způsoby života, pozn aut.), které se takto setkává jen s minimálním odporem.“²⁰⁹ Důsledkem takového postoje je sice tolerance, ale jedná se jen o toleranci „na povrchu“. Jinými slovy řečeno se jedná o mody tolerance diametrálně odlišného typu.

V této chvíli podívejme na poslední variantu tohoto spektra a položme si otázku: Je liberalismus nutně spjat s multikulturalismem?

Jak už jsme naznačili, podle Walzera si liberální společnost nevyžaduje rozmanitost etnických skupin či náboženských komunit. Její existence je slučitelná s homogenitou. Walzer upozorňuje na ideu autonomie, která se podle některých liberálů dá uskutečnit jen v multikulturní společnosti (protože ta umožňuje volbu). V zásadě je to pravda, automatické spojení liberalismu s multikulturalismem nutné není (stejně jako není nutné spojení liberalismu s demokracií). „V zásadě“ znamená ideálně myšleno; tj. odhlédneme-li od skutečné situace, ve které se liberální státy nacházejí. Nejsme si jisti, zda právě takové předpoklady jsou pro Walzera zajímavé; vždy přece zdůrazňuje vázanost svého myšlení na partikulární pospolitosti, na situovanost místa a času. Homogenitu si dnešní pospolitost mohla zajistit pouze za cenu neliberální politiky. A národnostní homogenita je do značné míry fikcí; za homogenní národy jsou prostě považovány ty, které mají procento přistěhovalců nízké, jsou tedy homogenní relativně. Domnívám se ale navíc, že je možné multikulturalismus chápat šířeji a hovořit o něm všude tam, kde existují jakékoli skupiny tvořící identitu jedince (například gayové a lesby). Jak uvádí A. Gutmann:

²⁰⁸ LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2001, s 47.. ISBN 80-7260-044-3.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 54.

„Dnes lze obtížně najít nějakou demokratickou společnost nebo společnost nacházející se na přechodu k demokracii, v níž by neprobíhal nějaký hluboký spor o to, zda a jakým způsobem by měly veřejné instituce lépe uznávat identitu kulturních a znevýhodněných menšin.“²¹⁰

Multikulturalismus bude znamenat politiku vymezenou například Walzerovým pátým postojem tolerance a uplatňovatelnou v jakékoli pospolitosti prostě proto, že tyto pospolitosti jsou strukturované.

Je ale záhodno položit si otázku (na kterou si odpovíme později), zda se společnost založená na liberálních hodnotách nějakým fundamentálním způsobem odlišuje od společností ostatních. Předtím si ale ještě uveďme, jaké režimy tolerance Walzer rozebírá.

6. 1. Režimy tolerance

Zaměříme nyní pozornost na režimy tolerance, o kterých Walzer hovoří. V naší kultuře (tj. západní) vymezuje pět různých politických zřízení, které k toleranci vedou, respektive ve kterých se určité specifické pojetí tolerance uplatňuje. Jsou to mnohonárodní říše, mezinárodní společenství, konfederace, národní státy a přistěhovalecké společenství.

1. Mnohonárodní říše jsou podle Walzera nejstaršími uspořádáními; jednotlivé skupiny uvnitř říše takříkajíc nemají na výběr - musí navzájem koexistovat, protože jejich vzájemné styky jsou kontrolovány z centra. Kontrola však většinou nezasahuje do autonomie těchto skupin - pokud platí daně a zachovávají mír. Walzer soudí, že toto je historicky nejúspěšnější způsob, jak zajistit mírové soužití. Problém je v tom, že to není způsob demokratický ani liberální. Na první pohled by se přitom mohlo zdát, že liberální stát určitého typu by se dal popisovat

²¹⁰ GUTMANN, A. (ed.) *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001, s. 17. ISBN 80-7007-161-3.

podobnými slovy, ovšem s výhradou, že stát nejenže nezasahuje do autonomie skupin, ale ani do ní zasahovat nesmí (pokud tyto platí daně a zachovávají mír). Jenže důležité zde je, že o autonomii se nehovoří v souvislosti s jednotlivcem, ale pouze se skupinou, jejíž členové nejsou členy dobrovolnými a nejsou nijak chráněni před zvůli skupiny. Další „vadou na kráse“ je to, že nezasahování z centra říše je často víceméně vynuceno. Walzer uvádí příklad Alexandrijské říše (tvořenou Řeky, Židy a Egypťany), kterou považuje za formu multikulturalismu; pokud došlo k porušení neutrality ze strany říše, docházelo ke krvavým střetům. Toleranci v rámci mnohonárodnostní říše tedy v tomto případě můžeme chápat jako východisko z nouze, což ale není jediným možným přístupem v rámci mnohonárodnostní říše. Jako další variantu tolerance Walzer uvádí příklad Turecké říše. Jedná se zde o toleranci náboženskou, kdy byl za oficiální náboženství považován islám, ale další náboženské komunity byly povoleny a uznávány. Neutralita zde tedy zachovávána není (očividně vzhledem k relativní síle islamistů; v Alexandrijské říši byly síly zhruba vyrovnány), přesto jsou však tyto dva příklady úzce spojeny - faktem, že se říše přizpůsobuje skupinám, ne jednotlivcům.

2. Mezinárodní společenství jednoduše řečeno vychází ze zásady žít a nechat žít, tj. z recipročního postoje uznání svrchovanosti. Avšak i tato tolerance může mít své hranice. Walzerem řečeno má každý stát mezinárodního společenství právo „...použít sílu na zastavení toho, co se děje, pokud to, co se děje, je dostatečně hrozné“.²¹¹ Můžeme se zeptat, zda ono „dostatečně hrozné“ znamená hrůzu v kvalitě nebo v kvantitě. Každopádně ospravedlnitelný je pro Walzera tento zásah pouze morálním minimem. Všeobecným principem morálního minimalismu je pak Walzerovi princip sebeurčení. Nehodlám se nyní dostávat do problematiky *Just and*

²¹¹ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O toleranciích*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 145. ISBN 80-7149-440-2.

