

Ondřej Lánský JE TŘEBA ZAVRHNOUT LIBERALISMUS?

Praha (Filosofia) 2015, 220 str.

Kniha Ondřeje Lánského se zabývá „kritikou liberalismu na pozadí kritické teorie uznání, přičemž v mnohém se opírá o dekoloniální myšlení vzešlé především z kulturně-civilizačního okruhu Jižní Ameriky“ (12).¹ Snaha autora kritizovat současný filosofický liberalismus a nabídnout alternativy je však v konečném důsledku neúspěšná a kniha jako celek je nepřesvědčivá. V této recenzi se pokusím vysvětlit, proč je předložena kritika Johna Rawlse (jako čelního představitele současného liberalismu) neoprávněná a proč jsou nabízené alternativy liberalismu spíše cvičením v utopickém myšlení než seriózní analýzou současných společností.

Argument recenzované knihy spočívá ve třech krocích. V prvním autor vychází z teorie uznání Axela Honnetha a analyzuje dnešní politickou situaci z hlediska „sociálního ocenění“. Dochází k názoru, že současné kapitalistické společnosti jsou fixované na princip výkonu a úspěchu na trhu, který jim znemožňuje rozvinout alternativní vzorce uznání založené na solidaritě. Další krok ještě vyostřuje předcházející argument. Autor dochází k názoru, že i levicový liberalismus Johna Rawlse je teorií ospravedlňující kapitalistický étos úspěchu, nerovnos-

ti a utlačování, a to navzdory svému ostentativnímu zaměření na rovnost a solidaritu. Autor tvrdí, že progresivní liberální myšlení je „z určitého úhlu pohledu vlastně velice rozvinutou a ‚refinovanou‘ formou legitimizace donucování a utlačování“ (14). V posledním kroku se autor snaží vystavět alternativu k liberalismu a kapitalismu, kterou je „étos osvobození“, jak ho nachází v latinskoamerickém politickém myšlení. Ten podle autora nahrazuje kolonialismus atlantické modernity solidárním jednáním. Filosofie osvobození odmítá falešný liberální universalismus ve prospěch otevřenosti druhému člověku, který může být radikálně jiný.

První třetina knihy se pohybuje v kontextu myšlení Axela Honnetha. Autor v ní předkládá analýzu „klíčových vzorců rozdělování sociálního ocenění v současném kapitalismu“ (55–86), přičemž sociální ocenění definuje jako „rozdělování dílčích dober a statků, které jsou důležité pro autonomní rozvinutí životních příležitostí“ (49). Hlavním obsahem této části je genealogie struktur sociálního ocenění v západních společnostech za posledních dvě stě let. Autor nijak neskryvá své ideologické preference: Dějiny západní společnosti se v jeho očích jeví jako vítězný pochod ekonomického neoliberalismu, vůči němuž se kniha následně kriticky vymezuje. Autor konstatuje, že v západních společnostech dnes dominuje princip výkonu a úspěchu na trhu, přičemž na solidaritu jako normativně atraktivnější vzorec sociálního ocenění nezbyvá místo.

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

„Solidarita jakožto forma rozdělování sociálního ocenění není v současné společnosti nijak silně zastoupena“ (65). Jako hodnota je dokonce solidarita „strukturálně a historicky protisystémová“ (69).

Politika současných západních společností je podle autora omezena na trh a výkon. Konstatuje, že v současné uspořádání je politické vyjednávání „z hlediska své legitimacy omezeno na otázku, co je výkon. Toto nastavení způsobuje, že je v atlantických společnostech vytlačováno mimo politickou diskusi zpochybnění principu výkonu jako celku a nastolování otázek možných alternativních vzorců. Politika v tomto smyslu funguje tak, že systémově legitimní diskuse se pohybuje pouze v intencích interpretace výkonu“ (84). Autor tedy tvrdí, že neoliberalismus pohltil naše společnosti natolik, že v politickém diskursu už není možné obhajovat jiné než tržní hodnoty. Západní společnosti jako celek dospívají k „refeudalizaci“ (85).

