



Náboženské rationale v liberální demokracii: Vyloučení, zahrnutí a hledání třetích cest¹

The Religious Rationale in Democracy: Exclusion, Inclusion and the Search for Third Ways

Vojtěch Malý, Pavel Dufek

ABSTRACT This article provides a focused overview of the recent debates in political philosophy on the role of religious arguments (as reasons for action) in liberal democracy, as well as a preliminary defence of a particular approach to the issue. Drawing on Christopher Eberle's typology, we distinguish three main camps – justificatory liberalism, basing its advocacy of a “doctrine of religious restraint” on Rawls's account of public justification; its liberal critics, embracing a wholly permissive position vis-à-vis religious arguments in the public sphere; and new traditionalism, which assigns priority to the religious rationale. The article deals in more detail with the exchange between the first two camps. After considering their strengths and weaknesses, we argue for a more robust “third way” between exclusion from and unqualified inclusion of religious arguments in public debates in liberal democracy. Inspired by the work of Gerald Gaus and Kevin Vallier, we then outline in the closing sections a framework of such “minimal justificatory liberalism” that steers clear of several errors shared by both the defenders and the critics of justificatory liberalism.

KEYWORDS religious arguments, liberal democracy, public justification, justificatory liberalism, doctrine of religious restraint

[...] Je však potřeba se nad tímto výrokem [o vštěpování laicistické veřejné morálky] hlouběji zamyslet. Dosvědčuje totiž, že stát nemůže být hodnotově, a tedy ani nábožensky neutrální. Buď uznává veřejnou hodnotu náboženství, s přihlédnutím k hodnotám pravdy i náboženské snášenlivosti, nebo náboženství a s ním spojené mravní a sociální hodnoty z veřejného prostoru vylučuje – v lepším případě do sféry soukromé, v horším případě do nápravných ústavů a vězeňských cel. [...] Svědčí o tom varování francouzského ministra vnitra Manuela Vallse, že stát bude muset přistoupit k trestání šířitelů „náboženské patologie“. (Michal Semín, „Na Západě začíná tunelování pojmů rodina a manželství“, článek na stránkách www.ceskapozice.cz, 3. 2. 2013)

Názory Tonia Borga na potraty, homosexualitu a rozvody jsou zarytě konzervativní a přežitě. Své pevně zastávané názory, byť se nutně netýkají záležitostí spadajících do unijní kompetence, pokládá za „věc přesvědčení“, a nemohl by tak funkci komisaře naplňovat nestranným způsobem – zejména v oblasti zdravotnictví. (Meziskupina Evropského parlamentu pro LGBT práva, 2012)

Sociální studia. Katedra sociologie FSS MU, 3/2013. S. 61–83. ISSN 1214-813X.

¹ Text je výstupem grantového projektu Grantové agentury ČR „Soudobé výzvy demokracii ve středovýchodní Evropě“, kód GAP408/11/0709.

Úvod

Konzervativně-katolický think-tank Institut sv. Josefa, jehož je Michal Semín předsedou, představuje v českém veřejném prostředí okrajový hlas, nezřídka považovaný za extremistický či irrelevantní.² To však nic nemění na skutečnosti, že uvedený citát artikuluje – byť pochopitelně zjednodušeným způsobem – hluboký a komplexní problém vztahu politického jednání v liberální demokracii a nábožensky motivovaných důvodů k zastávání a/nebo prosazování nějaké politické pozice. Přestože v následujícím textu se budeme věnovat především soudobé politicko-filosofické reflexi tohoto problému, role „náboženského rationale“ (jak jej budeme dále nazývat) v liberální demokracii se zřetelně otiskuje do prakticko-politických sporů, jak dokládá mimo jiné známý „případ Buttiglione“ z roku 2004, konflikty okolo protipotratového zákonodárství v Irsku, vybraná judikatura českého Ústavního soudu i Evropského soudu pro lidská práva (srov. Kříž 2010) a nejnověji (neúspěšné) protesty některých občanských organizací proti nominaci katolíka Tonia Borga do funkce evropského komisaře (viz druhý citát v záhlaví textu)