Unjust Wars, podívejme se proto jen stručně a pro ilustraci na Walzerův postoj k zásahu v bývalé Jugoslávii. Podle Walzera je vzhledem k situaci vojenská intervence nejen vnitřně ospravedlnitelná, ale dokonce povinná. Problém je v tom, že letecké útoky nemohou zastavit vojáky, kteří jdou horskou vesnicí se zbraněmi od domu k domu, vraždí a znásilňují; to mohou účinně udělat jen jiné jednotky vojáků. Jenže, jak správně Walzer upozorňuje, toto občané našich západních zemí nechťejí - posílat své syny na smrt. Jak říká: „Zavázali jsme se, morálně a politicky, poskytnout Kosovanům technologické řešení, a kdyby selhalo, popřípadě nebylo dostatečně rychlé, byli jsme připraveni (ve skutečnosti ne zcela) poskytnout jim chleba, příkrývky a obvazy. A řekli jsme, že víc než to udělat nemůžeme.“²¹²

Což má na jedné straně pozitivní moment v tom, že „...politici vůdcové nemohou posílat vojáky do války bez toho, aniž by ji dostatečně ospravedlnili, morálně i politicky.“²¹³. A bez toho, aby zdůvodnili, že vítězství vyžaduje lidské životy. Metaforický argument odpůrců zásahu zní: „Když hoří budova a uvnitř jsou lidé, hasiči musí riskovat své životy při jejich záchraně. Od toho také hasiči jsou. Ale není to naše budova a v ní nejsou naši lidé. Proč bychom do ní posílali své hasiče? Američané nemohou být světovými hasiči.“²¹⁴ Snadnější cestou je tedy bojovat „bez použití armády“, což vede podle Walzera k morální anomálii. Zdůrazňuje, že nemůžeme zabíjet a zároveň nebýt připraveni umírat.

Obávám se ale, že ono ospravedlnění je obtížným problémem jen relativně, zvláště v současné době. Jinými slovy se zdá, že zde Walzerova slova z roku 1999 nemohou mířit na situaci roku 2003. Při zásahu v bývalé Jugoslávii jistě bylo obtížné přesvědčit americké či britské matky, že je i jejich zájmem, aby byl v tomto regionu

²¹² WALZER, M. Politics and Morality in Kosovo. In *Dissent*, 1999, vol. 46, No. 3.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ Tamtéž.

klid. Dnes, v době tzv. války s terorismem, se vědomí nebezpečí a rizika velmi globalizovalo; lidé už jsou víceméně ochotni přijímat tvrzení, že pro bezpečnost v New Yorku či Praze je nutné nasazovat životy v Afghánistánu, případně Íráku či jinde. Druhou věcí je, zda je tomu tak skutečně. Mimochodem, Walzer kritizuje americkou administrativu také za současný postoj k Íráku (ve stati *Inspectors Yes, War No. No Strikes*). Zde se vyslovuje proti případnému vojenskému zásahu. Racionálním cílem by podle něj bylo vnutit Íráku rezoluci OSN o návratu zbrojních inspektorů. Jak ale víme, toto se s případným útokem nevylučuje.

Vraťme se ale k problematice Kosova a uzavřeme ji konstatováním, že Walzer v této otázce postup Západu kritizuje. Říká, že jsme udělali cosi špatně; ale ne proto, že by zásah samotný považoval za neoprávněný, nýbrž proto, že považuje za nesprávnou jeho formu - a klade otázku, zda jsou armády zemí, jejichž vojáci nesmí být ohroženi na životě, morálně a politicky oprávněny intervenovat. Ve stati *International Society: What is the Best that We Can Do?*²¹⁵ dokonce uvádí, že bombardování NATO je jasným příkladem selhání mezinárodního společenství. Neznamená to, že by nechápal snahu politiků chránit životy svých občanů (voličů) a nepovažoval ji za legitimní. Můžeme ale říci, že je to legitimita politická, nikoli morální.

3. Konfederace několika národů je podle Walzera heroickým programem, protože „...se snaží udržet imperiální soužití bez říšských byrokratů a bez odstupu, díky kterému byli tito byrokraté víceméně nestrannými vládci.“²¹⁶ Úspěch takové konfederace záleží na stabilitě jejich sociální základny. Každá ze skupin žije v podle svých zvyků;

²¹⁵ WALZER, M. *International Society: What is the Best that We Can Do?* <http://www.sss.ias.edu/publications/papers/papereight.pdf>

²¹⁶ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O toleranciích*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 146. ISBN 80-7149-440-2.

a právě obava z jejich narušení vede k rozpadu konfederací. Důležitá je proto důvěra v druhého.

