

## JUDITH SHKLAR AKO POLITICKÁ MYSLITEĽKA

STANLEY HOFFMANN

Pôvodne publikované v *Political Theory*, 21:2, máj 1993

Náhla smrť Judit N. Shklar 17. septembra 1992 je tragédiou. Predovšetkým pre jej rodinu, priateľov a pre študentov, ktorých obdarúvala odvahou a láskou bez toho, aby niekedy potláčala svoju schopnosť intelektuálnej argumentácie a kriticismu. Množstvo listov, spomienok a vyznaní vyvolaných jej smrťou odhaľuje to, ako ovplyvnila všetkých, ktorí ju poznali a učili sa od nej. V jednej z hier Edmonda Rostanda sa vzýva slnko: „Bez teba by veci zostali iba tým, čím sú.“ Jas Dity Shklar vždy oslňoval tých, ktorí ju poznali. Bez jej prenikavej inteligencie, mysle ostrej ako britva, jej neuveriteľnej energie, všestrannej erudície, bezhraničnej zvedavosti, odporu k falši, bez jej entuziazmu, s akým čítala, písala, učila a inšpirovala, je svet oveľa fádnejší a bezútešnejší.

Je to tragédia aj preto, že ešte mala čo rozdávať. U obyčajných smrteľníkov sa energia a tvorivosť vekom vytráca. V jej prípade pribúdali, čo u jej priateľov vyvolávalo údiv. Za posledných desať alebo dvanásť rokov svojho života získala medzinárodné uznanie, ktoré si dávno zaslúžila, a jej vždy vysoký intelektuálny výkon sa neustále zvyšoval. Zanechala množstvo statí a poznámok, z ktorých väčšinu napísala za posledných šesť mesiacov svojho života. Plánovala ešte najmenej dve väčšie práce: jednu, ktorú už začala, o historickom vývoji práv a povinností utečencov a druhú o dejinách americkej politickej vedy.

Jej priatelia a študenti by mohli celé hodiny rozprávať o intelektuálnom náboji, morálnej podpore, emocionálnej pohode, ktorú poskytovala (s hojnosťou, ráznosťou a taktom), o schopnostiach jej mysle a sile osobnosti (po zhodnotení jej intelektuálnej húževnatosti sa mnohí vyznali, že ju milo-

## JUDITH SHKLAR AS POLITICAL THINKER

STANLEY HOFFMANN

Originally published in *Political Theory*, 21:2, May 1993

The sudden death of Judith N. Shklar on September 17, 1992 is a tragedy. It is a tragedy, first of all, for her family, for her friends, and for her students, on whom she lavished encouragement and affection without ever censoring her formidable capacity for intellectual argument and criticism. The torrent of letters, memories, and testimonies provoked by her death reveals the depth of the mark she left on all those who had approached and learned from her. In one of Edmond Rostand's plays, there is an invocation to the sun: "without you, things would only be what they are." Those who knew Dita Shklar were sometimes warmed, occasionally scorched, and always dazzled by her radiance; the world is a much drabber and grimmer place without her incisive intelligence, her papierlike mind, her colossal energy, her incredible all encompassing erudition, her limitless curiosity, her impatience with false pretenses, the enthusiasm with which she read, wrote, taught, and inspired.

It is a tragedy, also, because she still had so much to give. In ordinary mortals, the level of energy and creativity tends to decrease with age. Hers increased in ways that were a source of wonder for her friends. In the last ten or twelve years of her life, as she gained the international recognition she had always deserved, her intellectual productivity, which had already been high, exploded. She left a profusion of papers and drafts, many of which were written in the last six months of her life. She was planning at least two more major works: one, which she had begun, on the rights and obligations of exiles throughout history, and another on the history of American political science.

vali). Neexistuje však žiadna seriózna a rozsiahla práca o jej diele, a to je veľmi žiaľ. Dita Shklar písala zasvätená a s úctou o Hannah Arendt. Som presvedčený, že jej práce si zaslúžia rovnakú analýzu a preskúmanie ako práce tejto druhej, známejšej emigrantky. Jej priatelia John Rawls a Michael Walzer, ktorých obdivovala a milovala, stali sa všeobecne uznávanými a vplyvnými mysliteľmi. Jej práca je rovnako významná. Na rozdiel od nich neodhaľovala svoje myšlienky priamo, ale štúdiom druhých alebo skúmaním bežných ideológií či „bežných nerestí“. Azda preto, lebo stelesňovala skôr líšku než pichľavého ježa? Nech je to akokoľvek, je načase pristúpiť k systematickému preskúmaniu neobyčajne bohatého zdroja. Ditino štúdium osvietenstva, amerického politického myslenia a politických záväzkov, jej znovuoživenie liberalizmu pre mužov a ženy, ktorí prežili veľké katastrofy 20. storočia, sú nesmiernym prínosom pre politickú filozofiu.

Nasledujúce poznámky sú veľmi skratkovité. Nie som politický teoretik (učíť spolu s Ditou moderné ideológie bola síce malá, ale fascinujúca skúsenosť). Nemal som dostatok času ani potrebný odstup na to, aby som prečítal znovu všetky jej publikované práce, a aby som sa nimi zaoberal tak poctivo, ako to robila ona s mnohými klasickými autormi.

Neprečítal som ani všetky nepublikované state, ktoré zanechala. To, čo nasleduje, je preto len súbor návrhov na ďalší výskum.

## II

V úsilí zachytiť toto nesmierne bohatstvo písomností sa vynárajú dva momenty. Po prvé je to rozhodujúci vplyv jej rodinného pôvodu a raných skúseností (hovorí o nich diskrétno, pretože podobne ako Pascal verila, že „moje ja je neznesiteľné“, vo svojej prekrásnej prednáške z roku 1989 pre American Council of Learned Societies „Život naplnený učením“). Pochádzala z rodiny

Her friends and her students can talk for hours about the intellectual nourishment, moral support, and emotional comfort she provided (with, respectively, abundance, firmness, and tact), about the power of her mind and the strength of her personality (I have never heard so many people say, after remarking on her intellectual toughness, “I loved her”). Nevertheless, nothing is more striking than the absence of serious and extensive work about her work. Dita Shklar has written with insight and respect about Hannah Arendt. I would argue that her writings are just as worthy of analysis and reflection as those of that other, better-known refugee. Her friends John Rawls and Michael Walzer, whom she admired and cherished, are widely recognized as profound and influential thinkers. Her work is equally rich. Is it because, unlike them, she preferred to reveal her ideas obliquely, through the study of others or through the examination of ordinary ideologies or “ordinary vices”? Is it because she was not a hedgehog but a fox? Whatever the answer, the time has come—alas—for a systematic exploration of an extremely rich mine. Dita’s studies of the Enlightenment, of American political thought, and of political obligation and her restatement of liberalism for men and women living after the great catastrophes of the twentieth century are enormous contributions to political philosophy.

The notes that follow are triply incomplete. I am not a political theorist (teaching a course on modern ideologies with Dita was a humbling, albeit exhilarating, experience). I have had neither the time nor the necessary detachment to read again all her published works and to try to do for them what she did so well for so many classic authors. Nor have I finished reading the unpublished essays she left. What follows, then, is just a series of suggestions for further research.

po nemecky hovoriacich židov z Rigy, a preto patrila k prenasledovanej menšine, v Lotyšsku nepopulárnej, ohrozovanej susedným bolševickým mastodontom a nástupom Hitlera. V roku 1939 jej rodina utiekla práve včas do Švédska a neskôr, zo strachu pred nemeckou inváziou, cez Sovietsky zväz do Japonska, ďalej do Spojených štátov (kde ich nakrátko uväznili!) a do Kanady, kde sa usadili. Navštevovala školu a univerzitu v Montreale. Ako napísala vo svojej nedávnej kritike Walzera, jej nesúhlas s jeho túžbou po spoločensť je „dialógom medzi vyhnancom a občanom.“<sup>1</sup> Skúsenosť emigranta podobne ako neskorší život prísťahovalca v Amerike vysvetľujú jej pohľad na moc. Raz napísala, že existujú dva druhy politických vedcov: jedni študujú moc, pretože by ju radi vykonávali a druhí preto, lebo sa jej boja – jedni, ktorí by radi osedlali koňa moci, a druhí, ktorí sa boja, aby nespádli pod jeho kopytá. Seba (aj mňa) radila vždy do tej druhej kategórie. To bol zárodok jej najvýznamnejšieho prínosu: liberalizmu strachu. Tie isté skúsenosti ju priviedli k problémom občianstva, ku konfliktom medzi individúom a skupinou (nielen štátu), k dialektike začlenenia a vylúčenia. Často hovorievala, že sa zaujíma o štúdium zla, a preto jej nehrozilo, že nebude mať dostatok práce. Odkiaľ pramenil tento záujem transplantovaného Európana, je jasné.

Druhou črtou je narastajúce seba-vedomie, ktoré poznačilo evolúciu jej práce. Začala kritikizmom (v prácach Po Utópii a Legalizmus) a výkladmi (v knihách o Rousseauovi a Hegelovi). Jej vlastný názor nebolo ťažké odhaliť, zostal však podriadený analýze perspektív druhých. Vo svojich prácach z osemdesiatych a deväťdesiatych rokov okrem zasvätených a ostrých komentárov na viacerých spisovateľov sa čoraz väčšmi sústredila na vlastné myšlienky o politike: práce ako napríklad Bežné neresti, Tváre nespravodlivosti, Americké občianstvo a niekoľko ďalších nás

## II

When one tries to embrace this impressive mass of writings, two features stand out. The first is the decisive impact of her own family origins and early experiences (she deals with them-discreetly because she was close to believing, like Pascal, that "le moi est haïssable"- her marvelous 1989 lecture for the ACLS, "A Life of Learning"). She came from a family of German-speaking Jews in Riga and thus belonged to a triply besieged minority, unpopular in Latvia and threatened by the Bolshevik mastodon next door and by the rise of Hitler nearby. In 1939, her family fled, just in time, to Sweden and then, fearing a German invasion, all the way through the Soviet Union to Japan, then to the United States (where they were briefly jailed!) and to Canada, where they settled. She went to school and college in Montreal. As she wrote in a recent critique of Walzer, her disagreement with his longing for community is "a dialogue between an exile and a citizen."<sup>1</sup> Her experience as a refugee as well as her later life as an immigrant in America explain her outlook on power. She once wrote that there are two kinds of political scientists: those who study power because they like to exert it and those who study it because they fear it-those who would like to ride the horse of power and those who are scared of being trampled by it. She always put herself (and me) in the second category. This was the germ of her most important contribution: the liberalism of fear. It was the same experiences that made her focus on the problems of citizenship, on the conflicts between the individual and the group (not just the state), on the dialectic of inclusion and exclusion. She often said that her interest was the study of evil and that she therefore did not risk running out of topics. Where that interest came from, for a transplanted European, is clear enough.

A second feature is the increasing self-

ooboznamujú s jej vlastnou politickou filozofiou.

V istom zmysle zanechala tri rozličné súbory prác. Jeden tvoria pozoruhodné eseje, v ktorých vyabstrahovala význam a opísala kontext myšlienok takých autorov ako Rousseau, Hegel, Harrington, Bergson, Montesquieu, d'Alembert, Jefferson, Emerson, Henry Adams, Pope, Orwell, Arendt a Walzer. Druhý zahŕňa jej vlastný prínos k staronovej diskusii o politických záväzkoch a lojalite, o právach a povinnostiach občanov, o podmienkach demokracie a jej inštitúciách, o povahe spravodlivosti a nespravodlivosti, o základoch liberalizmu. Tretiu skupinu tvoria všetky jej štúdie a myšlienky o histórii politickej teórie a politickej vedy. Tá prvá, ako tvrdila, ožila po období, v ktorom sa politická filozofia po vyčerpaní veľkých ideológií 19. storočia sama vyčerpala; tá druhá sa podľa jej názoru týkala najmä praktických záujmov amerických otcov zakladateľov<sup>2</sup>.

Spomedzi viacerých tém jej prác by som rád vyzdvihol tri, ktoré sú podľa môjho názoru kľúčové. Prvou je význam a autonómnosť sféry politiky. Terčom jej kritiky romantizmu v práci *Po Utópii bola „anti-politickosť romantikov“* a to, že ich „jediným záujmom... bolo obhajovať apolitického človeka proti zásahom verejného života.“<sup>3</sup> Často horlivo obhajovala politického človeka proti zásahom podozrivých skupín a štátov. V prvom rade ju však zaujímala politická bytosť, sociálna bytosť a občan (alebo osoba vylúčená z občianstva), a nie súkromné individuum, ktoré hrabe na vlastnom piesočku. Obranu jeho práv vždy sprevádza dôraz na jeho povinnosti. Pri štúdiu Rousseaua a Hegela sa zamerala predovšetkým na otázku napätia medzi súkromným a verejným, medzi nezávislosťou a slobodou, medzi „mužmi“ a „občanmi“ tvorí jadro jej štúdia Rousseaua a Hegela.

Verejnú sféru, na ktorú sa zameriavala, pokladala za sféru kolektívnych rozhodnutí. Aby sme boli presní, tieto rozhodnutia

assurance that marks the evolution of her work. She began with criticism (in *After Utopia* and in *Legalism*), and with exegeses (in her books on Rousseau and Hegel). One could without much difficulty discover her own point of view, but it remained subordinated to her analysis of the perspectives of others. In her works of the 1980s and 1990s, while she continued to produce erudite and incisive commentaries on a variety of writers, she dealt much more directly with her own thoughts about politics: *Ordinary Vices*, *The Faces of Injustice*, *American Citizenship*, and several of her essays of this period provide us with her own political philosophy.

In a sense, she left three distinct bodies of works. One consists in all the remarkable essays in which she extracted the meaning and described the context of the ideas of such authors as Rousseau, Hegel, Harrington, Bergson, Montesquieu, d'Alembert, Jefferson, Emerson, Henry Adams, Pope, Orwell, Arendt, and Walzer. The other is her own contribution to age-old debates about political obligation and loyalty, the rights and duties of citizens, the conditions for and institutions of democracy, the nature of justice and injustice, the foundations of liberalism. A third group includes all her studies and thoughts about the history of political theory and political science. The former, she argued, revived after a period in which, following the exhaustion of the grand ideologies of the nineteenth century, political philosophy itself appeared exhausted; the latter, in her view, owed much to the practical concerns of America's Founding Fathers.<sup>2</sup>

Among the many themes of her works, I would like to single out three that appear central to me. The first one is the importance and autonomy of the sphere of politics. The thrust of her critique of Romanticism, in *After Utopia*, was that "the romantics were anti-political" and their "one concern ... was to defend non-political man

môžu sprevádzať a uľahčovať jestvujúce legálne pravidlá alebo „spoločné porozumenie“, ktoré tak ospevoval Walzer. Ale útok na legalizmus a kritika Walzera zreteľne ukazujú, že legalizmus podľa nej predstavoval druh ideologického úniku od potreby čeliť priamo „sociálnej realite, s ktorou sa chce (legalizmus) zaoberať“<sup>4</sup> a na základe toho, čo po prvý raz nazvala „liberalizmom permanentných minorít“<sup>5</sup> sa stala podozrievavou voči skupinám, či šlo o dobrovoľné združenia alebo národy, ktorých „historický záznam je zahmlený“ vo vzťahu k takým minoritám, ako sú napríklad „chudobní, čierni a zranení“ v tejto krajine<sup>6</sup> alebo voči Židom vo veľkej časti Európy. Kolektívne rozhodnutia musia byť, samozrejme, podložené istými princípmi, a práve ich objasneniu a diskusii je venovaná druhá skupina.

Druhou témou je ochrana (sociálneho a politického) jednotlivca proti všetkým nebezpečenstvám, ktoré jeho alebo ju ohrozujú, najmä v súčasnej spoločnosti. Aká je povaha a aké sú hranice jeho alebo jej povinností voči štátu (úzkostlivo odlišovala povinnosti od lojálnosti, t.j. povinnosti založené na pravidlách od emocionálnych záväzkov)? Aké kvality sa očakávajú od občana liberálnej demokracie? Toto bola otázka v pozadí jej pozoruhodných morálnych esejí a psychologických náčrtov v *Bežných nerestiach*, otázka, ktorá sa vynorila spolu s uvedením faktu, ktorý postrehol už Montesquieu, že občan moderného štátu už nie je čnostným občanom gréckeho mestského štátu, spolu s presvedčením, že nie všetky neresti sú rovnako kompatibilné so spravodlivým fungovaním moderného liberálneho poriadku.

Záujem o menšiny, utečencov a obeť viedol Shklar dvomi obzvlášť originálnymi smermi. Jeden predstavoval jej neúnavné skúmanie politickej nespravodlivosti. Rozdiel medzi nespravodlivosťou a nešťastím zdôrazňovala preto, aby upozornila na krutosť, ktorá neprávom zasahuje do našich

against the encroachments of public life.”<sup>3</sup> She was often eager to defend political man against the encroachments of abusive groups and states. But it was the political person who interested her; it was the social being and the citizen (or the person excluded from citizenship), not the private individual cultivating his own garden, who was her central concern. Her defense of his rights was always accompanied by an emphasis on his obligations. The tension between the private and the public, between independence and freedom, between “men” and “citizens” is at the heart of her studies of Rousseau and Hegel.

The public sphere, on which she focused, was seen by her as a realm of collective decisions. To be sure, these decisions may be guided and facilitated by existing legal rules or by the “shared understandings” celebrated by Walzer. But her attack on legalism and her critique of Walzer make it crystal clear that, to her, legalism was a kind of ideological escape from the need to face directly “the social actualities with which (legalism) purports to deal,”<sup>4</sup> and what she first called the “liberalism of permanent minorities”<sup>5</sup> made her deeply suspicious of groups, be they voluntary associations or nations, whose “historical record is grim” toward such minorities, for instance, “the poor, the Black and the injured” in this country<sup>6</sup> or the Jews in much of Europe. These collective decisions must, of course, be based on certain principles, and it is to the elucidation and discussion of these that what I have called the second body of her work is devoted.

The second theme is, indeed, the protection of the (social and political) individual against all the perils that threaten him or her, especially in contemporary society. What is the nature and what are the limits of his or her obligations to the state (she was particularly careful in distinguishing obligations from loyalty - i.e., duties based on rules from affective commitments)? What

životov, na zlo páchané ľudmi na druhých ľudoch. Poukázala na existenciu dvoch podôb nespravodlivosti: na konanie a na neschopnosť konať, na nespravodlivosť, povedzme zámernej, krutosti a nespravodlivosť, ktorá spočíva v neschopnosti pomôcť „reálnym a potenciálnym obeťiam“<sup>7</sup>, na aktívnu nespravodlivosť zlých občanov na jednej strane a na pasívnu nespravodlivosť zlých občanov na druhej strane. Zdôraznením druhej podoby nespravodlivosti ukázala, že nespravodlivosť nie je len náprotivkom spravodlivosti, a že to, čo nazvala normálnym modelom, je nedostatočné.

Druhý smer predstavoval „liberalizmus strachu“. Aj tu osvojením si (absolútne nevhodné slovo: neosvojila si ju, ale stlesnila!) perspektívy obeť v storočí kolektívnych zločinov, obnažila omyly a oživila to, čo jej bolo rovnako drahé ako spravodlivosť: liberalizmus. Liberalizmus 18. storočia, toho storočia, o ktorom hovorila, že sa v ňom cíti ako doma, bol hnaný agresívnou vierou v rozum a v historický pokrok. Shklar, ktorá neverila kolektívnym emóciám, poznala príliš dobre slabosť rozumu súcitiaceho s nimi alebo nimi vyvolané, a to čo sa stalo „po utópii“. Ale fakt, že jednotlivec sa premenil zo sebaistého víťazného hrdinu na člena ohrozeného druhu, zvýznamnil nutnosť vymedziť jeho povinnosti a chrániť jeho práva. Jediným možným liberalizmom sa preto stal liberalizmus, ktorý sa predovšetkým usiluje ochrániť jednotlivca pred krutosťou – v storočí holokaustu a mučenia – a pred najnehanebnjšími podobami nespravodlivosti. Hrdinom *Bežných nerestí* bol Montaigne, pretože „na prvé miesto dal krutosť“; ďalším hrdinom tejto knihy a postavou brilantnej intelektuálnej biografie bol Montesquieu, pretože identifikoval strach ako jar despotizmu a despotizmus ako metlu humánosti. „Strach zo strachu nevyžaduje žiadnu ďalšiu obhajobu, pretože je neredukovateľný. Môže byť zároveň počiatkom aj koncom takých poli-

are the qualities needed by the citizen of a liberal democracy? This was the question behind the marvelous moral essays and psychological sketches of *Ordinary Vices* – a question raised by her awareness of the fact, already noted by Montesquieu, that the citizen of a modern republic cannot be the virtuous public man of the Greek city-state, and by her conviction that, nevertheless, not all vices are equally compatible with the just functioning of a modern liberal regime.

Her concern for minorities, exiles, and victims led her in two particularly original directions. One was her profound investigation of political injustice. She was especially concerned with distinguishing injustice from misfortune in order to concentrate on the harm done by people to other people rather than on all the cruelties that can unfairly affect our lives. And she pointed out that there are two main faces of injustice: acts and failures to act, the injustice of, say, deliberate cruelty, and the injustice that consists in failing to help “actual and potential victims,”<sup>7</sup> the active injustice of the evil citizen versus the passive injustice of the bad citizen. Focusing on the latter allowed her to show that injustice was not just the opposite of justice and that what she called the normal model of justice was unsatisfactory.