Je až zarážející, že se autor nad platností svých výroků ani jednou nepozastaví. Čtenář by čekal, že tak radikální „konstatování“ o povaze současných společností budou alespoň nějak fakticky či analyticky podepřena. Autor opakovaně spekuluje o upadající/neexistující solidaritě kapitalistických společností a kniha budí silný dojem, že všechny aspekty evropského sociálního státu byly demontovány nejpозději v osmdesátých letech minulého století. Lánský však neposkytuje na podepření své „sociologické analýzy“

(50) ani jeden věrohodný údaj. Přitom sociální výdaje současných společností se podle OECD pohybují blízko historického maxima, ve většině evropských zemí na úrovni 20–30 % HDP.² Tvzení, že „solidarita není dnes nijak silně zastoupena“, že je „protisystémová“ a že „politika se děje pouze v mezích interpretace výkonu“, jsou v případě zemí, které dávají víc než polovinu svého rozpočtu na sociální účely (což jsou všechny západoevropské země), jednoduše nepravdivá. Bylo by samozřejmě možné předložit nuancovanější argumenty o částečné erozi některých aspektů sociálního státu v osmdesátých letech anebo v období po finanční krizi v roce 2008. To však autor nedělá. Teze o absolutní dominanci neoliberalismu v současných společnostech jsou podepřeny pouze několika anekdotami (!) o práci finančních makléřů z bestselleru *Cityboy* od G. Andersona (81–82, 87).

Postulování nesolidárního a pouze na výkon zaměřeného neoliberalismu jako hlavní charakteristiky západní civilizace slouží jako základ analýzy levicového liberalismu Johna Rawlse. Autor se snaží ukázat, že Rawlsův důraz na rovnost a solidaritu je pouze fiktivní. V konečném důsledku totiž i levicový liberalismus vede k neoliberalismu a vykořisťování. Jinými slovy, cílem autorovy interpretace je demonstrovat, že progresivní liberalismus dělá přesný opak toho, co tvrdí, a namísto obhajování rovnosti svou legitimizací kapitalismu ospravedlňuje útlak. Podle Lánského je Rawlsův li-

² Srv. <https://www.oecd.org/els/soc/OECD2014-Social-Expenditure-Update-Nov2014-8pages.pdf>, staženo 13. 8. 2016. Viz také https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=SOEX_AGG, staženo 13. 8. 2016.

beralismus ve svých klíčových aspektech totožný s neoliberalismem, který je totožný s „otročtívím“ (99–100).

Konkrétní kritika Rawlse se v recenzované knize soustředí na dva aspekty jeho díla: uvažování za „závojem nevědomosti“ a postoj k materiální rovnosti.³ Pokud jde o první uvedenou figuru, Rawls ve snaze artikulovat konsensus ohledně uspořádání společnosti žádá, aby bylo abstrahováno od specifík sociální situace, náboženství a koncepce dobrého života občanů: Tím má být dosaženo tolerantního sociálního státu. Autor pak Rawlsovi vyčítá, že „závoj nevědomosti“ vymezuje tak, aby výsledky uvažování, jež je na této figurě založeno, zůstaly v mezích liberálnědemokratického státu. Rawlsova teorie je tedy podle autora „snahou o artikulaci a podporu buržoazního pojetí práva a buržoazního demokratického státu“ (115), což je výrazem „liberální blokace morálního pokroku“ (116, kurziva autorova). Závoj nevědomosti neumožňuje zneuznaným skupinám „ustanovit transformační jednání, které by převracelo staré sociální struktury a zakládalo struktury nové“ (119). Hlavní autorovou výčitkou v tomto bodě je, že Rawlsova teorie neumožňuje vzpouru utlačovaných vůči liberálnědemokratickému státu a nastolení „morálního pokroku“. Rawls tedy chybí v tom, že není marxista, ale liberál, což autor knihy vnímá jako zásadní nedostatek. Pro osoby s nemarxistickým světonázorem je ovšem poněkud těžké se s touto argumentační linií ztotožnit.

