

# LEGITIMITA POLITICKÉ MOCI A SEBEPOROZUMĚNÍ OBČANŮ

Matej Cívik

## 1. Donucení a legitimita

Nejdůležitějším axiomem politické filosofie je neredukovatelnost moci na pouhé donucení. Síla a (možná i fyzický) nátlak jsou samozřejmě pevnou součástí výkonu politické moci. Do sféry politiky však vstupujeme až tehdy, kdy se alespoň jeden z aktérů snaží svůj postup nějakým způsobem zdůvodnit či ospravedlnit tím, že má na použití síly nárok.<sup>1</sup> I válka mezi dvěma či více subjekty je čistě apolitickou záležitostí do okamžiku, kdy se jedna strana pokusí vysvětlit, že je „v právu“, a že druhá strana by se jí tedy měla dobrovolně podrobit. Právě zde se nachází moment zrození „politična“.

Každá politická moc, pokud nemá být čirým donucením, proto implicitně předpokládá existenci určitého legitimizačního rámce, jenž utváří nárok na to, aby její příkazy byly uposlechnuty.<sup>2</sup> Moc musí vysvětlit, čím a proč se například manifestace „oficiálního“, úředního donucení liší od případů čistého násilí. Musí tedy objasnit, abych použil typický scénář, jaký je rozdíl mezi dopravním policistou či daňovým úředníkem a zlodějem v tmavé uličce, i když všichni tři ode mne chtějí peníze a neváhají použít násilí, pokud je odmítnu. Je přitom zřejmé, že samotná existence *nějakého* vysvětlení či ospravedlnění politické moci nestačí. Ne všechna vysvětlení mohou politickou moc legitimizovat. Onen legitimizační rámec musí být (v závislosti na použité koncepci politické legitimacy) správný, vhodný, funkční či pravdivý – a musí být schopen odlišit stát jako politický útvar od „uhlazené, sofistické mafie“ kontrolující jistě

<sup>1</sup> Z tohoto axiomu vychází ve svém politickém myšlení např. Bernard Williams (B. Williams, *Na počátku byl čin: Realismus a moralismus v politické diskusi*, přel. T. Hejduk, Červený Kostelec 2011, str. 27–49). Právě Williamsovo politické myšlení bude z velké části tvořit rámec, v němž se budu v tomto textu pohybovat.

<sup>2</sup> Tamt., str. 33.

území.<sup>3</sup> Určit tento legitimizační rámec přesněji je nepřekvapivě jedna z nejtěžších otázek politické filosofie. Mojí ambicí v tomto textu je přiblížit se k tomuto přesnějšimu vymezení pomocí analýzy jedné jeho nutné podmínky. Předtím však musím svou oblast zkoumání přesněji vymežit.

Existují dvě obecné strategie, jak politickou legitimitu vykázat. Jedna z nich se soustředí na samotný výkon moci: Neporušuje stát lidská či politická práva svých občanů? Nepřekračuje meze své vlastní činnosti? Je dostatečně demokratický na to, aby si mohl nárokovat jednání ve jménu svých obyvatel? Je spravedlivý? Tuto strategii můžeme nazvat „normativní“ – soustředí se na charakter aktuálně vykonávané politické moci a posuzuje ji podle (různých, na specifické teorii závislých) měřítek, jež určují, jak by tato moc měla vypadat.

Druhá možná strategie je „deskriptivní“. Spíše než samotná charakteristika politické moci ji zajímá postoj obyvatel k ní. Respektují lidé politickou autoritu? Podrobují se jí (ve valné většině) dobrovolně a bez nátlaku? Akceptují občané legitimizační rámec, jež jim daná autorita nabízí? Nebo naopak vnímají politickou autoritu jako represivní? Tato strategie se tedy zajímá spíše o vztah občanů k nabízenému legitimizačnímu rámci než o charakter výkonu politické moci. Legitimizační příběh nominálně represivního režimu může být široce přijímán (čímž se daná moc v této perspektivě stává legitimní) a naopak, mírný a tolerantní režim může být z různých důvodů svými občany zavrhnut.<sup>4</sup>

Každá úspěšná teorie politické legitimacy se s touto dichotomií musí nějak vypořádat, přiklonit se k jedné, nebo druhé straně, případně je nějakým způsobem kombinovat. Max Weber například konstruuje svou koncepci politické autority zcela nezávisle na jakýchkoli normativních kritériích – legitimita moci je redukována na *víru* občanů v ni.<sup>5</sup> Naproti tomu Joseph Raz se ve své teorii politické autority zajímá pouze o *důvody*, proč lidé mají danou autoritu akceptovat – jeho teorie je tedy čistě normativní.<sup>6</sup> Příklon pouze k jedné z těchto strategií ovšem není nutný.

<sup>3</sup> E. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis 1981, str. 131.

<sup>4</sup> Podrobnější popis obou těchto strategií spolu s rozsáhlou literaturou jejich protagonistů (na jejichž extenzivní představení zde není prostor) je možné najít v hesle *Political Legitimacy* na Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostupné on-line <https://plato.stanford.edu/entries/legitimacy>. Navštíveno 19. 8. 2019.

<sup>5</sup> Česky viz např. M. Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, přel. M. Havelka, Praha 2009, str. 161–163; týž, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, přel. J. Škoda, Praha 1997, str. 55–56.

<sup>6</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1988, str. 70–80.

John Rawls se kupříkladu v *Politickém liberalismu* snaží o kombinaci obou, přičemž se jeho ideálem stává „stabilita na základě správných důvodů“, která předpokládá reálné přijetí politické moci na základě principů, jež ji *skutečně*, nikoli pouze domněle, činí spravedlivou a legitimní.<sup>7</sup>

Tyto debaty jsou součástí širšího sporu ohledně základní metody politické filosofie, konfliktu mezi „moralismem“ a „realismem“ (jak jej označují zejména následovníci Bernarda Williamse), který se těší v anglosaském filosofickém prostředí v posledních asi patnácti letech značné pozornosti.<sup>8</sup> Velice zhruba řečeno, realismus stojí na deskriptivní straně, zasazuje se o větší citlivost ke specificky politickým okolnostem a principům a vyznačuje se skepticismem k jakýmkoli universálním teoriím svobody či legitimacy ve prospěch většího partikularismu. Moralismus naopak hájí universální platnost základních politických principů nezávisle na jejich kontextu.

Jak jsem naznačil výše, komplexní zhodnocení těchto teorií (nemluvě o vypracování jejich alternativy) zásadně překračuje možnosti tohoto článku. V rámci svého zaměření na legitimitu bych však přesto chtěl hájit několik důležitých závěrů klonících se k „realistické“ straně výše načrtnutého sporu. V prvním kroku ukážu, že každá úspěšná teorie politické legitimacy musí obsahovat jeden konkrétní deskriptivní prvek.

## 2. Autorita, jež dává smysl

Politika je zvláštní oblastí pro teoretické zkoumání kvůli jedné zásadní okolnosti: více než v jiných oblastech lidského života je v ní evidentně převrácen náš přirozený, naivní náhled na realitu. Ten nám říká, že existuje vnější skutečnost, již se pokoušíme co možná nejpravdivěji a nejpresněji vnímat. V politice je to však často přesně naopak. *Politická* realita je do velké míry vytvářena právě naším kolektivním vnímáním. Jinak řečeno, vnímání je často první, realita je následuje. Dobrým příkladem je v tomto ohledu existence národů a národností, jež je jedním z nejdůležitějších politických faktů dnešního světa. Žádná objektivní ge-

---

<sup>7</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, str. 388–392.

