

KAROLINUM · POLITEIA

IAN SHAPIRO
MORÁLNÍ ZÁKLADY
POLITIKY

Morální základy politiky

Ian Shapiro

Z anglického originálu *The Moral Foundations of Politics*, vydaného nakladatelstvím Yale University Press v roce 2003, přeložil a doslov napsal Milan Znoj

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Druhé české vydání

© Univerzita Karlova, 2018
© 2003 by Yale University
Translation © Milan Znoj, 2018
Epilogue © Milan Znoj, 2018

ISBN 978-80-246-3924-6
ISBN 978-80-246-3908-6 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2018

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

*Všem studentům politické vědy
na Yaleově univerzitě*

OBSAH

9	PŘEDMLUVA
11	ÚVOD
17	KAPITOLA PRVNÍ Osvícenská politika
27	KAPITOLA DRUHÁ Klasický utilitarismus
43	KAPITOLA TŘETÍ Spojení práv a užitečnosti
73	KAPITOLA ČTVRTÁ Marxismus
105	KAPITOLA PÁTÁ Společenská smlouva
141	KAPITOLA ŠESTÁ Antiosvícenská politika
173	KAPITOLA SEDMÁ Demokracie

203	KAPITOLA OSMÁ
	Demokracie zralého osvícenství
209	DOSLOV
	Tři poznámky k Shapirově teorii demokracie
221	POZNÁMKY
247	REJSTŘÍK

PŘEDMLUVA

Tato kniha vzešla z přednášek o morálních základech politiky, které jsem konal na Yaleově univerzitě od počátku 80. let. Kurz, který jsem zdědil po Douglasu Raeovi, se od té doby velice proměnil. Nyní připomíná spíše představbu lodi na moři než podání nějakého apriorního projektu. V tomto ohledu je můj dluh vůči Raeovi větší, než se může zdát po přečtení tohoto textu. S nápadem, abych přednášky vydal knižně, přišel v polovině 90. let John Cowell, můj vydavatel v Yalově nakladatelství. Oběma patří trvalý dík za to, že mě přivedli k sepsání tohoto díla a stali se tak jeho nevlastními rodiči. Bruce Ackerman, Robert Dahl, Clarissa Haywardová, Nancy Hirschmanová, Nicoli Nattrassová, Mark Stein a dva anonymní lektori z nakladatelství Yalovy univerzity přečetli rukopis od začátku do konce a měli řadu velkých i malých návrhů, které mi pomohli. Řada asistentů, absolventů kurzu, pracovala na projektu za povzbudivého dohledu

Katharine Darstová, jmenovitě Carol Changová, Karl Chang, Clinton Dockery, Dan Kruger, George Maglares, Melody Redbirdová, David Schroedel a Michael Seibel. Jeffrey Mueller mi velice pomohl, když jsme psal konečnou verzi rukopisu, tato jeho pomoc byla neocenitelná.

Kniha je myšlena jako úvod v tom smyslu, že nepředpokládá žádné předběžné znalosti politické filozofie. Zaměřuje se na různé teorie politické legitimacy, jež představují tradici utilitaristickou, marxistickou, společensko-smluvní, antiosvícenskou a demokratickou. Rozbor základů politické legitimacy, jak je pojmána v těchto různých tradicích, má umožnit čtenářům, aby pochopili hlavní intelektuální tradice, které utvářely politickou argumentaci Západu po několik minulých století. Teorie jsou zasazeny do historického kontextu, ale důraz je položen na soudobé formulace vztažené k současným problémům. Ač je kniha úvodem, psána je z určitého hlediska a určitou argumentaci podporuje. Nebudu se zlobit, když ji učitelé přijmou jako užitečný prostředek, ale asi budou cítit potřebu s ní polemizovat, až ji budou vykládat.

Některé části 5. kapitoly vyšly v časopise *Political Theory* pod názvem „Zdroje, schopnosti a vlastnictví“, děkuji nakladatelství za souhlas s publikací.

Úvod

Kdy si vláda zaslouží naši věrnost a kdy bychom k ní loajální být neměli? Toto politické dilema, svým způsobem věčné, je ústředním motivem našeho zkoumání. Sókratés, Martin Luther a Thomas More připomínají, jak staré je to dilema. Václav Havel, Nelson Mandela a Aun Schan Su Ťij zase dosvědčují, že jeho závažnost trvá. Všichni jsou to morální hrdinové, protože se postavili špatné politické moci, naopak Adolf Eichmann je morální ničema, neboť nic takového nedokázal. Chování, které projevoval jako středně postavený úředník v nacistickém Německu, jakož i motivy, kterými se řídil, jsou příkladem toho, co lze nazvat poslušností vůči technicky legitimní moci, leč to, že posílal nespočetné tisíce lidí do nacistických koncentračních táborů, naznačuje, že každá legitimní vládní moc musí mít své meze.¹