Druhá hlavní autorova kritika vychází z argumentů G. A. Cohena a je zaměřená na Rawlsův „princip diference“. Ten říká, že nerovnosti ve společnosti jsou ospravedlnitelné jen potud, pokud z nich mají výhody ti nejhůře postavení. Tento princip spravedlnosti se opírá o relativně jednoduchý psychologický vhléd. Rawls se domnívá, že společnost s přísně rovnostářskou distribucí by nedostatečně motivovala své členy k vyššímu výkonu, což by vyústilo ve zhoršení kvality života pro všechny. Nerovnosti motivují k vyššímu výkonu s vidinou odměny za odvedenou práci. Z této snahy pak (například přes systém daní) mají prospěch i ti nejhůře postavení.⁴

Lánský tvrdí, že psychologický vhléd z předchozího odstavce „odpovídá sobeckému charakteru kapitalisticky formované společnosti“ (125). Rawlsova teorie je podle něj nestabilní, protože se na jedné straně snaží o spravedlivou společnost založenou na zlepšování postavení těch nejhudobnějších, přičemž na druhé straně „ospravedlňuje nerovnost na základě lidského sobectví“ (127). Ve skutečně morálně přijatelné pospolitosti motivované solidaritou by přitom talentovaní produktivní jedinci nepotřebovali motivaci nerovného ocenění. Jelikož jsou schopni pracovního výkonu, kterýlepší postavení všech, nic jim nebrání tento výkon podávat i z altruistických důvodů, které jsou jako jediné morálně ospravedlnitelné. Pokud odmítnou plně zapojit svůj talent pro společnou věc bez nároku na odměnu, konají jako

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971, zejm. kap. II a III.

⁴ J. Rawls, *Justice as Reciprocity*, in: *týž, Collected Papers*, Cambridge (Mass.) 1999, str. 203.

únosci dětí, kteří neoprávněně přišli do silné vyjednávací pozice (protože si svůj talent nijak nezasloužili) a kteří nyní odmítají vydat unesené děti bez výkupného – tedy bez nerovné odměny (124).

Tato kritika Rawlse je neoprávněná, protože směřuje dvě různé věci – zdůvodnění principů spravedlnosti a psychologické předpoklady, na nichž je teorie spravedlnosti zbudována. Domnívám se (spolu s Rawlsem), že je možné vystavět spravedlivou společnost i v situaci, kdy všichni její členové nejsou dokonale altruističtí. Dokonce jsem silně přesvědčen o tom, že právě tento typ teorie spravedlnosti je jediný možný. Politická teorie, která operuje s dokonalým altruismem dokonale spravedlivé společnosti (jež pak může být přísně rovnostářská), je marným cvičením v utopickém myšlení. Obvinění, že Rawls „legitimizuje sobectví“, jež vede k „sociálním ne-spravedlnostem a strádání“, není na místě. Každá funkční politická teorie musí mít realistickou koncepci lidské motivace. Částí této koncepce lidské motivace je i to, že například studenti si občas přivydělávají při studiu, aby si mohli koupit nové kolo. Bez tohoto „sobeckého“ zájmu by jednoduše zůstali doma (čimž by stát přišel o příjem z daní z kola i z práce, a studenti by tak „poškodili“ ty, již potřebují podporu, která by z těchto daní mohla být financována). Jednání studentů z tohoto příkladu není produktem „sobeckého charakteru kapitalisticky formované společnosti“. Představuje dějinnou konstantu lidské motivace,

kteřou každá politická teorie musí vzít v potaz.⁵

Poslední třetina recenzované knihy se věnuje myšlenkovému proudu, který autor považuje za alternativu liberalismu: filosofii osvobození Enriquea Dussela.⁶ Autor analyzuje především dva její aspekty. Negativně je filosofie osvobození prezentována jako zavrnutí „koloniálního myšlení“, „atlantické modernity“ či universalistického liberalismu ve prospěch typu myšlení, které bude citlivější ke zkušenosti koloniálně zneuznaných vrstev. Pozitivně ji autor analyzuje jako radikální otevřenost vůči jinakosti druhého.

Hlavním prvkem, od něhož je potřebné se osvobodit, je podle autora dominance evropského pseudouniversálního způsobu uvažování. Za ním se skrývá pohled na svět reprezentovaný bílými muži, který nedává prostor pro jinakost – a pokud ano, přiřazuje jí podřadné postavení. Universální kategorie prezentované koloniálním myšlením nemohou zachytit specifika individuální zkušenosti vymykající se vládnoucí vrstvě. Myšlení proto potřebuje být lokalizované. Platí, že „*jsem v tom místě, odkud myslím*“ (173, kurziva autorova). Filosofie osvobození proto „odkazuje k celoplanetární potřebě vytvořit takovou formu reflexe společnosti, která zohlední všechny významné civilizační okruhy a příslušné formy reflexe života a společnosti“ (137), ale přitom nebude diktovat jednotné kategorie.

