

Barša, Pavel

Společenská kritika jako interpretace : o politickém myšlení Michaela Walzera : (věnováno Claudovi Cahnovi)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. T, Řada politologická. 1997, vol. 46, iss. T1, pp. [43]-54

ISBN 80-210-1539-X

ISSN 1211-7013

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/104511>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

PAVEL BARŠA

**SPOLEČENSKÁ KRITIKA JAKO INTERPRETACE.
O POLITICKÉM MYŠLENÍ MICHAELA WALZERA**
(*Věnováno Claudovi Cahnovi*)*

Osvícenský racionalismus byl hlavním terčem obou nejvýznamnějších intelektuálních výzev politického myšlení 80. let — komunitarismu a postmodernismu. Pozadím pro kontrastní sebevymezení prvního z těchto proudů byla anglosaská politická tradice. V reakci na deontologický individualismus tzv. kantovského obratu v americké politické filosofii položil komunitarismus důraz na sociální povahu člověka. Východiskem postmodernismu zase byla klíčová dilemata moderní kontinentální filosofie v jejich vazbě na tragickou zkušenost moderní Evropy. Postmodernisté obvinili zákonodárné i soudcovské ambice novověkého rozumu z podílu na hromadných hrobech 20. století. Sklidili ovšem nepřátelskou reakci těch, kteří se podobně jako deontologičtí liberálové hlásí ke Kantovu pojetí autonomie a chtějí převzít štafetu „nedokončeného projektu moderny“.¹

Přestože se komunitaristický i postmoderní útok na moderní racionalitu na mnoha místech protínají, každý z nich směřuje jinam. Záporná civilizační diagnóza komunitaristů ústí většinou do tradicionalisticky laděné léčby — jednotlivec má nalézt ztracenou existenciální orientaci prostřednictvím jasného ukotvení svého života v kolektivní identitě. Postmodernismus naopak každé hledání identity považuje za výraz totalizující mánie moderní racionality, která je ve svém mocenském zvládnání světa uspokojena jen tehdy, daří-li se jí všechny difference převádět na společného jmenovatele. Zatímco zastáncům společenství jde přes všechny jejich antiindividualistické deklarace o záchranu koherentního smyslu individuálních životů, perspektiva postmodernistů podává rozskočení lidské existence na různorodé střípky jako nezvratný a v zásadě pozitivní stav: pevný ontologický poklad schází podle nich jak sociálním skupinám, tak jednotlivci a komunitaristy vzývaná *Gemeinschaft* je ve svých politických důsled-

* Tato stať vznikla za podpory Research Support Scheme, OSI/HESP, grant č. 963/1996.

¹ Habermas, J.: *Die Moderne — Ein unvollendetes Projekt*, in: *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt am Main, 1981, s. 444–464.

cích přeludem ještě nebezpečnějším než abstraktní identita racionálního individua, k níž odkazují liberálové. Michael Walzer² sdílí sice s komunitaristy odmítnutí deontologie a obrat k hermeneuticky založenému pojetí člověka jako sociální bytosti; na rozdíl od Sandela a MacIntyra však nedvojznačně vyznává liberální principy individuální svobody a rovnosti. Jeho důraz na mnohost společenských polí a individuálních příslušností, na nesouměřitelnost různých dober a absenci objektivně přístupného základu našich morálních soudů jej přibližuje k postmodernismu; ve věrnosti projektu emancipace a sebeurčení se však shodne s jeho nejostřejšími kritiky. Mohli bychom tedy říci, že Walzer brání ideály rovnostářského liberalismu jazykem komunitaristů a pokračuje v moderním odporu proti sociálnímu panství, aniž by tento odpor opíral o abstraktní univerzalizmus osvícenců. Walzerova odpověď na dilemata obou nedávných intelektuálních debat tak překračuje dichotomické stereotypy, v nichž se obě pohybují.

1. Univerzalizmus přečnívajícího zákona

Oproti abstraktní podstatě člověka, z níž vycházel ve své kritice společenských hierarchií osvícenský univerzalizmus, poukazuje Walzer k partikulárním souřadnicím kulturního osvětí, v nichž je hnětena vždy zvláštní lidskost, těžko převoditelná do jiných kulturních formací a jen v minimálních ohledech dosahující obecných konstant lidského druhu. Walzer si je ovšem vědom nebezpečí, která v sobě takový partikularismus skrývá: uznání všudypřítomnosti diferencí může vést k indiferenci, tolerance rozdílů hrozí skončit v nezájmu o lidství jiných kultur a v zahrazení se ve vlastní identitě, odkaz ke kulturním specifikům lze zneužít pro legitimaci nespravedlností. Proto Walzer doplňuje svou kontextualistickou opozici vůči abstraktnímu „univerzalizmu přečnívání“ rozvinutím „univerzalizmu opakování“, jež se vystřihává racionalistických mýtů osvícenců, aniž by se přitom vzdal pocitu všelidské sounáležitosti a morální kritiky daných pořádků.³

