

OTÁZKA KOMUNITY V KOMUNITARISTICKOM A TRADIČNOM (VNÚTRKOMUNITNOM) DISKURZE

PÉTER EGYED, Univerzita Babeş-Bolyai, Kluž

EGYED, P.: The Question of Community in the Communitarian and Traditional (Intracommunity) Discourses
FILOZOFIA 64, 2009, No 2, p. 155

The starting point of the following considerations is the assumption that philosophical communitarian discourse as well the juridical discourse about communitarian rights represent two sides of the same phenomenon. When the European Union was founded, the ideological basis of the liberal democracies, concerning human and individual rights, seemed to be insufficient. Therefore we need to return to the communitarian elements of culture and tradition that will ensure real autonomy.

Keywords: Community – Identity – Autonomy – Liberalism – Communitarianism

Základnou hypotézou tejto štúdie je idea, že medzi komunitaristickým diskurzom, ktorý sa v politickej filozofii rozvinul od 70-tych rokov, a novými javmi, ktoré možno pozorovať jednak v usporiadaní právnych vzťahov postkomunistických systémov, jednak v medzinárodnom práve, je organická súvislosť. Perspektíva národných menšín exponuje tieto otázky z aspektu priamej zainteresovanosti.

Problematika komunit je aktuálna najmä preto, že Európa sa chce znovuzrodiť ako komunita. Európske spoločenstvo (*European Community*) silou svojej idey vyvoláva potrebu opäť premyslieť otázku komunit existujúcich v iných rovinách.

Podľa nášho názoru filozofický a právny diskurz predstavujú dve stránky tej istej mince.

Ako sa problematika komunit môže obrodíť na báze ľudských práv? Ak budeme brať ako východisko vznik významných dokumentov o ľudských právach a európske revolúcie rokov 1848 – 1949, zdá sa – samozrejme, so značným zjednodušením –, že politickým systémom (pomerne nezávisle od štátnej formy), ktorý sa ukázal ako najvhodnejší na zabezpečenie slobody – vo filozofickom zmysle centrálnej zložky ľudského bytia –, bola liberálna demokracia. Správnejšie by tu bolo použiť množné číslo, lebo aj tá funguje v podstate v národných rámcoch, teda: liberálne demokracie, a to značne rôznorodé. Základným problémom je vždy protiklad medzi demokraciou a liberalizmom, t. j. protiklad medzi princípom rovnosti a masovosti a princípom slobody a individualizmu. (Liberál by nemal koketovať s princípom rovnosti – zdôrazňoval Isaiah Berlin.) Demokracie konsolidované v čase modernity však vždy boli nútené zabezpečiť základné ľudské práva – ktorých rozsah sa stále rozširoval. Tento proces trvá dodnes: skupiny, komunity organizujúce svoje aktivity s rôznymi profilmi si konštituujú najrôznejšie ľudské práva – legitimujú nimi svoju aktivitu – a obracajú sa na spoločnosť s požiadavkou, aby právnymi normami zabezpečila legálny charakter ich fungovania. Je to taká – teoreticky zatiaľ dostatočne nepreskúmaná – extenzia ľudských práv, ktorá robí odvolávanie sa na ľudské

práva bezbrehým a irelevantným. Síce je vždy dobré, keď je diskusia o ľudských právach v strede záujmu spoločnosti (hovori napríklad taliansky filozof práva Norberto Bobbio), avšak nie je dobré, ak sa pritom obsah diskusie o ľudských právach vytratí. Spoločnosti, v ktorých sú živelné právne vedomie, právny cit a poznanie práva dostatočne zakorenené, odmietajú takúto extenziu ľudských práv so silnou konzervatívnosťou. Ďalším problémom, o ktorom sa treba zmieniť je fakt, že európske mierové systémy – trianonský a potom parížsky – premenili celé národné časti na menšiny, národnosti bez toho, aby vytvorili záruky ich medzinárodnoprávneho statusu a zodpovedajúce právne inštitúty, bez toho, aby pre menšiny, ktoré sa v porovnaní so štátotvornými národmi a priori dostali do znevýhodneného postavenia, vytvorili príslušné ponderabilia. Hlavným problémom teda je to, že tak demokracia, ako aj liberalizmus ostali v zajatí národných rámcov – teoretický horor. Aj keď John Stuart Mill ako teoretik neskorého liberalizmu zdôrazňoval, že na reprezentáciu menšín, etnických a kultúrnych skupín, komunit musí štát zabezpečiť príslušné inštitúcie, aby sa popri väčšine mohli dostať k slovu – sám sa postavil do čela hnutia sufražetiek –, túto otázku v moderných demokraciách nie je možné ošetriť na báze liberalizmu. Autor týchto riadkov už viackrát vyjadril svoj názor v tom zmysle, že menšinové práva nie sú odvoditeľné zo základných princípov liberalizmu. (Bolo by však jedno zaujímavé liberálne riešenie, totiž na základe toho, že by sa deklarovalo: prečo by riešenie určitého problému – právneho statusu komunit – nebolo dobré i pre všetky ostatné individua? Takéto etické formulovanie otázky je však nekompatibilné s liberálnymi ekonomickými doktrínami. A práve v tom je podstata problému: v skutočnosti nesúvisí ani tak so štátnou ideou, ako so štátnym rozpočtom. Vzťahy rozdeľovania totiž majú vychádzať skutočne z potrieb jednotlivcov, a to má v zmysle, dalo by sa povedať, matematickom a účtovníckom kalkulačno-metodologické prvenstvo nielen z hľadiska rozdeľovania, ale aj z hľadiska evidencie obyvateľstva. Na druhej strane John Stuart Mill stále zdôrazňoval – čo je o ňom menej známe –, že spoločnosť fungujúca podľa utilitárneho princípu bude vždy obmedzovať slobodu. Teda čisto individuálna sloboda – samozrejme, vždy založená na cnosti! – má až príliš idealistický charakter. Nakoniec sa jeho záujem obrátil – a to je o veľkom škótskom filozofovi ešte menej známe – viac na praktickú než teoretickú tvorbu predstaviteľov amerického libertarianizmu. Či od koncepcií Josiaha Warrena, Lysandera Spoonera a Benjamina R. Tuckera očakával riešenie problému, s ktorým si jeho čistý liberalizmus nevedel rady? Nevieme.