Proč by ale měly být religiózní argumenty natolik kontroverzní, že jejich užití ve veřejné debatě se nejenom zdá být instrumentálně nevýhodné, ale řadou lidí je též pokládáno za nelegitimní, či dokonce zákazuhodné? To je otázka, která zůstává v českém prostředí prakticky nereflextována, protože především nepoložena. Tím nechceme říci, že vztah náboženství a politiky nezajímá v odborné rovině *nikoho*; dovolíme si však tvrdit, že důkladnější rozbor problému z *politicko-filosofické perspektivy* absentuje.³

V angloamerické politické teorii se oproti tomu začala v posledních přibližně dvaceti letech rozvíjet velice podnětná diskuse, jejíž kořeny sahají poměrně daleko do historie, nicméně v současné době získala díky obecně rozšířené formě vlády – liberální demokracii – jednotný, a tudíž i přehlednější rámec. Tato debata, která si našla ohlas i v kontinentálním prostředí, se zabývá otázkou, jak zásadní roli smí vůbec náboženské argumenty ve veřejném prostoru hrát. Jsou stejně relevantní jako argumenty sekulární? Nebo naopak zcela postrádají ospravedlňující potenciál? Mohou být artikulovány, avšak pouze jako doplnění k sekulárním argumentům? A jak vůbec vypadá patřičný sekulární argument? Onu otázku, která v našem prostředí dosud nebyla důkladněji položena, můžeme proto formulovat následovně: „Je náboženské zdůvodnění politického jednání, jehož cílem je prosazení zákonů vynucovaných politickou autoritou, přípustné? Nepopírá základní principy a předpoklady liberální demokracie?“⁴

² Autoři chtějí tímto poděkovat Jiřímu Barošovi za inspiraci k napsání textu a kritické i podnětné připomínky k jeho početným verzím.

³ Skromnou výjimku tvoří text Ondřeje Štěcha ve *Filosofickém časopise* (Štěch 2009), v němž ale autor převážně pouze nastiňuje základní kontury přístupu Jürgen Habermase a Charlese Taylora. Příspěvky tak či onak se tématu dotýkající dále zahrnují Fiala (1995, 2007a); Baroš (2009, 2012); Kříž (2010); Hanuš a Vybíral (2005: 83–124, 161–243); Znoj (2008) a další příspěvky v Hanuš a Vybíral (2008).

⁴ Poznámky k terminologii: 1) Vzhledem k tomu, že některé pojmy užívané v anglosaské literatuře ustálený český ekvivalent zatím nemají, budeme užívat následující pracovní překlady základních termínů: náboženská zdrženlivost (*religious restraint*), donucovací zákon (*coercive law*), veřejné ospravedlnění (*public justification*), ospravedlňující liberalismus/liberál (*justificatory liberalism/*

Po zvážení relevance „sekularizační teze“ pro normativní zhodnocení náboženského rationale v liberální demokracii nastíníme tento problém v systematictější podobě. S využitím typologie Christophera Eberleho rozlišíme tři základní přístupy k řešení zmíněného problému, přičemž především z důvodů omezeného rozsahu tohoto textu se budeme důkladněji věnovat diskusi mezi prvními dvěma: Nejprve se soustředíme na tzv. *ospravedlňující liberalismus*, operující s ideou náboženské zdrženlivosti, jehož základní rámec a pozadí tvoří, stejně jako v mnoha dalších oblastech politické filosofie, Rawlsovo rozpracování problematiky veřejného ospravedlnění, a následně rozebereme kritiku ospravedlňujícího liberalismu z permissivnějších *liberálních pozic*. Reakci tzv. *nového tradicionalismu*, přisuzující v důsledku primát náboženské víře před liberální demokracií, pouze naznačíme. V poslední sekci pak nastíníme způsob uchopení problému, který je z našeho pohledu nejpřiměřenější, protože zachovává minimalistický rámec liberálních hodnot a přitom je schopen systematicky zahrnout i náboženské rationale.