Walzer tvrdí, že oba tyto typy lze nalézt již ve Starém zákoně. První z nich převzala a rozvinula hlavní větev křesťanství. Podle něj existuje jeden Bůh, jedna spravedlnost, jedna norma pro dobrý život, jedna spása a jeden mesiáš, jedno millenium pro celé lidstvo. Nad vším ční jeden Zákon, či v případě křesťanství jedna oběť božího syna za hříchy všech lidí, ať už se narodili, žili či budou žít kdekoliv a kdykoliv.

Přečnívající univerzalizmus nastoupil jako alternativní doktrína vůči židovskému tribalismu již v časech proroků. Podle tohoto pojetí nemá židovské vyvolení co dělat pouze s židovskou historií, nýbrž s dějinami celého lidského druhu. Izrael je — řečeno s Izajášem — „světlem národů“, jeho kultura a morálka se tedy mají stát obecnými normami. Takový proces může být představován mírumilovně a optimisticky jako dobrovolný příchod a přijetí národů, které se

² Michael Walzer je profesorem sociální vědy na Institutu postgraduálních studií Princetonské univerzity a jedním z redaktorů americké levicové intelektuální revue *Dissent*.

³ Walzer, M.: *Les deux universalismes*, Esprit, n. 187, Décembre 1992, s. 114–133.

shromáždí na hoře Páně (*Izajáš*, 2.3.), nebo agresivně jako vítězné tažení a dobytí světa. Druhá varianta — misijní imperialismus — je silně přítomna v historii křesťanství a v kolonialismu křesťanských národů necpakovatelně vyjádřeném v Kiplingově *Písni Angličanů*. Aby se všechny národy nakonec naučily sloužit Bohu samy, musíme se napřed stát jejich pány.

Přečnickující univerzalizmus znehodnocuje existenci všech těch, kteří žijí vně jeho Zákona. Část lidstva vedená služebníky božími tvoří ústřední proud dějin, zatímco životy ostatních jsou nicotnými peripetiemi beze smyslu. V sekularizované hegelovsko-marxistické verzi pak ti, co žijí na periferii, ani nemají historii, neboť nic významného z hlediska světových dějin se jim nepřihodí do chvíle, než jsou strženi hlavním proudem. Tak je lidstvo rozděleno na střed a okraje, na ty, kteří jsou vpředu a ty, kteří zaostávají, na předvoj pravověrných a vyvolených na straně jedné a masu nevědomých či neposlušných na straně druhé.

2. Univerzalizmus opakování

Fragmenty druhého univerzalizmu lze sice také vystopovat ve Starém Zákoně, při konfrontaci s křesťanstvím jej však judaismus takřka úplně potlačil. Laičké oživení tohoto typu můžeme pozorovat až v romantismu 18. a 19. století. Biblickým příkladem může být toto zvolání boží: „Nejste snad pro mne jako Kúšijci, vy synové Izraele? Nevyvlel jsem Izraele z egyptské země a Pelišteje z Kaftóru a Arama z Kíru?“ (*Amos*, 9.7.) Neexistuje tedy pouze jeden exodus a jedna spása, ale osvobození je vždy zvláštní zkušeností opakující se v různých podobách v mnoha utiskovaných národech. V univerzalizmu prvního typu je vyjití z Egypta milníkem univerzální historie, který *reprezentuje* i nepřítomný zbytek lidstva; izraelská zkušenost tak patří všem. V druhém případě je exodus událostí partikulární historie, kterou každý národ musí opakovat *svým vlastním* způsobem, chce-li si ji osvojit. Představa univerzálního proudu dějin je vystředána obrazem neukončené série dílčích historií.

Cílem proroka Amose citovaného výše je kritika pýchy Izraele: není jediným vyvoleným a osvobozeným národem, Bůh pomáhá a žehná i jiným. Lze samozřejmě argumentovat, že i zde vládne jeden transcendentní zákon hlásající osvobození z útisku. Podle Walzera však kvalitativní rozdíl od univerzalizmu přečnickování spočívá v tom, že k obecnině musí každý dojít prostřednictvím své vlastní historické zkušenosti a její konfrontací ze zkušenostmi jiných. Oproti univerzalizmu prvního typu tato forma učení vyžaduje respekt k pluralitě zvláštního, pozornost k různým zkušenostem otroctví a utrpení i k rozmanitým podobám emancipace. Obecno vymezené diferencí a repeticí má menší tendenci vytvářet bezmeznou důvěru v ty, kteří si nárokují pravé poznání jeho zákonů. Navíc: jestliže Bůh uzavírá smlouvu s každým národem zvlášť a žehná každému jinak, musíme připustit, že i jeho měřítka se liší od národu k národu, přestože se nejzákladnější druhy dobrých a zlých skutků překrývají. Pak ovšem již nejsme daleko od myšlenky božské mnohosti: „každý národ kráčí ve jménu svého boha a my budeme navždy uctívat našeho Pána“ (*Micheáš*, 4.5.)