K tomuto systematickému zhrnutiu problémov musíme ešte poznamenať, že i teoretici postmoderny, neskorej alebo druhej moderny, siahajú po sto, až dvesto rokov starých prameňoch. Ďalej musíme tiež naznačiť, že i významní teoretici našej témy z konca 20. storočia (ako napríklad Isaiah Berlin alebo Ernst Gellner) zdôrazňovali, že ich koncepcie sú tak zaťažené problematikou istého druhu, že nevedia čo povedať 21. storočiu. Predstavitelia komunitaristického diskurzu však viackrát zdôrazňovali – predovšetkým Alasdair MacIntyre –, že starší liberalizmus, a najmä liberalizmus 19. storočia, je iný ako novší, ktorý vidí substancialitu individua výlučne len v jeho právnych vzťahoch a verejné dobro zase v dobrom živote, ktorý je pre každého dosiahnuteľný. V systéme predstáv moderny, počnúc Spinozom, je individuum predovšetkým „podnikajúce“ *conatus* (u Hobbesa *endeavour*), jeho život má kritériá, ktoré možno pokladať i filozoficky za klasické, ako napríklad šťastie. Teda pre novší liberalizmus je charakteristická istá praktická abstraktnosť.

Metodologické poznámky k abstraktnosti ukrytej v jednotlivom i v spoločnom.

Teória individuálnych práv má svojráznu dialektiku: „zakladatelia“ deklaráciami o „právach“ vytvorili abstrakciu, ideu a ideál prázdneho individua, ktorú potom akoby „vyplnili“ občianskymi právami, ktorých bolo na začiatku len niekoľko a ktoré boli vo veľmi úzkej vzájomnej hierarchickej súvislosti, ba niekedy tvorili filozofický protiklad, ako napríklad sloboda a vlastníctvo. Vývinom myslenia a diskurzu o ľudských právach, v dôsledku neustáleho inštituovania nových práv sa myslitelia čoraz viac „vracali k základom“ – vo filozofickom význame –, čo viedlo k tomu, že orientáciu diskurzu nechtiac a takmer nenápadne preniesli späť na ľudskú prirodzenosť, z *nomos* na *physis*. Pravdu povediac, v tejto otázke akoby si filozofické myslenie 20. storočia (mám na mysli predovšetkým Martina Heideggera) počínalo menej úspešne – pričom nabitosť, zaťaženosť predmetu problémami je omnoho väčšia než napríklad u Aristotela či Immanuela Kanta. Podľa nášho názoru je to dané tým, že podľa posledne menovaných mysliteľov je človek v *podstate* politicko-občianska, spoločenská (v zmysle spoločenstva, komunity) bytosť, ktorej individuálna prirodzenosť je akoby derivátom predchádzajúcej. Individuum metodologicky prirodzene existuje. Už Platón mal jasnú predstavu o tom, že individuum ako konajúca entita je formovaná obsahom, dôvodmi, cieľmi a spôsobmi – problematiku vôľovej zložky bude rozvíjať až kresťanská filozofia – svojho konania; tieto obsahy, dôvody a ciele však nesmeli prekročiť hranice *polis*.

Občianske práva vykonávali občania – túto banálnu formuláciu vôbec nechápeme ako eufemizmus – a táto právna prax bola tou históriou, tou ich dejnosťou, ktorá za 250 rokov akoby „naplnila“ počiatočnú abstrakciu individuálnych práv. V historickom zmysle, pravda, sa individuálne práva nikdy nemohli pokladať za „naplnené“ a v tomto zmysle abstraktné entity, lebo predstavovali os a smer modernity, jej *telos*, ktorý spôsobom uvedeným v úvodnom odstavci, vytvorením potreby nových skupinových práv, viedol k neskorej či druhej modernite, v istom zmysle k dobe postmodernej.

Na dôležitosť problematiky ľudských práv v metodologickom aj obsahovom zmysle musíme sústavne upozorňovať, lebo vždy, keď ich nejakým spôsobom vyzátvorkovali, napríklad v čase fašistického a komunistického totalitarizmu, robili to – čo je z hľadiska našej témy rozhodujúce – v mene kolektivismu, kolektivistických ideológií. Najmä Alasdair MacIntyre zastáva stanovisko, podľa ktorého *Volk* ako predstava komunity je od samého počiatku mystickým, abstraktným pojmom – z nášho hľadiska je zvlášť dôležité, že bol rovnako abstraktný ako dovtedajšia predstava o indivíduu.