Jak ukazují děje, jež doprovázely Eichmannovu smrt, je mnohem snazší říci, že by takové meze měly existovat, než vyložit, v čem spočívají a jak by měly být uplatňovány. Eichmann byl zajat izraelským komandem v rozporu s argentinským i mezinárodním právem, byl unesen do Izraele, zde souzen a popraven za zločiny proti lidskosti a proti židovskému národu. Mnoho z těch, kdo pro něj neuronili ani slzu, bylo nicméně zaraženo způsobem, jak byl zadržen, skutečností, že byl souzen v zemi a soudem, které neexistovaly v době, kdy spáchal své zločiny, i tím, že zákon byl uzpůsoben tak, aby ulehčil jeho odsouzení a popravu. Tyto skutky příkře odporují všem charakteristickým znakům legitimní politické moci, které vylučují nelegální pronásledování a zajetí, dodatečné ohybání zákonů podle jednotlivých případů a neumožňují zbavit někoho občanských práv bez soudního projednání. Nicméně pokud nás znervózňuje jak izraelské chování, jež se řídilo morálním imperativem navzdory legálním institucím své doby, tak Eichmannova otrocká věrnost legálním institucím *jeho* doby, potom se dá říci, že naše dilema má docela ostré kontury. Stojíme před otázkou, kdo má posoudit a podle jakých kritérií, zda zákony a chování států, požadujících naši věrnost, mají náležitou úroveň? V této knize rozebíráme hlavní odpovědi, které představují tradici moderního Západu.

Jeden soubor odpovědí vychází z utilitární tradice. *Locus classicus* této tradice je kniha Jeremy Benthamova *Úvod k principům morálky a zákonodárství*, poprvé publikovaná v roce 1789, ovšem utilitarismus má starší kořeny a, jak uvidíme, od Benthamovy doby byl mnohokrát reformulován a zjemněn. Utilitaristé odpovídají na naši otázku požadavkem, svým způsobem precizovaným, aby legitimita vlády byla vázána na to, jak je ochotná a způsobilá maximalizovat štěstí. Co se považuje za štěstí, čím štěstí se počítá, jak se měří a kdo měří, jsou sporné otázky, při jejichž řešení, jak se ukáže ve druhé a třetí kapitole, se utilitaristé navzájem různí. Přes rozpory v těchto a příbuzných tématech se však utilitaristé všeobecně vzato shodují, že bychom měli posuzovat vlády podle Benthamovy paměti-hodné, byť mnohoznačné zásady, která od vlády žádá, aby maximalizovala co největší štěstí co největšího počtu [lidí].

Marxistická tradice, které se věnujeme ve čtvrté kapitole, za měřítko jak posuzovat politickou legitimitu považuje vykořisťování. Marxisté se zásadně rozcházejí v tom, jak vykořisťování definovat, jak se vztahuje k práci a k ekonomickému a politickému systému, a v neposlední řadě

v tom, jakou roli mohou hrát politické instituce ve snaze vykořisťování odstranit. V každém marxistickém podání však politické instituce postrádají legitimitu natolik, nakolik umožňují vykořisťování, a naopak mají legitimu, nakolik dávají prostor antitezi vykořisťování, totiž lidské svobodě. Z marxistického hlediska vzato každý politický systém v dějinách přinesl nějaký druh vykořisťování, avšak socialismus a komunismus je vymyšlen tak, aby byl možný svět bez vykořisťování. Dějiny od té doby, co Marx formuloval tyto myšlenky, takovou možnost nijak příznivě neposoudily, avšak i když neexistují žádné žádoucí varianty této perspektivy, uvidíme nicméně, že jisté aspekty marxistické teorie nám mohou pomoci, abychom pochopili normativní vlastnosti kapitalismu a dokázali rozlišit relativní legitimitu různých typů kapitalistického systému.

Tradice společenské smlouvy, které se věnujeme v páté kapitole, představuje třetí skupinu odpovědí na naši úvodní otázku. Argumentace společenské smlouvy je tak stará jako svět sám, ale všeobecně se uznává, že moderní podobu jí dal Thomas Hobbes v knize *Leviatan*, publikované v roce 1651, a John Locke v díle *Druhé pojednání o vládě*, které se poprvé objevilo jako anonymní traktát v Anglii v raných 80. letech 17. století. Podle teoretiků společenské smlouvy se státní legitimita zakládá na dohodě. Od počátku se však rozcházeli v tom, jaká je povaha [nature] této dohody, jaké strany se dohody účastní a jak, pokud vůbec, lze dohodu vynutit. Nicméně byli vždy zajedno v tom, že souhlas ovládaných, ať už je chápán jakkoli, je zdrojem státní legitimacy. Dlužíme státu loajalitu, pokud vyjadřuje náš souhlas, a máme svobodu (podle některých formulací dokonce povinnost) mu vzdorovat, když tomu tak není.

Každá z těchto tradic, utilitaristická, marxistická a smluvní, má své ideové jádro a vlastní soubor otázek o politické legitimitě, nicméně tyto tradice se překrývají dokonce více, než se běžně uznává. Ukáží, že důvodem je především to, že se všechny rozhodujícím způsobem utvářely pod vlivem osvícenství. Osvícenství je filozofické hnutí, jež usilovalo o racionalizaci společenského života, když jej hledělo založit na vědeckých principech, zároveň ovšem toto hnutí mělo normativní snahu, aby byl brán vážně ideál lidské svobody vyjádřený v politické doktríně lidských práv. Osvícenský projekt, jak toto úsilí nazval Alasdair MacIntyre, je spojován s díly takových evropských myslitelů, jako je René Descartes (1596–1650), Gottfried Leibniz (1646–1716), Benedict Spinoza (1632–1677) a Immanuel