The other direction was the “liberalism of fear.” Here, too, by adopting (entirely the wrong word: she didn’t adopt it she embodied it!) the perspective of the victim in a century of collective crimes, she exposed both the fallacies of and rejuvenated something that was as dear to her as justice: liberalism. The liberalism of the eighteenth century, the century in which she often said she felt most at home, was propelled by an aggressive faith in reason and in historical progress. Shklar, who distrusted collective emotions, knew only too well the feebleness of reason pitted against or drafted by them and what had happened

tických inštitúcií, ako je právo.<sup>8</sup> Jej nedôveru k neobmedzenej vláde, založenej na podozrievaní z moci, ktorá pripomína francúzskeho filozofa Alaina, dopĺňalo rovnako hlboké podozrievanie tyranskej a ťaživej moci spoločenských a zvlášť nacionalizmu.

Tretou významnou témou je to, čo možno nazvať americkou výlučnosťou. Z esejí, ktoré Shklar napísala o amerických mysliteľoch, inštitúciách a histórii, by sa mohla stať skvelá kniha, ktorá by dopĺňala jej poslednú knihu – majstrovské dielo – Americké občianstvo. Niektoré napísala po francúzsky (aj po anglicky) ako prednášky pre frankofónne publikum. Keď Francúzi zavrhlí marxistické a paramarxistické ideológie, ktoré tak dlho dominovali na ich „trhu myšlienok“ a objavovali konzervatívny Constantov a Guizotov liberalizmus, vysvetľovala, že rozlišovanie medzi negatívnou a pozitívnou slobodou, ktorého autorom bol jej priateľ Isaiah Berlin, je v Spojených štátoch nezmyselné, pretože základný pojem a inštitúciu tu utvárali práva, ktoré nepredstavovali len prekážky, ploty alebo obranu, ale akty splnomocnenia a požiadavky vláde, aby konala konštruktívne.

Obdivovala prepojenie filozofických reflexií a praktických záujmov otcov zakladateľov, ich schopnosť aplikovať filozofickú reflexiu pri riešení konkrétnych úloh pri zakladaní nového politického zriadenia (Tocqueville obviňoval francúzske osvietenstvo z nedostatku praktického zmyslu, myslím, že ide o prehnajú výčitku a podcenenie významu politickej filozofie praktických Američanov). Americké občianstvo je tocquevillovským úsilím vymedziť originalitu amerického verejného života: hlasovanie ako synonymum občianstva a zarábanie ako nutný predpoklad verejného rešpektu predstavovali spôsob, akým sa Američania vyrovnávali so „stresom zo zdedených nerovností“ a najmä so „zvyškami čierneho otroctva“. Napriek tomu, že obdivovala americkú spoločnosť pre jej príklon k „politickej

„after utopia.“ But the fact that the individual had been turned from a self-reliant conquering hero into a member of an endangered species made it even more imperative to circumscribe his obligations and to protect his rights. The only possible liberalism now is, therefore, a liberalism that tries above all to defend him from cruelty - in a century of Holocaust and torture - and from the most blatant forms of injustice. Montaigne was the hero of Ordinary Vices because “he put cruelty first”; Montesquieu was another hero of that book, and the subject of a brilliant intellectual biography, because he identified fear as the spring of despotism and despotism as the scourge of humanity. “The fear of fear does not require any further justification, because it is irreducible. It can be both the beginning and an end of political institutions such as rights.”<sup>8</sup> Her distrust of unlimited government, based on a suspicion of power that reminds one, at times, of the French philosopher Alain, was complemented by an equally deep suspicion of the oppressive and stifling power of communities, and particularly of nationalism.

A third important theme is what could be called American distinctiveness. A fine book could be formed with the essays written by Shklar about American thinkers, institutions, and history, in addition to the masterpiece that turned out to be her last book, American Citizenship. Some of these essays were lectures prepared in French (as well as English) for French speaking audiences. At a time when the French, having repudiated the Marxist and para-Marxist ideologies that had dominated their “market of ideas” for so long, were rediscovering the conservative liberalism of Constant and Guizot, she explained that in the United States her friend Isaiah Berlin’s distinction between negative and positive liberty made no sense because the essential concept and institution here is rights, which are not merely barriers, fences, or

rovnosti a princípu začlenenia<sup>9</sup>, nerobila si ilúzie o nedostatkoch Ameriky: o masívnej neúčasti na voľbách, o preferovaní „pokoja a mieru namiesto spravodlivosti“<sup>10</sup> zo strany občanov, opakujúcich sa pohonoch na čarodejnice, neschopnosti začleniť černochoch (t.j. pretrvávajúcej legálnosti otroctva). Vedela, že dokonca aj v Amerike sa môžu usadiť potkany, o ktorých písal Camus v diele Mor, a spustošiť obyčajné životy.

### III

V tomto stručnom náčrte treba povedať nielen čosi o hlavných témach, ktorými sa zaoberala Shklar, ale takisto o jej prístupe (slovo „metóda“ by autorka, ktorá milovala Montaigna pre jeho nesystematickú diskurzívnosť a ktorá podobne ako on uprednostňovala rozprávanie príbehov a striedanie námetov pred písaním karteziánskych esejí vybudovaných na oceľových princípoch, rozhodne odmietla).

Prvým súborom jej prác sú štúdie o iných autoroch, špecifické a hodnotné tým, že dôkladne pátra po význame ich diela. Nikdy im nevnucovala svoje myšlienky; a zatiaľ čo súhlasila s modernými „hermeneutikmi“ v otázke rozmanitosti možnej interpretácie textov<sup>11</sup>, vlastnú interpretáciu zakladala na trojakom záujme: na autorových intenciách, ako ich sám vyjadril, a na explicitných alebo implicitných vzoroch, predchodcoch a odkazoch, ktoré mohli mať na mysli. A tak knihy a eseje z tejto skupiny možno pokladať za modely objektívnych explikácií textov; nemala rada subjektívizmus v žiadnej podobe a zaiste si nemyslela, že text môže vypovedať o čomkoľvek, čo si čitateľ vysníva. To je jeden z dôvodov, prečo jej recenzie kníh boli také svedomité a vyžadovali si toľko práce: čitateľovi chcela predovšetkým priblížiť podstatu autorových argumentov, a nie to, ako by knihu o danej téme napísala ona. (Ak bola jej vlastná práca recenzovaná tak, že recenzent zaujímal prvé miesto a význam kni-

defenses but acts of empowerment, and claims on the government aimed at goading it into positive action. She admired the Founding Fathers' mix of philosophical reflections and practical concerns, their capacity to apply the former to the formidable concrete tasks of founding a new polity (Tocqueville had blamed the French Enlightenment for its lack of practical sense – an excessive charge, I believe – and he rather understated the importance of political philosophy among the practical Americans). American Citizenship is a Tocquevilian attempt at circumscribing the originality of American public life: voting as the synonym of citizenship and earning as the necessary condition for public respect have been the American way of coping with “the stress of inherited inequalities” and especially with “remnants of black chattel slavery.” Although she admired American society for its commitment to “political equality and to the principle of inclusion,”<sup>9</sup> she had no illusions about the flaws of America: the massive failures to vote, the citizens' preference of “peace and quiet to justice,”<sup>10</sup> the recurrent witch hunts, the inability to include fully the Blacks (i.e., the continuing legacy of slavery). She knew that even in America those rats Camus wrote about in The Plague could land and ravage ordinary lives.

### III

In this brief sketch, something needs to be said not only about Shklar's main themes but also about her approach (the word “method” would have been angrily rejected by a writer who loved Montaigne for his unsystematic discursiveness and who, like Montaigne, preferred telling stories and moving in and out of topics to writing Cartesian essays built with steel rods).

A characteristic that gives its particular value to her first body of works – her studies of other authors – is her scrupulous search for the meanings they gave to their



hy až druhé, bola oprávnené nazlostená). Preto vytvorila pravdepodobne najlepšiu štúdiu o Rousseauovej a Hegelovej politickej filozofii, v ktorej Hegela prestala interpretovať ako „predchodcu Marxa a Nietzscheho“ a vrátila ho do polohy „pokračovateľa Rousseaua a Kanta“<sup>12</sup>.

Ďalšiu špecifickosť, ktorá súvisí s predošlou, ale u politického filozofa prekvapuje, predstavoval jej záujem o psychológiu politickej aktivity. V našom spoločnom kurze o ideológiách som bol ja historikom ideí a ona psychológom ideologických výziev a dôsledkov. U Rousseaua ju fascinoval psychológ ľudského srdca a v Hegelovej Fenomenológii ducha „duchovná obrazová galéria brilantných psychologických a skupinových psychologických obrazov“<sup>13</sup>. Podobne ako Montesquieu sa zaujímala o to, ako sa „charakter a vláda neustále tvarujú“<sup>14</sup>. Pri skúmaní liberálnych poriadkov sa nesústredila na elitu a ústredné inštitúcie, ale na bežných občanov, každodenné obete a ich problémy – na pohľad zdola (prístup, pripomínajúci Simone Weil, ktorú pokiaľ viem nikdy nespomenula). Podobne ako Weil sa domnievala, že spravodlivosť implikuje viac už neubližovať. Z dôvodu jej pohľadu tak povediac trpiacich a z rozčarovania nad liberalizmom nádeje a pokroku, zaoberala sa väčšími predchádzaním zlu než podporovaním dobra. A tak sa jej obraz „dobrého liberála“ niesol v znamení predchádzania krutosti, snobstvu, mizantropii a zrade (a takisto pokrytectvu, ktoré sa tak často spája s bojom dobra proti zlu; trocha pretvácky sa tolerovala a mohla byť dokonca užitočná. Poznamenala, že „Kantova povaha je úplne negatívna“; rovnako ako aj jej povaha, pretože „všetky cnosti sú v skutočnosti predchádzaním nerestiam“<sup>15</sup>. Vďaka svojmu psychologickému vhľadu pochopila moc, ale aj nebezpečenstvo utópií, riziko, že vízie dobra povedú k vražedným ľudským experimentom, a práve vďaka svojmu vhľadu sa zamerala

writings. She never imposed her meanings on them; and while she agreed with the modern “hermeneutists” about the multiplicity of possible interpretations of texts,<sup>11</sup> her own was always based on a triple concern: for the author’s intentions as expressed by him, for the general design and construction of his entire work, and for the precedents, antecedents, and references, explicit or not, that he may have had in mind. Thus her books and essays in this category are models of objective explanations de textes; she disliked subjectivism in all of its manifestations and certainly did not believe that a text can be made to say anything a reader fantasizes about. This is also why her book reviews were so carefully crafted and required so much labor: she wanted to tell her reader about the substance of the author’s arguments rather than about how she would have written a book on the subject under review. (When her own work was reviewed in a way that put the reviewer first and the meaning of the book second, she was rightly-furious.) As a result, she produced what is probably the best study of Rousseau’s political philosophy as well as a study of Hegel that scraped away the crust of interpretations that made him mainly “the precursor of Marx and Nietzsche” and restored the portrait of a “successor of Rousseau and Kant.”<sup>12</sup> Another characteristic related to the previous one but surprising in a political philosopher was her concern for the psychology of political action. In our course on ideologies, I was the intellectual historian of ideas and she was the psychologist of ideological appeals and effects. It was the psychologist of the human heart who fascinated her in Rousseau and the “spiritual picture-gallery” of “brilliant psychological and group-psychological portraits”<sup>13</sup> that interested her in Hegel’s Phenomenology of the Mind. She, like Montesquieu, was interested in how “character and government constantly mold each other.”<sup>14</sup> Dealing with lib-

viac na predchádzanie než na napĺňanie: viac na zlo než na dobro, viac na strach než na cnosť („pretože strach je konečným zlým morálnym predpokladom“<sup>16</sup>), viac na nespravodlivosť než na spravodlivosť, pretože zmysel pre nespravodlivosť zodpovedá univerzálnej skúsenosti občanov (alebo vyhnancov) a základnému jazyku politiky. Kurzy politickej psychológie by sa mali radšej venovať dielu J. Shklar než Freudovým modelom a učiť sa od nej aplikovať La Bruyèrovu metódu štúdia politických charakterov.

Úžas vyvoláva aj praktická orientácia jej politickej filozofie. Samu seba neradila k filozofom. Ale jej „fenomenologická a historická politická teória“ nebola len „utriedením“ politických otázok „tak ako sa s nimi zaobchádzalo v literatúre, politických spisoch, diskusiách... a v politickej histórii“<sup>17</sup>. Vášnivo skúmala význam politických pojmov a teoretické problémy bežného života ľudí, a z jej prác, najmä tých neskorších, možno odvodiť súbor skromných návrhov, ktoré typy inštitúcií a politiky by odbúrali liberalizmus strachu, podporovali politiku začlenenia a dobre vládli ľuďom ako sme „my“<sup>18</sup>.

Tak ako sa usilovala usúvzťažniť bežné neresti s „celou sociálnou a náboženskou schémou“ alebo s našou súčasnou „non-schémou“, liberálnou demokraciou, ktorej „étos determinovanej mnohosti“ chválila<sup>19</sup>, učila vždy aj svojich študentov vzťahovať politickú teóriu na štúdium politiky. Napísala, že ako mladá študentka sa zaujímala o „literárny žurnalizmus vyššej triedy“<sup>20</sup>. Záujem J. Shklar o politickú vedu, politický život Spojených štátov a Európy a vývin medzinárodnej politiky bol obrovský. Táto žena, ktorá prečítala celú politickú filozofiu a všetky knihy o politických teoretikoch, poznala rovnako dobre najnovšie diskusie o ekonomike, zločine alebo vede. Stelesňovala – neokázale, nenávidela okázalosť a pompéznosť – renesančnú myseľ; Macarthurov „grant génia“, ktorý získala

eral regimes, she did not focus on elites and central institutions but on the ordinary citizens, the daily victims, and their problems – a view from below (a demarche that reminds one of Simone Weil, whom, as far as I know, she never mentioned). Like Weil, she believed that justice meant not doing more harm. Both because of her perspective – that of the people at the receiving end, so to speak – and because of her disenchantment with the liberalism of hope and progress, she was above all concerned with avoiding evil rather than with fostering good. Thus she sketched the character a “good liberal” would need, in terms of avoiding cruelty, snobbery, misanthropy, and betrayal (and also the self-righteousness that so often comes with fighting the good fight against vice); a dose of hypocrisy was tolerated and could even be useful. She noted that “Kant’s character is profoundly negative”; so was hers, because “all our virtues are, in fact, avoidance of vices.”<sup>15</sup> It was her psychological insight that enabled her to understand both the power and the danger of utopias – the risk that visions of the good will lead to murderous human experiments – and it is that insight that made her focus on avoidance rather than on fulfillment: on evil rather than on good, on fear rather than on virtue (“because fear is the ultimately evil moral condition”<sup>16</sup>), on injustice rather than on justice – because the sense of injustice corresponds to the universal experience of citizens (or exiles) and to the basic language of politics. Courses on political psychology should turn to Shklar’s work instead of Freudian models and learn from her application of La Bruyère’s method of portraits to the study of political character.

Finally, one cannot fail to be struck by the practical orientation of her political philosophy. She was, according to herself, not a philosopher. But her “phenomenological and historical political theory” did more than “sort out” political questions “in terms

v roku 1984, si nik nezaslúžil viac než práve ona. Poznanie, ktoré naakumulovala, zanechalo v jej priateľoch (zaiste nielen vo mne) úzkostlivý pocit vlastnej omylnosti. Nebola však len knihomoľom: vyhnanec alebo utečenec bol pre ňu hlboko znepokojeným občanom, a nielen svedkom, ale neúnavným, imaginatívnym a štedrým vedomím ako aj skromným a náročným dožadujúcim sa svedomím.

J. Shklar bola výnimočná. Je najvyšší čas začať študovať to, čo nám zanechala. Jednak, aby sme zistili, čo sme v nej stratili, a zároveň si uvedomili, čo jej dlhujeme.

Z angličtiny preložila Silvia Gálíková

#### POZNÁMKY

1. Judith N. Shklar: *The Work of Michael Walzer* (príspevok prednesený na výročnom stretnutí Amerického združenia pre politické vedy, 1991). (Všetky nasledujúce poznámky sa vzťahujú na autorkine práce.)
2. *Redeeming American Political Theory*. In: *American Political Science Review* 85 (1991), s. 3-15.
3. *After Utopia* (Princeton, NJ, Princeton University Press 1957), s. 96.
4. *Legalism* (Cambridge, MA, Harvard University Press 1964), s. 223.
5. *Ibid.*, s. 224.
6. Z eseje o Walzerovi (pozri poznámku č.1).
7. *The Faces of Injustice* (New Haven, CT, Yale University Press 1989), s. 40. Pozri taktiež recenziu Bernarda Yacka: *Injustice and the Victim's Voice*. In: *Michigan Law Review* 89 (May 1991), s. 1334-49.
8. *Ordinary Vices* (Cambridge, MA, Harvard University Press 1984), s. 237.
9. *American Citizenship* (Cambridge, MA, Harvard University Press 1991), s. 101.
10. *Justice and Citizenship* (Rukopis 1992).
11. Cf. *Squaring the Hermeneutic Circle*. In: *Social Research* 53 (1986), s. 449-73.
12. *Freedom and Independence* (Cambridge, Cambridge University Press 1976), s. xiv.

of the way in which they have been treated in literature, political writings and debates ... and in political history."<sup>17</sup> She was passionately concerned with the significance of political concepts and theoretical issues for the daily lives of people, and one could derive from her works, especially her later ones, a set of modest proposals about the kinds of institutions and policies that would flesh out the liberalism of fear, carry out the politics of inclusion, and provide good government for people like, "us."<sup>18</sup> Just as she wanted to relate ordinary vices to "a whole social and religious scheme" or to our contemporary "nonscheme," liberal democracy, whose "ethos of determined multiplicity" she praised,<sup>19</sup> she taught her students always to relate political theory to the study of politics. She wrote that as a young student she had been interested in "high class literary journalism."<sup>20</sup> Her interest in political science, in the political life of the United States and Europe, and in the evolution of international politics was insatiable. This woman who appeared to have read all of political philosophy and all the books written about political theorists was just as knowledgeable about contemporary debates on the economy or on crime or on science. She was, unostentatiously – she hated ostentation and pompousness – a Renaissance mind; never has the Macarthur "genius grant" been more appropriately given than when it was given to her in 1984. The knowledge accumulated by that "bookworm" could leave her friends (surely not just me!) with a fearful sense of their own inadequacy. But she was not only a bookworm: the exile, or refugee, was a deeply worried citizen and not merely a witness but a restless, imaginative, and generous consciousness as well as an unpretentious but demanding conscience.

There was no one else like her, and it is high time that we study and learn from what she has given us – not only so as to measure the depth of our loss but to realize better how much we owe her.

13. Patrick Riley: In Memoriam: Judith Shklar. (Rukopis).
14. Ordinary Vices, s. 235.
15. *Ibid.*, s. 234.
16. *Ibid.*, s. 242.
17. Loyalty and Obligation (prednáška prednesená na Univerzite v Toronte, Október 1991).
18. porov. jej definíciu „nás“ z práce Ordinary Vices, s. 226-27.
19. *Ibid.*, 248.
20. A Life of Learning (prednáška pre ACLS).



## NOTES

- 1 Judith N. Shklar, "The Work of Michael Walzer, (paper delivered at the annual meeting of the American Political Science Association, 1991). (All subsequent references are to works by Shklar.)
- 2 "Redeeming American Political Theory," *American Political Science Review* 85 (1991) 3-15.
- 3 After Utopia (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), 96.
- 4 Legalism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 223.
- 5 *Ibid.*, 224.
- 6 From her essay on Walzer (see note 1).
- 7 The Faces of Injustice (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 40. See also Bernard Yack's review, "Injustice and the Victim's Voice," *Michigan Law Review* 89 (May 1991): 1334-49
- 8 Ordinary Vices (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 237.
- 9 American Citizenship (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 101.
- 10 "Justice and Citizenship" (Manuscript, 1992).
- 11 Cf. "Squaring the Hermeneutic Circle," Social Research 53 (1986): 449-73.
- 12 Freedom and Independence (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), xiv.
- 13 Patrick Riley, "In Memoriam: Judith Shklar" (Manuscript).
- 14 Ordinary Vices, 235.
- 15 *Ibid.*, 234.
- 16 *Ibid.*, 242.
- 17 "Loyalty and Obligation" (lecture delivered at the University of Toronto, October 1991).
- 18 Cf. her definition of "us" in Ordinary Vices, 226-27.
- 19 *Ibid.*, 248.
- 20 "A Life of Learning" (ACLS lecture).

## LIBERALIZMUS STRACHU INŠPIROVANÝ STRACHOM A NÁDEJOU

KAMILA ŠTULLEROVÁ

Písané pre K&K

Judith Shklar použila výraz „liberalizmus strachu“ vo svojej knihe *„Obvyčajné neresti“* (Ordinary Vices), ktorá vyšla v roku 1984. Zaoberá sa v nej nerestami, ako sú krutosť, pokrytectvo, povýšenectvo, zrada či mizantropia a jej hlavným cieľom zdanlivo nie je artikulácia konkrétnej politickej teórie.<sup>1</sup> V spojení s neskoršou esejou Liberalizmus strachu (“The Liberalism of Fear”), ktorú publikovala v roku 1989 v rámci knihy venovanej téme liberalizmu a morálky, je však zrejmé, že pojem „liberalizmus strachu“ nezďorážuje len jeden aspekt liberálnej politickej teórie, ale predstavuje oveľa ambicióznejší pokus o redefiníciu niektorých zásadných pilierov politického liberalizmu. V prvom rade je to pokus o návrat k politike na úkor rôznych legalistických riešení, tak silne prítomných v súčasnej politickej teórii aj praxi. Zároveň je to hlas za návrat ku kozmopolitnému liberalizmu, ktorý morálne nerozlišuje ľudí na spoluobčanov a cudzincov. Morálnym základom oboch aspektov je nekompromisné odmietanie krutosti ako primárneho zla, *summum malum*, a to nielen vo forme výnimočne krutých aktov, napríklad fyzického týrania či mučenia, ale krutosti ako každodenného, obvyčajného zla, ktorému sa nemožno úplne vyhnúť. Tento morálny imperatív ukladá vládam a držiteľom moci, aby sa vyhýbali krutosti a občanom dáva právo aj povinnosť kontrolovať a obmedzovať moc. Judith Shklar nepokladá tento morálny princíp len za prostriedok na obmedzenie vlády, ale buduje na ňom oveľa širší argument občianskej ostrážitosti k novým a vopred nepoznaným formám krutosti a nespravodlivosti.