<sup>8</sup> Viz zejména W. Galston, *Realism in Political Theory*, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, str. 385–411; M. Sleat, *Bernard Williams and the Possibility of a Realist Political Theory*, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, str. 485–503; E. Hall, *How to Do Realistic Political Theory (and Why You Might Want To)*, in: *European Journal of Political Theory*, 16, 2017, str. 283–303.

netická, kulturní, historická či jazyková kritéria přitom nejsou schopna zcela rozlišit jeden národ od druhého. Primární důvod, proč například Rakušani a Němci tvoří navzdory své enormní kulturní blízkosti dva samostatné národy, je prostě ten, že se tak (z historicky kontingentních důvodů) *vnímají*. Někteří teoretikové (nejslavněji Benedict Anderson) proto dokonce pracují s koncepcí národa jako „smyšlené komunity“ (imagined community).<sup>9</sup> Vnímání každopádně hraje v této oblasti mimořádně důležitou roli.

Podobný „perceptivní“ základ má podstatná část nejdůležitějších politických výzev, jimž čelí dnešní společnosti. Rasismus, antisemitismus, či dokonce nerovnost mužů a žen existují do velké míry na úrovni kolektivní percepce, z níž následně vycházejí „hmatatelnější“ instituce, zákony či pravidla. Tyto problémy proto nejsou přímočaře vyřešitelné pouze institucionální reformou zavádějící formální rovnost. Kolektivně akceptovaná nerovnost vytváří nerovnou společnost. Politickou realitu tedy tvoří do velké míry naše percepce.

Tyto obecné úvahy ukazují důležitost kolektivního vnímání v politice, které se projevuje i v otázkách politické legitimacy. Legitimizační rámec poskytnutý politickým režimem na ospravedlnění jeho moci může být filosoficky hluboký, vnitřně konzistentní a teoreticky propracovaný. To však nemusí stačit. Důležité je, zda je takto i vnímán. Ve své kritice „politického moralismu“ naráží Bernard Williams právě na tento bod. Williams vyzývá své čtenáře, ať si představí Immanuela Kanta na dvoře krále Artuše. Kantovo pomyslné vysvětlování, že každé racionální, autonomní bytosti náleží soubor lidských práv a že lid je jediným zdrojem politické legitimacy, by v kontextu Anglie šestého století jistě působilo komicky. Rytíři kulatého stolu žijí v jiné politické realitě než Kant. Jejich kulturní zkušenosti a konceptuální nástroje na uchopení světa jednoduše nejsou připraveny na to, aby docenily váhu toho, co Kant říká.<sup>10</sup>

Setkání Kanta s králem Artušem nám říká něco důležitého o možném legitimizačním rámci politické moci: tento rámec musí být *vhodný* pro danou konkrétní společnost. Výstižně to vyjadřuje opět Bernard Williams, podle něhož je důležité, aby ospravedlnění politické moci

<sup>9</sup> B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

<sup>10</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin*, str. 40. S podobně absurdní představou pracuje skupina Monty Python ve svém filmu *Monty Python a Svatý Grál*, kde v jedné scéně právě král Artuš vysvětluje skeptickému sedlákovi-anarchistovi své postavení krále Britů. Viz Monty Python, *Repressed Citizen*, dostupné on-line <http://www.youtube.com/watch?v=ZtYU87QNjPw>. Navštíveno 6. 8. 2019.

obyvatelům „dávalo smysl“.<sup>11</sup> Právě toto „dávání smyslu“ by mělo být minimální deskriptivní součástí každého rozumného konceptu politické legitimacy. Ať tedy tvrdíme cokoli dalšího o legitimizaci politické moci (zastánci deskriptivních teorií mohou například vyžadovat reálné přijetí daného režimu či souhlas s ním, normativní teorie mohou požadovat demokratickou formu vlády, dodržování lidských práv a podobně), za každých okolností platí, že poskytované vysvětlení nadvlády jedněch nad druhými musí být alespoň minimálně srozumitelné obyvatelům, jimž je určeno. Jinými slovy, nutnou podmínkou ospravedlnění politické moci je určitá míra souznění jejího legitimizačního rámce se společností, ve které má onen rámec ambici platit.<sup>12</sup>

Bernardu Williamsovi slouží argument ohledně dávání smyslu k tomu, aby diskvalifikoval to, co nazývá „politickým moralismem“.<sup>13</sup> Ten podle jeho názoru dominuje anglosaské (a zejména americké) politické filosofii a soustřeďuje se na normativní, universalistické zkoumání politiky bez citlivosti k jejímu svébytnému charakteru. Jako alternativu nabízí „realismus“, jenž nechce pouze aplikovat morální principy v politické oblasti, ale uznává její jedinečnost spočívající právě v citlivosti k politickému kontextu dané společnosti. Tím, že Williams poukazuje na nutnost receptivity politických konceptů ze strany reálných obyvatel, považuje svůj argument za uzavřený.<sup>14</sup>

Ve zbylé části článku na tuto Williamsovu úvahu navážu a rozvedu ono „dávání smyslu“ jako nutnou podmínku každé koncepce politické legitimacy. Nejprve však několik poznámek. V první řadě je důležité

---

<sup>11</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin*, str. 40–41.

<sup>12</sup> „Dávání smyslu“, na což upozorňuje i Williams v citované pasáži, je lehce dvojnásobnou frází (tamt., str. 40–41). Teror, tyranie či diktatura nám samozřejmě „dávají smysl“ v tom, že jsou dobře známými formami politické vlády a opakují se napříč dějinami. To však není význam, který nás zde zajímá. Pro účely legitimacy je předmětem „dávání smyslu“ *ospravedlnění* politické moci. V případě úspěchu to znamená, že legitimizační příběh daného režimu je pro dané obyvatele přesvědčivý (anebo minimálně pochopitelný).

<sup>13</sup> Tamt., str. 27.

<sup>14</sup> Williamsův argument zde nechci podrobněji komentovat, i když se domnívám, že ostrá dichotomie, již konstruuje mezi „realismem“ a „moralismem“, není zcela udržitelná. Proto budu ve zbylé části tohoto textu používat zejména termín „moralismus“ vždy v uvozovkách. Pro podrobný rozbor tohoto problému viz J. Leader Maynard – A. Worsnip, *Is There a Distinctively Political Normativity?*, in: *Ethics*, 128, 2018, str. 756–787. Moje skepse vůči Williamsovým širším závěrům se však nijak netýká jeho tvrzení, že každý politický režim nutně musí dávat smysl obyvatelům.

upřesnit, že „dávání smyslu“ není nutné chápat čistě racionalisticky. Je to hermeneutická kategorie, jež na sebe může vzít velké množství podob. Pro ilustraci, Max Weber rozlišuje, jak známo, různé druhy autorit: byrokratickou, patriarchální, charismatickou atd.<sup>15</sup> Je pak zřejmé, že různé druhy autorit budou obyvatelům dávat smysl zásadně odlišným způsobem. Charismatická autorita se vyznačuje osobní kvalifikací a osvědčením,<sup>16</sup> tradiční autorita nám dává smysl, protože si nárokuje „platnost toho, co vždycky bylo“,<sup>17</sup> a tak podobně. Politická autorita tedy může vytyčenou podmínku politické legitimacy splňovat různými způsoby.

V druhé řadě bych rád zdůraznil, že „dávání smyslu“ je myšleno jako *minimální* podmínka legitimacy. To znamená, že existuje určitá spojitost mezi ospravedlněním politické moci a přesvědčeními ovládaných, kteří jsou schopni ono ospravedlnění docenit. Důležité tedy je, aby se dané ospravedlnění nerozcházel s myšlenkovým světem obyvatel dané společnosti. V praxi to znamená, že dnes nám například dává smysl idea všeobecného volebního práva a reprezentativní vlády. Představa dědičné aristokracie, případně „z boží milosti krále“, nám naopak smysl nedává, protože jakékoli nadpřirozené zdůvodnění toho, že je někdo povolán vládnout, se rozchází s naším myšlenkovým světem. Tento stav však není zdaleka nutný – v minulosti mohla být situace přesně opačná. Dnes však aristokratický režim nemůže být legitimní, protože nesplňuje onu základní, nutnou podmínku – nedává nám smysl. Zastupitelská demokracie naopak legitimní být může. Další podmínky k dosažení legitimacy, které tato demokracie musí splnit, nejsou předmětem tohoto článku, který se zabývá výhradně právě přednesenou nutnou podmínkou.