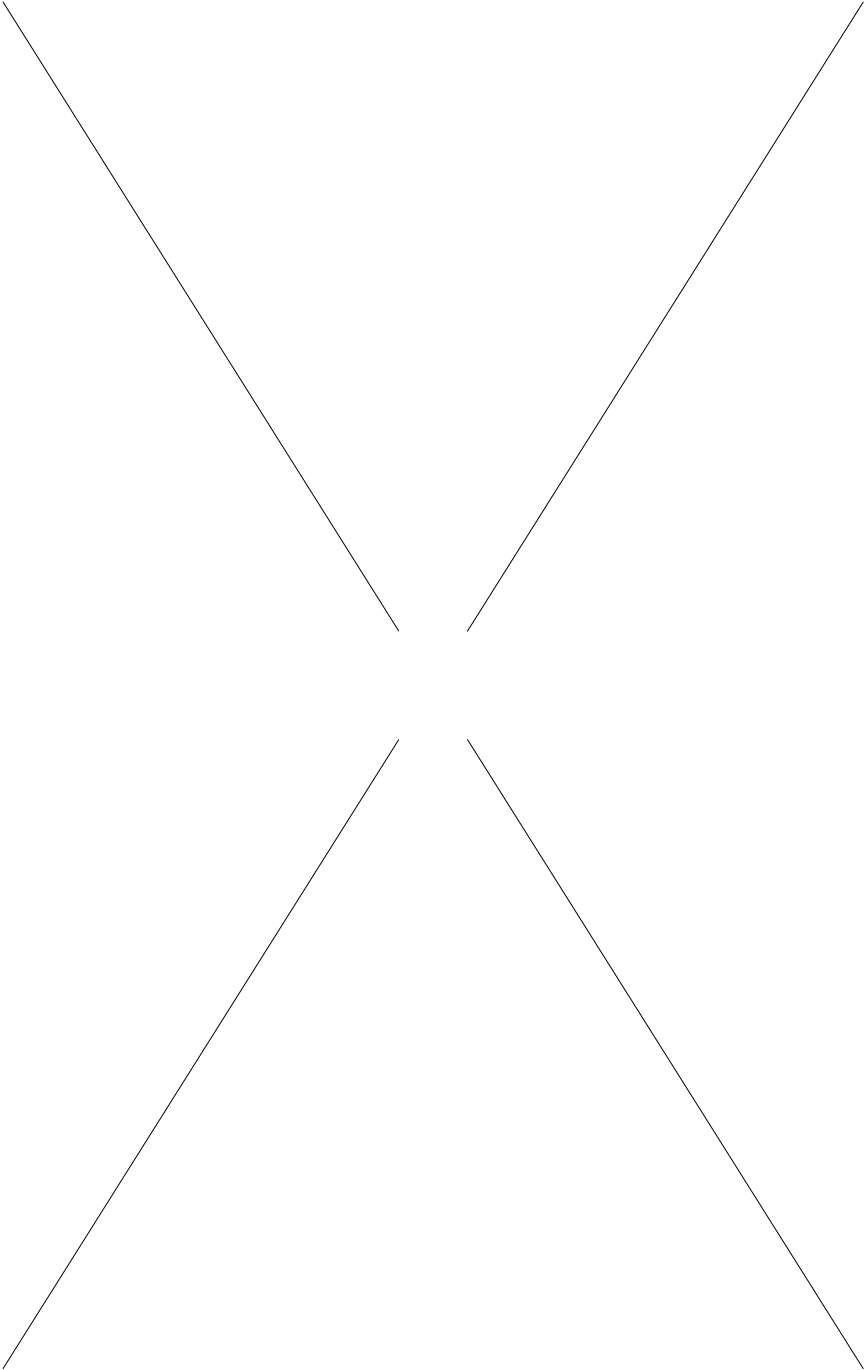
Kant (1724–1804). Tento projekt byl rovněž dalekosáhle ovlivněn anglickým empirismem, který představovali zvláště John Locke (1632–1704), George Berkeley (1685–1753) a David Hume (1711–1776). Uvidíme potom, jak osvěcenské hodnoty utvářely utilitaristickou, marxistickou a společensko-smluvní tradici, a při rozboru těchto tradic zase ukážeme, jak každá z nich po svém rozuměla osvěcenským hodnotám vědy a individuálních práv.

Osvícenství mělo vždy své pomlouvače, těm se budeme věnovat v šesté kapitole. Kritikové osvěcenského politického myšlení jsou nespočetní, počínaje tradicionalisty jako Edmund Burke (1729–1797) a konče různými postmoderními a komunitaristickými mysliteli v současnosti. Přes značné rozdíly, které mezi nimi najdeme, sdílejí značnou skepsi, neřkuli nepřátelství k uvedenému osvěcenskému cíli, kterým je racionalizace politiky na vědecký způsob, jakož i k souběžné myšlence, že svobody ztělesněné v individuálních právech jsou nejdůležitější politickou hodnotou. Namísto toho uvedení kritikové připisují normativní váhu zděděným normám a praxi a posuzují legitimitu politických institucí podle toho, jak dobře ztělesňují pospolité (komunitární) hodnoty, které utvářejí život jednotlivců a dávají mu smysl. Zdroje osoby, jak vykládá Charles Taylor, spočívají v systémech vazeb a filiací, které předcházejí jedince a přežívají jej, přitom ale utvářejí jeho představy o politické legitimitě.