Sekularizace, sekularizační teze a problém veřejného ospravedlnění

Proti relevanci takto vymezeného výzkumného pole lze vznést předběžnou námitku spočívající v tezi o převládající (a především nezvratné) *sekularizaci* liberálně-demokratických společností, chápané v pojmech mizejícího významu religiozity jak v běžném životě, tak v akademických diskusích. Tato námitka je strukturálně příbuzná s klasickým liberálním principem oddělení státu (respektive veřejné sféry) a náboženství: Pokud by byla sekularizační teze platná, dostali by zastánci jejich *striktního* oddělení, a tudíž *striktního vyloučení* religiózních tvrzení z veřejné sféry, do rukou poměrně silný podpůrný argument. Široce čten a citován je v této souvislosti například Francis Fukuyama, podle něhož se lidské společnosti nacházejí v závěrečném stupni „ideologického“, a tudíž politického vývoje. Éra liberální demokracie je, po všech dějinných útrapách, stadiem politické a ideologické rovnováhy (Fukuyama 2002: 11). A jelikož se s liberální demokracií úzce pojí také proces sekularizace (v daném kontextu ji lze chápat také jako vytlačování sakrální tematiky z prostoru veřejných diskusí), má postupně docházet k odnáboženšťování celé společnosti. Problém náboženského rationale by tak v dohledném horizontu přestal být relevantní.

Nemáme zde prostor pro jakkoliv podrobný rozbor „sekularizační teze“, k níž navíc existuje rozsáhlá literatura, včetně tohoto čísla *Sociálních studií*.⁵ I kdybychom omezili naši perspektivu pouze na liberálně demokratické země, nelze tuto tezi konkluzivně

liberal). 2) Termín „policy“, který vyjadřuje, zjednodušeně vzato, pouze třetinu českého pojmu „politika“ (dalšími dvěma jsou „polity“, tj. institucionální a strukturální rámec politiky, a „politics“ čili výkon politiky, politické jednání samotné), budeme pro zjednodušení užívat v anglickém originálu (srv. Fiala a Schubert 2000: 14–19). 3) Konečně termín „epistemic“ překládáme jako „epistemický“; jeho alternativou by byl výraz „noetický“, ovšem na této terminologické volbě v našem případě nic podstatného nezávisí.

⁵ Z oblasti převážně politologických a sociologických výzkumů týkajících se v neposlední řadě českého a středoevropského prostoru viz mj. Lužný (1999); Umlauf (1999); Lužný a Navrátilová (2001); Lužný (2005); Hanuš (2006); Fiala (2007a); Václavík (2010); Havelka (2010); Nešpor (2010); Váně (2010); Vído (2011) a další tituly odkazované v textu.

potvrdit – a rozhodně pak nelze konstruovat jednoznačné extrapolace co do budoucího vývoje.⁶ Jako typický lze uvést názor jednoho z účastníků námi analyzované debaty Christophera Eberleho (Eberle 2002: kapitola 2), který takto postavenou hypotézu sekularizace, jež je svými zastánci spojována s existencí či růstem hodnotového pluralismu ve společnosti,⁷ zásadně odmítá – oproti předpokladům se v současné době nevytrácí ani tzv. „veřejné náboženství“; v případě „soukromé religiozity“ nevázané na institucionalizované církve je tomu pak podle všeho naopak – nejen že se nevytrácí, ale narůstá.⁸ To, že užití religiózních argumentů (případně symbolů) ve veřejné politice je významným až bolavým tématem, dokládají krom v úvodu zmíněných kauz i spory o princip *laïcité* ve Francii (Barša 2004; Laborde 2005) nebo kontroverze týkající se přípustnosti náboženské výchovy v USA i jinde (Macedo 2000a).⁹

Pro politickou teorii liberalismu je daný problém o to závažnějším, že svoboda náboženského vyznání patří od samého počátku k jejím fundamentálním hodnotám. Na jedné straně je proto paradoxní, že právě přední liberální političtí filosofové a filosofky v důsledku usilují – byť s různým stupněm intenzity – o *vyloučení* náboženských argumentů z veřejných diskusí, na straně druhé pak dochází k tomu, že zastánci náboženského rationale se chtě nechtě posunují do pozic *kritiků* liberalismu i liberální demokracie jako takové.

Krom toho platí – a v tomto předjímáme následující sekci –, že problém náboženského rationale v liberální demokracii lze zobecnit na úroveň zahrnující i jiné typy předpokladů či argumentů, které nejsou principiálně přístupné *všem* občanům jakožto subjektům a zároveň autorům zákonů v liberálně demokratické společnosti (anebo pro ně nejsou ani na základě hlubší reflexe přijatelné). Máme na mysli metafyzická východiska filosofického typu týkající se přirozenosti člověka nebo směřování lidských dějin, kterých nabízí západní filosofická tradice přehršel. I po redukci na některé nejzákladnější dichotomie zůstávají na první pohled neřešitelné rozpory mezi přesvědčeními o racionalitě či iracionalitě lidského jednání, existenci či neexistenci objektivních základů morálky, smysluplnosti pojmu svobodné vůle

6 Srv. též široce pojatou kritickou analýzu „sekulárního věku modernity“ v podání Charlese Taylora (2007).

7 Posloupnost je následující: liberální demokracie vede k pluralismu (J. Rawls), pluralismus ústí v sekularizaci (P. Berger).