Z metodologického hľadiska je to veľmi dôležitá pripomienka, ktorá charakterizuje podstatu metodologickej orientácie komunitaristického myslenia. Ako píše Alasdair MacIntyre: „Je dôležité vidieť, že hoci takáto spoločnosť (virtuálna politická komunita založená na pojme verejného dobra – P. E.) – priznajme jej, čo je v nej aristotelovské, a nazvime to *polis* – skutočne predpokladá vysoký stupeň spoločnej kultúry zúčastnených strán, neobmedzuje sa len na spoločnú kultúru a je celkom iná ako politické spoločnosti, ktorých základnými väzbami sú väzby spoločnej kultúrnej tradície. *Polis* sa líši od politického spoločenstva *Volk* prinajmenšom do takej miery, do akej sú *obidve tieto entity vzdialené od liberálnej demokracie* (podč. P. E.). *Polis* sa stáva skutočne nemožnou, ak sa jej občania nedorozumejú aspoň jedným jazykom – tých môže byť aj viac –, ak nemôžu rozhodovať, spôsobom oficiálnym aj neoficiálnym, spoločne a ak nerozumejú svojej praxi a svojim inštitúciám do istej miery rovnako. Spoločné chápanie, porozumenie vzniká

spravidla z nejakého spoločného kultúrneho dedičstva. Tieto požiadavky majú však slúžiť cieľu takej spoločnosti, v ktorej jedinci môžu vždy po spoločnej porade spochybníť to, čo im ohľadne ich vlastného, ako aj spoločného dobra dovedty zabezpečovali zvyk a tradícia. *Polis* je vždy, potenciálne alebo fakticky, spoločnosťou racionálneho skúmania a analyzovania seba samej. Naproti tomu sú väzby *Volk*-u predracionálne a neracionálne. Filozofom *Volk*-u sú Herder a Heidegger, a nie Aristoteles.“¹

Alasdair MacIntyre



Z hľadiska smerovania nášho diskurzu je potrebné k tomuto záveru predného súčasného filozofa uviesť niekoľko metodologických poznámok:

1. MacIntyre pokladá grécku *polis* za akúsi racionálnu paradigmu, za takú sociálnu organizáciu, kde sú rozhodnutia založené na racionálnom kalkule za účasti jednotlivých inštitúcií. Podobné stanovisko zastáva i sokratovská filozofická tradícia. Významní bádatelia gréckej antiky, ako napríklad Max Pohlenz,² však zdôrazňujú, že aj grécky *osud* má svoje vysvetlenie, a tým je demokratická politická aktivita vyúsťujúca do bezvládia (*anarchie*), ktorá nedokázala spojiť princíp rovnosti s princípom dohody (*concordia*). Ďalej by sme nemali zabúdať ani na antropológiu: na politické, a zvlášť na vojensko-strategické rozhodnutia mala značný vplyv aj veštba, ktorú by sme mohli ťažko začleniť do racionálnej matice. Alasdair MacIntyre má úplnú pravdu

v tom, že z hľadiska racionality grécka *polis* produkuje vždy istý racionálny nadbytok, čo je myšlienka, ku ktorej sa musíme s absolútnou platnosťou hlásiť. (Hoci treba poznamenať, že je to v rozpore so stanoviskom, ktoré MacIntyre všeobecne zastáva ohľadne miesta a funkcie (racionálnej) filozofie, ktorá vraj predstavuje len akúsi – aj keď nepostrádateľnú – racionalizáciu spoločenskej reality.)

2. Nemenej sú dôležité myšlienky škótskeho filozofa naznačujúce jeho zmysel pre hermeneutiku: Spoločný jazyk a jeho civilizovaná prax – nevyučujúca viacjazyčnosť – je taktiež nevyhnutnou podmienkou politickej racionality, ktorá je v tomto zmysle diskurzom o tom, čo je *spoločné*. Táto *spolujazyčnosť* je tak podmienkou i toho, že občania *polis* „rovnako rozumejú svojej praxi a svojim inštitúciám“, čiže vnímajú a používajú ich rovnako. Sú to myšlienky o záväznej, hoci implicitnej konsenzuálnosti, ale súčasne aj o inštrumentálnom konsenze; v predstave o spoločnom jazyku je zrejme obsiahnutá i predstava o princípe užitočnosti. To všetko znamená istú hermeneutickú prax a Aris-

¹ MacIntyre, A.: Politics, Philosophy and the Common Good. In: Knight, K. (ed.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, Ind., 1998, p. 242.

² Pohlenz, M.: *Griechische Freiheit*. Heidelberg: Quelle und Meyer 1955.

toteles, ktorý je MacIntyroví zvlášť blízky, si jej dôležitosť vždy uvedomoval nielen ako autor *Organonu* a *Hermeneutiky*, ale – v konečnom dôsledku – aj ako predstaviteľ gréckeho kultúrneho imperializmu (v čom však treba opäť vidieť záväzok zastupovať racionalitu).

3. Čo sa týka koncepcií komunity pochádzajúcich z predracionálnych predstáv o *Volk-u*, stanovisko autora nepotrebuje osobitný komentár. Jeho zaujaté predstavy si však vyžadujú istú korekciu. Pokiaľ ide o Herdera, chceme len poznamenať, že vo svojej slávnej zbierke ľudovej poézie z roku 1779 dáva zaznieť duši národov³ a vo svojej koncepcii, z ktorej vychádzali všetky moderné koncepcie národa, zdôrazňuje, že ľudskej prirodzenosti je vo všeobecnosti vlastná schopnosť evolúcie, čiže každý ľud sa môže stať národom. Kant v podobnej metodologickej forme hovorí o tom, že národy môžu v princípe rovnocenne reprezentovať ľudstvo. MacIntyrova kritika by sa mohla oveľa viac týkať Herderovho priateľa Hamanna. (Pre nedostatok miesta tu nemôžeme rozoberať konotácie týkajúce sa Heideggerovej koncepcie ani tie, ktoré súvisia so špecificky nemeckou problematikou dejín a historického poslania.)