Jedná se o mnohost nebeských bohů, či pouze pozemských božích jmen? Walzerovým názorem je, že i když přijmeme jen druhou hypotézu, uvolní se dostatečný prostor pro pluralitu opakování. Alespoň z židovsko-křesťanského hlediska totiž můžeme odvodit radikální mnohost projevů lidství ze svobody, kterou Bůh člověka obdařil. Bůh stvořil muže a ženu podle svého obrazu, tedy jako tvory tvořící. Jako malíři nemalují stále tentýž obraz a spisovatelé nepíší stále stejnou knihu, tak ani teologové nenazývají Boha pořád stejným jménem. Lidi nespojuje schopnost dělat stejné věci stejným způsobem, nýbrž naopak dělat různé věci různě.

Tak se boží všemoc odráží, dělí, pluralizuje a partikularizuje. I když je tedy tvůrčí svoboda pojata jako univerzální zákon, její důsledky jsou nutně zvláštní, neboť opakovaný akt tvorby plodí další a nové věci a hodnoty. Realizace tvůrčí autonomie, k níž je člověk povolán, produkuje stále více a více diferencí mezi lidmi a jejich společenstvími. Místo aplikace nějakého transcendentního principu se jejich tvorba dá pochopit právě jako opakování.

Podle Walzera se z našich setkání s jinými národy a kulturami dozvídáme, že nezaujímáme privilegovanou pozici, neboť univerzalistický nárok nacházíme i u nich, synů Izraele stejně jako synů Etiopie. Vzájemné uznání pak s sebou nese pochopení, že jedinou pravou historií je historie opakování, a že zde a nyní našich životů, představ a činů je překročitelné jen směrem k horizontálně situovanému jinému, nikoliv k přečnávajícímu Jednomu.

3. Tři stezky morální kritiky

Nenutí nás však takový pluralistický univerzalizmus přijmout poměry v určité společnosti jako kulturní danost, kterou není možno kritizovat? Nevyráží nám s vnějším morálním kritériem z ruky jediný nástroj, který máme k dispozici při kritice sociálních poměrů? Walzerův výklad prorocké tradice starověkého Izraele slouží právě jako odpověď na takové pochyby: prorokům stačí k radikální kritice poměrů odkaz na společnou minulost jejich lidu, na vyvolení a smlouvu s Bohem, které založily zvláštní charakter jejich národa. Nepotřebují žádnou transcendentní utopii. Ukotvují svůj hněv v lásce k danému společenství a v jeho minulých závazcích a slibech. Odkazují k Zákonu jako k jeho specifické povinnosti, která již byla židovským národem přijata a kterou by proto každý jeho příslušník měl cítit. Zdrojem jejich kritiky je kontrast náročné interpretace tohoto Zákona se sociální realitou, která se jej oficiálně dovolává. Svoje radikální výzvy ke společenské proměně tedy nečerpají izraelští proroci z vnějších všeobecně platných principů, nýbrž z morálně radikálního a důsledného výkladu zvláštní kolektivní zkušenosti svého lidu.

Vedle této prorocké „stezky interpretace“, odpovídající univerzalizmu opakování, se morální reflexe i sociální kritika (které jsou pro Walzera dvěma aspekty téhož) mohou vydat dvěma dalšími cestami, které nevybočují z dualistické matrice „přečnávajícího obecná“ — „stezkou objevu“ a „stezkou vynalézání“.⁴ První

⁴ Walzer, M.: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., London, Harvard Uni-

z těchto alternativ je známa ze zjevených náboženství a paradigmaticky ji vyjádřil Platon svým podobenstvím o východu z jeskyně ke slunci pravého poznání. Sekulární podoby „stezky objevu“ předpokládají, že k morální pravdě se dobíráme tak, že se vyvážeme ze svých parochiálních zájmů a příslušností a podíváme se na svět nestrannýma, objektivníma očima. Stezka vynalézání je zase paradigmaticky realizována v typicky moderním, liberálním spojení deontologické morálky s ideou společenské smlouvy.