8 Perry (1999: 3) poznamenává, že Spojené státy americké patří navzdory své liberálně demokratické politické kultuře k zemím s procentuálně nejvyšším počtem věřících.

9 Pomíjíme zde tedy pozici soudobých „apologetů ateismu“, do jejichž čela by bylo možno postavit Richarda Dawkinse, autora knihy *Boží blud* (a dalších titulů). Dawkins a spol. artikuluje názory, které mají banalizovat a bagatelizovat samu podstatu existence náboženské víry, a současně tedy zpochybňují racionalitu – smysluplnost – náboženství jako takového. Ačkoliv pojem „rozum“ je v jeho knize zmíněn v podstatě jen na jediné straně, ve filmovém zpracování/komentáři této knihy Dawkins otevřeně tvrdí, že „přišel čas pro držitele rozumu, aby [vůči náboženství] vyjádřili, že čeho je moc, toho je moc“. Takovýmto výrokem prakticky srovnává racionální a sekulární, z čehož by plynulo, že je-li náboženská protikladem sekularity, pak je náboženská rovněž neracionální. Pro religiózně motivované kritické reakce na tuto v zásadě fundamentalistickou – diskusi uzavírající, respektive nepřipouštějící – pozici viz například Wolterstorff (2008); Ratzinger (1996: 58); Giusanni (2001); Hanuš a Vybíral (2010).

v kauzálně deterministickém přírodním světě nebo linearitě či cykličnosti – neřkuli poznatelnosti – dějinného vývoje.

Jelikož ústřední morální a v důsledku politickou hodnotou liberálně demokratické společnosti je respekt ke všem občanům jakožto fundamentálně svobodným a sobě rovným bytostem (*free and equal*),¹⁰ jeví se z hlediska politické filosofie nezbytné předložit teoretický model ospravedlnění normativních a politickou autoritou vynucovaných pravidel společenského soužití (tj. zákonů), který bude principiálně přístupný i přijatelný pro všechny, a to v situaci hodnotového a metafyzického pluralismu – právě proto, aby se všichni tito občané jakožto subjekty liberálně demokratického zákonodárství mohli zároveň prohlásit (byť v podmínkách zastupitelské demokracie zprostředkovaně) za jeho (spolu)autory. To vešlo ve známost jako „problém veřejného ospravedlnění“, který tvoří jeden z pilířů soudobých debat v politické filosofii a do jehož rámce otázka náboženského rationale přímo spadá.¹¹

Pro systematický výklad diskuse je třeba výzkumné pole určitým způsobem utřídít. Za nejvhodnější považujeme typologii vypracovanou Christopherem Eberlem (2002, 2012), která umožňuje hlasy v debatě kategorizovat v pevnějším rámci a zároveň zdůrazňuje nejdůležitější konfliktní linie. První, a jak již bylo řečeno dominantní, skupinu, zahrnující jména jako John Rawls, Bruce Ackermann, Stephen Macedo, Jürgen Habermas, Charles Larmore, Robert Audi, Martha Nussbaum, Richard Rorty, Gerald Gaus, Richard North, Cristina Lafont a další, označuje jako *ospravedlňující liberály*.¹² Skupinou druhou jsou jejich *liberální kritičtější*, kam se svou pozicí v diskusi řadí Eberle sám. Dále sem patří například Michael Perry, Kent Greenawalt, Paul Weithman, Veit Bader, Jeffrey Stout či Nicholas Wolterstorff. Poslední kategorií jsou tzv. *noví tradicionalisté* jako Stanley Hauerwas či John Milbank (2006), které ovšem v zájmu vymezení základních konfliktních os uvnitř liberální tradice necháme v tomto textu – možná nezaslouženě – stranou.¹³

¹⁰ Což je často – například v ústavních textech – vyjadřováno pojmem nezadatelné lidské *důstojnosti*, jež má koneckonců křesťanské kořeny; srv. Pico della Mirandola (2005).