Na konci šesté kapitoly bude zřejmé, že naprosté odmítnutí osvěcenského projektu v politice, přes značné potíže příznačné pro utilitaristickou, marxistickou či společensko-smluvní tradici, není schůdné, a dokonce není žádoucí, i kdyby realizovatelné bylo. Některé potíže jednotlivých teorií jsou dány jejich ustrojením, jiné vyplývají ze způsobu, jak tyto teorie pojmají osvěcenské hodnoty. Uvážíme-li potíže, jež jsou dány ustrojením těchto teorií, dá se nakonec říci, že každá z těchto tří tradic obsahuje náhledy, které přežívají, i když daná tradice selhává v nároku, že poskytne všeobsažlou politickou doktrínu. Nadále nás tyto tradice mohou inspirovat, když budeme sami uvažovat o zdrojích politické legitimacy. Co se týče potíží druhého typu, rozlišují rané osvícenství, na které se hodí argumenty antiosvěcenských kritiků, od zralého osvícenství, které těmto argumentům odolává. Útoky na snahu osvícenství nalézt základy jistého poznání nezasahují fallibilistickou představu vědy, která je příznačná pro soudobé myšlení a vědeckou praxi. A co se ideje individuálních práv týče,

ať už jsou potíže s ní spjaté jakékoli, blednou, když je srovnáme s tím, co přinášejí snahy rozvinout teorii politické legitimacy bez této ideje.

Nastolena je pak otázka: Jaká politická teorie nejlépe ztělesňuje zralé osvícenské hodnoty? V sedmé kapitole vysvětlují, že je to demokracie. Demokratická tradice sahá do starověku. Leč její moderní podání, jež najdeme v soudobé politické argumentaci, vycházejí z Rousseauova rozboru obecné vůle v pojednání *O společenské smlouvě*, publikovaném v roce 1762, anebo na toto pojednání reagují. Demokraté tvrdí, že legitimní jsou vlády, jež jednak umožňují, aby ti, kdo jsou rozhodnutími vlády dotčeni, hráli náležitou roli při přijímání těchto rozhodnutí, a jednak poskytují občanům smysluplné příležitosti, jak dané vládě oponovat a nahradit ji vládou jinou. Demokraté se rozcházejí v mnoha jednotlivostech ohledně toho, kdo je oprávněn hlasovat, jak by se hlasy měly počítat a jakým omezením, pokud vůbec nějakým, by měla podléhat rozhodnutí demokratické většiny. Zároveň demokraté sdílejí zaujetí pro demokratické procedury jako nejživotnější zdroj politické legitimacy. Moje tvrzení, že procedury samy dostačují, se alespoň zpočátku někomu nebude zamlouvat. Demokracie bývá často kritizována za to, že je nepřátelsky založena vůči pravdě a posvátnosti individuálních práv. Ukazuji ale, že tato kritika je mylná, a způsob, jak uvedené hodnoty chápe zralé osvícenství, je nejsmysluplnější. Demokratická tradice lépe než existující alternativy zajišťuje, aby politické požadavky, takové či onaké, byly testovány na veřejnosti co do své pravdomluvnosti a aby byla dodržována individuální práva, která nejlépe ztělesňují touhu po lidské svobodě.



KAPITOLA PRVNÍ

OSVÍCENSKÁ POLITIKA

Filozofické hnutí známé jako osvícenství ve skutečnosti tvořilo několik odlišných a vzájemně se překrývajících ideových směrů, jejichž kořeny lze hledat přinejmenším v 17. století a jejichž vliv lze vysledovat v rozmanitých oblastech života. Počínaje filozofií, vědou a vynálezectvím, po umění, architekturu, literaturu, politiku, ekonomiku a organizaci nese každá sféra lidské činnosti v sobě nesmazatelnou pečeť nějaké stránky osvícenství. Přes nesčetné útoky, které od počátku směřovaly proti jednotlivým aspektům filozofických předpokladů osvícenství, ale i proti jeho praktickým konsekvencím, osvícenský pohled ovládal intelektuální vědomí Západu po více než čtyři století.²

Pokud existuje nějaká jednotlivá společná idea, kterou by sdíleli příznivci různých proudů osvícenského myšlení, pak je to víra ve schopnost lidského rozumu porozumět pravé přirozenosti prostředí a nás samot-

ných. Osvícenský pohled je zcela optimistický, a tak navozuje myšlenku pokroku v lidských záležitostech. Jak se zvětšuje dosah rozumu, zdá se pravděpodobné, že poznání dává lidem možnost kontrolovat a dokonce snad i zlepšovat prostředí našeho života. Myšlenka pokroku byla pro osvícenské nadšence vždy svůdnou možností, dokonce i když ji provázela nebezpečí různého druhu – jak ukazuje současná debata o pokrocích v genetice. Když poznání postoupí vpřed, rysuje se možnost, že genetické inženýrství dokáže eliminovat dědičné nemoci a vady. Leč stejné pokroky poznání mohou posloužit k orwellovské manipulaci s lidskou psychikou. Stranici osvícenství si myslí, že nejlepší je vsadit na to, že budoucí výhody růstu poznání převáží jeho rizika, popřípadě, že lidé nejsou schopni odolat vábníce autentického poznání. Ať už je osvícenství plodem nelíčeného entusiasmu, anebo mírnější touhy dát životním nutnostem šťastnější ráz, dá se říci, že osvícenství usiluje o to, aby rozum byl dán do služeb zlepšení lidských věcí.