Z hlediska současné politické filosofie je nejdůležitější Walzerova kritika „stezky vynalézání“⁵, neboť tato metoda morální reflexe získala v průběhu 70. let alespoň v angloamerickém okruhu výsadní postavení. Podobně jako „stezka objevu“ i ona vyžaduje po filosofu či kritiku získání vnějšího odstupu. Její protagonisté jsou však poučeni novověkou subjektivistickou skepsí a nevěří již v to, že by se tak dobrali nějakého obsahově určitého božského či přirozeného zákona. Místo toho propracovávají formální procedury, jejichž prostřednictvím by se dala morální pravidla soužití mezi lidmi (resp. principy spravedlnosti) vynalézat či řečeno jazykem hlavních protagonistů této metody „konstruovat“. Při absenci objektivně založeného morálního zákona musí být jádrem těchto procedur vždy nějaká forma principu univerzalizace, to jest zásady, že morální (spravedlivá) jsou pouze taková pravidla, která jsou obecně přijatelná. Proto může být společenská smlouva pochopena jako paradigma této stezky, neboť zakládá pravidla soužití (příp. moc, která je má zajišťovat) na dohodě všech těch, kteří jsou jim podřízeni.

Evidentní neproveditelnost reálného testu obecného souhlasu činí přitažlivými hypotetické formy naplnění principu univerzality, jež spočívají v modelování takových podmínek rozhodování, které jeho subjekt učiní univerzálně reprezentativním — zvláštní procedury musí zajišťovat, že je skutečně nestranným mluvčím všech, a že tedy může být považován za jejich zákonodárce. Rawlsova představa volby principů za závojem nevědomosti nabízí elegantní variantu tohoto řešení — společenská smlouva se v ní proměňuje na rozhodnutí jednoho já, které může být považováno za univerzálního reprezentanta právě proto, že nereprezentuje přísně vzato nikoho, neboť je symbolem pro obsahově prázdnou racionalitu vlastní všem. Nestrannost takového pohledu je tedy zajištěna tím, že se dívá zároveň „odevšud“ a „odnikud“.

Řešení stejného problému má na mysli Jürgen Habermas, když nás vyzývá, abychom si představovali dialog o spravedlnosti za ideálních podmínek „nenarušené komunikace“, v níž se její účastníci vědomě odpoutávají od svých partikulárních zájmů a snaží se jako rovný s rovným a výlučně prostřednictvím racionálních argumentů dospět k definici zájmu obecného. Jinou možností je představovat si nějakou neobvyklou situaci, která nutí navzájem neznámé lidi s různým hodnotovým pozadím hledat konsensus o základních podmínkách soužití (např. trosečníci na pustém ostrově, náhodní pasažéři zbloudilé kosmické lodi, atp.).

versity Press, 1987, s. 3.

5 *Ibid.*, s. 9–18.

4. Dvojí pojetí morálních vynálezů

Podle Walzera existuje dvojí možný výklad takovýchto myšlenkových experimentů.⁶ Buď předpokládáme, že jimi dospějeme ke skutečně všelidsky závaznému morálnímu Zákonu jakožto k „přečnivajícimu obecnému“ vnějšímu a nadřazenému všem kulturně zvláštním morálkám, nebo jsou modely sestrojeny tak, aby se jejich pomocí daly artikulovat principy skryté v institucích, zvycích a tradicích specifického společenství. První výklad tedy umísťuje racionálně zkonstruovanou morálku na stejné místo, kde v předmoderních morálkách stálo vnější absolutno v podobě Boha či Přírody. Podle Walzera nejsou ovšem schopni zastánci této silné verze uspokojivě zodpovědět otázku, proč by měly být principy přijaté v umělé či extrémní situaci, jakou je Rawlsova „původní pozice“ či domluva cizinců ocitnuvších se vně svých kulturních okruhů, zůstat závazné i poté, co se z těchto fikcí a hypotetických modelů vrátíme na teritoria našich společenství s jejich zvláštními normami.

Daleko přesvědčivější je podle Walzera druhý výklad liberálního morálního konstruktivismu obhajovaný explicitně pozdním Rawlsem, pro nějž je model jen nástrojem představení, vyjasnění, artikulace či rozvedení těch hodnot, které již v daném civilizačním společenství sdílíme. Jde sice stále ještě o získání nestranné či obecně přijatelné pozice, ale tentokrát již ne vzhledem k celému lidskému druhu, nýbrž v rámci morálního světa historicky a kulturně určité společnosti či civilizační rodiny. V takovém případě ovšem „vynálezavost filosofa spočívá pouze v tom, že morální realitu převede na ideální typ“.⁷ V jistém smyslu tak opakuje gesto „stezky objevu“ až na to, že neobjevuje vzdálený kontinent morální Pravdy o sobě, nýbrž sestrojuje přehlednou mapu území, na němž již žijeme a v němž se tudíž všichni vždy již nějak prakticky a intuitivně orientujeme i bez této mapy.