4. Objavuje sa, pravda, i hypotéza (morálny predpoklad), podľa ktorej je komunita niečo samo osebe dobré a je metodologicky prospešná pri formulovaní verejného dobra. Kto by popieral, že napríklad *la coscia* (kupola) je tou najprísnejšie organizovanou komunitou? Navyše reprezentuje – hoci lokálne deformovaný – ideál spravodlivosti (slávnej gréckej *dikaiosyné*), totiž „spravodlivosť“ miestnej komunity na rozdiel od spoločenskej (normatívnej, morálno-právnej) spravodlivosti. Vždy je to však otázka na zváženie, lebo objavenie sa lokálnych predstáv o spravodlivosti je fenomenologický problém, ktorý naznačuje, že daná komunita v danom prípade politicky zostáva – akcidentálne alebo organicky – mimo celospoločenskej reprezentácie, zákonodarstva. To znamená, sú za „hradbami ústavnosti“. Ďalej by bolo treba tiež zvážiť, že bez istej vnútornej regulácie žiadna, ani diskriminovaná komunita nemôže pretrvať.

Vo filozofii tento predpoklad nie je neznámy, naopak. Immanuel Kant vo svojom diele *O večnom mieri* tvrdí, že spoločenstvo je vlastne transcendentálna hypotéza, konečný cieľ, a aj keď komunity (národy, asociácie ľudí) reprezentujúce hodnotovú pozitivitu (racionalitu, právo, túžbu po mieri) – t. j. „dobro“ – nie sú dobré odjakživa, pokiaľ konajú v mene uvedených hodnôt, sú podľa transcendentálnej idey *legálne*. Naproti tomu a v súlade s akousi empiricky nepochopiteľnou logikou *ad absurdum* a negatívneho hypostazovania: „Svet vôbec nezanikne, keď zlých ľudí bude menej. Mravné zlo má vlastnosť neodlučiteľnú od jeho povahy, že jeho ciele (predovšetkým vo vzťahu k iným, rovnako zmýšľajúcim) sa obracajú proti nemu samému a rozkladajú ho, čím umožňujú (mravný) princíp dobra, aj keď len pomalým pokrokom.“⁴

U MacIntyry nájdeme mnoho verzií komunity ako *ne-Volk-u*, t. j. v zmysle racionálnej komunity. Na jednej strane zdôrazňuje, že národný štát ako (neutrálny) moderný štát predstavuje vo väčšej miere funkciu v službách občanov a nemožno ho chápať substancialisticky ako komunitu a ešte menej mu pripisovať symbolický zmysel. MacIntyre sa tu prezentuje aj ako kritik ideológie: „S mylnou koncepciou, podľa ktorej by štát mal byť komunitou, je spojená mylná predstava, podľa ktorej občania predstavujú ľud (*Volk*), t. j. takú kolektivitu, ktorej väzby obsiahnu celé spoločenstvo občanov a zároveň ich spájajú

³ V pôvodnom texte *lud* v množnom čísle (pozn. prekladateľa).

⁴ Kant, I.: *Az örök béke*. Bukurešť: Kriterion 1971, 108; *O večnom mieri*. Bratislava 1963, s. 163.

tak tesne ako príbuzenské a susedské vzťahy. V modernom, rozsiahlom národnom štáte nie je možná žiadna podobná kolektívita a ten, kto tvrdí opak, len ideologicky zakrýva smutnú skutočnosť. Môj záver teda znie: Ak národný štát poskytuje potrebné a dôležité verejné statky, netreba si ich mýliť s tým druhom verejného dobra, k uznaniu ktorého nás vedú cnosti otvorene priznanej odkázanosti. Ak sa národný štát chce vo svojej rétorike vydávať za niečo, čo poskytuje verejné dobro v užšom zmysle, touto rétorikou šíri nebezpečné fikcie.“⁵

Tu sa stretávame, dalo by sa povedať, s určitými prvkami Heglovej koncepcie komunity a štátu. Hegel opisoval štát mnohými určeními jeho pojmu a funkcie, s neuveriteľným bohatstvom najmä vo svojom veľkom diele z r. 1821 *Základy filozofie práva (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse)*. Tu na jednej strane zdôrazňoval, že moderný štát predstavuje skutočnosť konkrétnej slobody, a na druhej strane, že má substanciálnu jednotu, ktorá je však v každom prípade objektívna a pochádza zo zákona. V *Prednáškach o filozofii dejín* však hovorí aj iné: „štát – vlast – vytvára spoločný spôsob života (*der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins*)“⁶, a neraz hovorí o druhej organickej, ktorá je však skôr konkordia ustanovená medzi cnostnými občanmi, než nejaké mystické životné spoločenstvo. Pôvod týchto ideí môžeme nájsť v Spinozovom slávnom *Politickom traktáte*, kde Spinoza hovorí o právnom spoločenstve ľudí, v ktorom každého riadi ten istý (objektívny) duch. V tejto konsenzuálnej teórii monarcha, predstaviteľ monarchistického štátneho zriadenia na zabezpečenie mieru a dobrého života (spoločných záujmov zmluvných strán) uzatvára rozumnú zmluvu s mestskými komunitami. Tie potom majú právo sankcionovať monarchu, ak túto rozumnosť poruší.⁷

Kľúčové pojmy staršieho a novšieho komunitaristického diskurzu. Medzi novšími teóriami komunity (rôznymi označeniami ako starí a noví kritici, realisti) a v našich regiónoch už dávnejšie udomácnenými, koncepciami koncentrujúcimi sa na komunitu existujú významné rozdiely, historické i štrukturálne, avšak pokiaľ ide o kľúčové pojmy