Táto politická teoretička (1928–1992) a dlhoročná profesorka na Harvard Univer-

## LIBERALISM OF FEAR BORN OUT OF BOTH FEAR AND HOPE

by KAMILA ŠTULLEROVÁ

written for K&K

Judith Shklar introduced the term liberalism of fear in her book *Ordinary Vices*, published in 1984, which deals with vices such as cruelty, hypocrisy, snobbery, betrayal or misanthropy and seemingly does not aim to articulate a particular political theory.<sup>1</sup> In the light of a later essay, “*The Liberalism of Fear*” published in 1989 in an edited volume on the relationship between politics and morality, it appears clear that the term liberalism of fear is not only an emphasis of one aspect of liberal political theory, but a much more ambitious attempt to re-define some fundamental pillars of political liberalism. In the first place it is a voice in favour of a return to politics at the expense of legalistic practices, so abundantly present in contemporary political theory and practice. At the same time, it is a voice for the resurrection of cosmopolitan liberalism that does not differentiate morally between fellow citizens and foreigners. The moral basis of both aspects is recognition of cruelty as the worst evil, the moral *summum malum*, and not only in the form of extraordinarily cruel acts such as physical tyranny or torture, but also in form of everyday cruelty, ordinary vice, one cannot wholly avoid. This moral imperative prescribes that governments and power-holders avoid cruelty and grant citizens the right and duty to control and limit power. Judith Shklar does not consider this moral principle to be only an instrument to limit the government and builds on it a much broader argument of civic alertness towards new and unexpected forms of cruelty and injustice.

It is not easy to group this political theorist (1928–1992) and long-term professor of government at Harvard University with the streams of European and American political thought. In the same vein, an attempt to group her with a particular school is likely to

sity je ťažko zaraditeľná v rámci európskeho aj amerického politického myslenia. Rovnako zlyháva aj pokus začleniť ju do istej skupiny, školy či dobového myšlienkového prúdu. Jej liberalizmus strachu vychádza z Michela de Montaigne, Montesquieua ako aj Jamesa Madisona a zároveň reflektuje súčasné problémy amerického legalistického poňatia liberalizmu i európskej postmodernej kritiky politiky. Oboznámiť sa s myslením tejto eklektickej mysliteľky a profesorky politickej teórie je preto lákavou výzvou práve v dobe, keď politický liberalizmus, definovaný najmä Johnom Rawlsom, nie veľmi presvedčivo čelí kritike sprava aj zľava, a keď kozmopolitné myslenie uhýba z cesty lokálnym, komunitne definovaným a kulturalistickým argumentom o morálke. Liberalizmus strachu by preto mohol nasmerovať politické myslenie, ktoré chce zostať liberálne, ale zároveň si uvedomuje nie vždy neoprávnenú kritiku liberalizmu dvadsiateho storočia. Cieľom tohto článku je osvetliť tento smer a poukázať na jeho zložky v myslení Judith Shklar.

Hneď na začiatku treba poznamenať, že Judith Shklar svoju politickú teóriu nevyjadruje štýlom profesionálnych filozofov, na ktorý sú zvyknutí študenti hlavného prúdu súčasného liberalizmu a ktorý možno zjednodušene nazvať rawlsovským. Aj keď sa vynára hneď niekoľko vysvetlení, prečo je tomu tak – Shklar nebola dosť disciplinovaným, trepezlivým, zorganizovaným, alebo pracovitým autorom – jeden zásadný dôvod možno nájsť v predslove jej prvej knihy *Po utópii* (*After Utopia*, 1957). Píše v nej, že v duchu svojej doby nie je ani ochotná ani schopná vybudovať originálnu teóriu politiky.<sup>2</sup> S týmto vyhlásením korešponduje neskorší výrok, zaznamenaný jej dlhoročným kolegom Stanleyom Hoffmannom, ktorým rozdelila študentov politiky na tých, „ktorí by radi osedlali koňa moci“ a tých, čo „sa boja, aby nespádli pod jeho kopytá“.<sup>3</sup> Seba samú zaradila k tým dru-

fail. Her liberalism draws on Michel de Montaigne and Montesquieu as well as on James Madison and simultaneously reflects the problematic issues of both the American legalistic understanding of liberalism and European post-modern criticism of politics. To know the thought of this eclectic thinker in the age when political liberalism, defined primarily by John Rawls, is facing the criticism from both left and right without much success and when cosmopolitan thinking gives way to local, communitarian and culturalist moral argument is a promising challenge. The liberalism of fear, therefore, can prove a rewarding direction for political thinking that wants to remain liberal but is aware of the not always ungrounded criticism of twentieth century liberalism. To cast light on this direction and point out its elements in Shklar's thought is the aim of this article.

It should be mentioned at the very beginning that Shklar's political theory is not articulated in the manner familiar to professional philosophers students of contemporary mainstream liberalism, which could be shorthand as Rawlsian. Although several possible explanations appear at hand – Shklar might have been an insufficiently disciplined, patient, organized or diligent author, a door to one possible reason might be found in the Preface to her very first book, *After Utopia* (1957). Here she claims that in the spirit of the age “she is neither able nor willing to build an original theory of politics.”<sup>2</sup> A later claim, recorded by Stanley Hoffmann, a long-time colleague of Shklar's at Harvard, corresponds with this one. She divided students of politics into “those who would like to ride the horse of power” and those “who are scared of being trampled by it,” counting herself with the latter ones.<sup>3</sup> The unwillingness to come up with a coherent and monumental political theory can therefore be ascribed to the fear of the age of ideologies, which according to many started exactly as political and social theories. Shklar's political judgment was formed in the age when two ma-

hým. Neochota vyjadrovať sa vo forme jasnej a monumentálnej politickej teórie možno preto pričítať na vrub strachu doby z ideológií, ktoré podľa mnohých začínali práve ako politické a sociálne filozofie. Politický úsudok Judith Shklar formovala doba, v ktorej dve veľké ideológie, nacizmus a komunizmus, páchali zlo obľudných rozmerov. Strach, že každá nová koherentná politická idea by mohla viesť k podobnej katastrofe, bol po druhej svetovej vojne, keď Shklar vstúpila do politickej teórie, rovnako veľký ako pokus zabrániť ďalšej podobnej katastrofe. V tejto súvislosti možno pozerať na Shklar ako na jednu z viacerých európskych intelektuálov, ktorých komunizmus a nacizmus vyhnal do Spojených štátov, kde sa snažili reflektovať a spracovať svoju skúsenosť zo strachu pred vytvorením novej ďalšej ideológie.

Judith Shklar sa narodila roku 1928 v Rige, v rodine vzdelaných, po nemecky hovoriacich židov. Nacistom unikla spolu s rodičmi a sestrou doslova cestou okolo sveta. Po zastávke v Škandinávii, ceste transsibírskou magistrálou do Japonska, krátkej internácii v americkom zbernom tábore pre ilegálnych imigrantov z Východu sa nakoniec usadili v Kanade. Keď v roku 1951, už vydatá za lekára Geralda Shklara, začala postgraduálne štúdium na Harvard University, mala za sebou nemecké vzdelanie – známe ako *Bildung*, absolvovala kanadskú dievčenskú školu a na univerzite McGill začala pod vplyvom profesora Fredericka Watkina študovať politickú teóriu. Táto cesta od európskeho, nemeckého vzdelania po americkú akadémiu do veľkej miery pripomína kariéru iných, o generáciu starších, európskych (židovských) intelektuálov – spomeňme len politických mysliteľov, Hannah Arendt a Lea Straussa. Status utečenca pred totalitným režimom, aj keď vysoko vzdelaného a v hostiteľskej krajine náležite obdivovaného, asi prispieva k vyššie spomenutému strachu podieľať sa na formulácii ďalšej potenciálnej škodlivej ideológie. Shklar bola v týchto

horizontoch, Nazism and Communism, committed terrible crimes and atrocities. In the time after the Second World War, when Shklar entered political theory, fear that any other political theory might lead to a comparable catastrophe as big as the desire to halt future ideological failures. In this respect Shklar can be viewed as one of the European intellectuals who were driven by Nazism and Communism to exile to the US where they tried to reflect upon their experience, often led by the fear of a future ideology, similar to the one they had known personally.

Born in Riga in 1928 into a family of educated German-speaking Jews, Shklar escaped the Nazis by a journey literally round the whole world. After stopping in Scandinavia, a journey via the Trans-siberian railway to Japan, brief internment in a US camp for illegal oriental immigrants, with her parents and sister she finally settled in Canada. By the time she began her graduate study at Harvard in 1951, already married to the doctor Gerald Shklar, she had been exposed to what is called the German *Bildung*, studied at a Canadian girls' lyceum and got her undergraduate degree from McGill, where she started studying political theory under the lead – and influence of Frederick Watkins. This route, from European German *Bildung* to American academy strongly resembles that of other, a generation older European (Jewish) intellectuals – let us mention only the political thinkers Hannah Arendt and Leo Strauss. The status of an exile from a totalitarian regime, though well educated and correspondingly admired in the receptive country, seems to be contributing to the already mentioned fear of participating in the formulation of yet another potentially harmful ideology. Shklar was in these worries so adamant that she also criticized Western liberalism, when this was taking up a more robust articulation that might harbour cruelty in the name of some abstract theoretically produced agenda.

With a similar rigor she criticized perhaps two of her closest intellectual interlocutors

obavách taká konzekventná, že kritizovala aj západný liberalizmus, keď spozorovala jeho tendenciu nabrať agresívnejšiu podobu, ktorá by v mene nejakého abstraktného liberálneho programu mohla potenciálne prerásť v krutosť.

S rovnakou vervou kriticky hodnotila aj dielo svojich dvoch, intelektuálnym záujmom azda najbližších kolegov Johna Rawlsa a Michaela Walzera. Rawlsa a Walzera, v tomto poradí, si vážila ako dvoch najdôležitejších, najoriginálnejších a najinteligentnejších politických teoretikov v Amerike.<sup>4</sup> V tejto súvislosti je pozoruhodné, že ani o sedem rokov starší Rawls ani o sedem rokov mladší Walzer – obaja však bez „európskej skúsenosti“ – nereagovali na hrôzy ideológií a „-izmov“ tak ako Shklar. Skôr naopak: Rawls sformuloval najvýznamnejšiu a najkomplexnejšiu politickú teóriu v minulom storočí, zatiaľ čo Walzer predložil vplyvný argument v teórii spravodlivej vojny a jeho vlastná politická teória primkla liberalizmus tesnejšie ku komunitarizmu. Rawlsovu teóriu, ku ktorej Shklar prejavovala oveľa viac sympatií ako k Walzerovej, aj keď osobne jej bol asi bližší Walzer, kritizovala najmä ako neuskutočniteľnú, no medzi riadkami možno čítať obavu z prípadného zneužitia pozitívnej idey spravodlivosti. Oproti Rawlsovej Teórii spravodlivosti (*A Theory of Justice*, 1971), postavila svoje Tváre nespravodlivosti (*The Faces of Injustice*, 1990), v ktorých tvrdí, že usilovať sa o spravodlivosť ako rozdelenie rovnakých dielov práv zo spoločného koláča je nesprávne, keďže práva nemožno obhájiť inak, len ako historické dôsledky protestu a odporu proti vláde.<sup>5</sup> Preto ich nemožno metapoliticky konceptualizovať.<sup>6</sup> Jej vlastný liberalizmus strachu mal byť práve takýmto politickým argumentom, bez metapolitických predpokladov, ktorého jedinou hybnou silou je odmietnutie krutosti a teroru, založenom nielen na negatívnej skúsenosti z minulosti, ale aj na univerzálnom, biologicky danom strachu pred bolesťou ako takou. Knižka

and companions, at least when it comes to professional interests, John Rawls and Michael Walzer. She considered Rawls and Walzer, in this very same order, as the most important, most original and most intelligent contemporary American theorists.<sup>4</sup> Interestingly enough, neither the seven-years-old Rawls, nor the seven-year-younger Walzer, both lacking the “European experience,” seem to have reacted to ideologies and -isms similarly to Shklar. Quite on the contrary – Rawls came up with a major and most complex liberal political theory of the last century, while Walzer produced an influential argument in the just-war-theory and in his political theory brought the liberal theory of justice close to communitarianism. She challenged Rawls’s theory, to which she expressed much more sympathy than to Walzer’s, although personally she seems to have been on friendlier terms with the latter, chiefly as unattainable, though fear of its potential relapse of positive doctrine to cruelty is suggested at places. Against Rawls’s A Theory of Justice (1971) Shklar placed The Faces of Injustice (1990), in which she claimed that the view of justice as securing everyone an equal part of the pie is wrong,<sup>5</sup> since rights should be seen as historical results of protests and refusals expressed against the government and not as some metapolitically grounded shares.<sup>6</sup> Her liberalism of fear was intended to provide such political argument free from metapolitical assumptions, as it gains its momentum only from the past experience of cruelty and terror joined by the recognition of the universal, biologically conditioned fear of pain. American Citizenship: The Quest for Inclusion (1991) was directly dedicated to Walzer. Shklar produces in it an alternative view of what she found in Walzer’s theory and similar perspectives as a flat and overtly idealist view of American citizenry.<sup>7</sup> As she claimed, the difference between him and her is that his view was informed by the position of an (established) citizen longing for a community, but hers by the position of an exile, a minority member.<sup>8</sup>



Americkí občania: boj o začlenenie sa (*American Citizenship: The Quest for Inclusion*, 1991) bola priamo venovaná Walzerovi a Shklar v nej ponúkla alternatívny pohľad na to, čo sa jej vo Walzerovom a jemu podobných pohľadoch javilo ako plochá a zidealizovaná predstava (amerických) občanov a občianstva.<sup>7</sup> Ako tvrdí, rozdiel medzi Walzerom a ňou spočíva v tom, že Walzerov úsudok formuje pohľad pevne zakoreneneho občana túžiaceho po komunite, zatiaľ čo ona vychádza z pozície exulanta, menšiny.<sup>8</sup>

Liberalizmus strachu, ktorý sa najskôr nazýval liberalizmus permanentných menšín, sa sústreďí práve na menšiny, prišielcov a skupiny tradične vytláčané na okraj liberálneho ideálu slobodného občana. Teoreticky sa Shklar venovala zložitému konceptu obeť a vzťahu medzi obeťou a morálnou zodpovednosťou; jej historická štúdia amerického občianstva je zameraná na amerických černochoch a ženy, ktorým sa odopiera občianstvo ako spoločenský status, a preto sú vylúčení z volebného procesu a nemôžu byť platení za prácu. Napriek tomuto tematickému záberu sa Shklar nikdy nepridala k akademickému hnutiu politiky identity osemdesiatych rokov ani k neskorším (multi)kulturalistom. Ich videnie problémov politického začlenenia bolo pre ňu priveľmi spojené s nebezpečným janusovským dvojtvárovým konceptom lojality, ktorý ostro a nekompromisne odmietla aj v jednej zo svojich posledných esejí „Povinnosť, lojalita, exil“, ktorá vyšla až posmrtné.<sup>9</sup> Pred lojalitou k hocakej skupine uprednostňovala povinnosť vytvárajúcu puto medzi občanmi a racionálne prístupným systémom pravidiel a zákonov, ktoré možno kedykoľvek zmeniť v prospech obeť politickej nevíšimavosti a nevedomosti. Cieľom politickej morálky, ktorá vychádza z odmietania krutosti ako najhoršieho, je obmedziť moc v akejkoľvek podobe, a pritom neprisudzovať obeť morálny atribút, ktorý by ju zbavoval zodpovednosti.

Minorities, exiles, immigrants, women and all those left out by the traditional beneficiaries of the liberal ideal stand in the centre of attention of the liberalism of fear, which Shklar, in an earlier account, called the liberalism of permanent minorities. Theoretically Shklar focused at the complex issue of victimhood and the relationship between victimhood and moral responsibility; her historical study deals with American women and slaves who had been denied citizenship due to their exclusion from voting and earning. Yet, she never took up the line with the identity politics of the 80s or later (multi)culturalist accounts. Their view of inclusion was for her too much affiliated with dangerous affects of the Janus-faced loyalty, which she so fiercely criticized also in her last, posthumously published article “Obligation, Loyalty, Exile.”<sup>9</sup> Instead of loyalty to any kind of group she favoured obligation to a rationally accessible system of rules and laws, one that could be always reformed in order to include those who have been left out because of previous ignorance and lack of political imagination. Political morality rejecting cruelty as the worst evil was for her the tool to restrict power in any form, without ascribing the victim a particular moral quality that would exclude responsibility.

All this shows that Shklar’s political theory has acquired a more robust form than one could expect from the aforementioned statements by her. Related to this is also the need to reject the view that fear in the liberalism of fear is directly tied to Shklar’s own fear articulating a potentially harmful political doctrine. And the fact that she directed her interest towards American politics and history challenges her simple grouping with European émigrés in American post-war academy. Contrary to the latter, Shklar was well aware that the totalitarian regimes were brought to light in the “cultural” Europe and not in the “a-historical and non-reflective” America. The fear of totalitarian regimes thus has to be considered as an important, but not the para-

Tieto argumenty dokazujú, že politická teória Judith Shklar nadobudla oveľa artikulovanejšiu formu, než by sa dalo očakávať z jej vyššie spomenutých vyhlásení. S týmto súvisí aj nutnosť odmietnuť názor, že strach v liberalizme strachu je priamo spojený so strachom Shklar sformulovať potenciálne zneužiteľnú politickú doktrínu. A skutočnosť, že Shklar sústredila svoj záujem na americkú politiku a históriu, spochybňuje jej prosťe zaradenie do skupiny európskych emigrantov v americkej povojnovej akadémii. Na rozdiel od nich si Shklar pridobro uvedomovala, že totalitné režimy splodila „kultúrna a civilizovaná“ Európa, a nie „nehistorická a nereflektujúca“ Amerika. Strach z totalitných ideológií treba preto považovať za významný impulz pri formovaní teórie liberalizmu strachu, no nie za jediný. Druhý, rovnako významný impulz treba hľadať v diele politickej teoretičky, a nie v jej osobnej skúsenosti. Tento intelektuálny impulz naznačuje už kniha *Po utópii* z druhej polovice päťdesiatych rokov. Shklar sa usiluje zachovať časť osvietenského utopizmu do tej miery, do akej je potrebný na zachovanie viery, že ľudia „môžu kontrolovať a zlepšovať samých seba a kolektívne svoje spoločenské prostredie“.<sup>10</sup> Napätie medzi touto nádejou, skúšanou protiosvietenskou kritikou, ktorej si bola Shklar až pridobro vedomá a strachom z ideológie sa vinie celou intelektuálnou produkciou Judith Shklar. Práve preto je možno o nej tvrdiť, že tým, čo písala, predbehla svoju dobu a disciplínu, a tým, ako písala, zároveň za oboma zaostávala. Odhliadnuc teda od problémov, ktoré Shklar pripravila svojim súčasným aj budúcim interpretom, pozrime sa bližšie, ako sa toto napätie medzi strachom z ideológie, ktorý môže skončiť v nečinnosti a paralýze, a vierou v zmenu pomocou ideí, ktorá môže viesť k sociálnemu inžinierstvu, prejavilo v politickej teórii Judith Shklar.

V načrtnutých súvislostiach sa ukazuje, že liberalizmus strachu nie je len jedno-

mount impulse for the articulation of the liberalism of fear. A second, equally important impulse should be sought in the work of the political theorist and not in her life. Already the book *After Utopia*, written in the second half of the nineteen fifties, suggests this intellectual impulse. It is formed by the strife to preserve a seed of Enlightenment utopianism, in the measure needed to preserve the belief that “people can control and improve themselves and, collectively, their social environment.”<sup>10</sup> The tension, often unrecognized, between this hope, tried by anti-Enlightenment criticism Shklar was well aware of, and the fear of ideology stretches through Shklar’s whole intellectual production. Therefore it is possible to claim that she overcame her age and discipline – by what she wrote, and at the same time did not live up to both – by how she wrote. Putting therefore aside the difficulties Shklar’s work makes for her current and future interpreters, let us look at how this tension between the fear of ideology, which might end up in paralysis, and belief in change with the help of ideas, which might lead to social engineering, appears in Shklar’s particular political argument.

In the light of what has just been said, it becomes clear that the liberalism of fear is not a simple call to eradicate cruelty.<sup>11</sup> Even though such a call might seem highly appealing for a number of peace-loving women and men, it is too vague to form a basis for a political argument. Moreover, Shklar is aware that a full eradication of cruelty is impossible. What can and should be sought is its restriction and extradition from the public realm. The idea of a moral *summum malum* refers to a complex argument, which is informed by Shklar’s study of history and moral psychology. Cruelty is a vice, which, in a situation of no universal virtue, should be put first as the greatest evil and most dangerous vice. Immediately one might object that as vices are reversals of virtues Shklar is committing a serious logical and moral mistake, if rejecting the idea of a possible *summum bonum*,

duchá výzva k odstráneniu krutosti.<sup>11</sup> Hoci takáto výzva by asi oslovila mnohé ženy a mužov vážiacich si mier a pokoj, politický argument nemožno vybudovať len na nej. Shklar si to uvedomuje a tvrdí, že krutosť sa nedá celkom odstrániť. Možno sa usilovať o jej obmedzenie a vytlačenie z verejného priestoru. Idea morálneho *summum malum* odkazuje na komplexný argument, ktorý čerpá zo štúdia histórie a morálnej psychológie. Krutosť je nerest, ktorá v situácii, keď absentujú univerzálne cnosti, musí stáť na prvom mieste ako najnebezpečnejšia negatívna vlastnosť. Okamžite možno namietnuť, že neresti sú opakom cností a ak Shklar odmieta myšlienku možného *summum bonum*, čím sa pridáva k rozšírenému liberálnemu pohľadu, ktorý preferuje správne pred dobrým, a pritom sa zasadzuje o prijatie idey morálneho *summum malum*, dopúšťa sa zásadnej logickej, a následne aj morálnej chyby.