Pozitivním etickým odkazem filosofie osvobození je „důsledné přijetí exteriority druhého“ (188) inspirované

⁵ Rawls hovoří o „concessions to human nature“ (tamt.).

⁶ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Ciudad de México 1977.

Lévinasem. Autor se ztotožňuje s Dussellem, který hlásá co nejširší otevření se zkušenosti zneuznání a rozvinutí étosu jednání založeného na solidaritě. V nejradikálnější formulaci píše, že „v ontologickém smyslu je nutné být připraven substituovat sám sebe pro dobro druhého – tedy vlastně být ochoten zemřít – ve jménu trans-ontologického, tj. ve jménu toho, co překračuje rozdílné kultury a kontexty“ (170). Základem hledání všelidských východisek je tedy „sebeopotlačení“ (170).

Oba klíčové aspekty filosofie osvobození jsou hluboce problematické. Obzvlášť to platí o negativním aspektu, kdy autor odmítá „utlačovatelský“ liberální universalismus ve prospěch lokalizovaného myšlení. Pokud souhlasíme s autorem, že je potřeba promýšlet možnosti zlepšení dobrého života pro všechny „nikoli mimo sociální skutečnost... ale v jejím rámci“ (199), pak dojdeme k *přesně opačnému závěru*, než hlásá recenzovaná kniha. *Skutečných bojů o uznání* dnes probíhá celá řada: Vedou je například čínští disidenti a Tibetané proti centrální autokratické vládě, feministky třetího světa proti tradičnímu patriarchy, ateisté nebo homosexuálové v muslimském světě vůči násilím vynucované konformitě. Utlačovatelem zde však není liberalismus, je jím právě „lokální myšlení“. Čínští komunisté rádi argumentují „čínskými specifikami“ ohledně lidských práv, obhájci ženské obřízky argumentují tradicemi a všichni diktátoři se brání západnímu imperialistickému „vměšování se“ při kritice jejich často brutálního jednání. Nejúčinnější zbraní utlačovaných a zneuznaných je přitom právě liberální universalismus – názor, že jsou jis-

té standardy, které by měli dodržovat všichni a které jsou zhruba totožné s liberální demokracií. Dobrým příkladem tohoto typu jednání byla v Československu Charta 77, která se odvolávala na mezinárodně uznávaná pravidla při kritice poměrů v normalizační ČSSR.

Postoj autora je naivní v tom smyslu, že sice kritizuje liberalismus a jeho standardy jako necitlivé k lokálním specifikám a kulturám, ale v argumentaci za zavržení těchto standardů si neuvědomuje prudké a nesmiřitelné hodnotové konflikty představ o dobrém životě *uvnitř* oněch kultur, nemluvě o konfliktech mezi nimi. Neexistuje perspektiva, která „zohlední všechny civilizační okruhy“. Naší jedinou nadějí je budovat politické standardy, které se co nejméně opírají o metafyzická nebo náboženská přesvědčení, aby byly alespoň do jisté míry přijatelné pro všechny (což je mimochodem hlavní motivace Rawlsova liberalismu). Alternativou liberalismu v mimoevropských zemích proto není solidární altruistická revoluce. Když liberálnědemokratické režimy ve třetím světě selžou, následkem není méně útlaku. Zpravidla ho bývá víc právě proto, že když se jedna konkrétní představa o dobrém životě („komprehenzivní doktrína“) chopí moci, má okamžitou ambici potlačit všechny s ní neslučitelné elementy. Vyrovňávání se s pluralismem je proto jednou z hlavních motivací a snad nejčastějším zdůvodněním současného liberalismu. Je překvapivé, že autor tento aspekt dnešní situace politických společností vůbec nereflektuje. Jeho apel na „otevření prostoru pro komprehenzivní doktríny“ (198) úplně ignoruje fakt, že etické a politické představy

různých náboženství, vrstev a tradic jsou v nesmiřitelném rozporu.

Pokud jde o vysvětlení pozitivního aspektu filosofie osvobození, autor kolísá mezi vágností a irealitou. Ve vágnějších pasážích recenzovaná kniha spekuluje o „radikálním překročení panujícího systému“ (189), jež by spočívalo v „důsledném přijetí exteriority druhého“ (188). Co to přesně znamená v konkrétním etickém jednání jednotlivce, však autor téměř vůbec nepopisuje. Povaha politického systému, který by měl nahradit liberalismus, zůstává nejasná, protože politické dopady „osvobození“ nejsou v knize nijak konkrétněji uchopeny. Autor má jistě pravdu v tom, že společnost skládající se z empatických jedinců schopných vnímat problémy druhých by byla lepší společností než ta, kterou máme teď. Tento vhled však není a nemůže být alternativou k liberální politické filosofii.