Místo transcendentního morálního řádu jsou tedy v takovém pojetí základem morální reflexe existující sociální mravy. Tato varianta „vynalézání“ se tak značně přibližuje ke stezce interpretace svým uznáním, že neexistuje žádné jiné přesvědčivé východisko pro morální a sociální kritiku než půda, na níž již stojíme. Apel k „našim“ intuicím v řešení různých myšlenkových experimentů či v Rawlsově metodě reflektivní rovnováhy předpokládá, že tyto intuice jsou předreflexivním, předfilosofickým poznáním našeho morálního domova a jejich zpracování morální filosofií pak může být pochopeno jako vytyčování koherentního plánu tohoto domova — jako rýsování jeho půdorysu za pomoci jazyka racionálně uchopitelných obrazců a symbolů.⁸

⁶ *Ibid.*, s. 12, 16–17

⁷ *Ibid.*, s. 17.

⁸ Walzer to vyjadřuje následující metaforou: „(intuition) resembles the account a blind man might give of the furnishings of a familiar house. The familiarity is crucial. Moral philosophy is here understood as a reflection upon the familiar, a reinvention of our own homes.“ *Ibid.*, s. 17.

Rawlsova představa vzájemné opravy a korespondence našich „rozházených morálních soudů“ s obecnými principy, které z těchto soudů abstrahujeme a jimiž zpětně tyto intuitivní soudy poměřujeme, ústí do problému kritické síly takto získaných principů. Jak mohou sloužit tyto principy jako nástroje kritiky a změny určité sociální reality, když jsou abstrahovány z intuicí, jejichž kořeny leží v téže realitě? Tato otázka se tak spojuje s pochybami o kritických potencích „stezky interpretace“, jejímž horizontem by byl pouze univerzalizmus opakování.

5. Stezka interpretace

Morální filosofie i sociální kritika ubírající se touto stezkou jsou imanentní (či interní) v tom smyslu, že vycházejí jen z interpretace daného a nepoměřují tedy sociální realitu měřítkem, které by bylo vnější historii a kultuře zvláštního společenství. Pro jasnější znázornění rozdílů této formy kritiky od dvou předcházejících používá Walzer metafory rozdělení státní moci na větev výkonnou, zákonodárnou a soudní.⁹ K první z nich přiřazuje cestu objevu, kterou představují Mojžiš či Platonův filosof-král nebo Bentham a Marx. Úkolem těchto reformátorů je najít a přijmout zákon, oznámit jej lidu a zajistit jeho realizaci a dodržování. Ač je zřejmé, že objev normy není provedení, analogie chce poukázat na přímou imperativní sílu, kterou v těchto případech náboženský, filosofický či vědecký objev má.

Dva výklady morálního „vynálezectví“ mohou pak být znázorněny jako ústavní a kodifikující zákonodárství. První tvoří *ab novo* nejuniverzálnější morální pravidla, druhé specifikuje již existující normy sdílené zvláštním společenstvím. Přesto, že kodifikace v sobě logicky musí obsahovat moment interpretace, od třetí stezky jí odděluje právě to, co odděluje přijetí zákona od soudního rozhodnutí. Soud nepřináší zjevení ani nededukuje zákon, ale táže se, co z nich plyne a tedy jaký mají význam pro ten či onen případ. Sociální kritika opřená o interpretaci nám říká, jakým směrem se máme vydat při reformě naší společnosti, chceme-li se držet hodnot a morálních norem, které jsou pro nás jakožto její příslušníky závazné.

Walzer podrobně nerozvádí rozdíl mezi pozdně rawlsovskou verzí „vynálezectví“ a interpretací v jeho smyslu. Z jeho textů ovšem vyplývá, že nejdůležitější odlišnost spočívá v tom, že ačkoliv pozdní Rawls výslovně historicky a kulturně omezil teritorium platnosti své filosofie, přenesl na něj v nezměněné podobě dualistickou matici přečnávajícího občana na straně jedné a jemu podřízených specifikací a partikularit na straně druhé. Tzv. „překrývající se konsensus“ o základních hodnotách dané kultury plní stejnou „transcendentní“ a koordinující roli vůči sporům partikulárních dober, jako domněle univerzální racionalita liberální deontologie. Rawls jako by věřil v možnost nalezení takové konsensuální pozice, která by se stala nezpochybnitelným základem

⁹ *Ibid.*, s. 18–21.

a morálním kritériem všech sporů uvnitř dané (v tomto případě liberálně-demokratické) civilizace.