Okrem toho možno tvrdiť, že koncept *summum malum* môže ľahko sklzánuť do hobbesovského druhu argumentu, ktorý kladie proti sebe hrozbu násilnej smrti v prirodzenom stave a istotu pod (skoro) neobmedzenou vládou suveréna. Shklar berie tieto a podobné námietky vážne a stavia sa opatrne k úsiliu nájsť nejakú univerzálnu morálnu vlastnosť, či už pozitívnu alebo negatívnu. Tvrdí, že „ako súčasť liberálnej politiky sa musíme učiť prijímať obrovské rozdiely v relatívnej dôležitosti, ktorú rozliční jednotlivci a skupiny pripisujú nerestiam“, keďže naša morálna mapa sa skladá „z navrstvených prastarých náboženských a triednych rituálov, etnického dedičstva senzibility a zvykov, a z pozostatkov ideológií, ktorých pôvodný účel už upadol do zabudnutia“.<sup>12</sup> Vybrať si jednu nerest a uprednostniť ju pred ostatnými môže mať podobné dôsledky ako voľba najdôležitejšej cnosti; v politickej oblasti by to mohlo prispieť k obhajobe režimu, ktorý by sa usilovať urobiť ľudí lepšími, ak nie dokonalými tým, že by sa snažil eliminovať to, čo

through which she joins the rather widely accepted liberal preference of right to good, she insists on a *summum malum*.

Moreover, the objection might go, the idea of a *summum malum* might easily lead to an argument similar to Hobbes', who juxtaposed the fear of violent death in the state of nature to security under the rule of an (almost) unchecked Sovereign. Shklar seems to take such objections very seriously and she is cautious about the effort to look for any universal moral trait, positive as well as negative. She claims that "as a matter of liberal policy we must learn to endure enormous difference in the relative importance that various individuals and groups attach to the vices," as even the moral map consists of "layer upon layer of ancient religious and class rituals, ethnic inheritances of sensibility and manners, and ideological residues whose original purpose has by now been utterly forgotten."<sup>12</sup> To pick one vice and put it above others might indeed have a similar effect to the identification of an overriding virtue; in political terms this might bring about a regime that would aspire to make people better, if not perfect, by trying to eliminate the vice it considers to be the worst. History offers several examples when the state ideology attempted to eradicate vices like exploitation, idleness, or ignorance. Shklar herself mentions philosophical attempts to put other vices than cruelty first, claiming that such efforts inevitably decline into praise or at least toleration of cruelty. Nietzsche, who put hypocrisy first, might be taken as one such example.

Nevertheless, Shklar claims that the endeavour to find a *summum malum* it is not only feasible, but also necessary – if this worst evil is cruelty. Cruelty as "deliberate infliction of physical, and secondarily emotional, pain upon a weaker person or group by stronger ones in order to achieve some end, tangible or intangible, of the latter," is the "ordinary vice" liberal democracy shall recognize as the worst evil.<sup>13</sup> Inevitably there has to

by pokladal na najhoršie zlo. História nám ponúka hneď niekoľko príkladov pokusov, keď sa štátna ideológia pokúšala vykoreniť neduhy ako vykorisťovanie, lenivosť či nevedomosť. Shklar sama spomína niekoľko filozofických pokusov postaviť na prvé miesto iné neresti než krutosť a konštatuje, že nevyhnutne vedú k oslave krutosti. Nietzsche, ktorý kládol na prvé miesto pokrytectvo, je len jedným z jasných príkladov.

Napriek tomu Shklar tvrdí, že snaha nájsť *summum malum* má nielen nádej na úspech, ale je aj potrebná – ak je tým prvým zlom práve krutosť. Krutosť ako „zámerné spôsobovanie fyzickej a v druhom rade aj psychickej bolesti slabšej osobe alebo skupine osôb osobou silnejšou na dosiahnutie nejakého hmatateľného alebo nehmatateľného cieľa“ totiž nie je hobbesovský strach z brutálnej smrti, ale „obyčajná nerest“.<sup>13</sup> Rovnako musí existovať kvalitatívny rozdiel nielen medzi kategóriu najväčšieho zla a najväčšieho dobra, ale aj medzi ostatnými nerestami a krutosťou, ašpirujúcou na neslávnny titul *summum malum*. Toto nemusí byť celkom zřejmé. V knihe *Obyčajné neresti* Shklar dokonca priznáva, že keby sme sa na nejakú obyčajnú nerest spýtali bežných ľudí v západnom svete, pravdepodobne by väčšina z nich uviedla pretváрку, keďže s touto nerestou sa všetci denno-denne stretávajú. Napriek tomu je skutočným kandidátom na tento nelichotivý titul práve krutosť, a podľa Shklar by ju takto mali hodnotiť všetci „liberálni a humánni ľudia“.<sup>14</sup>

Celú knihu *Obyčajné neresti* možno považovať za pokus o komplexnú morálnu úvahu o cnostiach a nerestiach v každodennom živote, ktorá má poskytnúť argument, prečo je život bez nich nemožný a prečo treba krutosť pokladať za najhoršie zlo. Nasledujúc svojich intelektuálnych predchodcov Montaigne a Montesquieua, Shklar nachádza zvláštny status krutosti v jej morálnej sebareferencii a izolácii. Krutosť na rozdiel od ostatných nerestí nemá

be a qualitative difference not only between the category of the supreme good and the worst evil, but also between other vices and cruelty aspiring to serve as the *summum malum* in Shklar's theory. This might not be that obvious. In *Ordinary Vices* Shklar even admits that when an aggregated "ordinary vice" were sought, most people in liberal democracies would most probably vote for hypocrisy, as this ordinarily seems to be the vice that gets under the carpet of daily decisions and procedures. Nevertheless, when understood properly, it is the real candidate for the first rank among vices, and all "liberal and humane people" should rank it so.<sup>14</sup>

In fact, the whole book *Ordinary Vices* can be regarded as an attempt to provide a complex moral adjudication of vices and virtues in order to provide an argument why cruelty is the worst evil. Following her intellectual predecessors Montaigne and Montesquieu, Shklar holds that the special character of cruelty is due to its moral self-reference and isolation. Unlike other vices, cruelty lacks a matching virtue. A notion of humanness, considered by many as a vice, might come to mind in this respect, but Shklar insists on a profound difference between "putting cruelty first" and humanness. Contrary to cruelty, which is tied to physiologically conditioned suffering, humanity exists only as coupled with certain religious and political conventions.<sup>15</sup> At this point she agrees with Montaigne claiming that cruelty is a vice that "disfigures the human character and harms the body," not a transgression of a divine or human rule.<sup>16</sup> Some past and present divine and human moral authorities directly rely on cruelty and defend it by referring to higher ends. A remarkable thing about cruelty is that "we can live neither with nor without it."<sup>17</sup> It touches upon the very basic ethical and biological setup of humans. We can never fully eradicate it. To consider it as the worst evil then means to reject cruelties done today by the victims of yesterday. This is the reason why cruelty as a moral *summum malum*

komplementárnu cnosť. Nie je ňou ani ľudskosť, pretože táto na rozdiel od krutosti, sporej s univerzálnym, fyziologicky podmieneným utrpením existuje len v spojení s istými náboženskými a politickými konvenciami.<sup>15</sup> V tomto sa Shklar zhoduje s Montaignom, tvrdiac, že krutosť je neresťou, ktorá "ubližuje citlivému telu a deformuje ľudský charakter, no nie je priestupkom proti božským alebo ľudským zákonom".<sup>16</sup> V minulosti i súčasnosti sa niektoré božské aj svetské zákony o krutosť priamo opierajú a ospravedlňujú ju vyššími cieľmi. Na krutosti je pozoruhodné to, že „nedokážeme žiť ani s ňou ani bez nej“.<sup>17</sup> Dotýka sa nášho úplne najzákladnejšieho, biologického a etického vybavenia. Nikdy ju nedokážeme úplne odstrániť. Pokladať ju za najhoršie zlo potom znamená, že odsudzujeme aj dnes páchané krutosti jej včerajšími obeťami. Preto krutosť ako *summum malum* nemôže sklznúť do obhajoby ešte väčšieho zla.

Ako Shklar tvrdí ďalej, krutosť sa vyznačuje aj tým, že na jednej strane vyvoláva strach a na druhej je sama reakciou na strach. A tak obeť krutosti, ktorá sama zažíva strach, často začne vyvolávať strach u druhých. Dokazuje to množstvo príkladov z justičnej psychológie. No jestvuje aj veľa opačných príkladov – spomeňme si len na prípady počas druhej svetovej vojny, keď ľudia, ktorí sa sami báli, ukrývali obeť nacistickej krutosti, prenasledovaných židov a iných. Pre Shklar sú toto príklady osobnej statočnosti, ktorú treba oceniť. Nemala by však odvieť našu pozornosť od verejného priestoru, v ktorom bola v spomínanej dobe štátom podporovaná krutosť súčasťou každodennej politiky. A tá musí byť radikálne odmietnutá. Aj keď v súkromnej oblasti ľudia zvyčajne sriedajú roly obetí a vykonávateľov krutosti – aj malé deti sa v oblasti krutosti vyrovnávajú dospelým, verejná sféra so svojím znásobujúcim účinkom si vyžaduje rózny zásah proti zastrážujúcej politike krutosti. Toto je základ politického

cannot lapse to justifying of even worst evils.

As Shklar further argues, cruelty is significant as it both invokes fear and is itself a reaction to fear. Thus, a victim of cruelty who is a subject to fear often tends to inflict fear on others. Ample examples from forensic psychology might prove this assertion. Nevertheless, there are numerous examples of an opposite as well. Recall only the stories of those, who in spite of their own fear protected Jews and other victims of cruelty during the Second World War. This is for Shklar an example of private courage, which is to be praised, but should not take away the attention from the public realm, in which fear-infliction and state-sponsored cruelty was a part of the everyday politics of that period. Such politics has to be reproached. Even though in the private realm people usually exchange the roles of victims and perpetrators of cruelty, let us only mention children, who can be as cruel as adults, the public realm with its socially amplifying and perpetuating effects demands severe action against fear-inflicting, cruel politics. This is the beginning of Shklar's political argument, which is conceived in much more radical terms than her discussion of a private vice. Fearful people are reduced to "mere reactive units of sensation," and prone to act cruelly.<sup>18</sup> Thus a legitimate, morally sanctioned government can only be one which reduces the level of fear among the citizens while not misusing its own power to inflict a new fear. Shklar hence clearly favours a restricted type of government, checked by "a constant division and subdivision of political power,"<sup>19</sup> a political system "on the way," one that can never get a rest. Her argument is far from Hobbesian, as "putting cruelty first" in the political realm secures a twofold aim: it justifies government as such and at the same time curtails the government's own misuse of power. This is the political reason to consider cruelty the *summum malum*.

In what can be called the socio-political realm, there is yet another aspect of cruelty. As even the best government cannot, and in

argumentu pre Shklar, artikulovaný v rovine verejnej, a nie v rovine súkromných nerestí. Ľudia, ktorí sa boja, sú redukovaní na „jednoduché reaktívne jednotky“, náchylné ku krutosti.<sup>18</sup> A tak legitímna a morálne akceptovateľná môže byť len tá vláda, ktorá znižuje hladinu krutosti medzi občanmi a svoju moc nezneužíva na vytváranie nového strachu. Shklar týmto jasne uprednostňuje obmedzenú formu vlády, kontrolovanú „neustálym delením politickej moci,“<sup>19</sup> politický systém „na pochode“, ktorý nemá nárok na odpočinok. Týmto argumentom sa zásadne líši od Hobbesa, keďže „kladenie krutosti na prvé miesto“ sleduje dvojaký cieľ: obhajuje vládu ako takú a zároveň obmedzuje jej možné zneužitie moci. Toto je politický dôvod pre krutosť ako *sum-mum malum*.

Okrem toho jestvuje ešte jeden rozmer krutosti, ktorý možno charakterizovať ako sociálno-politický. Keďže ani najlepšia vláda nedokáže, a ani nemôže preniknúť do všetkých spoločenských vzťahov, krutosť ako nevyhnutná súčasť mnohých ľudských interakcií dokáže kedykoľvek vyprodukovať situáciu obeť a násilníka. Bez toho, aby sa v obeť hľadalo morálne útočisko či dokonca sa jej utrpenie nekriticky oslavovalo, môže krutosť pokladaná za najhoršie zlo poslúžiť ako brána do komplikovanej oblasti spoločenských obetí, t.j. obetí spoločenských tradícií, nedbanlivosti, nevedomosti, a podobne. Krutosť chápaná ako „obyčajná nerest“ nám však zároveň pripomína, že tu sa obeťou môže stať hocikto. Pokiaľ si toto neuvedomíme, upozorňuje Shklar a „necháme sa oslepiť nenávisťou k trýzneniu, ľútosťou či bolesťou“ môžeme „nevedomky napomáhať trýzniteľom zajtrajška nadhodnotením obetí dneška“.<sup>20</sup> Klásť krutosť na prvé miesto neznamená, že získame informovaný vhľad do detailov vzťahu medzi obeťou a jej trýzniteľom, aby sme ho raz a navždy odstránili, na to pravdepodobne nemáme právo ani schopnosti, no môže nám pomôcť rozpoznať aktuálne utrpenie.

fact should not rule over all social relationships, cruelty, recognized as a frequent component of many such relationships, might always make someone a victim and someone a victimizer. Without having to seek moral assurance in the victim or praise her victimhood, cruelty seen as the worst evil might offer a valuable moral instruction into the complicated issue of social victimhood, that is victims of social traditions or ignorance. A full understanding of the dynamics of cruelty as an “ordinary vice” makes us remember that anyone can be a victim on this level, too. Unless this is fully recognized, Shklar claims that we might “unwittingly aid the torturers of tomorrow by overrating the victims of today” and by “allow[ing] allow hatred for torture, or pity or pain to blind us.”<sup>20</sup> “Putting cruelty first” cannot provide for an informed instruction into the details of the victim-victimizer relationship, but it can help us to recognize immediate suffering and take some action. The one who suffers physically shall be seen as a primary victim, even though her victimizer is someone who is equally fearful and might suffer from a kind of emotional pain.

Although this might help us to decide, “who the victim at any moment is,” it does not leave one “without some very real doubts and uncertainties.”<sup>21</sup> Although Shklar offers some directions about how to take away some of the doubt, especially in issues of subjective victimhood, she has to admit that a certain amount of uncertainty can never be eliminated, as only faith or ideology can provide for complete certainty about moral and political decisions. Insecurity is thus right at the center of Shklar’s political and moral argument. This argument can only provide a lead into the better direction, not a solution. The latter should be sought in everyday politics, not in political theory. The tension between the fear of articulating a political theory and the belief that the social environment can be changed thus finds its expression precisely in what Shklar considers to be an

Toho, kto trpí fyzicky, treba pokladať za primárnu obeť, a to aj vtedy, keď je trýzniteľom niekto, kto je rovnako vystrašený a prípadne trpí emocionálne.

Aj keď takto dokážeme v danej situácii rozlíšiť, kto je momentálnou obeťou a pomôcť jej, neostaneme uchránení od „niektorých veľmi reálnych pochybností a neistoty“.<sup>21</sup> Hoci v tomto smere Shklar ponúka niekoľko usmernení, kam by sa naše pochybnosti mali uberať najmä v otázkach subjektívneho pocitu obeť, priznáva, že istá dávka neistoty je nevyhnutná, keďže len viera alebo ideológia dokážu poskytnúť úplnú istotu v našich morálnych a politických rozhodnutiach. Neistota je teda zabudovaná priamo v centre politického a morálneho argumentu Judith Shklar. Ponúka len nasmerovanie, nie riešenie. To sa musí odohrávať v každodennej politike, nie v politickej teórii. Napätie medzi strachom sformulovať politickú teóriu a presvedčením, že spoločenské podmienky možno meniť, teda nachádza vyjadrenie priamo v tom, čo Shklar pokladá za prijateľný a zároveň potrebný rozsah politickej teórie. Politická teória pre ňu nepredstavuje vyjadrenie nejakého ideálu, ale načrtnutie mechanizmov na elimináciu škodlivých dôsledkov politickej činnosti. Ako tvrdí na inom mieste, politická teória nemá byť poradňou, ale má sa pokúšať „robiť naše rozhovory a presvedčenia o spoločnosti kompletnejšími a koherentnejšími a podnecovať nás k zmene úsudkov, ktoré obyčajne robíme, a možností, ktoré pred sebou väčšinou vidíme“.<sup>22</sup> Jej normatívna kapacita je teda obmedzená a dáva priestor oveľa rozsiahlejšej analýze a interpretácii. Možno diskutovať, či to je dosť, alebo nie; Shklar však tvrdí, že očakávať od politickej teórie viac, je sebaklam. Napriek tomu, silným posolstvom jej politickej teórie je práve téza, že normatívny element nemožno opomenúť či odsunúť a že morálna politika nie je nemožná. Normatívna stránka však nemôže existovať osamote a musí zostať

acceptable, and at the same time necessary scope of political theorizing. For her, political theory is not an expression of an ideal, but an articulation of mechanisms to eliminate the harmful consequences of politics. As she claims at one place, political theory shall not be a “counselling industry,” but it should aspire to “make our conversations and convictions about society more complete and coherent and to review the judgments we ordinarily make and the possibilities we usually see.”<sup>22</sup> Her normative element is thus limited and gives space to more full-bodied analytical and interpretive aspects. One can debate, whether this is enough or not; in Shklar’s view, to expect more from political theory is a mere illusion. Nevertheless, it is exactly the claim that the normative element cannot be forgotten or put aside and that morally informed politics is possible that makes the strongest element of her message. The normative, however, cannot stand in isolation and has to remain under the control of social analysis and interpretation.

- 1 Judith N. Shklar. *Ordinary Vices* Cambridge, Mass and London: Harvard University Press, 1984, p. 5
- 2 Judith N. Shklar. *After Utopia* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957, p. ix
- 3 Stanley Hoffmann, „Judith Shklar as Political Thinker“, *Political Theory* (May 21, 1993), p. 174
- 4 Shklar „The Work of Michael Walzer“, In: Judith N. Shklar, *Political Theory and Political Thinkers*, Stanley Hoffmann (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 376
- 5 Judith N. Shklar. *The Faces of Injustice*. New Haven, Yale University Press, 1990
- 6 Judith N. Shklar. „Injustice, Injury, and Inequality: An Introduction“, In Frank S. Lucash (ed.): *Justice and Equality Here and Now* Ithaca and London: Cornell University Press, 1986, p. 23
- 7 Judith N. Shklar: *American Citizenship: The Quest for Inclusion* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991
- 8 Hoffmann, p. 173
- 9 Shklar: „Obligation, Loyalty, Exile“, *Political Theory* (May 21, 1993), p. 181–197

pod prísnyim dohľadom spoločenskej analýzy a interpretácie.