4. Národní státy musí v otázce tolerance rovněž řešit určité problémy: ačkoli nejsou neutrální, musí tolerovat menšiny. Nejobtížnější otázkou této tolerance je otázka regionální autonomie. Oproti předchozím třem režimům zde nacházíme podstatný rozdíl: tolerance se poprvé primárně nezaměřuje na skupiny, ale na jednotlivce. Podle Walzera je zde prostor pro toleranci menší, protože *„Jako občané mají stejná práva a povinnosti jako kdokoli jiný a očekává se od nich pozitivní přístup k politické kultuře většiny...“*²¹⁷ Navíc: *„...ačkoli je národní stát méně tolerantní vůči skupinám, může zase přinutit skupiny, aby byly tolerantnější vůči jednotlivcům. Tento druhý účinek je důsledkem (částečné a neúplné) proměny skupin na dobrovolná sdružení.“*²¹⁸

Menšiny tak mají poměrně obtížnou úlohu. Jak říká Walzer, všechny musí čelit nebezpečí, že typická odlišnost skupiny bude zanikat. *„Tak jak postupně slábne mechanismus vnitřní kontroly, mohou si menšiny udržet své členy jen tehdy, když jsou jejich doktríny přesvědčivé, kultura přitažlivá, organizace užitečné a smýšlení členstva liberální a snášenlivé.“*²¹⁹

V této souvislosti přichází na řadu otázka: měl by stát (jakéhokoli typu) o tuto různost kultur pečovat, je to dokonce jeho povinností, nebo by naopak měl být v této otázce neutrální? Níže na tuto problematiku alespoň částečně upřeme pozornost.

5. Přistěhovalecké společenství je typem, kdy se postupně mísí jednotlivé skupiny v různých regionech. Nepadá zde tedy v úvahu nárok na územní autonomii, který může být vznesen v uspořádání předchozím. Tolerování a ke vzájemnému

²¹⁷ Tamtéž, s. 150.

²¹⁸ Tamtéž, s. 151.

²¹⁹ Tamtéž, s. 151-2.

uznání vedeni jsou zde opět jednotlivci. Jak už jsme uvedli v předchozím bodě, Walzer říká, že je otázkou, co takovéto uznávání bude znamenat pro přežití skupin.

Právě vyjmenované režimy tolerance však nejsou Walzerovým jediným vymezením. V pozdější stati *International Society: What is the Best that We Can Do?* Walzer vymezuje oproti předchozím pěti již sedm možných režimů. Navíc explicitně uvádí kritéria, podle kterých můžeme tyto režimy hodnotit (s poznámkou, že jednotlivá kritéria jsou mezi sebou v napětí). Kritérii jsou: jejich schopnost udržet mír, distributivní spravedlnost, kulturní pluralismus a individuální svoboda.²²⁰ I. Shapiro uvádí, že ač se Walzer vymezuje jako filosof, který chce zůstat v jeskyni, přesto chce na druhé straně nabídnout vlastní substantivní popis. Hodnotami za kritickým argumentem jsou pak pluralismus a rovnost²²¹. Snad bychom mohli označit škálu, na které se jednotlivé režimy pohybují, jako vedoucí od jednoty k pluralismu.

Pro přehledné srovnání nejprve uvedeme jednoduché tabulky:

Tabulka č. 1: Režimy tolerance v „O toleranci“:

typ režimu:	mnohonárodní říše	mezinárodní společenství	konfederace	národní stát	přistěhovalecké společenství
typ tolerance: (primární)	skupiny	skupiny	skupiny	jednotlivce	jednotlivce

²²⁰ Walzer, M.: *International Society: What is the Best that We Can Do?*

²²¹ Shapiro, I.: *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, s. 65

Tabulka č. 2.: Režimy tolerance ve *What is the Best that We Can Do?*

	jednota				pluralismus		
typy režimu:	globální stát	mnohonárodní říše	federace národních států	státy ovlivňované nestátními organizacemi	mezinárodní občanská společnost	mezinárodní občanská společnost (globální pluralismus)	mezinárodní anarchie
typy tolerance	skupiny	skupiny	jednotlivce i skupiny	jednotlivce i skupiny	jednotlivce	jednotlivce	jednotlivce

Na levou stranu spektra řadí Walzer jednotný globální stát, „...něco jako Kantovu světovou republiku, s jednou nediferencovanou skupinou občanů, identickou se sadou dospělých lidských bytostí, přičemž všechny vlastní stejná práva a závazky.“²²² Walzer přitom uvádí, že takový stát může být monarchií, oligarchií i demokracií - nezáleží prostě na jeho politickém charakteru. Druhá zleva je pak mnohonárodní říše, např. Římská říše, jejíž členové jsou primárně členy jednotlivých národů. Následují dva typy, kterým Walzer přikládá největší hodnotu. Třetí zleva jsou federace národních států, jakési Spojené státy světa. Vedle nich se jako čtvrtý typ nacházejí samostatné státy, které jsou kontrolovány triumvirátem nestátních organizací: mezinárodní organizací (jako OSN), asociací mezinárodní občanské společnosti a regionálními uskupeními (jako EU). Toto je podle Walzera ideální verze globálního pluralismu, protože „...dává nejvíce příležitosti pro politickou akci ve jménu míru, spravedlnosti, kulturní diference a individuálních práv: a stejně tak představuje nejmenší riziko globální tyranie.“²²³

²²² WALZER, M. *International Society: What is the Best that We Can Do?*
<http://www.sss.ias.edu/publications/papers/papereight.pdf>

²²³ Tamtéž.

Pátým typem je mezinárodní občanská společnost, kde by působila řada občanských asociací: pro lidská práva, genderovou rovnost atd. Šestáým typem, krůčkem před anarchií, je mezinárodní společnost. Tyto dva typy již omezují suverenitu států, přičemž výsledkem je nevýhoda pro obě strany: „...ochrana kulturních diferencí je neadekvátní, stejně jako ochrana individuálních práv a podporování rovnosti.“²²⁴ Posledním typem je mezinárodní anarchie, kde neexistuje žádná globální autorita.