⁵ MacIntyre, A.: The Political and Social Structures of the Common Good. In: *Deedent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London: Ducknorth 1999, p. 132. Netreba mať veľkú fantáziu na domyslenie, že MacIntyre dáva *Volk* do súvislosti s ideológiami *völkisch (Ein Volk, ein Führer, ein Vaterland)*, ktorých konotáciám sa chce v každom prípade vyhnúť – podobná je situácia i s kolektivismami s iným znamienkom. Pokiaľ však ide o prvú problematiku, treba poznamenať, že v historickom zmysle buditeľia nemeckého ľudu – počnúc hnutím *Junge Deutschland*, lebo *nemecká otázka* vlastne začína tým – chceli vypracovať taký národný program, vďaka ktorému by sa nemecká kultúra – vrátane politickej – stala rovnocennou s európskou, čiže francúzskou. V tom už bol zakódovaný samozrejme aj nemecký hegemonizmus. I v tejto štúdii často citovaná Heglova *Filozofia práva* má tú zvláštnu dvojakoť, že Hegel síce za svetodejinnú objektiváciu ducha považuje (nemeckú) monarchiu, avšak občan, ktorý je činným subjektom celého procesu, nesie republikánske znaky! Na druhej strane tak Goethe, ako aj Nietzsche – v rozpore s ich počiatočným silne germánskym vyznaním – si za svoje vierovyznanie takmer protinemecky volia ľudstvo, Nietzsche vo svojich neskorších dielach, Goethe napríklad za *Ceste po Taliansku*. Smerodajné je však pravdepodobne stanovisko Immanuela Kanta, ktorý národy pokladal za akýchsi funkcionárov ľudstva – ľudstvo predstavuje uňho transcendentálnu ideu sebanaplnenia národov – a domnieval sa, že čím bližšie bude nemecký národ k ideji ľudstva, tým lepšie to bude pre Nemcov; *Volk* nikdy nemôže byť samoúčel.

⁶ Hegel, G. W. F.: *Filozofia dejín*. Bratislava 1957, s. 46.

⁷ Spinoza: *Politikai tanulmány*. Bukurešť: Kriterion 1979, 62.

a ich používanie, je medzi nimi značná izomorfia. Novšie koncepcie tým, že vznikajú explicitne ako podnetné a potrebné vyvažovanie liberálnej teórie individuálnych práv – pričom i samy sú koniec-koncov súčasťou liberálnych predstáv –, si svoje centrálné hodnoty v podstate stanovujú v nadväznosti na liberálne hodnoty.

Druhý typ uvažovania o komunite, ktorý v stredovýchodnej Európe nikdy nemôžeme strácať zo zreteľa, pokladal *minulosť, uctievanie predkov, tradíciu, identitu, solidaritu, kultúru, poriadok, autoritu (!)* odjakživa za fundamentálne hodnoty, o ktorých síce možno diskutovať,⁸ dôležitejšie je však ich zažitie a jednak zachovanie, jednak vytvorenie spoločenských podmienok, ktoré majú podľa hodnotenia danej komunity reálny obsah. (Také sú podľa nás napríklad aj teórie tretej cesty.⁹) Toto zažitie však nemá byť chápané v zmysle akéhosi existencialistického mýtu: rozumieme tým komunikatívnu formu, v ktorej príslušníci komunity komunikujú sami sebe a medzi sebou alebo si osvojujú – čo znamená istý druh špecifického učenia – reálne hodnoty a v ktorej sa formuje pozitívne vedo-

⁸ Máme tu na mysli skutočné porady a diskusie. Avšak v tradičných komunitách – a predstavitelia liberálnej tradície (vrátane Alasdaira McIntyra), podľa ktorej je principiálnou otázkou možnosť vzájomnej výmeny racionálnych argumentov, túto otázku opomínajú –, v reálnych, existujúcich komunitách, kde o veciach verejných diskutujú, nikdy nevznikajú takéto totálne vzťahy. V tradičných rurálnych spoločnostiach sa takéto porady a diskusie vedú v rámci zborov, ktoré súčasne sú aj – prípadne volenými – formami reprezentácie. V rurálnych spoločnostiach sú nimi napríklad *prisažní* a v stredovekých mestách rôzne rady vytvorené z predstaviteľov jednotlivých stavov. Tie zvyčajne umožňujú zastúpenie všetkých tried a vrstiev, a sú to nesporne zastupiteľské zbory najlepších *expertov*. Reprezentujú princíp racionality; veď kto by v najdôležitejších otázkach komunity dal slovo nevedomej, ignorantskej, poverčivej zložke?