- 1 Judith N. Shklar: Ordinary Vices. Cambridge, Mass a Londýn, Harvard University Press 1984, s. 5
- 2 Judith N. Shklar: After Utopia Princeton, N. J., Princeton University Press 1957, s. ix
- 3 Stanley Hoffmann: Judith Shklar as Political Thinker In: Political Theory 21. máj 1993, s. 174
- 4 Shklar: The Work of Michael Walzer In: Judith N. Shklar: Political Theory and Political Thinkers Stanley Hoffmann (ed.), Chicago, The University of Chicago Press 1998, s. 376
- 5 Judith N. Shklar: The Faces of Injustice New Haven, Yale University Press 1990
- 6 Judith N. Shklar: Injustice, Injury, and Inequality: An Introduction In Frank S. Lucash (ed.): Justice and Equality Here and Now Ithaca a Londýn, Cornell University Press 1986, s. 23
- 7 Judith N. Shklar: American Citizenship: The Quest for Inclusion Cambridge, Mass., Harvard University Press 1991
- 8 Hoffmann, s. 173.
- 9 Shklar: Obligation, Loyalty, Exile. In: Political Theory 21, máj 1993, s. 181–197
- 10 Shklar: After Utopia, s. 219
- 11 Niektorí interpretujú krutosť ako *summum malum* práve takto. Pozri napr. Avishai Margalit: The Decent Society Cambridge, Mass, Harvard University Press 1998 [1996], s. 84–85
- 12 Shklar: Ordinary Vices s. 4
- 13 Shklar: The Liberalism of Fear, s. 29
- 14 Shklar: Ordinary Vices, s. 44
- 15 Ibid., s. 8
- 16 Ibid., s. 9
- 17 Ibid., s. 3
- 18 Ibid., s. 5
- 19 Shklar: The Liberalism of Fear, s. 30
- 20 Shklar: Ordinary Vices, s. 19
- 21 Ibid., s. 22
- 22 Shklar: Ordinary Vices, s. 226

10 Shklar, After Utopia, p. 219

11 Some, however, interpret cruelty as the *summum malum* exactly so. See e. g. Avishai Margalit. The Decent Society Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1998 [1996], p. 84–85

12 Shklar. Ordinary Vices, p. 4

13 Shklar. „The Liberalism of Fear“, p. 29

14 Shklar. Ordinary Vices, p. 44

15 Ibid., p. 8

16 Ibid., p. 9

17 Ibid., p. 3

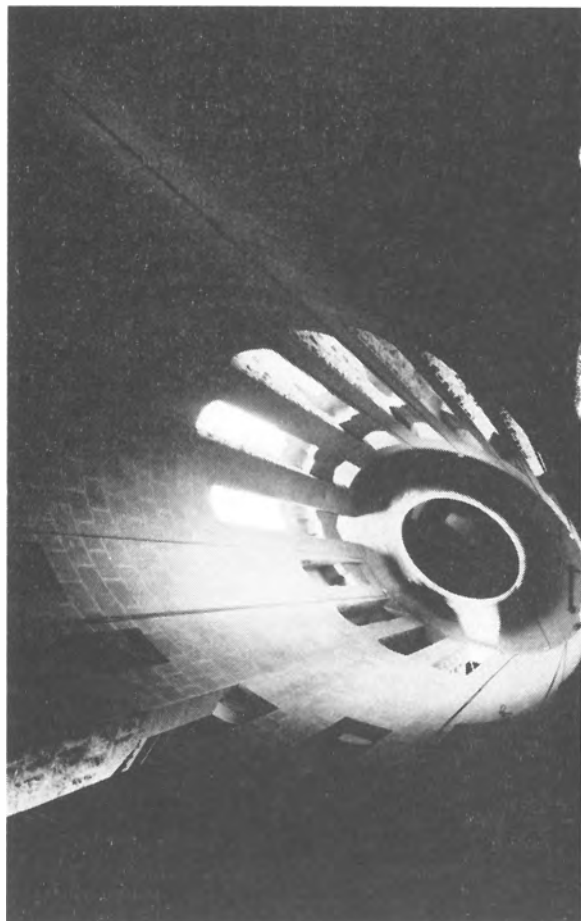
18 Ibid., p. 5

19 Shklar. „The Liberalism of Fear“, p. 30

20 Shklar. Ordinary Vices, p. 19

21 Ibid., p. 22

22 Shklar. Ordinary Vices, p. 226





## LIBERALIZMUS STRACHU

JUDITH N. SHKLAR

Esej publikovaná v knihe Nancy L. Rosenblum (ed.):  
*Liberalism and the Moral Life* Cambridge, Mass.  
 Harvard University Press, 1989, s. 21–38

Než začneme analyzovať niektorú zo špecifických foriem liberalizmu, musíme sa pokúsiť čo najjasnejšie stanoviť, čo slovo liberalizmus znamená, pretože počas dlhých rokov konfliktov ideológií akoby úplne stratilo svoju identitu. Nadmerné používanie spravilo z liberalizmu také neurčité pomenovanie, že dnes sa berie doslova na každý účel, či už so zámerom chváliť, alebo haníť. Aby sme vniesli aspoň trocha poriadku do tohto zmätočného stavu, začneme tvrdiť, že liberalizmus sa vzťahuje na politickú doktrínu, a nie filozofiu života, ako sa o to tradične snažia rôzne formy zjavených náboženstiev a iné všeobsahujúce *Weltanschauungen*. Liberalizmus má jediný cieľ: zabezpečiť politické podmienky, ktoré sú nevyhnutné pre uplatnenie osobnej slobody.

Každý dospelý človek by mal mať možnosť realizovať bez strachu a bez ovplyvňovania čo najviac účinných rozhodnutí o všetkých tých aspektoch svojho života, ktoré sú kompatibilné s rovnakou slobodou každého iného dospelého človeka. Toto presvedčenie je pôvodný a jediný obhájitelný význam liberalizmu. Je to politický postoj, pretože práve vlády, formálne alebo neformálne, produkujú v najväčšej miere strach či si vyžadujú priazeň – čo sú dve najrozšírenejšie formy obmedzovania slobody. Aj keď zdroje spoločenského útlaku sú vskutku početné, žiaden sa nevyrovná smrtiacim účinkom útlaku moderného štátu, ktorý má k dispozícii jedinečné zdroje fyzickej sily a presvedčovacie prostriedky.

Okrem zákazu brániť iným v slobode nemá liberalizmus nijakú partikulárnu pozitívnu doktrínu o tom, ako majú ľudia žiť a ako sa majú rozhodovať v osobnom živote. Liberalizmus nie je synonymom

modernity, ako často tvrdia jeho kritici. Veď ani modernita sama nie je krištáľovo čistý historický koncept. Väčšinou neoznačuje úplne všetko, čo sa udialo od čias renesancie, ale vzťahuje sa na zmes z prírodných vied, techniky, industrializácie, skepticizmu, straty náboženskej ortodoxie, straty ideálov, nihilizmu a atomistického individualizmu. Tento výpočet zďaleka nie je úplný. Obsahuje však hlavné charakteristické črty modernity, tak ako ju vnímajú tí, čo veria, že toto slovo označuje storočia zúfalstva a práve liberalizmus pokladajú za najcharakteristickejšiu politickú manifestáciu modernity.

V žiadnom prípade nie je na tomto mieste potrebné púšťať sa do všeobecných dišpút o kvalite historiografie a faktickej hodnote tohto druhu diskusie. Študent politickej teórie si však musí všimnúť aspoň jednu skutočnosť: liberalizmus sa za posledných dvesto rokov objavil v teórii aj v praxi len veľmi zriedka. Táto skutočnosť sa stáva zrejmom najmä, ak si pripomenieme, že európsky kultúrny svet nie je jedinou obývanou časťou zeme. Vlády východnej Európy by nik nemohol nazvať liberálnymi, aj keď po prvej svetovej vojne niektoré z nich vyvinuli týmto smerom nevelmi razantné snahy. V strednej Európe sa liberalizmus udomácnil len po druhej svetovej vojne, a aj vtedy ho zaviedli víťazi vojny, čo na vlastnú škodu zabúdame. Každý, kto sa domnieva, že fašizmus, v tej či onej forme, je mŕtvý a navždy za nami, by sa mal znova zamyslieť. Počas troch francúzskych republík plameň liberalizmu iba blikotal a až dnes môžeme hovoriť, že má akú takú istotu, aj keď zostáva terčom spochybnovania. V Británii sa síce liberalizmus tešil najdlhšiemu politickému úspechu, no neplatí to pre rozľahlé oblasti, ktoré boli ešte nedávno pod britskou nadvládou, ako napríklad Írsko. A nakoniec nezabúdajme, že do skončenia občianskej vojny Spojené štáty neboli liberálnou krajinou a dlho potom tiež len formálne. Stručne povedané: hovoriť o ére

liberalizmu znamená zamlčať to, čo sa v skutočnosti udialo. Tvrdiť by sa to dalo azda len relatívne, v porovnaní s tým, čo prišlo po roku 1914.

Stav politického myslenia nebol, a to najmä v rokoch po Francúzskej revolúcii, o nič liberálnejší než stav vlády v jednotlivých krajinách. A rovnako by sme nemali zabudnúť na silne neliberálnu predrevolučnú republikánsku tradíciu, ktorú nám tak presvedčivo pripomenul John Pocock. V každom prípade, v bitkách politických myšlienok minulého storočia by sme ťažko našli silný prúd liberálnej ideológie uprostred dominant ako katolícke autoritárstvo, romantická korporativistická nostalgia, nacionalizmus, rasizmus, otrokárstvo, sociálny darvinizmus, imperialismus, militarizmus, fašizmus a väčšina druhov socializmu. Počas 19. storočia síce jestvoval prúd liberálneho myslenia, no zďaleka to nebol dominantný intelektuálny hlas a vo svete mimo Európy ho nebolo počuť vôbec. V Spojených štátoch možno hovoriť o silnom prúde len vtedy, ak za súčasť spoločnosti nepokladáme černochoch.

Keď je teda intelektuálna história posledných storočí taká rôznorodá, prečo sa potom s takou samozrejmosťou objavujú zovšeobecnenia o modernite a jej domnelom liberalizme? Dôvod je pomerne jednoduchý: liberalizmus sa objavil neskoro. Jeho korene treba hľadať v poreformačnej Európe. Svoj pôvod má vo veľkom napätí vo vnútri kresťanstva, medzi ortodoxnými požiadavkami kréda a potrebami milosti, medzi vierou a morálkou. V dôsledku krutostí náboženských vojen sa mnohí kresťania odklonili od náhľadu cirkvi na veci verejné smerom k morálke, ktorá považuje toleranciu za prejav kresťanskej milosti. Ako príklad možno v tejto súvislosti uviesť kalvinistu Sebastiena Castelliona.<sup>1</sup> Iní, vnútorne rozpoltení medzi konfliktné duchovné impulzy, sa stali skeptikmi pokladajúcimi krutosť a fanatizmus za vrchol ľudských nerestí. Najvýznamnejším z nich bol Montaigne.

V oboch prípadoch sa zdôrazňuje nutnosť chrániť jednotlivca, či už ako nositeľa posvätného svedomia alebo potenciálnu obeť krutosti, pred verejne sponzorovaným násilím.

Aj po tom, čo sa puto medzi svedomím a Bohom prerušilo, sa nedotknuteľnosť osobných rozhodnutí v otázkach viery, poznania a morálky neustále obhajuje na základe pôvodných dôvodov. K týmto dôvodom patrí presvedčenie, že nedotknuteľnosť osoby dlžíme jeden druhému ako vec vzájomného rešpektu, že nanútená viera je sama osebe falošná, a že vyhrážky a úplatky, ktoré sa používajú na vynútenie súhlasu, sú ponižujúce. Nástojíť na tom, že jednotlivci musia sami rozhodovať o najdôležitejších veciach vlastných životov – o svojom náboženskom presvedčení – bez zásahov zo strany štátnych úradov a vlády, sa vskutku veľmi tesne blíži k liberalizmu. Toto presvedčenie, domnievam sa, tvorí jadro jeho historického vývoja, ale bolo by nesprávne pokladať toleranciu zakotvenú v morálke za ekvivalent politického liberalizmu. V požiadavke osobnej autonómie môže byť implicitne obsiahnutá existencia obmedzenej a zodpovednej vlády, no bez explicitného politického záväzku k takýmto inštitúciám je liberalizmus stále doktrinárne neúplný. Montaigne bol istotne tolerantný humanista, no nebol liberál. Tomu zodpovedá aj ideová vzdialenosť medzi ním a Lockom. Jednako, najhlbšie základy liberalizmu pochádzajú od raných obhajcov tolerancie a z ich presvedčenia zrodeného v hrôze z toho, že krutosť je absolútne zlo, zločin voči Bohu alebo ľudstvu. A práve z tejto tradície vznikol politický liberalizmus strachu, ktorého význam pretrváva v hrôzach našej doby.<sup>2</sup>

Samozrejme, že primát svedomia, či už v jeho protestantskej alebo kantovskej verzii, uznáva mnoho typov liberalizmu. Je tu jeffersonovský liberalizmus práv, ktorý má iný základ; a Emersonove hľadanie sebazdokonalenia, ktoré má svoje vlastné

liberálne vyjadrenie. Vo všeobecnosti nemusí liberalizmus spočívať na konkrétnych náboženských alebo filozofických systémoch myslenia. Nemusí si vybrať spomedzi nich jeden a vylúčiť všetky ostatné, pokiaľ tieto neodmietajú toleranciu – práve preto nie je otcom liberalizmu Hobbes. Žiadnu teóriu, ktorá udeľuje vládnym orgánom neobmedzené právo svojvoľne nanútiť občanom vlastné presvedčenie a dokonca aj jazyk, nemožno ani len vzdialene nazvať liberálnou. Zo všetkých útokov na liberalizmus je najbizarnejší ten, ktorý tvrdí, že liberáli sú v skutočnosti ľahostajní, ak nie otvorene nepriateľskí, voči osobnej slobode. Toto môže vyplynúť len zo zvláštneho stožnenia Leviathana s archetypom liberálnej filozofie. Skutočne je to však obrovská dezinterpretácia, ktorá jednoducho tvrdí, že každá teória spoločenskej zmluvy, nech sú jej zábery akokoľvek autoritárske, a každá protikatolícka polemika vedie k liberalizmu.<sup>3</sup>

Pokrútený rodokmeň liberalizmu, ktorý zasadzuje jeho pôvod do teórie absolutizmu, nie je sám osebe zaujímavý. Oveľa bežnejšia je preto akási voľná asociácia ideí, ktorá vidí v tolerancii ohrozenie tradičného zjaveného náboženstva, a tak predpokladá, že liberalizmus je nevyhnutne ateistický, agnostický, relativistický a nihilistický. Táto škála obvinení stojí za zmienku, pretože je veľmi zaužívaná a zároveň ju možno ľahko a užitočne vyvrátiť. Prvotnou a základnou mýlkou je neschopnosť oddeliť psychologické sklony od logických dôsledkov. Preto títo kritici nedokážu pochopiť, že liberalizmus strachu nie je nevyhnutne spojený so žiadnou konkrétnou náboženskou alebo politickou doktrínou, aj keď psychologicky je s niektorými kompatibilnejší než s inými. Musí odmietnuť len tie politické doktríny, ktoré nerozlišujú medzi osobnou a verejnou sférou. Kvôli primátu tolerancie, ktorá slúži ako neredukovateľné obmedzenie verejných činiteľov, si liberáli musia vždy vytýčiť takúto hranicu. Táto hranica nie je

historicky stála či nemenná, ale je nevyhnutné, aby sa každé verejné opatrenie plánovalo s vedomím o nej, a aby sa bránila podľa najprísnejšieho súčasne platného metra.

Dôležitým bodom liberalizmu nie je ani tak presné vymedzenie tejto hranice, ale skôr skutočnosť, že jestvuje, a že ju za nijakých okolností nemožno prehliadať alebo na ňu zabúdať. Obmedzenie útlaku sa začína, aj keď nekončí, zákazom vniknutia do súkromnej sféry. Tú pôvodne tvorila náboženská viera, ale časom sa jej obsah zmenil a bude sa meniť tak, ako sa menia objekty viery a presvedčenia a ponímanie súkromného v reakcii na technologický a vojenský charakter vlád a prevládajúce výrobné vzťahy. Je to pohyblivá čiara, ktorú však nemožno vymazať. Táto línia umožňuje liberálom slobodne vyznávať veľmi široké spektrum filozofických a náboženských presvedčení.

Liberalizmus strachu tak nie je nevyhnutne spätý so skepticizmom alebo s prírodnými vedami. Medzi týmito dvoma a liberalizmom strachu však jestvuje reálne psychologické spojenie. Skepticizmus inklinuje k tolerancii, keďže vo svojom pochybovaní si nedokáže vybrať spomedzi okolitých súperiacich presvedčení, často nabitých vražedným nábojom. Či skeptik vyhľadáva osobný pokoj utiahnutý do seba, alebo sa snaží upokojiť bojujúce strany naokolo, musí uprednostniť vládu, ktorej činnosť nezvyšuje prevládajúcu hladinu fanatizmu a dogmatizmu. Do tejto miery jestvuje prirodzená blízkosť medzi liberálom a skeptikom. Madisonova pasáž v Listoch federalistov o tom, ako pomocou slobody ukončí sektárske a iné stranické konflikty, je dokonalým príkladom súhry medzi skepticizmom a liberálnou politikou.<sup>4</sup> Napriek tomu si možno predstaviť, aj keď realita túto predstavu len zriedka potvrdí, spoločnosť veriacich, ktorí sa rozhodnú nikdy nesiahnuť po mocenských nástrojoch vlády na šírenie svojej partikulárnej viery.

Intelektuálna flexibilita skepticizmu je psychologicky adaptabilná na liberalizmus, ale nie je nevyhnutne súčasťou jeho politiky. Ľahko si vieme predstaviť spoločnosť, ktorú by spravovali extrémne násilní skeptici, napríklad, ak by energicky nasledovali Nietzscheho politické názory. To isté platí aj o prírodných vedách. Na rozdiel od umenia a literatúry sa im najčastejšie darí v slobodných podmienkach, ale predstava diktatúry priaznivo naklonenej vede nie je úplne vylúčená. Zverejňovanie výsledkov a vysoké dôkazové štandardy, rovnako ako kritické naladenie mysle, ktoré prírodné vedy ideálne vyžadujú, môžu opäť naznačovať psychologické puto medzi vnútorným životom vedy a liberálnou politikou. Zďaleka to však nemusí byť tak, a obyčajne ani nie je. V skutočnosti existuje veľa naozaj neliberálnych vedcov. Z historickej nevyhnutnosti bola veda spojencom liberalizmu, keďže ich spájal strach pred útokmi zo strany cirkvi. Len čo spoločný nepriateľ v podobe cenzúry a prenasledovania pomínul, identita postojov začala miznúť. Asi aj tým, že veda a liberalizmus sa nezrodili naraz: veda je oveľa staršia. Nič nedokáže vymazať hlavný rozdiel medzi týmito dvoma. Prírodné vedy sú na to, aby menili, zatiaľ čo liberalizmus nemusí zaujať žiaden partikulárny postoj k tradícii.

Keďže európske dejiny boli k slobode vyložene nepriateľské a najstaršia z indo-európskych tradícií je tradícia kastovej spoločnosti, musia liberáli niektoré tradície odmietiť. Žiadna spoločnosť, v ktorej dodnes pretrvávajú pozostatky starého tripartitného rozdelenia ľudí na tých, čo sa modlia, tých, čo bojujú a tých, čo pracujú, nemôže byť liberálna.<sup>5</sup> Obrátiť sa chrbtom k niektorým, či dokonca k väčšine tradícií však neznamená, že z titulu intelektuálnej cti sa človek musí vzdať úplne všetkých tradícií. Tak ako si liberalizmus nemusí vybrať spomedzi tradícií, ktoré sú nepriateľsky naklonené k jeho aspiráciám, nemusí považovať nároky konkrétnej tradície za inhe-

rentne nesprávne jednoducho len preto, že nespĺňajú vedecké predpoklady racionálneho dôkazu. Všetko závisí od obsahu a tendencií tej-ktorej tradície. Koncept a prax zástupnej vlády sú zjavne impregnované britskými a americkými tradíciami a voluntaristické návyky sú živené celým radom tradícií. Tieto sú istotne do veľmi veľkej miery kompatibilné s liberalizmom.

Intelektuálna umiernenosť nevedie k záveru, že liberalizmus strachu nemá obsah, konštatuje len, že je celkom neutopický. V tomto ohľade môže byť skôr tým, čo Emerson nazval stranou pamäti než tým, čo je známe ako strana nádeje.<sup>6</sup> Iné druhy liberalizmu sú v tomto ohľade zásadne odlišné. V prvom rade je tu liberalizmus prirodzených práv, ktorý venuje pozornosť neustálemu napĺňaniu vopred určeného ideálneho normatívneho poriadku, či už je to poriadok prírody alebo Boží. Princípy tohto poriadku sa musia realizovať v životoch jednotlivých občanov pomocou verejných záruk. Je to Božia vôľa, aby sme zachovali samých seba, a našou povinnosťou a povinnosťou našej spoločnosti je starať sa o ochranu našich životov, slobôd, majetku a všetkého, čo k tomu patrí. V záujme tohto cieľa máme povinnosť zakladať verejné ochranné ustanovizne a právo vyžadovať od nich zabezpečenie našich nárokov voči všetkým a každému.

Ak berieme práva vážne, musíme dozrieť na to, aby sa princípy ukotvené v Deklarácii nezávislosti účinne implementovali v každom aspekte verejného života. Primárnou funkciou opatrení vlády je dohliadať na to, aby boli práva jednotlivcov realizované, pretože to si vyžaduje naša integrita ako výtvorov Boha či prírody. Predstaviteľná je tiež argumentácia, že perfektnú alebo optimálnu spoločnosť tvoria len občania dožadujúci sa svojich práv. Liberalizmus prirodzených práv preto považuje politiku za vec občanov, ktorí aktívne sledujú svoje právne zaistené ciele v súlade s vyšším zákonom. Paradigmou politiky je

tribunál, ktorý produkuje férové pravidlá a rozhodnutia s cieľom uspokojiť čo najväčšie množstvo požiadaviek jednotlivých občanov voči iným občanom ako aj voči vláde a iným spoločensky vplyvným inštitúciám. Liberalizmus prirodzených práv predpokladá spravodlivú spoločnosť tvorenú politicky odolnými občanmi, z ktorých každý je schopný a ochotný postaviť sa za seba a za iných.

Rovnako orientovaný na nádej je aj liberalizmus osobného zdokonalenia. Tento druh liberalizmu tvrdí, že pre osobný aj spoločenský pokrok je sloboda nevyhnutná. Bez slobody nemôžeme využiť všetok náš potenciál. Morálka nie je možná pokiaľ nemáme príležitosť vybrať si vlastný smer konania. Taktiež nemôžeme úspešne zužitkovať vzdelanie, kým naše mysle nedokážu slobodne prijať alebo odmietnuť to, čo sa nám vraví, a nemôžu byť vystavované čo najrozmanitejším, vzájomne si odporujúcim názorom. Morálka a poznanie sa môžu rozvinúť len v slobodnej a otvorenej spoločnosti. Dokonca jestvuje dôvod nádejať sa, že vzdelávacie inštitúcie nakoniec nahradia politiku a vládu. Nie neprávom možno za hovorcov týchto dvoch foriem liberalizmu, liberalizmu prirodzených práv a liberalizmu sebazdokonalenia, označiť Johna Locka a Johna Stuarta Milla, ktorí dokonale a nefalšovane reprezentujú liberálnu doktrínu. Zároveň však treba povedať, že ani jeden z týchto patrónov liberalizmu sa nevyznačoval historickou pamäťou. Práve na túto schopnosť ľudskej mysle sa spolieha liberalizmus strachu.