Touha pochopit lidský a přírodní svět na základě rozumu a toto pochopení dát do služeb lidského zdokonalení ovšem není nijak nová. Člověk se nemusí začíst jenom do Platónovy *Ústavy*, aby zjistil, jak stará je snaha stavět lidské poznání na rozumu, rovněž Aristotelova *Etika Nikomachova* se věnuje zdokonalení člověka, jehož lze dosáhnout formováním tvárných částí lidské duše podle objektivně poznatelných ctností. Leč osvícenské pojetí rozumu a lidského zdokonalení je jiné. Rozumové poznání se rozvíjí ve vědě a měřítkem lidského zdokonalení jsou individuální práva, která ztělesňují a chrání lidské svobody.

1.1 PRIMÁT VĚDY

Zaujetí pro vědu vychází ze snahy založit veškeré poznání na jistotě. Měřítkem byly standardy poprvé formulované Descartem, který hlásal, že hledá tvrzení, o nichž nelze pochybovat. Slavným příkladem bylo tvrzení: „Myslím, tedy jsem“ – známé *cogito*.³ Samotný pokus uvést toto tvrzení v pochybnost zdá se, že je nutně potvrzuje. Osvícenští myslitelé pojímali v příštích několika stoletích poznání a vědu dosti odlišnými způsoby, ale všichni se potýkali s úkolem, který Kant v díle *Kritika čistého rozumu* (1781) formuloval jako snahu, aby se poznání ubíralo „po spolehlivé

cestě vědy“.⁴ Vývoj ve filozofii odrážel a posiloval zrod moderního vědeckého vědomí. Toto vědomí bylo nejenom zaujato pro myšlenku, že věda je jediným pravým poznáním, ale optimisticky věřilo v její osvobozující účinky. Slova Francise Bacona (1561–1626), že „vědění je moc“,⁵ jsou programovým prohlášením této dvojí víry ve vědu jako jediného spolehlivého prostředku pro autentické pochopení univerza a nejlepšího nástroje na proměnu univerza podle lidských účelů a tužeb.

Vzhledem k našim záměrům je důležité poznamenat, že postavení společenských věd se během osvícenství výrazně změnilo. V 17. a 18. století byla pro vědecké poznání požadována nezpochybnitelná jistota, nicméně etika, politická filozofie a společenské vědy se považovaly za nadřazené vědám přírodním. Je to zvláštní z hlediska 21. století, kdy obory jako fyzika, chemie, astronomie, geologie a biologie dospěly udivující rychlostí k objevům, které by v 18. století byly nepředstavitelné. Naproti tomu společenské vědy přinesly málo trvalého poznání, pokud vůbec nějaké přinesly, a mnozí pochybují, zda etiku a politickou filozofii lze vůbec vědecky studovat. Abychom pochopili, proč se současné pohledy na postavení těchto odlišných oblastí zkoumání tak radikálně odlišují od postavení, jež zaujímaly v raném osvícenství, musíme si povšimnout dvou specifických rysů jejich odlišné epistemologie – ty byly následně zapomenuty.

1.1.1 ČINNOSTNÍ IDEÁL POZNÁNÍ

První z těchto rysů se týká rozsahu apriorního poznání, tedy poznání, jež buďto vyplývá z definic, nebo je jinak odvozeno z prvních principů. To je druh poznání, který měl na mysli Descartes, když objevil cogito, a který Kant vymezil jako oblast „analytických soudů“. Tyto soudy Kant odlišil od soudů „syntetických“, které vždy zahrnují krok od subjektu k predikátu, „který v něm [v subjektu] vůbec myšlen nebyl a žádným jeho rozbořením by z něj nemohl být vyvozen“.⁶ Nejlépe lze analytické soudy chápat tak, že jsou logicky implikovány významy termínů, zatímco syntetické soudy nikoli – obyčejně proto, že jejich pravdivost závisí na světě, který leží za deduktivními významy. Někteří filozofové 20. století zpochybnili existenci takového rozdílu analytický/syntetický,⁷ nicméně většina stále přijímá nějakou jeho verzi.

Tato většina by se ovšem ostře neshodla s filozofy raného osvícenství, pokud jde o postavení etiky, politické filozofie a společenských věd v tomto schématu. Myslitelé raného osvícenství by všechny tyto poznávací snahy zařadili do apriorního poznání, neboť relevantním kritériem nebyl rozdíl mezi poznáním, jež je pravdivé na základě definic, a poznáním, jež je odvozeno ze zkušenosti. Směrodatný byl naopak pro ně rozdíl mezi poznáním, jež závisí na lidské vůli, a tím, jež je na vůli nezávislé. Jak tvrdí Hobbes ve spise *O člověku*, čisté „matematické“ vědění lze získat a priori, ale „smíšená matematika“, jako je fyzika, závisí na „příčinách přirozených věcí, jež nejsou v naší moci“. ⁸ Důkladněji tuto myšlenku rozvinul v dedikačním dopise k pojednání *Šest lekcí pro profesory matematiky*:

„Z umění jsou některá dokazatelná, jiná nedokazatelná; dokazatelná jsou ta, ve kterých je konstrukce předmětu v moci tvůrce, jenž ve svých důkazech nečiní více, než že vyvozuje důsledky ze svých vlastních operací. Toho důvodem je, že vědění o nějakém předmětu je získáno poznáním z příčin, generováním, nebo jeho konstrukcí; v důsledku toho tam, kde jsou známy příčiny, je prostor pro důkazy, nikoli ale tam, kde je příčiny třeba hledat. Proto geometrie je dokazatelná, neboť čáry a tvary, které zkoumáme, samy kreslíme a popisujeme; občanská filozofie je také dokazatelná, protože samy vytváříme společenství. Jelikož však neznáme konstrukci přírodních těles, ale zjišťujeme ji z účinků, není důkazu, jaké jsou příčiny toho, co hledáme, avšak pouze, jaké příčiny to mohou být.“ ⁹

„Kreacionistická“ neboli „činnostní“ teorie propůjčovala morálním tématům mnohem vyšší epistemologický status, než jakému se později mohly těšit. Podívejme se na Hobbesovu úvahu na konci Úvodu k *Leviatanovi*. Hobbes poté, co svou argumentaci vyložil „náležitě a zřetelně“, uvádí, že čtenáři zůstává jediný úkol, aby uvážil, „zda neshledává totéž ve svém nitru. Neboť toto Učení nepřipouští jiného Důkazu.“ ¹⁰ Hobbes vůbec netvrdí, že čtenář musí nahlédnout, jak jeho vlastní intuice odpovídají Hobbesovým, ale zdůrazňuje své přesvědčení, že argumentace Leviatana má sílu matematického důkazu.

Locke zastával podobný názor, ač jeho východiskem byly teologické dispute, které zpočátku vypadají dosti tajemně. Nicméně způsob, jak se vypořádal s těmito spory, ovlivnilo mnohé koncepce, které v knize vykládá. Základní otázkou, jak Lockovou, tak mnoha jeho současníků, byl ontologický status přirozeného zákona, zvláště jeho vztah k boží vůli.

Jestliže člověk přijal názor běžný u teoretiků přirozeného zákona, že přirozený zákon je věčný a neměnný, neladilo to s jiným pojetím, které mnozí považovali za nezbytné, totiž s tím, že Bůh je všemocný. Ex definitione všemocný Bůh nemůže být vázán přirozeným zákonem. Pokud ale Bůh má schopnost změnit přirozený zákon, nemůžeme předpokládat, že takový zákon je nadčasový a stálý. Locke se potýkal s touto otázkou, aniž ji někdy vyřešil ke své spokojenosti. Avšak ve svých morálních a politických spisích se rozhodně zařadil do voluntaristického, neboli na vůli orientovaného tábora.¹¹ Nemohl se vyhnout zásadě, že má-li mít něco status zákona, musí to být produkt vůle. Locke tím, že přijal tento voluntaristický názor, přidal se k dalším teoretikům raného osvícenství, kteří vycházeli z pojetí vůle, jako byl zejména německý filozof a teoretik přirozeného práva Samuel von Pufendorf.¹²

Voluntaristická teorie přirozeného zákona přesně zapadala do Lockovy všeobecné epistemologie, jež byla odrazem oné hobbesovské, o které již byla řeč. Locke odlišoval ideje „ektypální“ od „archetypálních“, první byly obecné ideje substancí, druhé vytvářel člověk.

To mělo za následek radikální rozlišení na „nominální“ a „reálné“ esence. U substancí, které závisí ve své existenci na vnějším světě, jako jsou stromy a zvířata, mohl člověk poznat jenom nominální esence. Reálné esence byly přístupné pouze tvůrci substancí – Bohu. Avšak v případě archetypů byly reálné a nominální esence synonymy, a tak reálné esence, jak vyplývá z definice, člověk poznat může. Jelikož tedy sociální praxe je vždy funkcí archetypálních idejí, je zřejmé, že reálné společenské esence můžeme poznávat. Víme, co děláme. Podle Locka, stejně jako podle Hobbese člověk může dosáhnout nesporného poznání svých výtvorů – a co je pro naše účely zvláště důležité, tedy též poznání politického zřízení a institucí.¹³

1.1.2 ZAUJETÍ PRO JISTOTU

Když jsme tvrdili, že pro nejvyšší druh poznání bylo charakteristické, že centrální v něm byl pojem vůle, neobešli jsme se bez archaické úvahy o tom, co dnes nazýváme analytickou pravdou. Za neméně archaický rys této představy lze ale považovat i to, že v ní byly zároveň podceňovány ty

druhy poznání, které nezávisely na vůli. Naproti tomu post-humeovská osvícenská tradice se již vyznačuje fallibilistickým pohledem na poznání. Podle tohoto pozdějšího pojetí jsou všechna poznávací tvrzení fallibilní a věda nepostupuje vpřed tak, že činí poznání stále jistějším, ale tím, že přináší více poznání. To, že se uznává korigovatelnost veškerých tvrzení o poznání, a tedy vážně bere možnost, že se člověk může mylit, je příznačným rysem moderního vědeckého postoje. Přesvědčivě to vložil Karl Popper (1902–1994), když ukázal, že o hypotézách, které obstály v empirické zkoušce, nanejvýš můžeme říci, že nebyly vyvráceny (falzifikovány), takže je můžeme přijmout jen provizorně.¹⁴ Poměrně působivým dokladem tohoto pojetí může být poslední studie významné skupiny astrofyziků, kteří se domnívají, že základní zákony přírody nemusí být tak neměnné, jak jsme se dosud domnívali. Pokud by to byla pravda, mělo by to stejně dalekosáhlé důsledky pro pojetí moderní vědy, jako měla svého času Einsteinova teorie relativity.¹⁵