Už jsme uvedli, že Walzer preferuje prostřední typy (3 a 4); za nejlepší pak považuje typ čtvrtý. Což považujeme za posun oproti O toleranci, protože v tomto textu Walzer explicitě neuvádí, který z pěti režimů tolerance je nadřazen ostatním. Neuvedli jsme ještě ale důvod pro jeho preferenci uvedených režimů. Systém národních států, které jsou zastřešovány několika nadnárodními organizacemi, dokáže podle Walzera nejlépe čelit problematickým rysům zbylých šesti typů: „...v některých z nich je rozštěpen svět na sebestředné státy, které jej obývají...v jiných představuje nebezpečný potenciál tyranie nově konstituované centrum. A tak problém spočívá v překonání radikální decentralizace suverénních států bez stvoření jednoduchého všemocného centrálního režimu.“²²⁵ Není třeba zacházet do zbytečných podrobností, ale v nástinu to v praktických krocích podle Walzera znamená poskytnout OSN vojenskou sílu (kontrolovanou), aby mohla činit humanitární intervence. Světová banka a MMF by zase měly být tak silné, aby mohly regulovat toky kapitálu. Zvýšit je třeba i pravomoci Mezinárodního soudního dvora.

Rád bych se nyní vrátil k otázce, jak chápat jednotlivé typy tolerance, respektive zda existuje fundamentální rozdíl mezi režimem liberálním a režimy

²²⁴ Tamtéž.

²²⁵ Tamtéž.

neliberálními. V této souvislosti bychom totiž mohli stanovit rozdíl mezi liberálními režimy a režimy neliberálními (= tolerantními a netolerantními), vymezením rozdílu v konstituování významů v těchto režimech. Mulhall a Swift upozorňují na to, že sociální významy konstituující veřejný život mohou liberálovi připadat vágní, ... „zvláště má-li podezření, že je zde skutečný a významný nesoulad uvnitř kultury o tom, jaké jsou sociální významy dober ve skutečnosti.“²²⁶ A dodávají otázku, zda liberalismus není právě odpovědí na fakt, že se lidé neshodnou na tom, jak žít své životy a jak by měla být distribuována partikulární dobra.

Jednotlivé pospolitosti jistě sdílejí různé významy jednotlivých jevů. Walzer upozorňuje například na chleba, který může mít význam jako nástroj k ukojení hladu, ale také významy další, jako třeba tělo Kristovo (tj. náboženský). Pospolitosti se ale liší nejen v konkrétních významech, ale i v zacházení s nimi. Existují takové, které určitému jevu přisoudí jeden nezpochybnitelný význam. Ten, kdo ho nesdílí, je kacír, reakcionář a podobně. Liberální společnost však konstituuje svůj klíčový význam (svobodu) tak, aby bylo možné spíše než o sdílení jednoho významu hovořit o sdílení pole významů - tj. soustavy významů, které jsme ochotni určitému jevu uznat. Konstituuje rámec (hranici tolerance), uvnitř kterého nechává široké pole možností interpretace skutečnosti a za možnou pokládá interpretaci chleba jak jako nástroje k uspokojení potřeby fyziologické, tak také interpretaci jako nástroje potřeby náboženské. Důvodem je to, že liberální etika je etikou formální, tzn. neříká, jaký dobrý život má člověk žít. Princip tolerance je v tomto typu liberalismu normativně nadřazen pojmu dobra.²²⁷

²²⁶ Mulhall, S.; Swift, A.: *Liberals and Communitarians*. Blackwell Publishers, Oxford 1992, s. 153

²²⁷ Liberální teoretikové řeší tento problém oddělením sféry politického a soukromého.

6. 2. K otázce přežití kultury

Toto téma chápu jako jedno z nejpalcivějších, které jsou nastolena výše v režimech tolerance. Není možné zde aspirovat na širší explikaci problému, budeme se proto soustředit především na Walzerův příspěvek do diskuse.

Walzer dává explicitní odpověď na otázku položenou v názvu kapitoly ve svém komentáři k textu Ch. Taylora *Politika uznání*. Přijímá Taylorovo rozlišení liberalismu 1 a liberalismu 2, přičemž liberalismus 1 charakterizuje jako přísně neutrální a starající se pouze o individuální práva, kdežto liberalismus 2 podle Walzera *„...dovoluje, aby se stát zasazoval o přežití a rozkvět určitého národa, kultury, náboženství nebo (omezeného) počtu národů, kultur a náboženství - pokud jsou chráněna základní práva občanů, kteří se angažují a cítí zavázáni jiným způsobem, nebo takové závazky vůbec nemají.“*²²⁸ A. Gutmannová k tomuto rozlišení dodává, že *„...existuje jeden univerzalistický princip, jenž je v široké míře přijímán lidmi, kteří hluboce věří v lidskou rovnost...Existují však dvě přesvědčivé a historicky vlivné interpretace tohoto principu.“*²²⁹ Podporování určitých kulturních hodnot ze strany státu (tj. snahu o přežití a o zajištění vzkvétání těchto kulturních hodnot) pak Gutmannová podmiňuje třemi podmínkami: ochranou základních práv všech občanů, zákazem nátlaku k přijímání určitých hodnot reprezentujících veřejné instituce a podřízením veřejných představitelů a institucí demokratické kontrole.²³⁰

Walzer se přiklání ke druhé z těchto koncepcí s tím, že tento typ liberalismu ponechává prostor pro možné uplatnění i liberalismu 1; za určitých okolností a v určitém typu společenství. Konkrétně Walzer hovoří o prvním typu liberalismu

²²⁸ WALZER, M. Komentář. In GUTMANN, A. (ed.) *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001, s. 115. ISBN 80-7007-161-3.

²²⁹ GUTMANN, A. (ed.) *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001, s. 24. ISBN 80-7007-161-3.

²³⁰ Tamtéž, s. 25.

v souvislosti s USA a dalšími přistěhovaleckými zeměmi s tím, že neutrální doktrína tohoto typu liberalismu je sice proklamována, ale je nedokonalá a často zdánlivá.