Z předchozích úvah také vyplývá, že politická legitimita není binárním vztahem. Režimy se nedělí striktně na legitimní a nelegitimní, protože „dávání smyslu“ není takto jednoznačnou kategorií. Pokud tuto podmínku legitimacy kladu správně, pak zde spíše vzniká prostor pro režimy více či méně legitimní. Jistě existují režimy, které s přesvědčeními svých obyvatel souzní téměř dokonale (a jsou tedy jednoznačně legitimní), i režimy, jejichž legitimizační rámec občané jednoznačně odmítají, a které tedy vládnou pouhým donucením. Existuje však velký prostor mezi oběma případy, kde je legitimita záležitostí míry.

V prvních dvou částech tohoto článku bylo mou ambicí načrtnout komplexní otázku legitimacy politické moci na pozadí filosofického

---

<sup>15</sup> M. Weber, *Autorita, etika a společnost*, str. 45–173.

<sup>16</sup> Tamt., str. 134.

<sup>17</sup> Tamt., str. 167.

sporu mezi „deskriptivním“ realismem a „normativním“ moralismem. V návaznosti na realistickou teorii Bernarda Williamse jsem načrtl jednu nutnou podmínku jakékoli přesvědčivé koncepce politické legitimacy: ospravedlnění politické moci musí „dávat smysl“ obyvatelům, pro které je určeno. Ve zbylé části článku budu tento vhléd dále rozvíjet.

### 3. Legitimita a sebeporozumění

Jak jsem ukázal v předchozí části, základním požadavkem politické legitimacy je okolnost, že politický režim „dává smysl“ svým obyvatelům. Podmínkou ospravedlnění politické moci je tedy předporozumění legitimizačnímu rámci, jímž režim odůvodňuje svůj nárok na vládu, ze strany obyvatel. V této kapitole budu hájit tvrzení, že klíčovým prvkem onoho dávání smyslu je *korespondence* mezi legitimizačním rámcem a sebeporozuměním obyvatel dané společnosti.

Sebeporozuměním v tomto textu myslím povědomí každého jednoho člověka o sobě samém, své hodnotě, svých cílech, jejich zdrojích a o svém místě ve společnosti. Velice hrubě můžeme toto sebeporozumění rozčlenit na povědomí o *zájmech* (tedy co je hodné úsilí, jaké jsou hodnotné životní cíle, představa dobrého života) a povědomí o vlastním *normativním statusu* (tedy o místě ve společnosti, odpovídajícím uznání a jeho zdrojích).<sup>18</sup>

Je přitom důležité dodat, že povědomí o svých zájmech a normativním statusu zdaleka není nedávnou liberální invencí. Tvorba společenských rolí i s jejich (implicitní či explicitní) hierarchií patří k životu každého lidského společenství. Každá společnost přisuzuje svým členům určité funkce a z nich vyplývající práva a povinnosti. Je pak otázkou, zda si členové společnosti své postavení nějakým způsobem zvnitřňují, či nikoli. Tím pak vzniká možný konflikt mezi společenským řádem na jedné straně a sebeporozuměním obyvatel na straně druhé.

Aby tedy politická moc „dávala smysl“ svým obyvatelům, musí do jisté míry reflektovat oba právě pojmenované aspekty sebeporozumění. Daný bod lze nejlépe vyjádřit negativně: pokud konkrétní politický režim předkládá občanům legitimizační rámec pracující s cíli, jež

---

<sup>18</sup> Sebeporozumění charakterizované zájmy (jež se v politice projevuje v otázkách přerozdělování) a statusem (jenž je v politickém kontextu interpretován jako boj o uznání) je typické pro velkou část současné politicko-filosofické literatury. Viz např. N. Fraser – A. Honneth, *Přerozdělování nebo uznání?*, přel. A. Bakešová – M. Hrubec, Praha 2004.

(1) nesouviselí s jejich koncepcí dobrého života, a pokud (2) adekvátně nepracuje s tím, jak se obyvatelé (normativně) vnímají, pak ospravedlnění politické moci nebude mít šanci na úspěch. Pro legitimní politický režim je tedy důležitý vztah obyvatel a politické moci – jedná se o jisté zrcadlení jednoho v druhém. To platí pro obyvatele současných liberálních společností, pro středověké sedláky a jejich „z boží milosti krále“ i pro jakýkoli další režim, jenž má ambici být víc než jen uhlazenou, sofistickou mafii.

Tuto tezi bych nyní rád osvětlil pomocí komentáře k textu, který se výrazně přibližuje k pozici, již zde obhajují – jde o osmou knihu Platónovy *Ústavy*. Sókratés zde probírá myšlenku, že různé druhy „ústav“ korespondují s různými druhy lidských povah:

„Nuže zdalipak víš, že nutně musí být právě tolik druhů lidských povah, kolik jest druhů ústav? Či se domníváš, že ústavy se rodí odněkud z dubu nebo ze skály a ne z těch povah v obcích, které jako při vážení svou váhou stáhnou ostatní na svou stranu?

Jistěže ne z něčeho jiného než odtud.

Tedy je-li pět druhů obecních zřízení, bylo by také patero způsobů duše jednotlivců.

Ovšemže.“<sup>19</sup>

Osmá kniha *Ústavy* nám říká, že existuje vztah korespondence mezi povahou obyvatel na jedné straně a typem režimu na straně druhé. Demokratickým režimům odpovídají demokratické povahy, aristokratickým režimům aristokratické a tak dále při všech pěti typech režimů, jež jsou zde analyzovány. Sókratés pak pojednává o společenských tlacích, které na každý typ režimu působí, a také připojuje schematický osobní příběh o tom, jak (nejčastěji) otce příslušejícího k jedné povaze nahrazuje syn, který z objektivně nahlédnutelných příčin náleží k povaze jiné. Aristokracie tak degeneruje v timokracii spolu s tím, jak se aristokrat postupně proměňuje v timokrata.

Důležitou součástí Sókratovy koncepce je její zaměření na *charakter* člověka typického pro daný politický režim. O timokratovi říká, že „jest ... mírný, úřadů přísně poslušný, milovný vlády i cti; přitom zakládá své nároky na vládu ne na řečnění ani na ničem takovém, nýbrž na činech válečných...“ (*Resp.* 549a). Demokrata pak Sókratés definuje následovně:

<sup>19</sup> Platón, *Resp.* 544d–e. Překlad F. Novotného.

„... žije den za dnem hověje takto choutce, která se právě nahodí; jednou se opije a dává se ukolébávati zvuky hudby, podruhé však pije jen vodu a moří se při hubené stravě, druhdy lenoší a o nic se nestará, jindy však jako by se horlivě zabýval filosofií. ... A tak nevládne jeho životem ani žádný řád, ani nucená kázeň, nýbrž žije tímto způsobem až do konce a říká tomu příjemný, svobodný a šťastný život.“<sup>20</sup>

Sókratův soupis povah typických pro jednotlivé režimy je samozřejmě příliš specifický na to, abychom ho brali doslova. Avšak bylo by škoda vnímat Sókratovu analýzu v těchto pasážích pouze jako součást komplexní analogie mezi duší a obcí, kterou sleduje napříč celou *Ústavou*. Osmá kniha nám totiž říká něco mimořádně důležitého o interakci mezi politickým režimem a jeho obyvateli. Nechci se zde pouštět do podrobné exegeze Platónova textu, pokusím se pouze o interpretaci těchto pasáží v rámci struktury, již jsem přednesl výše.<sup>21</sup>

Citovaný popis povahy timokrata a demokrata může být vodítkem při mapování jejich interakce s různými režimy. Timokrat je ctižádostivý a jeho ambicí jsou sláva a výboje. To se projevuje v jeho představě o dobrém životě a hodnotném člověku. Sám sebe tedy vnímá jako válečníka, jehož cílem je sláva – ta je zdrojem jeho statusu. Toto jeho sebeporozumění se zrcadlí v timokratickém režimu, který, veden válečníky, akceptuje jeho hodnotové nastavení. Není proto překvapivé, že timokratický režim timokratovi „dává smysl“ – koresponduje s jeho vnitřním nastavením. Režim zde tedy splňuje základní požadavek politické legitimacy.