Proti této rigidně hierarchické dichotomii staví Walzer svůj pluralismus opakování a zdůrazňuje vnitřní otevřenost, rozporuplnost a diferencovanost tradic, které činí z morálně politických sporů v jejich lůně principiálně neukončitelný konfliktní proces.

6. Kritický odstup

Walzer tak kontrastuje svou koncepci sociální kritiky jakožto interpretace s dichotomiemi abstraktního univerzalizmu, v nichž se pohybují jak „objevitelé“, tak i „vynálezci“. Klíčový problém, o němž s nimi polemizuje, se dá také formulovat jako problém velikosti a typu odstupu, z něhož kritik hodnotí a soudí danou společnost. Obvyklé pojetí sociální kritiky považuje emocionální i intelektuální odpojení kritika od kritizované společnosti za základní podmínku možnosti jeho aktivity. Třebaže každý kritik musí vyjít z lůna určité komunity, po pobytu na poušti, u platonského slunce či po studiích na nějaké západní univerzitě se do ní vrací jako buřič a revolucionář. Přichází jako zvěstovatel nové pravdy a radikálního překonání daného stavu. Je tedy doslova *outsiderem* vůči kritizovaným mravům a kultuře a z této pozice vyplývá i důvěryhodnost jeho kritiky. Můžeme jej přirovnat k „imperiálnímu soudci v zaostalé kolonii. Stojí vně, na privilegovaném stanovišti, z něhož má přístup k „vyspělým“ či univerzálním principům, které aplikuje s neosobní intelektuální přisností.“¹⁰

Proti této figuře staví Walzer neodcizeného a s komunitou pevně spjatého „lokálního soudce“ apelujícího k místním principům. Takový kritik je jedním z nás a „pokud získal nové ideje na svých cestách, snaží se je napojit na místní kulturu, kterou důvěrně zná; není oddělen ani intelektuálně, ani emocionálně“.¹¹ Jeho odstup nespočívá v opuštění místní kultury a zpřetřhání citových pout ke svému společenství, nýbrž v nezávislosti na etablovaných autoritách. Kritika nevyžaduje opuštění společnosti jako celku, ale odstup od panství v jejím rámci. Pevná sounáležitost se společenstvím není překážkou, nýbrž podmínkou kritiky. Skutečnou překážkou je jen závislost na vladaři a touha být jeho rádcem.

Nějaký typ mocenské či kulturní marginalizace tedy většinou je podmínkou sociální kritiky. Pozice na periferii kritikovi umožňuje vidět útlak a bezpráví, které jsou skryté pohledu z centra. Opustit však své společenství úplně znamená vzdát se svého kritického poslání v něm. Sama kolektivní příslušnost může být předmětem ambivalentního vztahu, avšak napětí mezi pohledem zvnějšku a po-

¹⁰ *Ibid.*, s. 38. Radikální dualismus mezi říší univerzálního rozumu a věčných hodnot a sférou partikulárních identit a zájmů kritizuje Walzer jak u katolíka Juliána Bendy, tak u marxizujících J.P. Sartra a H. Marcuseho: Walzer, M.: *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1988, k Bendovi viz s. 30–33, k Marcusemu viz s. 184–185, k Sartrovi viz s. 140–142.

¹¹ Walzer, M.: *Interpretation and Social Criticism*, s. 39.

stavením uvnitř je zdrojem kritiky jen tehdy, stojíme-li stále uvnitř, jakkoliv je naše poloha nepohodlná a vratká. Je třeba stát na okraji, možná snad i na hranicích, v žádném případě však vně. Kritika vyžaduje odstup, nikoliv vykořeněnost.¹²

7. Násilí místo interpretace

V této souvislosti je pro Walzera jako demokratického socialistu důležité odlišit se od marxisticko-leninské podoby socialismu. Za jeden z hlavních kořenů totalitární povahy komunistického hnutí totiž lze podle něj považovat právě externě misionářskou pozici, kterou zaujímali komunisté jako samozvaná historické avantgarda jak vůči dělnické třídě, tak vůči zvláštním národním kontextům, v nichž se dělnictvo a nižší vrstvy historicky formovaly. Místo kritiky daných národních — panských i lidových — tradic zevnitř přinášeli komunisté „vědeckou pravdu“ o univerzálních zákonech historického vývoje a „objektivním zájmu“ dělnické třídy na socialistické revoluci. Vnější pozice, kterou komunismus zaujímal nejen k buržoazní ideologii, ale také ke zvláštním tradicím utlačovaných byla pak zdrojem jak válečnického vztahu k etablovaným parlamentním režimům, tak i psychologické manipulace a fyzického teroru namířených proti „lidovým masám“, jejichž dobro komunisté údajně prosazovali.