Dodejme, že přežitím kultury není myšleno to, že bude prostě pro budoucí generace zachována, ale to, že se s ní bude určitá část populace identifikovat, tj. přežití rovná se zároveň vzkvétání kultury.

Pokud zdůvodníme akci na zajištění přežití kultury snahou o autonomii jednotlivce, o možnost individua vybírat dobrý život, pak podobný přístup bude znamenat investice např. do škol vyučujících v určitém jazyce, do vydávání knih nebo do péče o kulturní dědictví; což by ovšem nezaručilo, že se najde dost občanů, kteří se budou příslušníky této kultury cítit.

Walzerovo vyjádření se k problému je jednoznačné: *„Většiny nemají povinnost garantovat přežití menšinových kultur. Samy totiž možná bojují o přežití v boji s komercionalismem a mezinárodními trendy...Menšiny, které jsou obehnané hranicí, a které jejich situace nutí k nepřirozené uzavřenosti, jsou často úspěšnější v zachování si vlastního způsobu života než o mnoho uvolněnější majoritní populace. A i kdyby ne, nemá většina žádný důvod přijít menšině na pomoc; ta má ve skutečnosti oprávněný nárok na fyzickou, ale ne na kulturní bezpečnost.“*²³¹

Podívejme se pro příklad na hojně diskutovanou otázku Kanadské politiky v otázce Québecu. Jak uvádí např. H. Steinfath: *„...frankofonní Kanadčané a přistěhovalci nesmějí posílat své děti do anglických škol, francouzština je jednacím jazykem, komerční inzeráty, plakáty apod. nesmějí být rozšiřovány v jiném jazyce než ve francouzštině apod.“*²³² Steinfathovo hodnocení takovéto politiky je následující: *„Taková regulace omezuje právo na sebeurčení těch Québečanů, kteří se s francouzským jazykem a kulturou*

²³¹ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancií*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 89. ISBN 80-7149-440-2.

²³² STEINFATH, H. Autenticita a uznání. In VELEK, J. (ed.) *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia, 1997, s. 53. ISBN 80-7007-099-4.

neztotožňují, nebo se s nimi ztotožňují jen částečně a je sporné, zda je slučitelná s „Kanadskou chartou práv“ z roku 1982. Dramatická však tato omezení nejsou; ačkoli by je bylo třeba z důsledně liberálního stanoviska odmítnout, v případě nutnosti se dá použít argument, že tato omezení vážně nezpochybňují základní práva...“²³³ Kanada tak v Québecu zaručuje, že frankofonní kultura bude vzkvétat, bez ohledu na to, zda se někteří jednotlivci stanou její součástí proti své vůli. Důležitá tady podle našeho názoru budou slova vážně a základní. Klíčové je to, co říká Walzer: „Domorodé národy jsou tolerovány jako národy, ale jejich příslušníci jsou zároveň tolerováni jako jednotlivci, kteří mohou korigovat nebo odmítnout způsob života typický pro svůj národ.“²³⁴ Souhlasím, že „cultural survivor“ představuje podstatnou hodnotu. Někteří myslitelé se domnívají, že omezení „individuálních možností sebeurčení“ (=omezení individuální svobody) je v tomto případě malou cenou za velké dobro. S tím, že záležitost Québecu nelze považovat za paradigma, ale spíš za akceptovatelnou záležitost; záležitost Québecu je do jisté míry výjimečná. Uvedme v této souvislosti ještě příklad originálního (leč nikoli akademického) univerzalistického přístupu (kritického vůči požadavkům frankofonní menšiny) J. Krupičky. Ten, jako člověk žijící v Kanadě a účastník se politických diskusí, se vyslovuje mimo jiné proti názoru, vyjádřeném v tvrzení: „Jak mohou děti poznat kulturu země svých prarodičů bez řádné znalosti jejího jazyka, bez znalosti hlavních děl jeho literatury v originále...Nikdy, opakuji nikdy nemůže překlad nejen nahradit originál, ale ani se vyhnout zkreslení podstaty díla“.²³⁵ Krupička proti takovým názorům argumentuje biblí, která je podle něj důkazem toho, že v řadě lidských jazyků lze vyjádřit „stejný obraz světa“, že překlady vystihnou podstatu učení. Tato argumentace překladem není něčím novým a originálním, je

²³³ Tamtéž, s. 53

²³⁴ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 172. ISBN 80-7149-440-2.

²³⁵ KRUPIČKA, J. *Rozmanitosti života*. Praha: Paseka, 2002, s. 35. ISBN 80-7185-076-4.

vyjádřena například v argumentu překladem D. Davidsona, který je zaměřen proti relativismu.²³⁶

K tomu si dovolím tuto poznámku: častou argumentací proti nejrůznějším totalitním režimům je tvrzení, že nesmíme žádného člověka nutit ke štěstí, o které on sám nestojí. Tento argument vychází z Kanta: je nemorální někoho nutit sdílet dobro, které dotyčný neshledává žádoucí. Dotyčná osoba se totiž stává pouze prostředkem; „...je zbavována práva na autonomně určený způsob života, na který si činí nárok jiná osoba.“²³⁷ Souhlasím s tím, že přežití kultury je bezesporu dobro, jsem přesvědčen, že je třeba, aby bylo státem podporováno, ale domnívám se, že není možné, aby stát za toto přežití kultury ručil.