Pokud si však představíme v timokratickém režimu demokrata, situace se okamžitě komplikuje. Demokrat nevnímá sám sebe jako vojáka – minimálně ne dlouhodobě. Jeho měnící se zájmy jsou v ostrém kontrastu s jednolitostí timokracie, jež připouští pouze jeden soubor hodnot. Válečnický režim, jehož jediným cílem jsou výboje a vojenská sláva, nedává demokratovi smysl. Nechápe, proč by obec měli vést pouze válečníci, když válka nesouzní s jeho různorodými zájmy, koncepcí dobrého života a chápáním toho, co je hodnotné a kdo si zaslouží obdiv. Timokratický režim v očích demokrata tak ztrácí legitimitu. Demokrat

---

<sup>20</sup> Tamt., 561c–d.

<sup>21</sup> O podrobnější kritickou analýzu Platónovy analogie mezi duší a obcí se pokusil právě Bernard Williams. Viz B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: G. Fine (vyd.), *Plato, II, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford 1999, str. 255–264.

proto hledá režim, který by respektoval pluralitu různých názorů a způsobů života – který by respektoval svobodu, jež je pro něj nejdůležitější hodnotou. Hledá jistou formu demokracie, která mu bude více dávat smysl.

Tento kontrast je samozřejmě do velké míry stylizovaný, přičemž reálná politická situace bude vždy nezměrně komplikovanější. Základní vhléd však přesto platí. Legitimizační rámec, od něhož režim odvozuje své právo vládnout, se musí nějakým způsobem odrážet v sebezporozumění jeho obyvatel. Timokracie obývaná demokraty je nebude moci oslovit, a proto se bude muset spolehnout na pouhé podrobení – bude muset rezignovat na legitimitu. Podobně je to s demokracií obývanou timokraty, kteří nedocení hodnotu svobody a plurality, jež tento režim nabízí.

Analýza platónského textu nám umožňuje rozvinout výše zmíněné napětí mezi normativními a deskriptivními teoriemi politické legitimacy. Například představa nespokojeného timokrata pod demokratickým režimem ukazuje, že pouhé plnění abstraktních nároků na povahu vlády, která má respektovat vůli lidu, být tolerantní atd., ignoruje nutnost onoho „předporozumění“ – minimální míru souladu, který tvoří rámec pro každý funkční vztah mezi obyvateli a politickým režimem. Právě toto považuji za největší chybu „moralistických“ politických teorií. I nejpracovanější politická teorie totiž musí, pokud má být úspěšně aplikovatelná, ve společnosti rezonovat.

Nutnost kontinuální rezonance mezi politickým režimem a jeho obyvateli pak také ukazuje, že legitimita žádného režimu není určena jednou provždy. Společnosti a jejich obyvatelé se konstantně vyvíjejí. I situace tolerantního, demokratického režimu se může stát neudržitelnou tvář v tvář radikalizující se militantní („timokratické“) společnosti. Kolektivní ztráta víry v režim a jeho schopnosti pak vede ke snižující se schopnosti vlády jednat v čase krize. Odpovědí na to může být buď militarizace režimu samotného, nebo jeho nahrazení. Legitimita států (včetně liberálních demokracií) proto není nikdy jednou provždy daná a není nezpochybnitelná. Vždy alespoň částečně závisí na společenské situaci.<sup>22</sup>

„Dávání smyslu“ jako nutná podmínka politické legitimacy proto reflektuje inherentní nestálost v politických vztazích, kterou v citované pasáži komentuje i Sókratés. Normativní či „moralistické“ teorie naopak

---

<sup>22</sup> Podrobnější úvahy o legitimitě v časech krize lze najít in: D. Beetham, *The Legitimation of Power*, New York 1991.

prezentují obrázek legitimacy staticky, jako plnění abstraktních kritérií. To je však problematický nárok, protože tím je právě ignorován onen dynamický prvek v rámci ospravedlňování politické moci – neustále se vyvíjející vztah mezi režimem a jeho občany. V předcházející argumentaci jsem proto ukázal, že nezávisle na tom, jaké *další* podmínky politické legitimacy určíme, základ úspěšného ospravedlnění politického režimu musí být vždy realistický, tj. musí spočívat v korespondenci mezi sebeperozuměním občanů a charakterem režimu.

#### 4. Legitimita současných liberálních demokracií

Nyní je možné položit následující důležitou otázku: jak se to má s legitimitou dnešních demokratických společností? Z čeho plyne jejich (možné) ospravedlnění politické moci a jaké jsou jeho podmínky? Bernard Williams, jehož sbírku politických esejů jsem již citoval výše, tvrdí, že „legitimizace vhodná pro moderní stát jsou zásadně spojeny s povahou moderní doby“, přičemž „v našem dnešním světě základní požadavek legitimacy spolu s historickými okolnostmi dovoluje pouze liberální řešení: ostatní formy odpovědi jsou nepřijatelné“.<sup>23</sup> Williams se zde snaží říct, že ospravedlnění politické moci je v našich společnostech možné *pouze* v rámci tzv. liberální demokracie. Režim, který otevřeně popře lidská práva svých obyvatel, zdůvodní svou moc přirozenou hierarchií, případně odkazem na nadpřirozenou instanci, či odepře svým obyvatelům podíl na správě společnosti, je nepřijatelný. Jakékoli jeho ospravedlnění nám nebude dávat smysl.

Tato vysvětlení jsou mimořádně vágní, a to zejména v dnešní situaci, kdy se pozice liberálních demokracií zdá být méně pevná než v době vydání Williamsovy sbírky esejí. Z Williamsova (poměrně schematického) argumentu navíc není jasné, *proč* současná situace nutně vyžaduje právě liberální legitimizaci moci, případně *čeho* je tato nutnost důsledkem. Mimo to je i termín „liberální“ až příliš nejasný.

Přijít s nějakou konkrétnější odpovědí na otázku, jak současná situace našich demokratických společností přesně ovlivňuje otázku legitimacy, je však mimořádně obtížné – a to zejména kvůli šířce této otázky. I Jürgen Habermas, který po „problémech legitimacy v moderním státě“ explicitně pátrá, ve své analýze spíše naznačuje oblasti relevantní pro možné od-

<sup>23</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin*, str. 38–39.

povědi: řeší problémy vztahu politické společnosti ke kapitalistickému ekonomickému systému, tradici společenské smlouvy, otázku suverenity státu a mezinárodních vztahů, proces sekularizace atd.<sup>24</sup>

Omezení, které jsem si uložil v tomto článku – zajímá mě pouze jeden nutný předpoklad politické legitimacy –, činí tuto otázku nicméně alespoň částečně zvladatelnou. Otázka legitimacy současných společností se redukuje na otázku po našem sebeporozumění. Ptáme se tedy, jaký legitimizační rámec může korespondovat s tím, jak současný člověk vnímá svůj status a své zájmy.

Je přitom jasné, že podobně jako v Platónově *Ústavě* se tento typ úvah neobejde bez zásadních zjednodušení a jisté míry generalizace. „Timokratický člověk“ je argumentační zkratka podobně jako „současný člověk“, jehož charakter a sebevnímání probírají níže citovaní autoři. Úvahy na následujících stránkách proto nutně maskují obrovskou pluralitu, která je pro současný svět typická. Navzdory tomu jsem však přesvědčen, že ptát se na specifický charakter legitimacy současných liberálních demokracií na pozadí našeho sebevnímání je filosoficky přínosné a politicky důležité. A to i za cenu určitého zobecnění.