Pojetí politického konfliktu jako násilného boje tříd bylo tedy mimo jiné důsledkem toho, že si komunisté místo imanentní kritiky zvolili objevitelskou stezku. Z povahy jejich „kritických zbraní“ automaticky vyplývalo to, že za nejúčinnější kritiku budou považovat „kritiku zbraněmi“. Jejich cílem totiž nebylo proměnit, nýbrž zrušit etablovaný systém; nechtěli reinterpretovat, ale popřít jeho kulturu. Podle Walzera tlačí vnější kritika své nositele přirozeně k manipulaci a donucení. Proto bychom ji měli nazvat spíše „asociální“ než „sociální“. Zatímco imanentní kritika participuje na pozitivním podniku kolektivní reflexe a kulturní sebeafirmace, musí odpojený kritik, chce-li být účinný, přistoupit k „vnějšímu zásahu, donucujícímu aktu, který je svou formou intelektuální, ale přesto poukazuje ke svému fyzickému ekvivalentu (counterpart).“¹³

Černobílý dualismus konečného Dobra, k němuž údajně míří dějiny a Zla daných poměrů, jež musejí být zrušeny, sloužil jako legitimace totalitárního násilí. Logika negace činící z politických a ideologických protivníků nepřítelů na život a na smrt je přirozeným důsledkem odcizujícího vykořenění do abstraktního univerzální vědecké pravdy o skryté finalitě dějin.¹⁴

¹² Rozdíl mezi pozicí „to the side“ a „outside“ ilustruje Walzer příkladem vztahu Martina Bubera k Izraeli. Se způsobem ustavení a povahou moderního židovského státu Buber principiálně nesouhlasil (především kvůli bezpráví, které to přineslo palestinským Arabům), přesto však svou kritiku vůči němu formuloval jako jeho příslušník. Viz Walzer, M.: *The Company of Critics*, s. 66, 75–79.

¹³ Walzer, M.: *Interpretation and Sociql Criticism*, s. 64.

¹⁴ *Ibid.*, s. 57–59.

Z tohoto hlediska je příběh ruských bolševiků exemplárním. Představovali disciplinovanou avantgardu konvertovanou k učení, které bylo naprosto vnější jejich národně kulturním kořenům. A právě z propasti mezi jejich politickým programem a sociální realitou Ruska vyplývala nezbytnost použití státního teroru pro obrácení této země na revoluční víru. Proto museli bolševici po uchopení moci vládnout Rusku tak, jako kdyby je dobyli v imperiálním výboji.¹⁵

8. Nekonečný spor interpretací

Komunisté jako vlastníci Pravdy tvrdili, že jediným skutečným obsahem ideálu rovnosti je úplné zničení kapitalistického systému a že dělníci volící reformistickou sociální demokracii jsou obětmi buržoazní ideologie. Právě proti této době objevitelského dualismu pravého poznání a falešného vědomí staví Walzer svůj interpretační pluralismus. Odmítá předpoklad, že by spory o výklad klíčových hodnot liberálně demokratických režimů, jakými jsou rovnost a svoboda, měly jednoznačné řešení. Pluralita možných alternativ je právě to, co odlišuje interpretaci od ideálu objektivního vědeckého poznání. Kritika (či apologetika) se neopírá ani tak o rozdíl mezi pravdou a nepravdou (popř. lží), ale o rozdíl v přesvědčivosti a přitažlivosti různých interpretací společně sdílených idejí pro různé sociální skupiny. V takových sporech rozhodují různá rozumění významům a různé zkušenosti, a nikoliv empirické či logické testy pravdivosti.¹⁶

Standards, jimiž poměřujeme danou sociální realitu, jsou vtěleny v legálních a náboženských textech, básních a románech, pravidlech slušného chování, rituálních praktikách, atd. Ve všech těchto a dalších formách jsou neustále podrobovány interpretaci jak apologetické, tak kritické. Ani jeden z těchto pólů si přitom nemůže činit nárok na to, že právě jeho interpretace je „přirozená“ či „pravdivá“. Bez interpretace není možno používat imanentní normy pro obhajobu, ani pro kritiku daného stavu. Sám její pojem implikuje, že je vždy formulována ve sporu s interpretací jinou.

Spory o výklad morální zkušenosti jsou tedy nekonečné právě proto, že žádné její „objektivní“ čtení není možné. Tak jako ve vědě či v literatuře nenajdeme rovnu zcela nestranného popisu empirických faktů či textů, tak také ani morální interpretaci není přístupná neutrální rovina popisu morálních dat daného společenství — morální zkušenost komunity je vždy již čtena, rozuměna, vykládána, zpracovávána.¹⁷ Proto také se nelze dobrat nějakého nezpochybnitelného základu, o nějž by se opřelo řešení různic a místo toho nastupuje nekonečný interpretační spor. Ve svém komentáři k jedné anekdotě z Talmudu Walzer píše:

„Morálka . . . je něčím, o co se musíme hádat. Spor předpokládá společné vlastnictví, ale společné vlastnictví nepředpokládá shodu. Existuje tradice, soubor morálního poznání; a existuje skupina hádajících se mudrců. Neexistuje nic

¹⁵ *Ibid.*, s. 63.