Toto dilema můžeme uchopit v distinkci komunitaristického a liberálního chápání multikulturalismu. Liberálové (ne klasičtí) budou zdůvodňovat multikulturalismus jako nástroj individuální autonomie, popř. uznání jednotlivce, komunitaristé budou argumentovat vizí dobrého života. Schematicky pojato by pak z hlediska liberálního přežití kultury mohlo znamenat akce na její podporu, které by ale nezahrnovaly přinucení k přijetí dané kultury (povinností školní výuky v příslušném jazyce), protože takový postup by byl v rozporu se samotným cílem multikulturalismu - porušoval by tu lidskou autonomii, kterou je multikulturalismus obhajován. Znamenalo by to, že Kanada bude kromě škol vyučujících v jazyce anglickém subvencovat i francouzské školy (budou-li tyto subvence potřebovat), aby tak vytvořila pro rodiče možnost vybrat dětem školu, která by odpovídala jejich cítěné identitě a udržela tak možnosti volby dobrého života pro své občany; bude tak

²³⁶ Tento argument je použit např. v Davidson, D.: *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1986.

²³⁷ FORST, R. Komunitarismus a liberalismus - stadia diskuse. In VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996, s. 54. ISBN 80-7007-089-7.

činit proto, aby občanům umožnila volbu jejich dobrého života, ne proto, aby zajistila dobro přežití kultury.

Walzer sám upozorňuje na specifika Québecu. Poukazuje například na to, že pro Québečany je nejdůležitější žít francouzsky; jejich každodenní život se však podstatně neliší od života ostatních Kanadánů (na rozdíl od domorodých kmenů). Walzer říká, že „*Argumentace ve prospěch toho, co Charles Taylor nazval „asymetrickým federalismem“ se neopírá jen o dějiny (nebo o smlouvy); její nejhmatatelnější oporou jsou skutečně přežívající rozdíly a touha lidí, kteří takříkajíc tyto rozdíly přenášejí, aby mohli dále dělat toto: udržovat svou vlastní kulturu a být uznávaní jako její ztělesnění představitelé. Tato touha je čistá; pouze prostředky jsou sporné.*“²³⁸

Walzer uvádí, že v této souvislosti je ještě spornější případ domorodých obyvatel, protože jejich způsob života liberální není. Přežití jejich kultury zaručeno není; jejich kultura je pouze tolerována. Dodejme, že případně podporována, a to ve smyslu uvedeném výše. „*Tyto komunity jsou zákonně zřízeny, s uznanými institucemi, legitimními vůdci a přidělenými zdroji, což vše zvyšuje šance na přežití, ale neposkytuje žádné účinné bariéry proti odcizování či unikání jednotlivců.*“²³⁹ Argumenty pro odmítnutí požadavku na kulturní přežití lze nalézt i u Habermase a Appiaha.

A koneckonců je problematické, zda přežití kultury mohou zaručit jakákoli omezující opatření. Jak říká Walzer v souvislosti s kulturami domorodými o jejich právním a politickém prostoru, „*...není možné jej hermeticky uzavřít před společností, která ho obklopuje, protože ti, kdo v něm žijí, jsou zároveň občany. Každý z nich se může rozhodnout odejít a žít mimo něj.*“²⁴⁰

²³⁸ WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancií*. Bratislava: Kaligram, 2002, s. 170. ISBN 80-7149-440-2.

²³⁹ Tamtéž, s. 171.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 171.

Pokusme se závěrem určit, jaké jsou důsledky Walzerova pojetí tolerance. Walzerem vymezené dva typy, které preferuje, zaručují jak práva jednotlivců (=liberalismus), tak ochranu skupin a společenství (proto liberalismus 2). Dovolíme si formulovat tuto pozici tak, že umožňuje sledování dobra při zachování svobody a dodržování práv. Podle Baršovy interpretace tak ale Walzer nepřekročil meze debaty liberalismu a komunitarismu, když „...drží zakládající dichotomii liberálně-komunitaristické debaty, jíž je nepřekročitelný protiklad individualismu a kolektivismu.“²⁴¹ Jak má ono překročení dichotomie podle Barši vypadat? Skupinová příslušnost podle není překážkou, ale je naopak podmínkou svobody, protože jedinci nabízí smysluplné alternativy volby a protože jedinci poskytuje identitu. Což je jistě pravda. Ale pravdou je také to, že aktivní podpora skupin se může střetnout se svobodou jednotlivců; otázkou Québecu jsme se snažili naznačit složitost těchto otázek a nutnost vyvažovat onu dichotomii na lékárnických vahách.

Závěr

Předchozí kapitoly si daly za cíl analyzovat a zhodnotit Walzerovo pojetí sociální kritiky a témata, která jsou s ním spojena. Na závěr bych rád místo sumarizace výše uvedeného dal práci do vztahu k tématu, které je v současnosti pokládáno za jedno ze stěžejních témat oboru. Domnívám se, že jedním z problémů Walzerovy teorie je její jemně řečeno obtížná reformulovatelnost na otázky globální spravedlnosti. Respektive podle přísnějších pohledů je tato reformulace bez opuštění stanovisek Spheres of Justice jen těžko možná. Jak jsme mohli vidět výše, jednou ze základních Walzerových tezí je, že spravedlnost je omezena hranicemi příslušné

²⁴¹ BARŠA, P. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK, 1999, s. 77. ISBN 80-85959-47-X.

politické komunity. „Každá politická komunita je světem sdílených významů a tyto světy sdílených významů mohou být udrženy pouze tehdy, když může politická komunita uplatňovat svou autoritu v záležitostech přistěhovalecké komunity, aby kontrolovala a občas omezovala příliv imigrantů“.²⁴² Walzerova teorie nás uzavírá do světa národních států. Walzer se ve *Spheres of Justice* vyjadřuje skepticky ke snahám po „globálním libertarianismu“ či „globálním socialismu“; pokud bychom byli všichni navzájem cizinci v prvním případě či členy globálního státu v případě druhém. Spravedlnost by pak byla pouze záležitostí externích principů, nebyla by více než absencí nátlaku, dobrou vírou a dobrým samaritánstvím.²⁴³

Pokud bychom se chtěli snažit o využití myšlenek našeho autora pro formulování globální teorie spravedlnosti, museli bychom opustit výše uvedenou striktní interpretaci a postupovat odlišným způsobem. Walzera bychom pak museli brát stejným způsobem, jak chápe on sám svou pozici vůči liberálnímu myšlení; tedy jako korekci určitých jednostranností liberálního myšlení. Měli bychom se tedy pokusit o vytvoření takové globální liberální teorie spravedlnosti, která si je vědoma Walzerovy demokratické a partikularistické korekce. Sám Walzer upozorňuje na to, že liberalismus byl především koncipován jako teorie spravedlnosti pro národní stát.