Výchozím bodem mé úvahy o legitimitě současných demokratických režimů bude podobně jako v předcházející kapitole významný text blížící se svým zaměřením pozici, kterou chci hájit, totiž esej Benjamin Constanta *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*.<sup>25</sup> Constant zde podobně jako Platón nemluví o sebeporozumění obyvatel a jeho korespondenci s politickým režimem. Jeho argument se však jednoznačně vydává tímto směrem.

Krátce shrnuto, Constant analyzuje rozdíly mezi uspořádáním antických a moderních společností. Tyto rozdíly podle něho plynou z radikálně odlišného pojetí svobody v těchto dvou obdobích. My „moderní“ podle Constanta rozumíme svobodě jako souboru vynutitelných individuálních práv: máme právo nebýt libovolně vydáni napospas rozhodnutím našich spoluobčanů, náleží nám svoboda slova a myšlení, svoboda pohybu a sdružování a také určité politické svobody. „Staří“ (*anciens*), čímž autor myslí zejména plnoprávné občany řeckých městských států, naopak rozuměli svobodě jako kolektivnímu vykonávání politické moci. Svoboda spočívala v účasti na hlasování o válce a míru, ve vynášení roz-

<sup>24</sup> J. Habermas, *Legitimation Problems in the Modern State*, in: týž, *Communication and the Evolution of Society*, Boston 1979, str. 179–206.

<sup>25</sup> B. Constant, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, přel. H. Dohnálková, in: *Reflexe*, 30, 2006, str. 77–97.

sudků nad svými spoluobčany, ve volbě úředníků a funkcionářů. Kontrast tedy nemůže být větší:

„A tak je u antických národů jedinec téměř vždy suverénem ve veřejných záležitostech, avšak otrokem ve všech svých soukromých vztazích. Jakožto občan rozhoduje o míru a válce; jakožto soukromá osoba je omezován, pozorován a jakýkoli jeho pohyb je potlačován; jakožto součást kolektivního tělesa vyslychá, sesazuje z úřadu, odsuzuje, zbavuje majetku, posílá do vyhnanství, uvaluje trest smrti na své úředníky či nadřízené; jakožto jedinec podřízený tomuto společenskému tělesu může být i on zbaven svého postavení, svých hodnot, vyhnán či odsouzen k smrti suverénní vůlí shromáždění, jehož je členem. U moderních národů je jedinec nezávislý ve svém soukromém životě, avšak jeho suverénní moc je i v těch nejsvobodnějších národech pouhým zdáním. Jeho suverenita je omezena a její výkon je téměř vždy pozastaven. A pokud v určitých vzácných, pevně stanovených obdobích, kdy je navíc ještě obklopen různými opatřeními a překážkami, svou suverenitu vykonává, je to vždy pouze proto, aby se jí zřekl.“<sup>26</sup>

Constant v tomto (do jisté míry stylizovaném) kontrastu poukazuje na zásadně odlišnou koncepci svobody v současných a antických demokraciích. Praktiky jako řecký ostrakismus nebo římská cenzura byly běžnou součástí starých režimů, ale v těch nových jednoduše nemají místo. Dnes by byly jasným porušením svobody občanů, i když s ní byly v antice kompatibilní.

Můžeme se ptát, proč tomu tak je: proč tatáž hodnota – svoboda – funguje zásadně odlišně v antice a dnes? Constant konstatuje, že „svoboda, která *vyhovuje* moderním národům, je odlišná od té, která vyhovovala národům antickým“.<sup>27</sup> Toto Constantovo „vyhovování“ je vlastně analogickou figurou k Williamsovu „dávání smyslu“. Implikuje určitou rezonanci mezi politickými hodnotami na jedné straně a vnitřním nastavením obyvatel na straně druhé. Constant onu změnu rezonance vysvětluje pomocí změny vnějších podmínek. Antické společnosti byly menší a válka u nich hrála mnohem větší roli. To znamená, že váha jednoho hlasu byla větší než dnes, stejně jako tlak na politickou a společenskou jednotu. Oproti tomu jsou dnešní společnosti masové (váha jednoho hlasu je tedy

<sup>26</sup> Tamt., str. 80 n.

<sup>27</sup> Tamt., str. 93 n. (kurziva M. C.).

za všech okolností zanedbatelná) a mnohem více založené na obchodu, který oslabuje moc státu a zvýrazňuje důležitost ochrany osobního vlastnictví.<sup>28</sup> Z toho vyplývá, že obyvatelé antických demokracií byli v první řadě občany, veřejnými činiteli a až v druhé řadě soukromými osobami. U nás „moderních“ je to naopak.

Constantovu analýzu radikální změny koncepce svobody od antických k dnešním společnostem je možné přímočaře interpretovat v termínech změny sebeporozumění obyvatel, jak jsem ji načrtnul výše. Svoboda „starých“ (plnohodnotných občanů řeckých městských států) se od svobody „moderních“ (občanů současných liberálních demokracií) liší zejména různým sebeporozuměním. „Starší“ se vnímají v první řadě jako občané. Jejich identita, moc, úcta, kterou si zasluhují, společenská role i jejich nejvlastnější zájmy jsou pevně spjaté s jejich rolí v obci. Bez obce nejsou ničím. Všeho dosahují *skrze* svoji obec a po jejím válečném poražení se stávají otroky. Pokud je ona mocná, jsou mocní i oni. Osobní svoboda je tedy v antických obcích *vždy derivativní* a obec má vždy plně legitimní možnost – jak se ostatně přesvědčil Sókratés – ji tím nejradikálnějším způsobem omezit.<sup>29</sup>

U nás „moderních“ je tomu zásadně odlišně. Nevnímáme svoji hodnotu a svoje postavení jako závislé na naší politické roli. Vnímáme se, abych použil známý obrat Johna Rawlse, jako „sebe-potvrzující zdroje platných morálních nároků“ (self-authenticating sources of valid moral claims).<sup>30</sup> Touto kryptickou větou Rawls vysvětluje, co znamená svoboda občanů v liberální demokracii. V mé interpretaci tato věta implikuje několik zásadních přesvědčení. To nejzásadnější se týká postavení jednotlivého občana vůči politické moci. Občan totiž (v rámci svého sebevnímání) nezískává své normativně význačné postavení z rozhodnutí své obce. Vnímá se jako nositel morálních nároků, které mu politická moc nemůže vzít, protože není jejich zdrojem.

Z Rawlsovy teze však vyplývá ještě významnější závěr: v našem vnímání nejenže zdrojem postavení jednotlivého člověka a z tohoto postavení plynoucích nároků *není* politická moc – není to ani žádná jiná externí společenská entita. Člověk není zdrojem platných morálně-politických nároků *skrze* své členství v církvi, národu, třídě a podobně. Svou

---

<sup>28</sup> Tamt., str. 94–95.

<sup>29</sup> Podobnou, podrobnější analýzu uspořádání antické obce provádí L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Cambridge (Mass.) 2014, str. 7–47.

<sup>30</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 32.

normativní relevanci nezískáváme *jako* Češi, Slováci, katolíci, proletáři či šlechtici. Naše postavení *tak, jak je vnímáme*, tedy nezávisí na vnějších okolnostech a identitách, nýbrž pouze na vnitřní hodnotě.