Najbezprostrednejšie sa v súčasnosti rozpamätávame na dejiny sveta od roku 1914. Vlády v Európe a Amerike postupne vylúčili zo svojich praktík mučenie a objavila sa nádej, že táto forma útlaku by mohla zmiznúť z celého sveta. S požiadavkami tajných služieb a nárokovaniím si národných štátov na lojalitu svojich občanov, ktoré sa rýchlo objavili vedno s prepuknutím nevraživosti, sa mučenie a surovosť nielen vrátili,

ale začali aj kolosálne prekvitať.<sup>7</sup> Hovoríme „nikdy viac“, ale niekde práve teraz niekoho mučia a akútny strach sa opäť stal najbežnejšou formou spoločenskej kontroly. K tomu treba ako memento prirátať hrôzy modernej vojny. Liberalizmus strachu je odpoveďou na tieto nezmazateľné súčasti dnešného života, a preto sa sústreďuje na kontrolu škôd.

Ak máme na zreteli nevyhnutnosť nerovnosti vojenskej, policajnej a persuzívnej moci, je nevyhnutná, je sa vždy čoho báť. A preto je človek oveľa menej náchylný oslavovať výdobytky slobody, a skôr si uvedomuje nebezpečenstvo tyranie a vojny, ktoré slobodu ohrozujú. Tento druh liberalizmu preto rozlišuje ako základné jednotky politického života nie diskurzívne a reflektujúce osoby, ani priateľov a nepriateľov, či patriotických vojakov-občanov, nie energetických obhajcov práv, ale slabých a mocných. A sloboda, ktorú sa tento liberalizmus snaží zabezpečiť, je slobodou od zneužitia moci a od zastrasovania bezbranných – keďže rozdiel medzi slabými a mocnými dáva priestor práve takýmto praktikám. Obavy a očakávanie ťažkostí nemožno zamieňať s ideológiami, posadnutými výlučne myšlienkou totalitarizmu. Ten je len skratkou pre extrémnu formu inštitucionalizovaného násilia a priam implikuje, že všetko menej radikálne deštruktívne nás vôbec nemusí zaujímať.

Liberalizmus strachu sa naopak pozerá s rovnakým znepokojením na zneužitie vládnej moci vo všetkých režimoch. Znepokojujú ho excesy oficiálnych činiteľov na každom stupni vlády a predpokladá, že mocní prirodzene inklinujú k čo najväčšiemu zafaženiu chudobných a slabých. História chudobných v porovnaní s dejinami najrozličnejších elít ponúka dostatočne veľa dôkazov. Každá stránka politickej histórie opodstatňuje predpoklad, že niektorí vládni činitelia sa v malej či veľkej miere budú väčšinu času správať nezákonne a brutálne, pokiaľ im v tom niekto nezabráni.

Liberalizmus inšpirovaný týmito obavami naozaj pripomína negatívnu slobodu Isaiaha Berlina, no nezhoduje sa s ňou úplne. Berlinova negatívna sloboda „nebyť núteným“ a jej neskoršia verzia „otvorených dverí“ sa uchováva ako koncepcie čisté a oddelené od „podmienok slobody“, ktorými sú spoločenské a politické inštitúcie umožňujúce osobnú slobodu. Toto oddelenie je nevyhnutné, ak má byť negatívna sloboda úplne odlišená od slobody, ktorú Berlin nazýva „pozitívnu“. Pozitívna sloboda je slobodou vyššieho „ja“ od nižšieho. Tiež nemožno poprieť, že toto veľmi jasné vymedzenie negatívnej slobody je najlepším spôsobom, ako sa vyhnúť klzkému svahu, ktorý by nás priviedol k jej nebezpečnému opaku.

Napriek tomu, možno povedať veľa v prospech neoddeľovania negatívnej slobody od podmienok slobody, ktoré sú pri najmenšom nevyhnutné na jej zrod a existenciu. Obmedzená vláda a kontrola nerovno rozdelenej politickej moci vytvárajú minimálne podmienky, bez ktorých si nemožno predstaviť slobodu v žiadnej politicky organizovanej spoločnosti. Nie je to podmienka dostačujúca, ale je to nevyhnutný predpoklad. V politickom poriadku, v ktorom prevláda verejné a súkromné zasťahovanie, nie sú otvorené žiadne dvere, a takémuto teroru môže zabrániť len komplexný systém inštitúcií. Ak má mať negatívna sloboda vôbec nejaký politický význam, musí špecifikovať aspoň niektoré inštitucionálne charakteristiky relatívne slobodného režimu. Na rovine spoločnosti to tiež znamená rozdelenie moci medzi množstvo politicky splnomocnených skupín, v skratke pluralizmus, ako aj odstránenie takých foriem a stupňov spoločenskej nerovnosti, ktorá vystavuje ľudí útlaku. V opačnom prípade sú „otvorené dvere“ politicky dosť nejasnou metaforou.

Nejestvuje tiež nijaký dôvod prijať morálnu teóriu, na ktorej je Berlinova negatívna sloboda založená. Jeho morálnu teóriu tvorí presvedčenie, že jestvuje niekoľko inhe-

rentne nekompatibilných morálok, z ktorých si musíme vybrať, no ktoré nemožno vzájomne uzmierniť odvolaním sa na spoločné kritérium – dva najzrejmšie príklady sú pohanstvo a kresťanstvo.<sup>8</sup> Nech už je pravda ohľadom tohto metapolitického tvrdenia akákoľvek, liberalizmus sa bez neho dokáže zaobiť. Liberalizmus strachu v skutočnosti nespočíva na teórii morálneho pluralizmu. S istotou možno povedať, že tento liberalizmus neponúka nijaké *summum bonum*, o ktoré by sa mali usilovať všetci politickí aktéri. Začína však so *summum malum*, ktoré všetci poznáme a keby sme len mohli, vyhli by sme sa mu. Týmto zlom je krutosť a strach, ktorý krutosť vyvoláva, ako aj samotný strach zo strachu. Do tejto miery má liberalizmus strachu univerzálny a predovšetkým kozmopolitný záber, stačí pozrieť do histórie.

Čo v tejto súvislosti znamená krutosť? Je to zámerné spôsobovanie fyzickej a sekundárne tiež psychickej bolesti slabšej osobe alebo skupine osôb osobou silnejšou za účelom nejakého hmatateľného alebo nehmatateľného cieľa. Nie je to sadizmus, aj keď mocenské pozície môžu priťahovať sadistických jednotlivcov, pretože im umožňujú oddávať sa svojim túžbam. Verejná krutosť však nie je príležitostná osobná inklinácia. Umožňujú ju nerovnosti vo verejnej moci a skoro vždy je vbudovaná do systému koercie, o ktorý sa všetky vlády musia opierať, ak majú plniť svoje nevyhnutné funkcie. Minimálna hladina strachu vyplýva z každého právneho systému a liberalizmus strachu nesiava o zániku verejnej vlády vybavenej istými donucovacími nástrojmi. Strach, ktorému sa snaží predchádzať, je strach spôsobovaný arbitrárnymi, neočakávanými, nepotrebnými a svojvoľnými násilnými aktmi sily a bežnými, všetko prenikajúcimi krutosťami a mučením, ktoré v akomkoľvek režime vykonávajú vojenské, polovojsenské a policajné zložky.

O strachu možno bez výhrad povedať, že je univerzálny a zároveň fyziologický. Je mentálnou aj fyzickou reakciou a pociťujú

ho ľudia aj zvieratá. Žiť znamená báť sa a v celom rade situácií stojí strach na našej strane, keďže nás chráni pred nebezpečenstvom. Strach, ktorého sa bojíme, je strach z bolesti, ktorú nám spôsobujú tí, čo nás chcú zabiť alebo vážne zraniť. Nie je to prirodzený a zdravý strach, ktorý nás len varuje pred prípadnou bolesťou. A keď rozmýšľame v politických rozmeroch, nestrachujeme sa len kvôli sebe, ale aj kvôli našim spoluobčanom. Bojíme sa spoločnosti ustráchaných ľudí.

Systematický strach znemožňuje slobodu a nič ho nevyvoláva tak silno, ako očakávanie inštitucionalizovanej krutosti. Treba však povedať, že to, čo som nazvala „kladenie krutosti na prvé miesto“, nie je dostatočným základom pre politický liberalizmus. Je to len prvý princíp, akt morálnej intuície založený na dôkladnom pozorovaní toho, na čom môže liberalizmus stavať, a to najmä v súčasnosti. Pretože strach zo systematickej krutosti je taký univerzálny, morálne požiadavky založené na jeho prohibícii majú bezprostrednú príťažlivosť a môžu hneď získať uznanie. Nemožno však ustrnúť v tomto alebo inom podobnom naturalistickom klame. Liberáli môžu začať s krutosťou ako primárnym zlom len vtedy, ak neustrnú vo svojom ináč opodstatnenom predpoklade, že všetci ľudia sa krutosti boja a keby mohli, vyhli by sa jej. Ak je možné zákaz krutosti univerzalizovať a uznať ho ako nevyhnutnú podmienku ľudskej dôstojnosti, potom sa môže stať princípom politickej morálky. K tomuto možno dospieť aj odpoveďou na otázku, či by podobný zákaz prospel výraznej väčšine ľudí pri ich snahách o naplnenie vlastných potrieb a túžob. Kantovci a utilitariáni by mohli prijať jeden z týchto testov a liberalizmus si spomedzi nich nemusí vybrať.

Liberalizmus si však vyžaduje možnosť urobiť zo zla krutosti a strachu základnú normu svojej politickej praxe a zásad. Jedinú výnimku tejto negatívnej normy tvorí pred-

chádzanie ešte väčším krutosťami. To aj je dôvod, prečo musí mať každá vláda k dispozícii hrozbu trestu. Aj keď liberalizmus pokladá tento nástroj za nevyhnutné zlo, ktorého rozsah treba kontrolovať a usmerňovať právne vymáhateľnými spravodlivými pravidlami tak, aby arbitrárnosť nezvyšovala minimálnemu úroveň strachu potrebnú na vymáhanie zákona. Je zrejmé, že táto formulácia vychádza z Kantovej filozofie, no liberalizmus strachu nespočíva úplne v tej či onej morálnej filozofii.<sup>9</sup> V skutočnosti musí ostať eklektický.

Čo dlhuje liberalizmus strachu Lockovi je tiež zrejmé: v skratke sa to dá zhrnúť do vety, že vládam tohto sveta, s ich ohromnou mocou zabíjať, zraňovať, indoktrinovať a viesť vojny (historicky pripodobňovaným levom), nemožno dôverovať bezvýhradne, a že akákoľvek dôvera, ktorú si voči jej predstaviteľom vytvoríme, musí byť pevne zakorenená v hlbokej podozrievavosti. Locke nebol vyznavačom slabej vlády, ktorá nedokáže sformulovať alebo realizovať politické opatrenia vo verejnom záujme a robí rozhodnutia v súlade s požiadavkami transparentnosti, deliberácie a férovosti. Ani Lockovi dediči by sa nemali utiekať k takejto vláde. Obávať sa treba každého mimozákonného, tajného a neautorizovaného skutku vládných činiteľov alebo ich zástupcov. Takémuto správaniu možno zabrániť len neustálym delením politickej moci. Z tejto perspektívy potom spočíva význam dobrovoľných asociácií nielen v uspokojení, ktoré môžu ich členovia získať zo spoločného úsilia, ale aj v ich schopnosti stať sa významnými prvkami spoločenskej moci a vplyvu, ktoré môžu kontrolovať, alebo prinajmenšom pozmeniť presadzovanie záujmov iných organizovaných aktérov, či už z kruhov dobrovoľných alebo vládných.

Ako už bolo povedané, oddelenie verejného od súkromného v tomto prípade nie je vôbec nemenné, najmä ak sa neopomína, čo o liberalizme strachu nemožno povedať, moc takých základných orga-

nizácií verejnej sféry, akými sú korporatívne obchodné spoločnosti. Tieto samozrejme vďačia za svoj charakter a moc zákonom, a teda nie sú verejnými len podľa mena. Stávať sa k nim rovnakým spôsobom ako k miestnemu obchodníkovi je nehodné seriózneho spoločenského diskurzu. Zároveň však treba mať na zreteli, že dôvody, prečo v mnohých prípadoch hovoríme o vlastníctve ako súkromnom, poukazujú na to, že účelom súkromného vlastníctva je ponechať ho slobodnému zaobchádzaniu individuálnymi vlastníckymi. Toto sa deje v súlade s verejným záujmom a zákonom práve preto, že súkromné vlastníctvo je nenahraditeľný a vynikajúci spôsob ako obmedziť dlhú ruku vlády a rozdeliť spoločenskú moc, rovnako ako zabezpečiť nezávislosť jednotlivcov. Nič nedáva človeku väčšie spoločenské zdroje než legálne garantované právo na vlastníctvo. Toto právo nemôže byť neobmedzené, pretože je v prvom rade výtvorom zákona a tiež preto, že slúži verejnému cieľu – rozptýleniu moci.

Tam, kde sú naporúdzajú nástroje koercie, či už použitím ekonomickej moci, najmä s cieľom najať si, zaplatiť alebo prepustiť pracovnú silu, alebo stanoviť ceny, či moci vojenskej v jej rozmanitých prejavoch, je úlohou liberálne zmýšľajúcich občanov dohliadať na to, aby žiaden oficiálny alebo neoficiálny činiteľ nikoho nezastrašoval a používal dobre pochopiteľné a všeobecne prijateľné právne postupy. Dokonca aj vtedy musia byť vykonávatelia moci pripravení, že ich možno kritizovať a že primeranosť a nevyhnutnosť mocenského zákroku bude obmedzená a obhájitelná len ako reakcia na hrozbu oveľa surovejšej krutosti a na strach pred súkromnými zločincami.

Môže sa zdať, že vďaka svojmu zameraliu na možnosti ako sa vyhnúť predvídateľnému zlu, je liberalizmus strachu radikálne konzenkvencialistický. Ak ide o návrh k praktickej politike, môže to byť

pravda. Treba sa však vyhnúť pokušeniu ponúkať všeobecné etické odporúčania. Žiadna forma liberalizmu nemá hovoriť občanom, aby vyhľadávali šťastie, či dokonca definovať tento vskutku neuchopiteľný stav. Je na každom z nás, aby sme hľadali či odmietali šťastie v prospech povinnosti, spásy alebo pasivity, nech uvedieme aspoň pár možných alternatív. Liberalizmus sa musí obmedziť na politiku a na návrhy, ako zmenšiť moc jej potenciálnych zneužívateľov. Jeho cieľom je odbremeniť dospelých mužov a ženy od strachu a potreby zapáčiť sa. Títo potom môžu žiť svoje životy v súlade s vlastnými názormi a voľbami, do tej miery, do akej nezabraňujú nikomu inému v tom istom.

Voči liberalizmu strachu existuje niekoľko dobre známych výhrad. Niektorí ho nazývajú „redukcionistickým“, pretože je v prvom rade založený na fyzickom utrpení a strachu bežných ľudí, a nie na morálnom alebo ideologickom úsilí. Liberalizmus však neredukuje politiku na administratívu, ekonómiu či psychológiu, a tak v tomto zmysle nie je reduktívnym. Je ale založený na spoločných a bezprostredných skúsenostiach, čím uráža tých, ktorí zlučujú politiku s najvznešenejšími aspiráciami ľudstva. Čo sa totiž má pokladať za vznešené je s veľkou istotou aj veľmi silno pochybné.

Obvinenie liberalizmu strachu zo znižovania cieľov v sebe nesie tvrdenie, že emócie sú menej cenné než idey, a z nich predovšetkým politické záujmy. Uskutočňovať vlastné ideologické ambície či riskovať život za nejakú myšlienku môže byť vznešené, no zabíjať iné ľudské bytosti, ktoré sledujú svoje vlastné myšlienky, nie je ničím obdivuhodným. Všetky idey a dôvody bez rozdielu, nech sú akokoľvek duchovné, sami svoju hodnotu neobhájajú a tiež nie sú rovnako morálne. A ak sa pomocou hrozieb či úplatkov násilne nanucujú iným, sú dokonca aj tie najpríťažlivejšie z nich len nástrojmi mučenia alebo jeho zbabelými ospravedlňovaniami.



Narobili by sme oveľa menej škody, keby sme sa naučili brať jeden druhého ako citlivé bytosti – nech sme okrem toho aj čímkoľvek iným – a keby sme pochopili, že fyzické blaho a tolerancia nie sú jednoducho nižšie postavené než ostatné ciele, pre ktoré sa každý z nás môže rozhodnúť.

V smrti a umieraní nie je vôbec nič majestátne. A ak by aj pre niekoho bolo, uskutocňovanie a napomáhanie tomuto cieľu nie je vecou verejných autorít, ktoré však ešte stále konajú pravý opak. Sebaobetovanie môže vzbudiť náš obdiv, ale už zo svojej definície nie je politickou povinnosťou, lež dobrovoľným a nadbytočným aktom, ktorý spadá mimo pôsobnosť politiky. Pokiaľ niekto nepohrdá fyzickou skúsenosťou, nie je na politickom poriadku postavenom na vyhýbaní sa strachu a krutosti nič „reduktívne“. Okrem toho, dôsledky zduchovňovania politiky sú oveľa menej vznešené než sa mnohokrát zdá. Politicky slúžila spiritualita zvyčajne na ospravedlnenie ničivých orgií. Treba niekomu pripomínať ten vskutku povznášajúci pokrik: „Viva la muerte!“ – a režim, ktorého bol predzvesťou?

S týmto súvisí aj ďalšia námietka voči liberalizmu strachu, ktorá tvrdí, že liberalizmus strachu nahrádza rýdzi ľudský úsudok „inštrumentálnou racionalitou“. <sup>10</sup> Význam spojenia rýdzi ľudský úsudok je zvyčajne ponechaný bez jasnej definície, ale spravidla to nie je verzia platónskeho idealizmu. „Inštrumentálna racionalita“ odkazuje na politické praktiky, ktoré sa sústreďujú len na efektívnosť alebo kalkulácie prostriedkov vo vzťahu k cieľu bez toho, aby sa zaoberali racionalitou či inými možnými hodnotami svojich cieľov alebo výsledkov. Keďže liberalizmus strachu má svoje ciele veľmi jasné – vo forme redukcie strachu a krutosti – tento druh argumentu sa javí ako dosť neopodstatnený.

Oveľa závažnejším je názor, že takzvaná „inštrumentálna racionalita“ vkladá všetku dôveru do procedúr a nevenuje dostatočnú

pozornosť racionalite správania a diskurzu účastníkov a nasledovníkov týchto procedúr. Takáto racionalita vkladá dôveru do mechanizmov na tvorbu súhlasu a zaisťovanie férovosti, bez toho, aby prejavovala záujem o charakter jednotlivých občanov alebo spoločnosti ako takej. Keby aj pluralistický politický systém pod vládou zákona priniesol slobodnú a relatívne pokojnú spoločnosť, táto spoločnosť by nebola skutočne racionálna a už vôbec nie etická, ak by svojich občanov zároveň nevzdelávala k istému stupňu politického porozumenia ak schopnosti spravovať svoj spoločný život. Toto sa pokladá za „substanciálne“ racionálne takým spôsobom, akým liberalizmus strachu so svojím zameraním na procedúry a výsledky nie je. V skutočnosti však tento argument nie je vôbec o racionalite ale o očakávaniach radikálnej spoločenskej zmeny a utopických snáh. Obvinenie z „inštrumentality“, ak to vôbec niečo znamená, smeruje k pohrdaniu tými, ktorí nechcú platiť cenu za utopické podniky, nemá nie tie vymyslené niekým iným. Je to odmietnutie podstúpiť pri sledovaní akokoľvek racionálneho ideálu riziko na úkor ostatných.

Nemožno poprieť, že vláda zákona a skúsenosť s politikou riaciacou sa férovými procedúrami občanov nepriamo vzdeláva, aj keď toto nie je ich očividný zámer, ten je čisto politický. Osvojená trpezlivosť, sebaobmedzenie, úcta k nároku druhých a obozretnosť tvoria formy sociálnej disciplíny, ktorá je nielenže plne kompatibilná s osobnou slobodou, ale aj povzbudzuje spoločensky a individuálne cenné vlastnosti. <sup>11</sup> Toto však neimplikuje, treba zdôrazniť, že liberálny štát môže niekedy mať edukatívnu vládu, ktorá si zaumieni vytvorí špecifický druh charakteru a presadiť vlastné presvedčenia. Vláda nikdy nemôže byť zámerne, exkluzívnym a inherentne autoritatívnym spôsobom, didaktická. Ako sme mohli vidieť, liberalizmus sa na začiatku vzoprel edukatívne štátu. Nijaký systém

vlády, žiaden systém právnych procedúr a nijaký systém verejne prístupného vzdelávania však neostane bez psychologických účinkov. Liberalizmus nemá preto dôvod ospravedlňovať sa za všetky druhy inklinácií a návykov, ktoré férovosť v procedúrach a zodpovedná vláda s veľkou pravdepodobnosťou podnecujú.

Ak majú, najmä v demokracii, občania ako jednotlivci a členovia asociácií protestovať a zabráňovať akémukoľvek náznanu nezákonnosti či zneužitia zo strany vlády, musia disponovať dostatočnou mierou morálnej odvahy, schopnosťou spoľahnúť sa na seba samého a neoblomnosťou, ktorá im umožní účinne si presadiť svoje. Podporovať dobre informovaných a samostatne o sebe rozhodujúcich dospelých ľudí musí byť cieľom každého vzdelávacieho úsilia liberálnej spoločnosti. Jestvuje veľmi zrozumiteľný popis toho, ako by mal viacmenej dokonalý liberál vyzeráť. Možno ho nájsť v Kantovej Doktríne cnosti, ktorá nám ponúka veľmi podrobný opis dispozícií osoby rešpektujúcej iných bez toho, aby upadla do povýšenectva, arogancie, poníženia alebo strachu. Táto osoba neútočí na iných ľžami či krutosťou, ktoré by jej vlastný charakter narušili a zároveň zranili jej obeť. Úspech liberálnej politiky síce závisí od úsilia takýchto ľudí, ale úlohou liberálnej politiky nie je vychovávať takýchto ľudí ako modely ľudskej dokonalosti. Jediné čo môže tvrdiť je, že ak chceme podporovať politickú slobodu, toto je vhodné správanie.