Walzerovy *Spheres of Justice* podle mého soudu přece jen můžeme číst vzhledem k myšlence globální teorie spravedlnosti vstřícněji. Walzer chápe členství v politické komunitě jako jedno z nejdůležitějších primárních dober, které je (stejně jako ostatní dobra) konstituováno naším porozuměním, respektive naší partikulární interpretací daného dobra. Jak ale Walzer upozorňuje, toto dobro je distribuováno nikoli „mezi námi“ (členové komunity toto dobro již vlastní), ale je distribuováno směrem k „cizincům“. Walzerovou optikou pak mají spoluobčané - lidé sdílející

²⁴² WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, s. 39. ISBN 0-465-08189-4.

²⁴³ Tamtéž, s. 34.

společný život - k sobě navzájem silnější závazky. Walzer poznamenává, že závazky vůči cizincům byly v historii většinou chápány v rámci morálního požadavku na vzájemnou pomoc. Je ale od Walzerovy myšlenky silnějších závazků vůči lidem, se kterými sdílím společný život, daleko k myšlence, že v rámci globální teorie spravedlnosti máme vůči druhým závazky vzhledem k těm rizikům, která spolu sdílíme? Vůči spoluobčanům máme silnější závazky, protože trošku pateticky řečeno s nimi sdílíme společný osud. Čím dál silněji si ale začínáme uvědomovat, že v některých otázkách sdílíme svůj osud v globálním měřítku.

Summary

Úvodní část práce se snaží vymezit postavení Michaela Walzera v diskusi liberálů a komunitaristů. Popisuje jednotlivé roviny diskuse a reflektuje jednak sekundární literaturu k tématu, jednak to, jak své místo v diskusi chápe samotný Walzer. V další části práce se autor pokouší popsat možné způsoby sociální kritiky tak, jak je vidí M. Walzer; postupně tedy prochází tři cesty sociální kritiky tak, jak je vytyčil Walzer. Zároveň podává kritiku Walzerova vymezení a ukazuje jeho jisté slabiny. Tvrdí nejen, že se vůči Walzerově kritice metody vynalézání dá bránit, je také přesvědčen, že Walzerova sociální kritika je vnitřně rozporná. Pokouší se shrnout a hlavně objasnit základní argumentaci, upozornit na vzájemné souvislosti kritické argumentace a přidat nový způsob argumentace. Z toho důvodu se pouští do rozboru hermeneutické interpretace a uvažuje o jejích možnostech a limitech jako nástroje sociální kritiky. Dále interpretuje Walzerovo pojetí sociální kritiky s ohledem na kategorie moci, historie a členství, které vymezuje jako podstatné samotný Walzer. Za jeden z klíčových konceptů, který je v pozadí Walzerovy koncepce, lze považovat koncept sdílených významů. Autor se v souvislosti s nimi pokouší ukázat jisté jednostrannosti Walzerova přístupu. Interpretuje Walzerovo pojetí tolerance a

reflektuje Walzerovu koncepci morálního minimalismu a maximalismu, která nám pomáhá rozumět kritice cizích politických komunit.

Summary

The autor aims to specify Michael Walzer's place in the discussion between the liberals and the communitarians in the first part of the work and then to define particular levels of the debate. This task of course reflects both secondary literature and Walzer's own understanding of his part in it. In the second part of the work the author tries to describe possible ways (three paths) of social criticism in the conception of Michael Walzer and deals with its features. The author claims that Walzer's conception of social criticism suffers of inner inconsistency. Then the author tries to clarify the main critic's arguments and tries to find new ways of argumentation about social criticism. So as the author deals with hermeneutical interpretation and reflects its potential and limits (in the third part of the work). The fourth part of the work interprets Walzer's conception of social criticism with respect to categories of power, history and membership. One of the key concept in the grounds of Walzer's conception is concept of shared meanings. Then the author tries to point out some one-sidedness of Walzer's concept and deals with Walzer's conception of the toleration and criticism of foreign political communities.

Literatura

APPERLEY, A. Philosophy, Democracy and Tyranny: Michael Walzer and Political Philosophy. *The European Legacy*, 2001, Vol. 6, No. 1.

ARMSTRONG, Ch. Philosophical Interpretation in the Work of Michael Walzer. *Politics*, 2000, Vol. 20, No. 2.

ARON, R. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta, 2003. ISBN 80-204-1080-5.

BALFOUR, L. The Appeal of Innocence: Baldwin, Walzer and the Bounds of Social Criticism. *Review of Politics*, 1999, Vol. 61, No. 3.

BARRY, B. Spherical Justice and Global Injustice. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 0-198-28008-4.

BARŠA, P. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK, 1999. ISBN 80-85959-47-X.

BAYNES, K. *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*. State University of New York Press, Albany, 1992. ISBN 0-7914-0867-1.

BAYNES, K. Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretative Social Science. In KELLY, M. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge: The MIT Press, 1990. ISBN 0-262-61066-3.