Analýza současných společností, které s jistou samozřejmostí připisují člověku hodnotu a odpovídající postavení a nároky vůči každé politické moci nezávisle na jakýchkoli dalších aspektech jeho identity, však není specifikem liberálních autorů. Podobnou tezi předkládá například i Charles Taylor, běžně označovaný za komunitaristu. Ve svém monumentálním díle *Sources of the Self, které nese podtitul The Making of the Modern Identity*, dokládá postupné „zvnitřňování“ hodnoty člověka od antických dob až do dneška.<sup>31</sup> Současný člověk se vnímá jako bytost, která má jistou „hloubku“, tedy způsob bytí, jenž je vlastní jenom jemu samému. Z toho podle Taylora plyne důraz, jež současné společnosti kladou na autenticitu, a tedy respekt k individuálnímu člověku, jehož hodnota není závislá na vnějších okolnostech.<sup>32</sup>

Na to, abychom si přesvědčivě ukázali platnost Rawlsovy a Taylorovy charakteristiky současné společnosti, není v tomto textu samozřejmě prostor. Navíc se jedná o tvrzení, jež je objektivně nemožné vykázat. Na téma sebeporozumění nemůže vzniknout žádný rozumný sociologický dotazník. „Vnímáte se jako sebe-potvrzující zdroj platných morálních nároků?“ by byla komická otázka. Tato charakteristika se totiž opírá o implicitní porozumění sobě samému a své situaci, které daná osoba nemusí umět explicitně vyjádřit, aby bylo platné. Uvedená charakteristika je tedy zobecněním jistého fenoménu typického pro současnou společnost.

Navzdory tomu jsem přesvědčen, že Rawlsova a Taylorova charakteristika dnešního obyvatele západních společností je do velké míry přesná. Minimálně platí, že je mezi současnými filozofy mimořádně rozšířená. Právě charakteristika člověka jako „sebe-potvrzujícího zdroje platných morálních nároků“ hraje klíčovou roli v diskusi mezi liberály a komunitariány, jež je hlavní událostí v rámci politické filosofie posledních padesáti let.<sup>33</sup> Pro liberály, jako je Rawls, se stala základem jejich analýzy spravedlnosti. Pro komunitariány je toto sebe-vnímání člověka hlavní oporou jejich přesvědčení o vykořeněnosti současné společnosti.

---

<sup>31</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1992. Viz též L. Siedentop, *Inventing the Individual*.

<sup>32</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.) 1992.

<sup>33</sup> Nejlepší přehledovou publikací o diskusi mezi liberály a komunitariány je S. Mulhall – A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1993.

Michael Sandel například kritizuje současné „nezatížené já“ (unencumbered self), které ztratilo smysl pro to, co člověka přesahuje a co je skutečně hodnotné.<sup>34</sup>

Cílem této kapitoly bylo analyzovat klíčový *deskriptivní* fakt ohledně současných společností, totiž že se jejich obyvatelé vnímají jako „sebe-potvrzující zdroje platných morálních nároků“. Ve zbylé části textu budu proto tuto charakteristiku sebevnímání současného člověka brát jako danou a budu zkoumat pouze její důsledky pro politickou legitimitu. Bude mě tedy zajímat, jaký typ režimu nám „nezatíženým“ může dávat smysl, tj. jaký režim může být pro dnešní společnost legitimní.

## 5. Lidská práva a jejich ukotvení

Pokud se vnímáme jako „sebe-potvrzující zdroje platných morálních nároků“, má to zásadní vliv na typ režimu, který s tímto vnímáním může korespondovat. Prvním a politicky klíčovým důsledkem tohoto sebe-porozumění je problematizace jakékoli přirozené hierarchie. Zatímco externí (například náboženské či feudální) zdroje statusu a autority historicky téměř vždy pracovaly s vyvolenou třídou kněží nebo šlechticů, kteří „přirozeně“ měli vyšší postavení než všichni ostatní, o současných společnostech to neplatí. Pokud se vnímáme jako na ničem dalším nezávislé zdroje platných morálních nároků, pak je výchozím bodem každé společenské struktury, která nám má „dávat smysl“, naprostá rovnost. Nerovnosti v zacházení, statusu či odměňování musí být následně nějakým způsobem odůvodněny – funkcí systému společenských vztahů, ekonomickou výhodností, zásluhou atd. Legitimní hierarchické politické uspořádání už pro nás není možné a systém musí být vždy alespoň teoreticky otevřený všem.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998; též, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: *Political Theory*, 12, 1984, str. 81–96.

<sup>35</sup> Předpoklad rovnosti (i ekonomické) je výchozím bodem dalších úvah v celém současném zkoumání distributivní spravedlnosti. Klasickým příkladem tohoto přístupu je Rawlsova *Teorie spravedlnosti* (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1999). Klíčovým problémem celé této disciplíny je otázka, za jakých okolností mohou být ospravedlněny (justified) odchylky od výchozího stavu naprosté rovnosti. Rawlsova slavná odpověď ve zkratce říká, že nerovnost je oprávněná pouze tehdy, pokud zlepší situaci těch nejméně zvýhodněných obyvatel společnosti.

Stejně důležitá implikace daného sebevnímání se týká omezení státní moci. Pokud se člověk vnímá jako sebe-potvrzující zdroj platných morálních nároků, pak je tím z definice vyloučena přípustnost totalitního státu. Státní moc, pokud chce být legitimní, musí být ohraničena nároky, které kolem občanů vytvářejí pomyslnou ochrannou bublinu. Jejich názory, vyznání či osobní svoboda představují teritorium mimo dosah státní moci, což vylučuje všechny formy absolutismu. Tento politický předpoklad má význačné místo v liberální tradici, operuje s ním John Locke ve *Dvou pojednáních o vládě* i John Stuart Mill ve spisu *O svobodě*.<sup>36</sup>

Sama forma našeho sebevnímání má navíc stejně důležité implikace jako jeho obsah. Ony „platné morální nároky“ jsou nadčasové, nezávislé na politické situaci a aktuálním režimu. Nejsou omezitelné a už vůbec není možné přenést či prodat. Jsou jedním slovem *nezcizitelné*. Není proto vůbec překvapivé, že koncept lidských práv hraje v našich společnostech tak důležitou roli. Ty totiž naprosto přesně vyjadřují intuici dnešního člověka o jeho normativním statusu. Zatímco Constantovi „staří“ věděli, že pouze jejich obec je dělí od zotročení, my „moderní“ ostře vnímáme své právo nebýt otroky, které nemá být garantováno pouze politickou náhodou.

Deskriptivní fakt o našem sebevnímání tedy zavazuje všechny myslitelné politické režimy, které mají ambici legitimně vládnout našim společnostem. Ospravedlnění politické moci, které nabízejí, totiž musí „korespondovat“ s tím, jak se vnímáme. To znamená, že dnešní politické režimy musí respektovat status svých obyvatel jako nositelů nezcizitelných morálních nároků – což mimo jiné implikuje, že musí akceptovat rovnost mezi lidmi, omezení státní moci či respektování lidských práv.

Z tohoto hlediska je možné analyzovat kritiku koncepce lidských práv, již předložila Hannah Arendtová. V deváté kapitole své knihy *Původ totalitarismu*, v sekci Zmatky s právy člověka, Arendtová představuje teorii, již bychom mohli nazvat „institucionální“ koncepcí lidských práv.<sup>37</sup> V návaznosti na analýzu problémů lidí bez státní příslušnosti, která této sekci bezprostředně předchází, se Arendtová snaží ukázat, že sama historická situace před druhou světovou válkou a v jejím průběhu vlastně vyvrátila naši koncepci lidských práv jako „nezcizitelných“.

---

<sup>36</sup> J. S. Mill, *O svobodě*, in: týž, *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice*, II, přel. M. Pokorný – O. Beran – F. Vahalík, Praha 2018, str. 7–123, J. Locke, *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1965.

<sup>37</sup> H. Arendtová, *Původ totalitarismu*, přel. J. Fraňková et al., Praha 1996, str. 409–425.