¹⁶ *Ibid.*, s. 44.

¹⁷ *Ibid.*, s. 29–30.

víc. Žádný objev ani vynález nemohou ukončit spor; žádný „důkaz“ není nadřazen (přechodně) většině moudrých.“¹⁸

9. Nepřekročitelnost politiky a postavení kritického intelektuála

Neexistují-li žádné nevyvratitelné teoretické odpovědi na otázky pravidel lidského soužití, znamená to, že politika jako praktické řešení sociálních konfliktů je nepřekročitelná.¹⁹ Střety zájmů, hodnot a věr nemají žádné definitivní vyústění. Rozvoj svobody a demokracie naopak znásobuje rozmanitost zájmů a životních forem, a tím i hojnost třecích ploch. Prvořadým úkolem je ovšem eliminovat ty nejvíce pobuřující formy sociálního útisku, které hrozí bitvou na život a na smrt. Je třeba natolik rozptýlit a pluralizovat mocenské, zájmové a hodnotové spory, aby výhra či prohra již nebyly totálními zážitky plodícími zpupnost na jedné a bázeň a zášť na druhé straně. Taková „komplexní rovnost“ zajistí jak integritu jednotlivce, tak stabilitu společnosti. Jen ve vnitřně diferencovaném a plurálním společném životě se může uskutečňovat liberální ideál rovné svobody a pokojného řešení konfliktů.²⁰

Z Walzerovy pluralistické sociální ontologie a jeho zvláštní verze rovnostářství vyplývá i specifické postavení a úkol filosofa a kritického intelektuála (kteří v jeho pojetí podstatně splývají). Na rozdíl od Platona si Walzer nemyslí, že by cílem filosofa mělo být oproštění od předsudků a konvencí společenství a nalezení transcendentních, a tedy univerzálních měřítek pravdy, krásy a dobra. Principiálním důvodem jeho antiplatonismu je teze, že podstata lidskosti sama spočívá ve tvorbě a obývání různorodých kulturních světů, a že tudíž jejich opuštění musí být pouhým sebeklamem. Domnělá univerzália se vždy časem ukáží jako abstrakce ze zcela určité kulturní formace. Proto by se měl filosof vzdát bláhové naděje na objevení norem vnějších zvláštním společenstvím a místo toho kriticky propracovávat kulturu, k níž patří.

Jelikož filosof (či kritický intelektuál) nemá žádný privilegovaný přístup k univerzálním normám, o něž by opřel svůj výklad partikulárního, nemá ani nějakou spolehlivou a logicky koherentní metodu volby mezi protikladnými interpretacemi. Rozhodování mezi spornými alternativami přesahuje horizont teorie, neboť je samo sociálním a politickým procesem, v němž se mísí argumenty s rétorikou, diskuse s nátlakem, city s rozumem a vysvětlování s manipulací. Filozofové a intelektuálové musí předkládat nejlepší argumenty, jichž jsou schopni, aniž by předstírali jejich nestrannost, úplnost či vědeckou objektivitu. Jak ukazuje zkušenost s levicovým totalitarismem 20. století, víra v nalezení

¹⁸ *Ibid.*, s. 32.

¹⁹ Viz *Entretien avec Michael Walzer. Éloge du pluralisme démocratique*, Esprit, n. 180, Mars-Avril 1992, 123–132

²⁰ Pro stručnou charakterizaci Walzerova politického ideálu viz například Walzer M.: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, s. 316 — 318.

konečného řešení a jediného racionálního a nutného výkladu vede vždy k ospravedlňování represe a násilí.²¹

SOCIAL CRITICISM AS INTERPRETATION. POLITICAL THOUGHT OF MICHAEL WALZER

The article seeks to outline the basic features of Walzer's philosophical position in the context of the debates stemming from communitarian and postmodernist critique of the abstract rationality of Enlightenment. It is argued that Walzer has succeeded in transcending the rigid dichotomies of both debates by developing an original form of universalism („reiterative universalism“) and of social criticism. Then, the article shows how these new approaches have been used by Walzer for a critique of communism from a distinctively leftist position. Finally, the author answers the question what consequences for critical thought and its bearers follow from Walzer's moral anti-platonism.

²¹ *Entretien avec Michael Walzer*, s. 131