BENHABIB, S. Feminismus a postmodernismus. Problematické spojení.
Filosofický časopis, 1998, roč. 46, č. 5.

BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992. ISBN 0-415-90547-8.

BOUNDS, E. M. Michael Walzer's Vision of Community. *Journal of Religious Ethics*
2001, roč. č. s. 355-374.

BLACKER, D. Complex Equality and Democratic Education: The Challenge of
Walzer's Spherical Pluralism. *Educational Theory*, 1999, vol. 49, No. 2.

BREWER, T. Civil Society and Democracy: A Conversation with Michael Walzer.
http://www.virginia.edu/iasc/HHR_Archives/Democracy/2.1IWalzer.pdf

BURKE, J. F. Reconciling Cultural Diversity with a Democratic Community.
Citizenship Studies, 1999, Vol. 3, No. 1, s. 119-140.

CARENS, J. H. Cultural Difference, and Political Community. In WALZER, M.;
MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press,
1995. ISBN: 0-198-28008-4.

ČAPEK, K. *Spisy. Dodatky XIV-XIX*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0574-
8.

DAVIDOW, A. *Gadamer: The Possibility of Interpretation*.
<http://www.philo.8m.com/davidow1.html>

ECO, U. *Skeptikové a těšitelé*. Praha: Argo, 2007. ISBN: 80-7203-706-4.

FAY, B. *Současné filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. ISBN 80-86429-10-5.

FRAZER, E. *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford & New York : Oxford University Press, 1999. ISBN 0198295642.

FORST, R. Komunitarismus a liberalismus - stadia diskuse. In VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-089-7.

GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-43-7.

GUTMANN, A. (ed.) *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001. ISBN 80-7007-161-3.

HARE, R. M. Tolerance a fanatismus. In KIS, J. (ed.) *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-60-7.

HONNETH, A. Meze liberalismu. In VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-089-7.

HOOKWAY, Ch.; PETTIT, P. *Action and Interpretation*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1978. ISBN 0-521-21740-7.

HRUBEC, M. a kol. *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha: Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-286-8.

KIS, J. (ed.) *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-60-7.

KEAT, R. Walzer on Recognition. *The Journal of Political Philosophy*, 1997, vol. 5, No. 1, s. 93-107.

KOMÁREK, S. *Příroda a kultura*. Praha: Vesmír, 2001. ISBN 80-85977-33-8.

KOMÁREK, S. *Příroda a kultura*. 2. roz. vyd. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1582-2.

KOŽMÍN, Z. *Modely interpretace. Patočkovské průhledy*. Brno: MU, 2001. ISBN 80-210-2653-7.

KRUPIČKA, J. *Rozmanitosti života*. Praha: Paseka, 2002. ISBN 80-7185-076-4.

LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2001. ISBN 80-7260-044-3.

MARIN, M. Community and Social Criticism. Paper prepared for the Political Theory Workshop, 17. 5. 2004.

MEILANDER, G. Ch. The Conditions and Limits of Tolerance. *Christian Century*, 1998, Vol. 115, No. 12.

MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. ISBN 0-631-18377-9.

NOVAK, M. *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-264-0.

OREND, B. *Michael Walzer on War and Justice*. Cardiff: University of Wales Press, 2000. ISBN 0-7083-1648-4.

PLATÓN *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-7298-142-0.

SHAPIRO, I. *Political Criticism*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990. ISBN 0-520-06672-3.

SHAPIRO, I. *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0716-6.

STEIGER, Š. Filozofové v Německu a 11. Zář 2001. *Filosofický časopis* 2002, roč. 50, č. 2, s. 343.

STEINFATH, H. Autenticita a uznání. In VELEK, J. (ed.) *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-099-4.

TAYLOR, Ch. *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*. In KIS, J. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-60-7.

TAYLOR, Ch. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. ISBN 0-521-31749-5.

TRAPPENGURG, M. In Defense of Pluralism. *The Journal of Political Philosophy*, 2000, vol. 8, No. 3, s. 343-362.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York, Chichester: Columbia University Press, 1993. ISBN 0-231-05248-0.

RUSTIN, M. Equality in Post-Modern Times. In WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 0-198-28008-4.

VELEK, J. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-089-7.

VELEK, J. Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 80-7007-126-5.

VOEGELIN, E.: *Nová věda o politice*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-67-4.

WALZER, M. *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1970. ISBN 0-674-63025-4.

WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983. ISBN 0-465-08189-4.

WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 80-7007-126-5.

WALZER, M. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988. ISBN 1-87001-520-7.

WALZER, M. *Hrubý a tenký / O tolerancii*. Bratislava: Kaligram, 2002. ISBN 80-7149-440-2.

WALZER, M. *Politics and Passion*. New Haven, London: Yale University Press, 2004. ISBN 0-300-10328-X.

WALZER, M. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985. ISBN 0-465-02163-8.

WALZER, M. Michael Sandel's America. In ALLEN, A. L.; REGAN, M. C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-82-9484-0.

WALZER, M. International Society: What is the Best that We Can Do?
<http://www.sss.ias.edu/publications/papers/papereight.pdf>

WALZER, M. Politics and Morality in Kosovo. In *Dissent*, 1999, vol. 46, No. 3.

WALZER, M.; MILLER, D. (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 0-198-28008-4.

WARNKE, G. *Justice and Interpretation*. Cambridge: The Mit Press, 1993. ISBN 0-262-23168-9.

WARNKE, G. Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics. In KELLY, M. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge: The MIT Press, 1990. ISBN 0-262-61066-3.

ZNOJ, M. Perspektiva evropského občanství. In HRUBEC, M. (ed.) *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?* Praha: Filosofia, 2005. ISBN 80-7007-214-8.