Dnes sa s obľubou namieta, že takéto liberálne odporúčanie v prospech občianstva je vskutku veľmi nehistorický a etnocentrický pohľad, ktorý si neoprávnene nárokuje na univerzálnosť. To, že liberalizmus strachu vznikol v istom čase a na istom mieste je koniec koncov neodškriepiteľný fakt. Relativisti však dnes tvrdia, že väčšina ľudí žijúcich podľa tradícií a zvykov by ho nikdy neprijala – a to ani vtedy, ak by ich zvyky boli také kruté a utláčajúce ako indický kastový systém.<sup>12</sup> Súdriť zd-

edené zvyky a obyčaje podľa takzvaných všeobecných noriem, hoci istým ľuďom sú úplne cudzie, sa považuje za arogantné nanucovanie falošných a predpojatých princípov. Nejestvujú totiž nijaké všeobecne platné sociálne zákazy či pravidlá a úlohou sociálneho kritika je v najlepšom prípade vyjadriť hodnoty vlastné tej-ktorej spoločnosti. Toto celé však zďaleka nie je také samozrejmé, ako by nás o tom radi presvedčili relativistickí obhajcovia miestnych zvykov.

Pokiaľ zraneným a trpiacim obetiam väčšiny tradičných, a rovnako aj revolučných vlád sveta neposkytneme naozajstnú a uskutočniteľnú alternatívu k ich súčasným podmienkam, potom nemôžeme nijako zistiť, či ľudia svoje okovy naozaj vítajú. Pozitívnych dôkazov na to je pramálo. Číňanom sa Maova vláda nepáčila o nič viac, než by sa páčila nám, a to aj napriek politickej a kultúrnej vzdialenosti medzi týmito dvoma kultúrami. Absolútny relativizmus, nielen kultúrny ale aj psychologický, ktorý odmieta liberalizmus strachu ako príliš „západný“ a tiež priveľmi abstraktný, je na to, aby bol vierohodný, nadmieru falošne spokojný a príchotný zabudnúť na hrôzy nášho sveta. Je silne neliberálny, nielen vo svojej podriadenosti sa tradícii ako ideálu, ale aj svojou dogmatickou identifikáciou každej miestnej obyčaje a zvyku s lokálnymi, hlboko zakotvenými ľudskými aspiráciami. Vymaniť sa spod týchto zvykov nie je, ako to tvrdia relativisti, výnimočne hrubý zásah do vecí iných. Všeobecnému skúmaniu a verejnej kritike totiž možno podrobiť jedine výzvy odnikiaľ a požiadavky univerzálnej ľudskejšti a racionálnej argumentácie vyjadrené všeobecnými pojmami.<sup>13</sup>

Nevyjadrené a tajomstvami chránené praktiky, ktoré vládnu vo vnútri každého kmeňa, nemožno nikdy otvorene analyzovať či zhodnotiť, pretože sú z definície natrvalo usadené vo vedomí komunity. Pokiaľ nejestvuje otvorené a verejné preskúmanie všetkých možných alternatív, najmä no-

vých a cudzích, nemožno hovoriť o zodpovednej voľbe a už vôbec nie o kontrole autorít, ktoré sa vydávajú za hlas a ducha ľudu. Arogantnosť prorokov a básnikov, ktorí vyslovujú miestne zakotvené normy, je oveľa väčšia než arogantnosť hociktorého deontológa. Nielen, že sa vydávajú za schopných odhaliť skrytú dušu miestneho spoločenstva, ale robia to spôsobom, ktorý nemožno podrobiť externému zhodnoteniu. A že v jadre týchto nárokov na hermeneutický primát sú skryté xenofobické orgie dokazuje dosť príkladov z histórie. Dejiny nacionalizmu nie sú povzbudzujúce a etnický relativizmus nedokáže ani vo svojej najlepšej forme povedať o strachu a krutosti viac, než to, že sú každodennou záležitosťou na rozmanitých miestach.<sup>14</sup> Vojna tu tiež bola vždy, aj keď asi nie v súčasnom rozsahu možností nukleárneho veku. Máme ju týmto pádom obhajovať? V skutočnosti najspôhlivejším testom toho, aké krutosti treba zniesť na každom mieste a v každom čase, je ísť za najpravdepodobnejšími obeťami, najbezmocnejšími ľuďmi a za preverených podmienok sa ich v každom jednom momente spýtať. Pokiaľ sa tak neudeje, neexistuje dôvod domnievať sa, že liberalizmus strachu nemá čo ponúknuť obetiam politickej tyranie.

Tieto úvahy treba spomenúť práve teraz, keď možno liberalizmus strachu obviňovať aj z nedostatočnej teórie o ľudskom „ja“. Pravdepodobnosť existencie veľmi odlišných „ja“ je očividne jedným zo základných predpokladov každej liberálnej doktríny. Na svoje politické ciele stačí liberalizmu tvrdiť o ľudskej prirodzenosti len toľko, že ľudia majú okrem podobných fyzických a fyziologických štruktúr aj rôznu osobnosť, ktorou sa navzájom výrazne odlišujú. Na všeobecnej rovine musíme predpokladať, že niektorí ľudia budú zafixovaní skupinovými tradíciami, na ktorých budú lipnúť, zatiaľ čo iní sa budú chcieť vymaniť spod diktátu svojho pôvodu a sociálnych pút. Tieto spoločensky nesmierne dôležité aspekty

ľudskej skúsenosti, podobne ako väčšina získaných charakteristík, sú nesmierne rozmanité a pripravené neustále sa meniť. Významnou súčasťou nášho charakteru je zdokonaľovať sa v socializácii, i keď suma všetkých našich sociálnych rôl nemusí tvoriť kompletné „ja“. Keď ide o politické účely, nezáleží na nejakom ďalej neredukovateľnom „ja“, ani na zvláštnom charaktere, ktorý získavame počas nášho vzdelávania. Záleží len na skutočnosti, že mnoho rozdielnych „ja“ má byť slobodných, aby mohli na seba vzájomne politicky vplývať.

Tým americkým politickým teoretikom, ktorí túžia po ľuďoch buď silnejšie komunitne orientovaných, alebo naopak individualistickejších, chcem teraz pripomenúť, že toto sú záležitosti charakteristické pre výnimočne privilegovanú liberálnu spoločnosť. Pokiaľ neexistujú inštitúcie primárnej slobody, túžby takéhoto druhu sa nemôžu ani len prebudiť. Ku cti Spojených štátov slúži, že aj komunitáriani aj romantici berú slobodné verejné inštitúcie ako samozrejmosť, no toto ich zovšedňovanie svedčí o nevyvinutom zmysle pre históriu.<sup>15</sup> Ak ignorujeme výročné správy Amnesty International či správy o vojnách dneška, opomíname príliš veľkú časť minulej i súčasnej politickej skúsenosti. K znakom liberalizmu v minulosti vždy patrili kozmopolitná perspektíva a presvedčenie, že znepokojovať sa kvôli ohrozeniu života a slobody príslušníka hocktorej rasy či skupiny v každej časti sveta, je správne. Ako paradox sa dnes javí skutočnosť, že úspech liberalizmu v niektorých krajinách atrofoval schopnosť politickej empatie ich občanov. Zdá sa, že toto je cena, a možno nie jediná, ktorú platíme za to, že berieme slobodu ako samozrejmosť.

Liberalizmus sa nemusí púšťať do špekulácií o tom, aké môžu byť potenciálne možnosti toho či onoho „ja“. Ak chce byť účinný na konkrétnom mieste a zabrániť známym a reálnym nebezpečenstvám, musí zobrať na vedomie aktuálne politické

podmienky, v ktorých ľudia žijú. Starosť o slobodu ľudí nekončí spokojnosťou vlastnej spoločnosti či skupiny. Práve preto musíme byť podozrievaví voči ideológiám solidarity, takým príťažlivým pre tých, čo pokladajú liberalizmus za emocionálne neuspokojivý, a ktorým sa v našom storočí podarilo vytvoriť režimy s kolosálnymi praktikami teroru a krutosti. Domnienka, že takéto ideológie ponúkajú niečo mimoriadne dôležité atomizovaným občanom, môže, ale nemusí byť pravdivá – ich historicky zaznamenané politické dôsledky však neposkytujú priestor veľkým pochybám. Hľadať emocionálny a osobný rozvoj v náručí komunity alebo v romantickom sebayjadrení sú dve možnosti, ktoré majú občania liberálnych spoločností k dispozícii. Obe sú však apolitické pohnútky, orientované výlučne na jednotlivca samého, ktoré nás prinajlepšom odvádzajú od hlavnej úlohy politiky, keď sa samy vydávajú za politické doktríny. Za nešťastných okolností dokážu liberálnym praktikám vážne uškodiť. Aj keď sa obe javia len ako presúvanie hranice medzi osobným a verejným, čo je úplne normálna politická prax, nemožno ani o jednej povedať, že si skutočne uvedomuje dôsledky posunov, ktoré navrhuje.<sup>16</sup>

Môže sa zdať, že liberalizmus strachu má veľmi blízko k anarchizmu. Nie je to pravda, pretože liberáli si vždy uvedomovali mieru neformálneho útlaku a tlakov socializácie, ktoré aj najzapálenejší anarchistickí teoretici pokladali za prijateľné náhrady zákona.<sup>17</sup> Okrem toho, ani väčšia konzistentnosť anarchistických teórií by nezatienila žalostnú realitu v krajinách, v ktorých skolabovala vláda a zákon. Chce niekto dobrovoľne žiť v Bejrúte? Pôvodný a prvý princíp liberalizmu, vláda zákona, ostáva úplne nedotknutý, a toto nie je anarchistická doktrína. Nejestvuje žiadny dôvod vzdať sa tohto princípu, ktorý je hlavným nástrojom obmedzenia vlády. Možnosti perzekúcie totiž držia krok s technickým pokrokom, a tak sa nástrojov mučenia a prena-

sledovania musíme obávať presne tak, ako sa ich báli v minulosti. Jedna polovica Listiny práv a slobôd sa venuje spravodlivému súdnemu procesu a ochrane obvinených v trestnoprávnom konaní. Práve súd je miestom, kde sa občan stretáva so štátnou mocou, a tento stret nie je rovnocenný pre obe strany. Bez jasne definovaných procedúr, čestných sudcov, možností právnej pomoci a odvolania, nemá voči súdu nikto šancu. Rovnako nemôžeme pripustiť, aby bolo postavených mimo zákon viac skutkov, než je nevyhnutné na udržanie našej vzájomnej bezpečnosti. A nakoniec, v prospech liberálneho štátu hovorí najviac právna snaha kompenzovať obeť zločinu, a nielen potrestať toho, čo porušil zákon. Pretože obvinený v prvom rade zranil, vystrašil a poškodil inú ľudskú bytosť.

Je to práve tento bod, v ktorom sa liberalizmus strachu silne zasadzuje za rovné práva a ich právnu ochranu. Nemôže byť založený na predstave práv ako fundamentálnych a daných, nazerá však na ne ako na práve tie oprávnenia, ktorými občania musia disponovať, aby si zachovali slobodu a mohli sa chrániť pred zásahmi zvonka. Inštitúcie pluralistického poriadku s mnohopočetnými centrami moci a inštitucionalizovanými právami – to je charakteristika liberálnej politickej spoločnosti. Takáto spoločnosť je zároveň nevyhnutne demokratická, pretože bez dostatočnej rovnosti moci na ochranu a presadenie vlastných práv je sloboda len nádejou. Bez inštitúcií zástupnej demokracie, bez všetkým prístupného, spravodlivého a nezávislého súdnictva s možnosťou odvolať sa a bez existencie rozmanitých politicky aktívnych skupín je liberalizmus ohrozený. Hlavným cieľom liberalizmu strachu je zabrániť práve takému bezprávnemu stavu. Je preto správne tvrdiť, že liberalizmus je v monogamnom, vernom a večnom zväzku s demokraciou – aj keď je to manželstvo z rozumu.

Odvolávanie sa na konkrétne inštitúcie a ideológie nestačí na to, aby sme plne

a všeobecne zabezpečili existenciu slobody. Krutosť treba postaviť všade na prvé miesto a pochopiť strach zo strachu. Skutočnosť, že vlády blízke i ďaleké neobmedzene „trestajú“ a obmedzujú najzákladnejšie prostriedky na prežitie, by v nás mala vyvolať kritickú pozornosť k praktikám predstaviteľov všetkých vlád a k hrozbám vojny všade na svete.

Možno teraz pripomínam Caesara Beccariu či iného utečenca osemnásteho storočia. Je to asi tým, že som čítala správy o činoch vlád podobné tým, ktoré podávali oni. Úplne mi na to stačí zahraničné spravodajstvo v *New York Times* a jeho správy o rasizme, xenofóbii a systematickej vládnej brutalite v našej krajine a všade inde na zemi. Nedokážem pochopiť, ako niektorí politickí teoretici a bedliví občania sledujúci politiku dokážu tieto skutočnosti ignorovať a neprotestovať proti nim. Tým sme sa posunuli k liberalizmu strachu a odklonili sa od radostnejších, no menej naliehavých foriem liberálneho myslenia.

*Chcela by som poďakovať môjmu priateľovi Georegeovi Katebovi za radu a povzbudenie počas práce na tomto článku.*

- 1 J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* Londýn, Methuen 1941, s. 89–97, 370–377, Quentin Skinner, *The Foundations of Political Thought* Cambridge, Cambridge University Press 1978, zv. II, s. 241–254
- 2 Pozri Judith Shklar, *Ordinary Vices* Cambridge, Mass, Harvard University Press 1984
- 3 Pozri napríklad Laurence Berns, „Thomas Hobbes“, in: Leo Strauss a Joseph Cropsey (eds.) *A History of Political Philosophy* Chicago, Rand McNally 1972, s. 370–394, C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* Oxford, Clarendon 1962, Tieto interpretácie závisia od vnímania Locka a Hobbesa veľmi podobne, ako to interpretoval Leo Strauss v *Natural Right and History* Chicago, University of Chicago Press, 1953 s. 202–251.
- 4 Alexander Hamilton (et al.), *The Federalist Papers*, Clinton Rossiter (ed.), New York, New American Library 1961, listy 10 a 51 (Listy federalistov, Bratislava, Kalligram 2002)
- 5 Georges Duby, *The Chivalrous Society*, do angličtiny prel. Cynthia Postan, Berkeley, University of California Press 1977, s. 81–87 (pozn. prekl.: V tejto forme nepublikované vo fr. orig.)
- 6 Ralph Waldo Emerson, „The Conservative“, in: *Essays and Lectures*, Joel Porte (ed.), New York, Library of America 1983, s. 173
- 7 Edward Peters, *Torture*, Oxford, Basil Blackwell 1985, s. 103–140
- 8 Isaiah Berlin, „Introduction“ a „Two Concepts of Liberty“, in *Four Essays on Liberty* Oxford, Oxford University Press 1982, s. xxxvii–lxiii, 118–172, Isaiah Berlin, „The Originality of Machiavelli“, in: *Against the Current* New York, Viking Press 1980, s. 25–79 (*Čtyři eseje o svobode*, Praha, Prostor, 1999.)
- 9 *The Metaphysical Elements of Justice*, zostavil a do angličtiny preložil John Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merill 1965 (Orig. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*)
- 10 Najlepšie pojednanie o inštrumentálnej racionalite a jej implikáciách pozri v Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* New York, Columbia University Press, 1986
- 11 George Kateb, „Remarks on the Procedures of Constitutional Democracy“, in *Nomos*, XX, Constitutionalism, J. Roland Pennock a John Chapman (eds.), s. 215–237
- 12 Michael L. Walzer, *Spheres of Justice* New York, Basic Books, 1983, s. 26–28, 312–316
- 13 Filozofickú panorámu z tejto nepozície pozri v Thomas Nagel, *The View from Nowhere* Oxford, Oxford University Press, 1986
- 14 Toto je kritická odpoveď Michaelovi Walzerovi v „The Moral Standing of States“ in: Charles R. Beitz (et al., eds.), *International Ethics: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton, Princeton University Press 1985, s. 217–238
- 15 Romantický liberalizmus pozri v Nancy L. Rosenblum, *Another Liberalism* Cambridge, Mass, Har-

vard University Press 1987, komunitarizmus pozri v Michael J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice Cambridge, Cambridge University Press 1982

16 Charles Taylor, „The Nature and Scope of Distributive Justice“, in Frank S. Lucash (ed.), Justice and Equality Here and Now Ithaca, N. Y., Cornell University Press 1986, s. 34–67

17 Alan Ritter, Anarchism Cambridge, Cambridge University Press, 1980

Z angličtiny preložila Kamila Štullerová.



## O KNIHE JUDITH N. SHKLAR LEGALIZMUS

LLOYD L. WEINREB

Harvard Law Review 98, 7/1965

Profesorka Judith N. Shklar, ktorá prednáša na Harvardovej univerzite teóriu vlády a riadenia štátu, napísala provokujúcu a originálnu knihu s názvom Legalizmus. Kritizuje v nej takmer celú súčasnú právnu filozofiu. Pojmom legalizmus autorka označuje „etický postoj, podľa ktorého morálne správanie je vecou dodržiavania pravidiel a morálne vzťahy predstavujú povinnosti a práva určené pravidlami“ (s. 1) legalizmus uplatňovaný mimo jednotlivca je politickou ideológiou. Podľa základnej tézy tejto knihy sú „súdy a pravidlá, ktorými sa tieto súdy riadia,“ vyjadrením legalizmu v tej „najjasnejšej a najčistejšej podobe“ (s. 3). Profesorka Shklar tvrdí, že právnická profesia vo všeobecnosti, ale zvlášť filozofia práva, vzali premisy legalizmu ako samozrejmosť, v dôsledku čoho sa teória práva oddelila od etiky a politickej teórie; tvrdí, že právna filozofia venovala väčšinu svojho úsilia vlastne tomu, aby sa toto oddelenie zavŕšilo. To je podľa nej základná chyba, v dôsledku ktorej sa právna filozofia stala do značnej miery zbytočnou. Legalizmus nemožno považovať ani za etiku, ani za ideológiu. Filozofia práva by sa mala seriózne zaoberať etikou a politickou teóriou, k právu by mala pristupovať z hľadiska morálneho a politického záväzku a legalizmus skúmať (a obhajovať) vo vzťahu k iným etickým a politickým teóriám.

Toto úsilie oživiť komunikáciu medzi filozofmi práva na jednej strane a teoretikmi morálky a politickými teoretikmi na strane druhej je inšpirované autorkiným uznávaním „liberalizmu v tom najzákladnejšom význame tohto slova..., oddaného jedine presvedčeniu, že najdôležitejšou cnosťou je tolerancia a že diverzitu názorov a zvykov nemáme iba zachovávať, ale máme ju aj pestovať a podporovať“ (s. 5). Ideologickým zdrojom jej záujmu o súčasný stav právnej

filozofie je jej presvedčenie, že táto filozofia nedokáže odhaliť problémy, ktoré pred liberalizmus stavia moderný svet. Hoci jej liberálne názory sú zreteľne viditeľné na všetkých miestach a v niektorých prípadoch ju viedli k prehnanému zdôrazňovaniu obmedzení právnej filozofie v jej súčasnej podobe, platnosť a význam jej kritiky od jej politického presvedčenia nezávisia.

Väčšina prvej polovice *Legalizmu* je venovaná podrobnej kritike úsilia právneho pozitivizmu a prirodzeného práva, ktoré sa snažia odhaliť „podstatu“ práva – úsilia, v rámci ktorého sa vzťah práva a morálky príznačne považoval za prvoradý problém.<sup>1</sup> Profesorka Shklar tvrdí, že „podrobné zoznamy“, v ktorých právny pozitivizmus vymenúva základné atribúty práva a morálky, takmer vždy v konečnom dôsledku závisia od predpokladu, že morálka je vecou „internou“ a právo vecou „externou“; právo vraj vyžaduje „iba konformné správanie, kým morálka svojou podstatou vyžaduje, aby konanie bolo motivované hlasom svedomia“ (s. 43).<sup>2</sup> Podľa profesorky Shklar sú zdrojom rozlíšenia interné verzus externé tradičné kresťanské teologické doktríny hriechu a slobodnej vôle, ktoré, ako tvrdí, sú prinajmenšom príliš ohraničeným základom všeobecnej teórie vzťahu práva a morálky. Nazdáva sa, že okrem opory v teológii toto rozlíšenie nezohľadňuje ani všetky morálne systémy; tak napríklad konzekvencialistická etika, hodnotiacia konanie človeka na základe jeho následkov, a to dokonca aj následkov vzdialených a nepredvídateľných, by rozlišovanie vychádzajúce z motívov zamietla.

Ani jedna z týchto námietok nie je veľmi presvedčivá. Historický pôvod teórie je pochybným kritériom jej platnosti. Nech už je pôvod morálky svedomia (ku ktorej smeruje „interný“ pól metafory o vzťahu medzi interným a externým) akýkoľvek, táto morálka nemusí spočívať na teológii; môže sa zakladať, a v súčasnej filozofickej diskusii sa zvyčajne aj zakladá, priamo na pojme

slobodného činu.<sup>3</sup> Z hľadiska všeobecnejšej kritiky možno povedať, že ak pozitivisti ignorovali všetky morálne systémy okrem tých, ktoré sa zakladali na svedomí, morálni filozofi si nepočínali o nič lepšie. Etika svedomia je jediným morálnym systémom, ktorý je v západnej civilizácii vôbec všeobecne akceptovaný. Je príznačné, že v konkrétnych situáciách, napríklad v politických procesoch, kde by azda mohla byť užitočná konzekvencialistická etika, sa vždy považovalo za potrebné oprieť sa o tradičnejšie pojmy viny.<sup>4</sup> Podobné konštatovania by sa mohli vzťahovať aj na rôzne iné morálne systémy, ktoré nevenujú pozornosť motívom; to, že pozitivizmus si motívy vôbec nevšímá, zrejme nie je ani tak dôsledkom kultúrnej krátkozrakosti, ako skôr odmietnutím dať sa zmiast' falošnou stopou.