Výchozí bod její úvahy se výrazně podobá Rawlsově definici uvedené výše: „práva člověka byla prohlášena za ‚nezcizitelná‘, neredukovatelná na jiná práva či zákony a ani z nich neodvoditelná, nebylo třeba se dovolávat žádné autority při jejich ustanovení; člověk sám byl jejich původcem a posledním cílem“.<sup>38</sup> Tato obecně sdílená koncepce však podle Arendtové narazila na tvrdou realitu ještě dávno před samotným vypuknutím druhé světové války. V Evropě se pohybovaly statisíce až miliony vysídlených lidí, k nimž se připojovali příslušníci nežádoucích menšin, jejichž status byl nějakým způsobem ohrožen. To mělo za následek závažný problém: „Práva člověka, údajně nezcizitelná, se ukázala – dokonce i v zemích, jejichž ústavy na nich byly založeny – jako nevykonatelná, kdykoli se objevili nějakí lidé, kteří již nebyli občany žádného suverénního státu.“<sup>39</sup>

Podle Arendtové se v této situaci stalo přesně to, co teorie lidských práv nepřipouštěla. Došlo k jejich faktickému ‚zcizení‘. ‚Ztráta společenství ochotného a schopného garantovat jakákoli práva vůbec‘ tedy znamenala *de facto* ztrátu lidských práv.<sup>40</sup> Arendtová proto souhlasně cituje kritiku Francouzské revoluce a jejího vynálezu lidských práv od Edmunda Burka. Podle Arendtové jsou nezcizitelná lidská práva fikce, která se pod tlakem vždy a nutně rozpadne. Proto je vždy lepší ‚prohlásit něčí práva spíše za ‚práva Angličana‘ než za nezcizitelná práva člověka‘.<sup>41</sup>

Analýza Hannah Arendtové je z jistého úhlu pohledu velmi přesvědčivá. Její závěry ostatně plně souzní i s nejnovějším odborným bádáním. Například historik Timothy Snyder v knize *Krvavé země* předkládá interpretaci holokaustu založenou na podobném typu uvažování.<sup>42</sup> Snyder ukazuje, že holokaust byl možný především díky existenci ‚území nikoho‘ ve východním Polsku, na Ukrajině či v Bělorusku (tedy v oněch ‚krvavých zemích‘), kde došlo k totálnímu rozkladu politických institucí. Právě zde docházelo k vyvražďování, které v jiných částech Evropy nemělo obdoby. Šance na přežití Židů žijících na ‚krvavém území‘ byla i desetinásobně nižší než například u Židů z Německa.<sup>43</sup> Důvodem toho-

<sup>38</sup> Tamt., str. 410.

<sup>39</sup> Tamt., str. 413.

<sup>40</sup> Tamt., str. 418.

<sup>41</sup> Tamt., str. 420.

<sup>42</sup> T. Snyder, *Krvavé země. Evropa mezi Hitlerem a Stalinem*, přel. P. Šustrová, Praha – Litomyšl 2013.

<sup>43</sup> Viz např. [https://www.bpb.de/fsd/centropa/ermordete\\_juden\\_nach\\_land.php](https://www.bpb.de/fsd/centropa/ermordete_juden_nach_land.php). Navštíveno 13. 10. 2019.

to faktu byla okolnost, že říšští Židé měli i navzdory antisemitské státní mašinérii alespoň nějaký právní status, definované politické postavení, s nímž se pojily povinnosti, ale i jistý stupeň ochrany (jakkoli byla pouze dočasná). V krvavých zemích však nefungovalo ani to. Státní instituce se rozpadly, panovalo naprosté bezpráví. Snyderův závěr je pak vlastně mrazivý: Existence alespoň *nějakého* státu – a to i nacistického státu ve vztahu k židovskému obyvatelstvu – zajišťuje mnohem větší ochranu základních práv než institucionální vakuum. V něm totiž práva neexistují vůbec.

Sahají tedy lidská práva jen tam, kam sahají instituce, jež jsou ochotné je bránit? V oblasti reálné politické interakce jistě ano. Pokud žijí ve státě, který trestá projevy nesouhlasu s politickým režimem, pak nemám „právo“ protestovat – po protestu budu jistě zatčen. Je však mimořádně důležité dodat, že právní neúčinnost lidských práv nevyčerpává jejich *politickou* sílu. To lze dobře ukázat právě v rámci interakce politické legitimacy a sebeporozumění obyvatel, jak jsem ji analyzoval výše.

Koncepce Hannah Arendtové má blízko k pojetí antické svobody, jak je představuje Benjamin Constant: zde platí, že občané jsou svobodní *skrze* svoji obec. Svoje normativní postavení získávají z vnějších zdrojů, konkrétně ze svého občanství. Disponují tedy „právy Angličana“. Tato koncepce je však naší intuici o vlastní hodnotě velice vzdálená. Říci, že mám právo na život, *protože* jsem Angličan, Čech nebo Slovák, je v ostrém rozporu s naším vnímáním sebe samých jako sebe-potvrzujících zdrojů platných morálních nároků. Svým právům tedy *rozumíme* jako právům nezczizitelným.

Je přitom jasné, že naše sebevnímání samo o sobě nedostane disidenty z vězení. Platí však, že naše přesvědčení o vlastní hodnotě mají zásadní vliv na politické uspořádání našich společností. Politický režim, pokud má být legitimní, musí naše představy nějakým způsobem začlenit do svého základního uspořádání. To se projevuje ve většině demokratických států ústavním zakotvením práv a svobod. Fundamentální nároky člověka, jeho lidská práva, nejsou předmětem politického boje. Existují mimo dosah běžného chodu parlamentní demokracie a institucionálně jsou vlastně nezrušitelné, anebo jsou přinejmenším za nezrušitelné považovány.<sup>44</sup> Pouze ten režim, který takto zrcadlí sebeporozumění svých obyvatel, splňuje základní podmínku své možné legitimacy.

---

<sup>44</sup> Např. v České republice by zákon – byť jednohlasně schválený parlamentem – redukcující základní práva a měnící ústavu měl být Ústavním soudem zrušen, protože jde proti jejímu „duchu“.

Václav Němec, jenž také Hannah Arendtovou kritizuje, tvrdí, že lidská práva nejsou tak bezzubá, jak by se z jejího výkladu mohlo zdát. Nejsou totiž „trvalý rozvratný potenciál vůči autoritářským či despotickým režimům“.<sup>45</sup> Tento fakt je jasně uchopitelný v rámci koncepce, již jsem se snažil hájit v tomto článku. Naše sebezporozumění – fakt, že se vnímáme jako zdroje platných morálních nároků – nachází své politické vyjádření v koncepci lidských práv. Co se tedy děje s režimem, který lidská práva nedodržuje? Jasně se na něm ukazuje nedostatek korespondence mezi jeho nastavením a naším sebezporozuměním. Daný režim tedy nesplňuje základní požadavek legitimacy a stává se tyranii.

Tato dynamika vysvětluje, proč jsou autoritářské a despotické režimy z lidských práv tak nervózní. Tyto režimy (podobně jako Československá socialistická republika v Helsinkách v roce 1976) nemůžou lidská práva ignorovat, jsou naopak motivovány se k nim přihlásit. Tím totiž splňují důležitou podmínku své vlastní legitimacy, ukazují, že svým občanům rozumí. Jejich formální přihlášení se k lidským právům však odkrývá latentní rozpor mezi fungováním těchto autoritářských režimů a sebezporozuměním jejich obyvatel. Fasáda fungující politické vlády se hroutlí a odhaluje režim, který je ve své podstatě pouhým násilím – je politickou mocí bez legitimacy – a který svým obyvatelům nedává smysl. Právě zde se ukazuje, že lidská práva nejsou jenom „právy Angličana“, ale mají zásadní (i když možná nepřímé) politické dopady.<sup>46</sup>

## 6. Závěr

Ambicí tohoto textu bylo analyzovat jednu z klíčových podmínek legitimacy politické moci. Žádná politická moc nemůže být legitimní pouze díky plnění abstraktních normativních kritérií – správná koncepce ospravedlnění politické moci vyžaduje minimálně jeden deskriptivní prvek: legitimizační rámec poskytovaný daným politickým režimem musí jeho obyvatelům dávat smysl. Toto dávání smyslu jsem následně interpretoval jako korespondenci mezi poskytnutým legitimizačním rámcem a sebe-

<sup>45</sup> V. Němec, *Prolegomena ke každé příští ontologii, která bude chtít zdůvodnit lidská práva*, in: J. Chotaš – A. Havlíček, *Lidská práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*, Ústí nad Labem 2016, str. 113.