⁹ Najvýznamnejším predstaviteľom tejto teórie bol asi Wilhelm Röpke. Jeho chápanie komunity sa však líši od dnešných komunitaristických predstáv pôvodom aj typologicky. Podľa jednej jeho definície, ktorá sa stala klasickou, „spoločnosť je kultúrna vtedy, ak je opätovne schopná udržať svoj stav medzi dvomi krajinami – anarchiou a kasárenským poriadkom – v rovnováhe. K tomu, aby toto kúzelnícke číslo vyšlo, *ľudia musia žiť podľa nejakých ideí života v spoločensťve* [kurziva P. E.]. Musia sa naučiť krotiť svoje inštinkty rozumom. Musia byť neoblomne presvedčení, že *každý človek má právo na úctu k jeho ľudskosti*. Musia mať zmysel pre *nekonečnú hodnotu osobnosti* a nedotknuteľnosť jej duchovného prejavu.“ (Röpke: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Tübingen: Niemeyer 1943, S. 129) Je to značne spirituálne chápanie komunity, ktoré vyzdvihuje ľudskú uvedomelosť a dôstojnosť, nie náhodou: tieto staré liberálne hodnoty spočívajú na totálnom odmietnutí *völkisch* koncepcií komunity. Komunita znamená morálne štádium, v tomto bode je Röpkeho koncepcia blízka chápaniu Josepha Raza, podľa ktorého bez právne definovaných komunit nemožno hovoriť ani o morálnych vzťahoch, lebo prvé udržiavajú druhé. Wilhelm Röpke vo svojej práci *Kríza kolektivismu* z roku 1947, akoby revidujúc i svoje skoršie názory, upozorňuje veľmi poučne na to, že moderný kapitalizmus i socializmus a komunizmus vlastne zbavujú jednotlivca i komunitu ich ekonomickej autonómie, a tak ani nemožno hovoriť o komunitách v zmysle autonómnych komunit. V dôsledku toho dnes možno hovoriť vlastne len o komunitách v zmysle svedomia a kultúry, t. j. o druhotných komunitách, a žiadne malé alebo stredné vlastníctvo nemôže nič meniť na realite toho, čo sa manifestuje vo všemohúcnosti štátu. (Röpke, W.: *Die Krise des Kollektivismus*. Erlenbach – Zürich 1947; *A kolektivismu krízise*. Békéscsaba, 1990.) Röpkeho názory sú veľmi dôležité i z metodologického hľadiska, lebo umožňujú ekvidišťanciu, perspektívu bez toho, aby sa autor hlásil – aj keď si uvedomuje túto možnosť – ku konzervatívne hypostazovaniu svojej teórie. Predmetom ďalšej analýzy by mohla byť maďarská literatúra tretej cesty, predovšetkým ideológia „záhradného Maďarska“ u László Németha. Jeho túžba po komunite môže byť síce príťažlivá, avšak jeho predstavy o modernom štáte sú nedomyšlené, preto jeho koncepciu tretej cesty možno považovať len za peknú utópiu.

mie, ktorého obsah možno zhrnúť v syntagmách „takí sme“, to sme my“ a podobne.¹⁰ Je to akt praktizovania určitej tradície, ktorá má i mýtické obsahy, avšak vždy umožňuje riešiť skutočné, súčasné alebo budúce problémy. Najdôležitejšou kohéznou silou pri udržovaní komunit je však zvykové právo, ktoré je napríklad v sikulských dedinských komunitách každoročne zapisované a obnovované na prvých stranách záznamov a ktoré sa v mnohých prípadoch stáva aj súčasťou písaného práva alebo mu slúži ako právny zdroj. Úloha zvykového práva, právnych zvykov je neoceniteľná, preto dogma, podľa ktorej právne vzťahy preferuje len individualita, musí byť revidovaná. Zvykové právo dáva tradičným komunitám absolútnu substancialitu. Tu však treba opäť pripomenúť, že forma komunity v komunitaristickom diskurze, komunita založená na dialógu, na kalkulácii záujmov, na porozumení a nakoniec na konsenze, je typologicky odlišná. Poučenia ohľadne oprávnených aktov konania však treba tak či tak vyvodit’...

Komunikačné akty zakladajúce a udržiavajúce komunitu sú praktické a performatívne, nielen symbolické. Ako zdôrazňuje jeden zo súdobých bádateľov tejto otázky, komunikácia akoby preexistovala a bola vlastne ontologickým základom komunity. „V dôsledku účasti na komunikatívnom sa (individuálni) aktéri integrujú a môžu tvoriť (komunikatívnu) komunitu. Komunita sa stáva komunitou jednak v dôsledku jej spoločnej pripravenosti (ktorá je pre každého príslušníka komunity dosiahnuteľná a prístupná) na riešenie problému vrátane spoločnej pripravenosti na kooperáciu alebo súťaž v záujme jeho úspešného vyriešenia, jednak v dôsledku jej vlastnej potreby kooperácie alebo súťaže. V skutočnosti o inej než komunikatívnej komunite ani nemožno hovoriť.“¹¹ Autor ďalej zdôrazňuje, že spoločnosť ako neartikulovaná entita – keď hovoríme o „spoločnosti“, cítime vždy prázdnotu tohto pojmu bez konotácií – sa podľa *typov pripravenosti* organizuje do systému komunit a – môžeme dodať – hovoriť zmysluplne o spoločnosti predpokladá mať nejakú predstavu o tomto systéme komunit. Horányi ďalej vyzdvihuje, že komunita predstavuje komunitu konania, *kolektívny svet aktérov*, ktorý možno opísať jeho špecifickou vnútornou *verejnosťou*. Realita tejto verejnosti v zmysle sociológie vedenia a jej opísanie umožňuje pochopiť fungovanie *komunity* ako komunity riešenia problému. V tomto chápaní potom ani komunitárna legislatíva nie je nič iné ako kanalizovanie a formalizovanie riešenia problému.

Táto problematika sa objavuje nielen v rovine teoretického poznania, ale aj v medzinárodnom práve, čo naznačuje, že komunikácia je skutočne otázkou subsistencie, pretrvania komunity, a preto je odkázaná na medzinárodnoprávne garancie. „VII. V presvedčení, že nevyhnutnou podmienkou právnej ochrany národných menšín je voľný obeh informácií a výmena názorov, účastnícke štáty vyzdvihujú význam komunikácie medzi príslušníkmi národných menšín [kurzíva P. E.] bez zásahu štátnych orgánov a nezávisle od hraníc.“¹²

¹⁰ Autor týchto riadkov robil v sedemdesiatych rokoch rozsiahle teoretické a archívne výskumy za účelom poznať sikulské dedinské komunity predovšetkým na základe písomných prameňov. Výsledkom bola monografia s názvom *Inštitúcie a mravy v sikulskej spoločnosti v období Gubernia*, ktorá je dodnes v rukopise. Poznámka v jednom zázname vyjadruje neprekonateľným spôsobom tento vnútorný odkaz na spoločné vedomie „my“, hodnotu, a – prečo to zakrývať – i silu: „*Communitas je jedno telo*.“

¹¹ Horányi, Ö.: *Ami szimbolikus és ami kommunikatív*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Series Philosophia*, 2004, 125.