Konkrétní příklady, které autor poskytuje na ilustraci praktické dimenze jím předkládané teorie, jsou „squattig“ (190) a „komunitní zahrádničení“ (191). Právě v nich se podle něj demonstruje „*komunismus základní linie*“ (191, kurziva autora), který dostává současný politický systém pod tlak. Tato argumentační linie mi připadá přímo paradoxní, protože musí být zřejmé, že tyto aktivity nepředstavují politickou alternativu k současnému systému. Komunitní zahrádky nemohou představovat plnou náhradu zemědělství a rozšíření squattingu není alternativou lidského spoluzítí v moderních městech. Autor pracuje s příklady spolupráce úzké komunity, která funguje organicky, a proto nepotřebuje formální pravidla

(každý každého vidí, pozná a může ho napomenout, když se jeho jednání vymkne skupinovému „étosu“). Avšak tato forma spolupráce by nefungovala už při koordinaci aktivit jedné tisícovky lidí, nemluvě o moderních společnostech čítajících desítky milionů obyvatel. Kniha proto navzdory své ambici neposkytuje realistickou alternativu politických institucí liberálně-demokratického státu.

Recenzovaný text je však poučný ve dvou obecnějších ohledech: Ukazuje mezery „angažované“ filosofie a také bídu současného radikálního myšlení. Ondřej Lánský jako angažovaný filosof nijak neskrývá své politické preference a jeho kniha na žádném místě nepředstírá ideologickou neutralitu. Čtenáři je vždy jasné, že autor vychází z radikálně levicových marxistických pozic a že jeho cílem je zavrhnout liberalismus a kapitalismus. Takto silné ideologické vyhranění má však negativní dopad na komplexitu předkládané analýzy. Levicový liberalismus, ekonomický neoliberalismus, kolonialismus, kapitalismus a otroctví jsou vnímány jako symptomy jednoho a téhož fenoménu, přičemž text uvedené termíny užívá zaměnitelně. Jako by jejich ztotožnění mělo čtenáři přijít samozřejmé. Tato strategie má za následek, že předkládaná kritická analýza je často hrubá a spíše připomíná pamflet psaný pro ideově stejně vyhraněné jedince.

Příkladem stinné stránky autorovy angažovanosti je způsob, jakým se vypořádává s „pozitivním působením liberálních myšlenek v rovině rovné úcty osob“ (41). Autor několikrát (41, 111) okrajově zmíní, že liberalismus je snad z velké části progresivní silou zlepšující život v lidských společnos-

tech. Vždy však následuje prohlášení, že tyto pozitivní stránky stojí mimo záběr textu. Autor tedy postupuje následujícím způsobem: Nejprve položí otázku, zda „je třeba zavrhnout liberalismus“, následně odmítne diskutovat o jeho pozitivních stránkách (ačkoli je okrajově přizná) a následně liberalismus zavrhne. Tento postup není pouze metodologicky problematický, je na hranici kognitivní disonance.

Druhý obecnější vhled, který kniha poskytuje, se týká bídy současného radikálního myšlení. Při všech autorových snahách pozitivně vykreslit svou vizi společnosti je čtenáři jasné, že se nejedná o žádnou, byť jen trochu ucelenou teoretickou představu. Autorovi nejde o inkrementální změny

současného systému, neargumentuje pro rozsáhlejší sociální stát, větší regulace bank či efektivní globální zdaňování nadnárodních korporací. Chce transformativní jednání, rozchod se systémem. Jak by měla vypadat alternativní společnost, se však nedozvíme. Po kolapsu marxistických představ o vládě proletariátu z 19. a z první poloviny 20. století (které způsobily obrovské lidské utrpení a ukázaly se jako chybné) stoupenci tohoto hnutí tápají v hledání představy společnosti, která by neopakovala staré chyby. Cílem je radikální „něco“. Ovšem jakou má mít podobu a jak k němu dospět, zůstává nejasné.

Matej Cibik