<sup>46</sup> Tyto závěry podrobněji rozvádím in: M. Cívik, *Liberální universalismus dnes*, in: *Acta Politologica*, 10, 2018, str. 52–55 a též, *Liberáli a tí druhí*, Bratislava 2017, str. 124–132.

porozuměním obyvatel daného politického útvaru. Výsledkem byla koncepce legitimacy připomínající Sókratovu pozici v osmé knize *Ústavy*, v níž je rovněž formulován nárok na korespondenci mezi typy lidských povah a typy politických režimů.

Na základě rozvinutí vztahu mezi sebeporozuměním obyvatel a legitimitou politické moci jsme si pak mohli položit otázku specifické legitimacy současných liberálně-demokratických režimů. Na tuto otázku jsem odpověděl poukazem na Rawlsovu charakterizaci obyvatel současných společností jako „sebe-potvrzujících zdrojů platných morálních nároků“. V této perspektivě mohl být artikulován rovnostářský předpoklad každého legitimizačního rámce současné společnosti a zároveň omezení moci státu. Fakt, že dnešní státy svou povahou odpovídají Rawlsově charakteristice, vysvětluje, proč je koncept lidských práv v současných společnostech naprosto zásadní. Právě lidská práva totiž nejlépe korespondují s naším sebeporozuměním. Jejich respektování tvoří úhelný kámen legitimacy současných politických režimů.

Argumentace článku, jak si čtenář jistě všiml, postupovala poměrně rychle, přičemž mnoho závažných otázek nebylo dostatečně zodpovězeno, případně nebylo formulováno vůbec. Nejzávažnější z nich je otázka kulturní podmíněnosti a přílišné obecnosti jakékoli koncepce našeho sebeporozumění. Výše citovaná Rawlsova charakteristika platí možná pro velkou část obyvatel „západních“ společností, není však jasné, do jaké míry je skutečně universalizovatelná ve vztahu k tomu, jak *všichni* obyvatelé současného světa vnímají sebe samé.

Kulturní rozdíly a různé historické zkušenosti v tomto ohledu nepochybně hrají zásadní roli. Je možné, že tradiční společnosti mimo okruh euroatlantické civilizace zahrnují legitimní režimy, které nejsou nutně liberální. Na druhé straně se mi zdá nepochybné, že inspirace oním „rawlsovským“, liberálním vnímáním sebe samého hraje klíčovou roli v protestech proti despotickým či autoritářským režimům po celém světě. Je to právě nedostatek korespondence se sebeporozuměním vlastních občanů, který hraje zásadní roli při odhalování prázdnoty těchto režimů a který vede k neúspěchu jejich pokusů o vlastní legitimizaci.

Další omezení předloženého textu spočívá v tom, že se soustředil pouze na ten aspekt sebeporozumění, který souvisí s percepcí nezcižitelné vnitřní hodnoty moderního člověka, jak ji analyzuje Benjamin Constant, John Rawls, Charles Taylor a Hannah Arendtová. Jaké *další* aspekty našeho sebeporozumění mají vliv na legitimitu politických režimů, jsem se nepokoušel zkoumat. Mimo záběr mého výkladu zůstaly rovněž problémy související s faktem plurality možného sebeporozu-

mění občanů a jejich následné koexistence v rámci jednoho politického společenství.

Řada problémů byla také uzávorkována vzhledem k tomu, že se argumentace pohybovala pouze v rámci jedné deskriptivní podmínky legitimacy, totiž že každý režim musí „dávat smysl“ svým obyvatelům. Další možná (i normativní) omezení platná pro každý legitimní režim – demokratická vláda, zákaz genocidy atd. – nebyla v článku tematizována. Podobně i lidská práva byla analyzována pouze z hlediska jejich intuitivního přijetí současnou společností, které vychází ze sebestopozornosti obyvatel jako „sebe-potvrzujících zdrojů platných morálních nároků“. Otázky ontologického statusu lidských práv (jejich *skutečné* existence), jejich rozsahu či zdůvodnění nebyly tematizovány vůbec, protože překračují takto stanovený rámec.

I navzdory zmíněným omezením a problémům věřím, že přednesená argumentace není bezcenná. Vztah mezi politickým režimem a jeho vnímáním ze strany obyvatel je mimořádně komplexním filosofickým problémem, jemuž se ne vždy dostává zasloužené pozornosti. Tento text se daný deficit snaží alespoň trochu napravit.<sup>47</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Legitimität politischer Regime besteht nicht nur in der Art und Weise, wie diese Regime ihre Macht einsetzen. Eine Schlüsselrolle spielt die Tatsache, wie diese Regime von ihren Bürgern wahrgenommen werden. Dieser Einsicht folgend, verteidigt und erarbeitet dieser Beitrag eine notwendige Legitimitätsbedingung eines jeden politischen Regimes: Die Rechtfertigung der Macht durch das Regime muss für die Einwohner „Sinn machen“, sie muss den Einwohnern als sinnvoll und nachvollziehbar erscheinen. Dieses „es macht Sinn“ kann am Besten als Korrespondenz zwischen der von der politischen Autorität vorgeschlagenen Rechtfertigung und dem Selbstverständnis der Einwohner verstanden werden. Mit anderen Worten, ein politisches Regime „macht“ für seine Bürger nur dann „Sinn“, wenn dieser Sinn mit ihrem Selbstverständnis und mit der Vorstellung von ihrer Rolle in der Gesellschaft in Einklang steht. Weiter analysiert dieser Beitrag die mögliche Korrespondenz zwi-

<sup>47</sup> Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15\_003/0000425, spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

schen der Rawlsschen Konzeption des liberalen Selbstverständnisses, in dem die Bürger sich selbst als „selbst beglaubigende *Quellen gültiger moralischer Ansprüche*“ sehen, und der Legitimität der zeitgenössischen demokratischen Gesellschaften. Diese Perspektive enthüllt die Quellen tiefer egalitärer Annahmen hinter den Legitimationsrahmen zeitgenössischer Gesellschaften und auch die notwendigen Machtbeschränkungen zeitgenössischer Staaten. Die Korrespondenz zwischen unserem Selbstverständnis und der Legitimität der gegenwärtigen Staaten zeigt auch die grundlegende Bedeutung des Menschenrechtsrahmens im gegenwärtigen politischen Leben.

## SUMMARY

The legitimacy of political regimes does not lie only in the manner in which these regimes use their power. A key role is played by the way these regimes are perceived by their populations. Following this insight, the paper defends and elaborates one necessary condition of legitimacy of every political regime: the justification of power provided by the regime must „make sense“ to the citizens. This „making sense“ can be best understood as a correspondence between the proposed justification of political authority and the citizens' understanding of themselves. In other words, a political regime „makes sense“ to its population only if it resonates with their conception of themselves and their role in the society. The paper then analyses the possible correspondence between the Rawlsian conception of liberal self-understanding, where citizens view themselves as „self-authenticating sources of valid moral claims“, and the legitimacy of contemporary democratic societies. This perspective reveals the sources of deep egalitarian assumptions behind the legitimation frameworks of contemporary societies, as well as the necessary limitations of power of contemporary states. The correspondence between our self-understanding and the legitimacy of the present-day states also reveals the fundamental importance of the human rights framework in current political life.