Jak se osvícenství stávalo zralejším, čelila etika, politická filozofie a valná část společenských věd dvojí hrozbě. Jakmile byly zapomenuty kreacionistické teorie poznání pěstované v raném osvícenství, jednak se rozpadla jednota těchto disciplín s logikou a matematikou, jež byly vzorové vědy, a jednak nebylo najednou vůbec zřejmé, zda tvrzení, která tyto disciplíny přinášejí, se dají empiricky testovat podle standardů kritické, fallibilistické vědy. Nejsou-li tato tvrzení ani jistá, ani empiricky vyvratitelná, hrozí, že budou označena za „pouze subjektivní“ a skončí, jak to působivě vložil A. J. Ayer v díle *Jazyk, pravda a logika* (1936), v popelnici spekulací spolu s metafyzikou. Ayer totiž trval na tom, že: „Jelikož vyjádření hodnotového soudu není tvrzení, nevzniká otázka po jeho pravdivosti či nepravdivosti“,¹⁶ a tvrdil, že teoretikové hlásící se k etické vědě „se zabývají tvrzeními, která se týkají příčin a vlastností našich etických pocitů, jako by to byly definice etických pojmů“. V důsledku toho, jak se Ayer domníval, tito teoretikové nedokáží pochopit, „že etické pojmy jsou pseudopojmy a důsledně vzato jsou nedefinovatelné“. ¹⁷ Ayerovo učení logického pozitivismu je často kritizováno, ale jak ještě uvidíme, jeho pohled na nevědecký charakter normativního zkoumání přežívá jak v akademických kruzích, tak ve veřejnosti.

1.2 ÚSTŘEDNÍ ROLE INDIVIDUÁLNÍCH PRÁV

Kromě víry ve vědu se politická filozofie osvícenství liší od antického a středověkého zaujetí pro řád a hierarchii tím, že individuální práva v ní zaujímají ústřední místo. Díky tomu se svoboda jednotlivce dostává do centra politické argumentace. Tato změna byla naznačena v tradici přirozeného zákona tím, že se důraz posunul z logiky zákona na ideu přirozeného práva. Hobbes v *Leviatanovi* soudil, že se často směšují „Jus a Lex, právo a zákon, přece my musíme je rozlišovati. Právo záleží ve svobodě dělati nebo opomíjeti, kdežto zákon ustanovuje a zavazuje k jedné z obou věcí; uvažovány v jedné a téže souvislosti jsou rozporuplné.“¹⁸ Podobnou úvahu nacházíme v Lockových *Úvahách o přirozeném zákoně*, publikovaných v roce 1660. Locke zde odmítl tradiční křesťanskou korelaci mezi právem a zákonem a namísto toho trval na tom, že přirozený zákon „by se měl odlišovat od přirozeného práva, neboť právo spočívá ve skutečnosti, že nějakou věc můžeme svobodně užívat, zatímco zákon prikazuje anebo zakazuje vykonávání nějaké věci“.¹⁹ Nakolik byly tyto skutečnosti odlišitelné, lze odhadovat z toho, že jiné evropské jazyky než jazyk anglický takový rozdíl neznají.²⁰ Německé slovo Recht, italské diritto a francouzské droit v obecnosti označují zákon stejně jako právo, tak těsně jsou totiž historicky propojeny etymologie těchto idejí. Ačkoli angličtí teoretikové společenské smlouvy prosazovali v tomto ohledu změnu, uvidíme, že toto významové spojení nesmazatelně a dalekosáhle zapůsobilo v politické oblasti.

Již jsme viděli, že Lockova voluntaristická teologie boží všemohoucnosti je fundamentální. To, co lidé chápou jako přirozený zákon, je ve skutečnosti boží přirozené právo, výraz Jeho vůle.²¹ Lockova teorie vlastnictví vychází z tohoto schématu a přitom proměňuje činnostní model poznání v normativní teorii práva. Pomocí skutků autonomní tvorby se realizují práva nad tím, co bylo vytvořeno: vytváření zahrnuje vlastnictví, takže přirozený zákon je v posledku boží přirozené právo nad stvořením.²² Locke ve *Dvou pojednáních o vládě* i jinde často užívá metafory produkce a hodin, zásadní věcí přitom je, že lidé jsou zavázáni Bohu k účelům, kvůli kterým je stvořil. Lidé jsou „dílem jednoho Všemohoucího a nekonečně Moudrého Tvůrce... Jsou jeho Majetkem, jeho dílem jsou učiněni, aby vytrvali, pokud se jemu, a ne někomu jinému zlíbí.“²³