¹² Fábián, Gy.– Ötvös, P.: *Kisebbségi jog* II. Kluž: KOMP-Press, Korunk Baráti Társaság 2003, 71.

Tu treba ešte doplniť, že k výkonu komunity patrí aj to, že si dokáže udržať svojich najschopnejších jedincov. Ich odchod z nej je prejavom rozkladu tradície, zúženia jej integračného potenciálu a funkcie.

Predstavitelia komunitaristických teórií zdôrazňujú, že – na rozdiel od *individuálnych práv* tvoriacich substanciu liberálnych koncepcií – relevantnou skutočnosťou v prípade komunit je vždy určitý *príbeh*, ktorý možno zhrnúť do nejakého rozprávania. V prípade tradičných komunit však príbeh o tom, že tu *nie je príbeh*, nemôže byť príbehom. Plnohodnotnosť tradície znamená, že komunita je anonymná; príbeh v nej znamená, že niečo vzniklo mimo tradície, teda je to zaznamenané. Skutočne tradičné komunity sú celkom homogénne, vynárajú sa bez mena a aj bez mena miznú zo scény ako jednorázoví účastníci nejakého širšieho príbehu.

Na záver chceme ešte konštatovať, že v otázke autority väčšina komunitaristických teórií nezaujíma vlastné alebo má značne reštriktívne stanovisko. Dá sa v nich hovoriť neobmedzene o politickej autorite, avšak hovoriť o autorite komunity alebo o autorite ako centre „textúry“ komunity by však znamenalo riskovať, že sa dostávame príliš blízko ku konzervatívnym pojmovým a hodnotovým konfiguráciám.

Diskurz o poriadku. V postmodernom diskurze je reč o náboženskej a politickej komunite, o väčších a menších komunitách (u Alasdaira MacIntyry o miestnych komunitách a o národe), ale zdá sa, že i naďalej má menej prostriedkov na rozlišovanie medzi tradičnými komunitami a komunitami, ktoré sa organizujú len za nejakým súčasným bezprostredným účelom. (To, pravda, môže súvisieť i s tým, že pokiaľ ide o tradičné komunity, ako keby si ich privlastnila sociálna antropológia).

Výnimkou je predovšetkým Charles Taylor. Taylor, aj ako prísny kritik kultúry, zdôrazňuje, že chápanie modernity je zaťažené i tým, že sa dokážeme identifikovať len so združeniami, ktoré sme založili z vlastnej vôle s „prioritou sebanaplnenia“. Je to istý druh „terapeutického prístupu“, keď komunita existuje dovtedy, kým je v situácii vyžadujúcej realizáciu inštrumentálnych cieľov. Komunity podľa vzoru „terapeutických komunit“ sú vždy komunitami *ad hoc*, takže im nemôže byť vlastná ani najvýznamnejšia kohéznna sila, ktorou je tradícia. „Terapeutický prístup si, zdá sa, predstavuje komunitu podľa vzoru vzniku Spolku rodičov bez partnerov, čiže považuje ju za zbor, ktorý je veľmi užitočný pre členov v danej situácii, ale ktorý môžu opustiť, len čo ho už nepotrebujú.“¹³

Tradičné komunity však napriek tomu existujú. Typickým príkladom sú napríklad dedinské komunity existujúce po dlhé stáročia na tom istom mieste, v ktorých náboženstvo, viery, zvyky, rodiny, jazyk a – čo je toho všetkého základom – vlastnícke vzťahy (pôda, lesy) sú relatívne stále a tvoria rovnakú konfiguráciu. To možno opísať len pojmom poriadku. Poriadok je niečo generické a zároveň dedičné, predstavuje pre členov komunity súčasne syntetickú perspektívu a možnosť nahliadnutia celku, jeho zhrnutia a hodnotenia. (Takáto predstava *poriadku* je však nerozlučne spojená s jeho generickou skutočnosťou a je nepoužiteľná v iných spoločenských súvislostiach.)

Tým vôbec nechceme tvrdiť, že vlastnícke vzťahy a vzťahy rozdeľovania statkov sa vyznačujú takou istou relatívnou stálosťou; tvrdíme však, že v týchto spoločenských, stavovských a triednych vzťahoch môžu byť dlhý čas „nehybné“ a že v tejto nehybnosti

¹³ Taylor, Ch.: Conclusion: the Conflicts of Modernity. In: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 498.

sú tieto zmeny singulárne (kde zostupy a vzostupy, prechod z jednej spoločenskej triedy do druhej môžu predstavovať individuálne alebo rodinné alternatívy). Celok sa nemôže meniť. V takýchto komunitách, ako na to upozornil I. Imreh, pôsobí i v historicky „dlhom“ čase kohézna sila, ktorej obsahom je poriadok. Životná činnosť komunity má istú vedomú a symbolickú rovinu, ktorá je permanentne zameraná na udržiavanie poriadku a každá činnosť sa odohráva na pozadí tohto abstraktného, sekundárneho obsahu a zameranosti. (I. Imreh zhrnul tento komplex pojmom „poriadkotvorná sikulská dedina“)¹⁴