Oveľa presvedčivejší argument profesorky Shklar, ktorý zároveň môže byť aj účinnou kritikou právneho pozitivizmu, hovorí, že právny pozitivizmus považoval za svoju úlohu rozlíšiť medzi dvoma súbormi pravidiel: medzi zákonmi a morálnymi zásadami. Tvrdí, že právny pozitivizmus sa zaoberá iba tými formami morálky, ktoré sa zakladajú na etike legalizmu, a nevšímá si rôzne iracionálne formy morálky – „morálky srdca“ (s. 57), a preto „nedokáže plne zohľadniť skutočnú diverzitu ľudských morálnych presvedčení a politických ideológií“ (s. 56, 57). Keďže aspoň právo na legalizmus viazané je, a vo všeobecnosti ho možno ľahko odlíšiť od iracionalistických foriem morálky, pozitivizmus, pokiaľ jeho jedinou úlohou je odlíšiť právo od morálky, si takéto formy morálky zákonite nemôže všímať. Ako sa ukazuje v druhej polovici knihy, profesorka Shklar chce, aby sa nelegalistickým formám morálky venovala pozornosť, ale nie preto, že ich pokladá za platné – hoci jej liberálne názory nepochybne od nej isté rešpektovanie akejsi *osobnej* nelegalistickej morálky vyžadujú – ale preto, že inak ich nemožno konfrontovať

Toto dáva zmysel. Diskusie o tom, či sa v Nemecku podarilo vytvoriť zákony podľa nacistických pravidiel, sa vždy tak trochu vznášali vo vzduchoprázdne. Najvýraznejším znakom nacizmu bolo to, že odmietol legalizmus vôbec. To, že sa čas od času odvolával na tradičné právne formy a metódy, bolo krutou paródiou na vládu zákona, a nie jej akceptovaním. Na pozadí iracionalistickej etiky nacizmu nemá otázka, či konanie nejakého konkrétneho nacistu bolo „legálne“, takmer žiadny význam. Už samotným položením tejto otázky sa úspešne zakrývajú skutočné problémy. Aký význam môže mať otázka, či sudcovia rozhodovali „podľa práva“, keď systém, na základe ktorého rozhodovali, sa proti právu staval zásadne nepriateľsky?<sup>5</sup> Ani konštatovanie, že „pomstychtivý donášač“<sup>6</sup> „sprznil zákon“ z hľadiska svojich vlastných cieľov, nám veľa nepovie, ak v rámci právneho a etického systému, kde tento „zákon“ vznikol, čosi také ako jeho sprznenie neexistovalo.

Každé skutočné riešenie etických problémov nastolených takýmito prípadmi sa musí odvíjať od faktu, že legalistické súdne rozhodnutie je rozhodnutím vyneseným zvonku – čo neznamena, že sa nemá vynášať. Podobne politické problémy súvisiace s otázkou, ako definitívne skončiť s nacizmom a zabrániť jeho recidíve, nevyžadujú ani tak zmenu zákonov, ako skôr opätovné zavedenie zákona – nie preto, že nacistické „zákony“ boli nezlučiteľné s istou predstavou o tom, aké zákony majú byť, ale preto, že nacistom bolo jedno, aké zákony platia. Práve v dôsledku takýchto problémov sa otázka vydávania retroaktívnych trestných zákonov, ktoré by malo byť odpoveďou na nacizmus, stáva takou zložitou. Sú to iné problémy než problémy súvisiace s jednorazovým vydaním retroaktívnych zákonov v rámci fungujúceho právneho systému. (Ani v jednom prípade nám otázka, či vydávanie retroaktívnych zákonov vo všeobecnosti zákon „vytvára“,

alebo či „je“ zákonom, veľmi nepomôže.)<sup>7</sup> Podobne ako právny pozitivizmus ani prirodzené právo, keďže aj tomu ide iba o odhalenie vzťahu medzi onými dvoma súbormi pravidiel, nie je vhodným nástrojom na riešenie takéhoto problému. Navyše, profesorka Shklar napáda prirodzené právo aj z jeho vlastného hľadiska. Najprv konštatuje, že „jedným z potešení tých, čo nie sú stúpenkami teórie prirodzeného práva, je pozorovať z ústrania diverzitu a nezlučiteľnosť rôznych škôl prirodzeného práva“ (s. 68), a potom niekoľko reprezentatívnejších typov teórie prirodzeného práva analyzuje. Najzaujímavejšia v kontexte prirodzeného práva je jej analýza americkej školy právneho realizmu, ktorá mala vedúce postavenie v období zrodu New Dealu. Shklar tvrdí, že skepticizmus sudcu Franka a ďalších bol pôvodne vyjadrením požiadavky právnej a sociálnej reformy; neskôr, keď sa niektoré z reforiem uskutočnili a ciele realizmu už neboli tak jasne vymedzené, sa tento realizmus stal ďalším variantom prirodzeného práva, ktorý predpokladal, že správna odpoveď existuje a že „odborníci“, akási nedefinovaná skupina moderných mudrcov, nám povie, ako táto správna odpoveď znie. To, že profesorka Shklar zaraďuje sudcu Franka, Thurmana Arnolda i profesora Rodella, ktorých všetkých vo svojej knihe spomína (s. 93–98), medzi reprezentantov školy prirodzeného práva, poukazuje na ideologické korene jej kritiky. Títo páni chceli nahradiť tradičné názory na korektnú právnu metódu dôsledným skeptickým empiricizmom a v tomto zmysle mali ďaleko od dogmatických názorov, aké sa zvyčajne spájajú s prirodzeným právom.

Možno je však jej klasifikácia predsa len správna. Profesorka Shklar tvrdí, že základom všetkých teórií prirodzeného práva je akási „ideológia dohody“ (s. 88), t. j. chápanie spoločnosti, podľa ktorého dohoda je „cieľom sama osebe“ a jednota je „životne dôležitou politickou potrebou“ (s. 9). Expli-



citne je toto chápanie prítomné v teóriách, ktoré tvrdia, že existuje objektívne morálne kritérium, že toto kritérium možno odhaliť a že právo by ho malo uplatňovať, a to aj vtedy, keď týmto kritériom je jednoducho svedomie spoločnosti, pričom, ak ho chceme odhaliť, jednoducho sa spýtame „obyčajného rozumného človeka“.<sup>8</sup> Objavuje sa však podľa nej vo všetkých teóriách, ktoré tvrdia, že existuje akési obecné dobro (hoci aj v takej vágnej podobe ako „dobrý život“)<sup>9</sup> a že existujú objektívne platné právne cesty vedúce k tomuto dobru, ktorých objektívnu platnosť možno ukázať (alebo rozumne predpokladať). Z rozlíšenia medzi prirodzeným právom a pozitivistickými teóriami na tomto základe vyrastajú akísi podivní spojenci; má však aj svoje pozitívne stránky a je rovnako dobré ako väčšina iných navrhovaných rozlíšení.

Hoci nie všetky kritické výhrady profesorky Shklar možno brať ako rovnako závažné, všetky dohromady majú značnú váhu. Na tvrdenie, že právny pozitivismus i prirodzené právo boli v rôznej miere závislé od nezávisle určených ideologických postojov, nemáme nejakú veľmi uspokojivú odpoveď. Či už je to pravda, alebo nie, ani právny pozitivismus, ani prirodzené právo nedokázali vysvetliť podstatu práva, ba ani ukázať, že právo je tak či onak veľmi dôležité. Ani jeden z nich presvedčivo neukázal, že vernosť zákonu v zmysle podriadenia či nepodriadenia sa požiadavkám vlády, ktorá je pri moci, je do veľkej miery ovplyvňovaná tým, ako sa niekto rozhodne danú požiadavku definovať.<sup>10</sup> Podľa profesorky Shklar je najdôležitejší fakt, že hoci pozitivismus i prirodzené právo chceli kritizovať právo z morálneho hľadiska, považovali právo za „dané“ a vlastne stále kládli iba otázky typu „Ktorý zákon?“ či „Ktorý je zákon?“, a nie otázku „Zákon, alebo nie?“. Preto mali len malý vplyv na ideologické konflikty, v ktorých ide o vládu zákona.

Podľa profesorky Shklar by sa filozofia práva mala prestať usilovať o oddelenie prá-

va od morálky a mala by ich považovať za „kontinuum viac alebo menej legalistickej etiky a politických inštitúcií...“ (s. 62). Potom sa pozornosť sústreďí na problém, ktorý by sme mali považovať za fundamentálny problém právnej filozofie, totiž na otázku, či nejaký konkrétny aspekt ľudského správania má podliehať pravidlám. Tam, kde je vláda zákona spochybnená – či už vo všeobecnosti, ako to bolo v nacistickom Nemecku, alebo v konkrétnej situácii –, je to ten najpodstatnejší problém. A tam, kde sa legalizmus akceptuje príliš ochotne, prístup profesorky Shklar neustále upozorňuje na fakt, že existujú prípady, keď sú pravidlá zlé, ale aj prípady, keď by mohlo byť zlé mať pravidlá.

Legalizmom sa však príbeh nekončí. Tvorca zákonov vo fungujúcom právnom systéme sa musí zaoberať nielen otázkou legalizmu – pravidlami vo všeobecnosti –, ale aj množstvom faktorov, súvisiacich najmä s „povahou zákona“. Nemusíme ani začať pátrať po podstatách, aby sme si uvedomili, že zákony skutočne spravidla predpokladajú istú mieru donútenia, spravidla zahrnujú špeciálne druhy trestov za ich nedodržanie, že v sebe nesú silu účty k zákonu, že súčasťou ich pôsobenia sú aj nesmierne zložité zaoberajúce vrstvy, pod ktorými rozvinutý právny systém ako pod nánosmi zakrýva konkrétne právne pravidlo. Treba konštatovať, že všetky tieto znaky zákona majú svoje analógie v morálnych predpisoch, v oficiálnej cirkevnej teológii, v klubových pravidlách – a ak to trochu rozšírime, tak aj v gramatických pravidlách a v jednotnom systéme citácií. Ba čo viac, všetky pravidlá sú, ako na to poukazuje profesorka Shklar, viac alebo menej rozvinutými prejavmi legalizmu. Bolo by však absurdné posväcovať túto podobnosť ignorovaním toho všetkého, čím sa rôzne druhy pravidiel od seba líšia.

Ľahko si dokážeme predstaviť aj princípy, ktoré by sme energicky presadzovali ako morálne predpisy, ale ktoré by sme zároveň neradi videli stelesnené v zákone. Podobne

by sme zrejme dali prednosť tomu, aby sa istý princíp správania presadzoval – a vymedzoval – prostredníctvom zákonných procesov, a nie aby podliehal menej kontrolovateľným tlakom zvyku. Podľa najnovších názorov je primárnou úlohou filozofie práva identifikovať zvláštne charakteristické znaky práva. Hoci právny pozitivizmus sa často nesprávne označuje za hľadanie podstaty práva, významne prispel k nášmu porozumeniu vlastných funkcií nielen práva, ale aj ďalších legalistických prejavov spoločnosti. A nemusíme byť ani nejako zvlášť poctiví, aby sme uznali, že prirodzené právo usiluje o to isté; aj ono sa snažilo odhaliť vlastné hranice práva.

Profesorka Shklar kladie dôraz na legalizmus, a tým zahmlieva aj ďalší aspekt celého problému. Ak „liberalizmus v tom najzákladnejšom význame“ skutočne znamená uznávanie diverzity ako takej, tak je príliš prázdny. Chrániť musíme nie diverzitu, dosiahnutú akokoľvek, ale slobodu skutočnej voľby.<sup>11</sup> Z hľadiska našich tunajších úvah nejde ani tak o to, že ideológia profesorky Shklar stratila svoje jasné kontúry, ako skôr o to, že jej prístup k právu cez legalizmus nezohľadňuje dostatočne rôznosť cieľov, ktorým právo môže slúžiť. Zákony neslúžia iba na presadzovanie uniformity správania, ale sú aj záštitou našej slobody byť odlišný. To bola na najvyššej úrovni úloha ústavného práva v našej krajine – a nebola vždy v protiklade k postupu právnych orgánov. Nie je to tak dávno, čo u nás vznikol obrovský sociálny a ekonomický tlak, ktorý sa veľmi rýchlo stal aj tlakom morálnym a ktorý nútil človeka mať „rozumné“ politické názory; k oslabeniu tohto tlaku značne prispelo neustále (aj keď možno trochu oneskorené) proklamovanie úcty k ústavnému právu. Právo tými najrôznejšími spôsobmi stojí medzi človekom a inštitucionálnym tlakom, ktorý ho núti podriaďiť sa pravidlám – jedným z očividných príkladov je v tomto zmysle „listina práv členov zamestnanec-kých organizácií“.<sup>12</sup> Na tej najordinárnejšej

úrovni sa spoliehame, že právo/zákon tým príliš horlivým zabráni presadzovať svoje záujmy surovou silou, a to je jeden z veľmi účinných prostriedkov na presadzovanie uniformity. Považovať právo striktnie iba za prejav legalizmu znamená neprihliadať dostatočne na rozličný obsah právnych pravidiel, a tým zahmlievať rozdiel medzi využívaním práva ako opory iných legalistických inštitúcií a takým jeho využívaním, ktoré má týmto inštitúciám brániť v ich pôsobení.

V druhej časti knihy profesorka Shklar analyzuje legalizmus ako politickú silu, ktorej taktikou je spravodlivosť. Presvedčivo argumentuje, že spravodlivosť je obmedzený pojem a že ak sa má uplatňovanie spravodlivosti ako cieľ stať celostným projektom konania, musí sa spájať s celkom inými hodnotovými súdmi (a stať sa tak „sociálnou spravodlivosťou“ či „politickou spravodlivosťou“). Z tohto hľadiska uvažuje o teóriách medzinárodného práva a ostro kritizuje legalistický názor, podľa ktorého právo musí byť striktnie oddelené od výkonu moci a od politiky. Svoje tvrdenie, že legalizmus je ideológia a právo politická zbraň, dokladá prenikavou analýzou medzinárodných politických súdnych procesov uskutočnených po druhej svetovej vojne. Podľa nej nebol legalizmus v týchto súdnych procesoch porazený tak dokonale, ako mohol a mal byť – spojenci sa totiž zdráhali uznať, že je to ideológia. Profesorka Shklar považuje tieto súdne procesy za politické, takže v porovnaní s mnohými ich analýzami vychádzajúcimi z právnych princípov, ktoré sú relevantné iba vo fungujúcom právnom systéme, je jej rozbor etických a politických otázok nastolených v Norimberku a Tokiu oveľa prenikavejší.<sup>13</sup> To neznamená, že hodnoty, ktoré presadzuje legalizmus, nemali v Norimberku čo robiť, ale že tu mali byť potvrdené (alebo ignorované) z dôvodov nezávislých od ich miesta v ktoromkoľvek etablovanom právnom poriadku. Hoci s niektorými jej názor-

mi, ktoré pri rozvíjaní svojich úvah formuluje, nemusíme súhlasiť, niet pochýb o tom, že výzva profesorky Shklar, aby sme právo nechápali ako „odpoveď politike“, ale ako „formu politického činu“ (s. 143), je oprávnená a dôležitá aj dnes.

Práca Legalizmus je otvorená a zámerne polemická – a to nepochybne patrí medzi jej pozitíva. Je napísaná majstrovským štýlom, s údernosťou a presvedčivosťou, aké sa v právnych vedách vyskytujú len zriedka. Jasne formulované otázky, s ktorými sa stretávame na jej stránkach, sú z hľadiska vlastnej koncepcie úloh právnej filozofie životne dôležité. Ak aj odpovede profesorky Shklar na tieto otázky, v súlade s jej polemickým zámerom, niekedy nedoceňujú prácu, ktorá už bola v tejto oblasti vykonaná, sú viac než dostatočnou podporou jej obvinenia, že právna filozofia pristupovala k základným problémom práva v spoločnosti neadekvátne. Konkrétne, jej analýza legalizmu je absolútne presvedčivým vysvetlením súvislosti medzi právom, etikou a politikou; a ukazuje aj to, že právo musí vykročiť von zo svojej nie až takej honosnej osamotenosti. Všeobecné problémy, o ktorých sme tu hovorili, nereprezentujú v plnej miere množstvo menších problémov, ktoré v knihe s nasadením a prenikavo rozoberá. Vďaka množstvu problémov, ktoré profesorka Shklar formuluje a analyzuje zo svojho vlastného hľadiska, je jej kniha pútavá od začiatku do konca. Legalizmus je z každého hľadiska veľmi originálnym a úspešným príspevkom do právnej filozofie.<sup>14</sup>

#### Poznámky

- 1 Keďže niektoré práce všeobecnej teórie práva sa primárne ani výlučne týmto vzťahom nezaoberali, nemožno ich jednoducho zaradiť medzi pozitivistické práce či práce z oblasti prirodzeného práva – a treba dodať, že sa na ne nevzťahuje takmer žiadna z kritických výhrad, ktoré autorka v Legalizme formuluje alebo s ktorými tu súhlasí.
- 2 Profesorka Shklar tvrdí, že nakoľko teórie ktoré vy-

chádzajú pri oddeľovaní práva od morálky striktne z foriem donútenia, a formálne sa motívmi nezaobierajú, neposkytujú skutočnú klasifikáciu a vedú iba k „popieraniu teórie vyššieho práva“ (s. 52); či je to pravda, alebo nie, autorka nepochybne správne odmieta donucovacie metódy ako dostatočné kritérium rozlišovania – dôvodí, že „napokon, ľudia sa snažili nanútiť iným takmer všetky formy správania, aké si len možno predstaviť, pričom používali nevyčerpatelné množstvo prostriedkov“ (s. 54)...

- 3 Pozri napríklad Novell-Smith, Ethics, s. 260–314 (1954).
- 4 Pozri Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, s. 3–75 (1947); Koestler, Darkness at Noon (1941). Aj keď z hľadiska vnútornej logiky možno pojmy ako „vina“ a „morálna zodpovednosť“ začleniť do konzekvencialistickej etiky pomerne ľahko, podľa niektorých teórií etiky by takýto systém vôbec nebolo možné pokladať za morálny systém. Prí najmenšom je pravda, že takýto systém by sa natoľko líšil od etiky svedomia, že by bolo lepšie celkom ich oddeliť.
- 5 Pri rozhodovaní o tom, čo urobiť so sudcami, by mohla byť veľmi relevantná otázka, či sa sudcovia domnievali, že rozhodujú podľa zákona/práva.
- 6 Pozri Fuller, The Morality of Law, s. 187–195 (1964); H. L. A. Hart, Positivism and the Separation of Law and Morals, 71, Harv. L. Rev. 593, s. 618–619 (1958); Fuller, Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart, 71 Harv. L. Rev. 630, s. 652–655 (1958).
- 7 Pozri Fuller, Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart, 71 Harv. L. Rev. 630, s. 648–657 (1958).
- 8 Devlin, Law, Democracy, and Morality, 110 U. Pa. L. Rev., s. 635, 639 (1962). Zo všeobecného hľadiska pozri H. L. A. Hart, Law, Liberty and Morality (1963).
- 9 Zo všeobecného hľadiska pozri Felix S. Cohen, Ethical Systems and Legal Ideals (1933).
- 10 Otázka podriadenia sa už menej závisí od toho, ako sa túto požiadavku rozhodneme definovať my sami. Zrejme by sme sa museli – a zvyčajne sa aj musíme – vyrovnávať s celým súborom otázok týkajúcich sa vernosti zákonu v oveľa širšom zmysle. Museli by sme napríklad zvažovať zlo spôsobené

konkrétnym zákonom v porovnaní s možným väčším zlom, aké by vzniklo, keby sa presadila všeobecná atmosféra nezákonnosti. Keď sú však už podobné otázky zodpovedané, problém definovania stráca význam.

- 11 Profesorka Shklar si to uvedomuje, ale zrejme považuje diverzitu za kritérium slobody i za jej nutnú podmienku. Pozri s. 5–6. Hoci do istej miery, je, samozrejme, pravda, že možnosti voľby sú obmedzené „rozsahom a množstvom toho, čo môžeme voliť“ (s. 6), nie je to to isté ako skutočná diverzita. Občania krajiny, kde jedno náboženstvo zreteľne prevláda a niekoľko ďalších je v spoločnosti zastúpených významne, nemajú len preto menej náboženskej slobody než občania krajiny bez dominantnej náboženskej tradície. Rovnako v prvej z týchto krajín nemusí byť nevyhnutne zachovanie náboženskej slobody problematickejšie. Navyknutosť samostatne voliť, od ktorej do

veľkej miery závisí naša sloboda voľby, sa oslabuje nielen tým, že človek nedokáže zvoliť, ale aj trivializáciou voľby.

- 12 Labor-Management Reporting and Disclosure Act z r. 1959, par. 101–105, 73 Stat. 522, 29 U.S.C. par. 411–415. (Supp. V, 1964).
- 13 Najjasnejším, hoci v žiadnom prípade jediným takýmto princípom, ktorý bol v súvislosti s norimberským a tokijským súdnym procesom opakovane analyzovaný, je princíp zákonnosti/legality – *nulla poena sine lege*. Pozri napríklad Woetzel, *The Nuremberg Trials in International Law* (1962)
- 14 Autor článku je člen Newyorskej súdnej komory a Oddelenia trestného práva na Ministerstve spravodlivosti.

z angličtiny preložila Ľubica Hábová.