Lidské bytosti jsou podle Locka jedinečné mezi božím stvořením, jelikož Bůh jim dal schopnost mít, resp. vytvářet vlastní práva. Později uvidíme, jak tato myšlenka v sekularizované podobě dlouhodobě přežila činnostní teologii a epistemologii, které ji zplodily. V Lockově formulaci to vypadá tak, že přirozený zákon nařizuje, aby člověk byl podroben božím příkazům stanovujícím jak žít, ale lidé v mezích daných přirozeným zákonem mohou jednat způsobem podobným Bohu. Člověk jako tvůrce má vědění o svých záměrných skutcích a má právo vládnout nad jejich výsledky.²⁴ Jestliže neporušíme přirozený zákon, jsme ve stejném vztahu k předmětům, jež jsme vytvořili, jako je Bůh ve vztahu k nám – vlastníme předměty, právě jako Bůh vlastní nás.²⁵ Přirozený zákon, neboli boží přirozené právo, tak stanovuje vnější meze jednání, v jejichž rámci lidé mají božskou autoritu jednat jako malí bohové, vytvářejíce vlastní práva a závazky.

1.3 NAPĚTÍ MEZI VĚDOU A INDIVIDUÁLNÍMI PRÁVY

V následujících kapitolách se budeme zabývat tím, jak zaujetí pro vědu a individuální práva ovlivnilo argumentaci o zdrojích politické legitimacy. Měli bychom přitom mít na paměti okolnost, kterou jsem již uvedl při rozboru Lockovy teologie: mezi oběma těmito osvícenskými hodnotami je potenciálně napětí. Věda je deterministický podnik, jenž se zabývá objevováním zákonů, které vládnu univerzu. V oblasti společenské a politické, jež zdůrazňuje individuální svobodu, něco takového může odporovat etice: jestliže lidskému jednání vládne zákon, jak může existovat svoboda jednání, která přece dává individuálním právům význam a smysl? Tato formulace je příkladem trvalého napětí mezi svobodnou vůlí a determinismem, jež podněcovalo Lockovo teologické snažení. Charakteristické osvícenské ztvárnění získalo tehdy, když bylo formulováno jako napětí mezi vědou a individuálními právy.

Dokonce ani Hobbes či Locke, kteří tolik zdůrazňovali definitivní odpovědi na normativní otázky, tomuto napětí zcela neunikli. Oba byli přesvědčeni, že lidé mohou svobodně jednat podle své volby, když mlčí přirozený zákon, jestliže však nemlčí, ani jeden nebyl zcela spokojen s představou, že svobodná lidská vůle musí vždy podlehnout požadavkům

přirozeného zákona. Bylo tomu tak přesto, že u obou byl přirozený zákon podepřen jak vědou, tak teologií v plné jejich síle. Hobbes se domníval, že rozumní jednotlivci budou souhlasit s tím, aby se podrobili absolutnímu suverénovi, protože alternativou by byla děsivá občanská válka. V důsledku toho mohl suverén legitimně nařídit poddaným, aby položili svůj život v boji, nicméně Hobbes považoval za nutné varovat zároveň suveréna, aby nebyl překvapen, když poddaní k tomu ochotu nenajdou.²⁶ Locke považoval přirozený zákon za zákon zavazující lidské bytosti a vyjádřený v Písmu, nicméně uznával, že Písmo je dosti neurčité, a tak dává prostor k odlišným interpretacím. Jeden z jeho hlavních argumentů proti Robertu Filmerovi v *Prvním pojednání*, na kterém Locke trval, bylo, že Bůh mluví přímo ke každému jednotlivci, který čte v Písmu, a žádná lidská autorita není oprávněna vyhlásit jednu interpretaci za platnou na rozdíl od jiné interpretace s ní kolizní.²⁷ Svoboda chápat přirozený zákon vlastním rozumem je základem Lockova práva na odpor, jež lze vznést vůči suverénovi; na toto právo se Locke sám odvolával, když se v 80. letech 17. století stavěl proti anglické koruně. Lockovo přesvědčení, že se lze dobrat správných odpovědí ohledně významu Písma, a lze tedy rovněž chápat, co vyžaduje přirozený zákon, nijak neznamenal, že by se vytratila lidská svoboda spočívající v možnosti nesouhlasit dokonce i v této zásadní věci.

V krátkosti řečeno činnostní ideál je pokusem sloučit deterministické příkazy vědy s etikou, která přiznává individuálním právům ústřední roli. Tento ideál v sobě skrývá napětí, jež jsou analogická k paradoxu přirozeného zákona, který zaměstnával Locka. Jestliže existují nenapadnutelné správné odpovědi ohledně politické legitimacy, které musí každý soudný člověk uznat, je otázkou, v jakém smyslu vlastně lidé mají právo rozhodnout si tyto otázky sami? Pokud však mají svobodu odmítnout to, co pak věda odhaluje jakožto rozmar anebo pověru, je naopak otázkou, co zbývá z nároku vědy na to, že její nálezy mají přednost před jinými způsoby, jak lze být zaujat světem? Uvidíme, že se toto napětí opakovaně odráží v utilitaristické, marxistické a společensko-smluvní tradici, aniž by bylo zcela odstraněno. V demokratické tradici je toto napětí reformulováno a je zvládnuto procedurálními prostředky, které je oslabují, ale ani zde zcela nemizí. Neodstranitelnost tohoto napětí je dána tím, že přitažlivým základem politického smýšlení osvícenství je stejně tak věda, jako jím je zaujetí pro individuální práva.