Komunitaristický diskurz sa zrejme pokúša vypracovať omnoho všeobecnejší pojem komunity a podľa nášho názoru je najúspešnejší v tých smeroch, ktoré umožňujú prístup i k historickej problematike tradičných komunít. V tejto súvislosti treba spomenúť predovšetkým Charlesa Taylora, ktorý do svojej teórie zapracováva aj všeobecné antropologické konotácie pojmu *poriadku*. Taylor polemizuje najmä s Habermasovou koncepciou modernity, ktorá sa odvoláva na Webera. „Podľa toho existovalo predmoderné chápanie, podľa ktorého ľudský rod je časťou väčšieho poriadku, avšak vývin modernej racionality spočíva práve v tom, že poukázala na nekoherentnosť tohto názoru. Rozlíšila jednotlivé zameranosti rozumu a umiestnila poriadok v starom zmysle do oblasti medzi nimi. Teraz je možné: 1. objektivujúce poznanie sveta prostredníctvom vedeckých experimentov, t. j. už ho nevnímame vo význame, ktorý je daný pre nás; 2. vymedzenie správneho prostredníctvom praktického rozumu; 3. objavenie integrity a autenticity, ktoré možno vyjadriť subjektívne.“¹⁵ Centrálnym prvkom premoderného chápania bol *svetový poriadok* v tradičnom zmysle, ktorý počnúc Platónom vymedzil človeka v kozmicko-fyzikálnom i morálnom zmysle. (Keď si človek uvedomil, že sme alebo môžeme byť súčasťou svetového poriadku, to mohlo samo osebe naplniť človeka hrdosťou, dať jeho bytiu cieľ a zmysel a človeku samému vedomie hodnoty. Archaické komunity videli v spôsobe usporiadania komunity vyslovene zobrazenie svetového poriadku a veľké princípy mohli slúžiť aj ako princípy usporiadania života. Veľkým filozofom tohto kozmického miesta bol medzi inými Pico della Mirandola.)

Svoju úvahu o vnútorných tendenciách vývinu rozumu Ch. Taylor uzatvára tým, že zánik tohto svetového poriadku je dôsledkom „rozvetvenia“ rozumu: „Vývin modernej racionality spočíva práve v tom, že poukazuje na nekoherentnosť názoru, podľa ktorého ľudský poriadok tvorí súčasť nejakého väčšieho poriadku.“¹⁶ To umožnilo: 1. objektivné poznanie sveta pomocou vedeckých experimentov, keď ho už nevnímame prostredníctvom nám adresovaného významu, a to je veda; 2. vymedzenie správneho pomocou praktického rozumu (nastupujúceho na miesto ľsti v gréckom zmysle); 3. objavenie integrity a autenticity, ktoré sa dajú vyjadriť subjektívne (to je meštiansky román). Charles Taylor artikuluje veľmi presne, že tu ide o objektívny poriadok a že filozofi ako Habermas alebo spisovatelia ako Rilke, Pound, Lawrence a Mann nemohli nájsť objektívnu realitu poriadku nie preto, lebo ju nájsť nechceli. Problém je v tom, že k pojmu poriadku pristupovali hypostazovaním sebavyjadrujúceho subjektu – inštrumentálneho individua. To je metodologicky absolútne neadekvátny prístup. Ich omyl spočíval v predpoklade, že poriadok možno dosiahnuť len osobne, t. j. subjektívne, cestou rezonancie.

V súvislosti s chápaním poriadku Charles Taylor sformuloval i kritiku sebachápania,

¹⁴ Imreh, I.: *A törvényhozó székegy falu*. Bukurešť: Kriterion Könyvkiadó 1983.

¹⁵ Taylor, Ch.: Tamže, s. 507.

¹⁶ Tamže, s. 507.

vlastnej autorecepce modernity a ešte modernejšieho liberalizmu a zdôrazňoval, že po exaltovanosti neviazaného sebvýjadrujúceho sa subjektu (jeho vlastné výrazy) sa treba vrátiť i logicky k diskurzu o indivíduu, ktoré sa formuje vo svojich väzbách a príbehoch, to znamená k diskurzu o substancii týchto väzieb a príbehov.

V deväťdesiatych rokoch sa komunitaristické stanoviská čoraz viac zblížovali, až nakoniec sa sformovalo stanovisko, ktoré možno pokladať za akýsi projekt. Podľa neho: 1. Treba prehodnotiť úlohu primárnych skupín, do ktorých sa ľudia narodí a ktoré im dávajú identitu. Voľba identity znamená totožnosť, autonómiu. 2. Spoločenskú úlohu kultúry treba prehodnotiť v súlade s tým, že je udržiavaná v konečnom dôsledku inštitúciami a asociáciami ľudí, ktorí ju udržiavajú spoločne. (Racionálne voľby môžu vznikáť len z racionálnych alternatív, ktoré majú korene v kultúre.) 3. Základom návratu k spoločnej identite môže byť vedomý vzťah k politickým inštitúciami. 4. Aby sme sa vyhli akémukoľvek dogmatizmu, treba dať analytický deskriptívny rámec tomu, že komunita predstavuje základné ľudské dobro a účasť v komunite je pozitívna hodnota. 5. Ak sa nejakej národnej alebo etnickej skupine dávajú špecifické práva, neoslabuje, ale naopak, posilňuje sa celá politická komunita. Komunitaristické chápanie koniec-koncov konštatovalo, že indivíduum môže svoju schopnosť samostatnosti realizovať len v určitom spoločenskom prostredí. Posvätná prázdnota tohto výroku je však len zdanlivá, lebo ide o *telos* komunitaristického diskurzu: pomenovať toto spoločenské prostredie, to znamená venovať sa analytike, definícii, funkciám komunity.

Z maďarského originálu *A közösség kérdése a kommunitarista, valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban*. In: *Kellék*, 12., 2005, 26, 41 – 53 preložil Štefan Németh.