¹¹ Jedním z výhodků této problematiky, jemuž se ovšem nemůžeme v tomto textu věnovat, je i téma *občanské neposlušnosti*, jehož prakticko-politickou relevanci potvrdilo v poslední době především hnutí Occupy Wall Street (s celosvětovými ozvuky). Viz například Barša (1998), Kysela (2001), Brownlee (2010).

¹² Autory a autorky přinálezející k tomuto proudu nazývá Eberle alternativně „zastánci standardního přístupu“ (pro přesnost je třeba uvést, že ne všechna námi uváděná jména zahrnuje do své typologie i Eberle). Termín „ospravedlňující liberalismus“ zavedl do politicko-filosofického pojmosloví Gerald Gaus (1996), který jej původně použil pro *vymezení se* vůči Rawlsovu „politickému liberalismu“, a v protikladu k rawlsovskému „common sense“ přístupu, jenž podle něho v důsledku žádným ospravedlněním není, obhajoval „návrat k morální epistemologii“ (srv. Dufek 2012: 80–83). V pozdějších dílech již nicméně Gaus používá „ospravedlňující liberalismus“ jako generický pojem zahrnující jeho i rawlsovskou pozici.

¹³ Termín *nový tradicionalismus* (NT) zavedl do diskuse Jeffrey Stout (2004: 2). K NT má blízko i Alasdair MacIntyre (1990, 2004; srv. Kuna 2010), který dal ovšem svým rozbořením úpadku morálního a politického myšlení Západu spíše podnět k jeho ustavení, než že by se sám považoval za jeho představitele. Význam a zajímavost nových tradicionalistů tkví v tom, že v důsledku napadají samotný rámec liberální demokracie, který tvoří pro první dvě skupiny nepřekročitelný horizont, a vyslovují se v zásadě pro „komunitaristickou“ praxi malých náboženských společenstev

Ospravedlňující liberalismus a doktrína náboženské zdrženlivosti

Již jsme naznačili, že iniciátorem soudobých debat byl John Rawls, který do značné míry předurčil i užívané pojmosloví. Proto právě Rawlsova teorie bude pro porozumění východiskům ospravedlňujícího liberalismu klíčová, byť ji jeho následovníci rozpracovali nejrůznějšími směry a s proměnlivým důrazem. V dalších oddílech pak bude ústředním tématem tzv. doktrína náboženské zdrženlivosti, která není přímo Rawlovým výtvozem, nýbrž se jedná o jakýsi průsečík či sdílenou tezi obhájců ospravedlňujícího liberalismu, jenž dnes představuje dominantní proud myšlení o náboženském rationale v demokracii.

Jak tedy vymezit *ospravedlňující liberalismus*? Po vzoru Eberleho lze konstatovat, že každý směr lze nejlépe vystihnout, ukáže-li se, s jakým problémem se snaží vypořádat. Tím určujícím je zde „problém společenské harmonie“ (Eberle 2002: 49), který se týká rozporu mezi dvěma závazky liberální demokracie.¹⁴ Jedním je zajišťování poslušnosti občanů vůči platnému právu, tj. onen „donucovací“ aspekt zákonů. Druhým závazkem je důraz na svobodu jednotlivce, s níž se v podmínkách liberální demokracie nevyhnutelně pojí hodnotový a metafyzický pluralismus (viz níže). Jak je možné vynucovat právo v pluralistické společnosti, aniž by byla ve výše zmíněném smyslu diskriminována skupina občanů s ním nesouhlasící? Odtud tedy hledání sféry, která je principiálně přístupná všem, a tou je podle ospravedlňujícího liberalismu sféra *sekulární veřejné argumentace*. Toto přesvědčení vychází z předpokladu, že náboženství jako takové je především soukromou (a samozřejmě svobodnou) volbou každého jednotlivce. Ve veřejném prostoru tedy nemá být náboženské rationale uplatňováno, neboť to je prostor pro artikulaci předpokládaně ne-religiózního zájmu veřejnosti. Skepticismus k ospravedlňujícímu potenciálu náboženských argumentů je spojujícím prvkem ospravedlňujících liberálů, bez ohledu na odlišnosti jejich konkrétních pozic.¹⁵

Rawls a problém veřejného rozumu

Problém veřejného ospravedlnění je tak přirozeným teoretickým důsledkem problému sociální harmonie. Netýká se pouze liberalismu, protože otázku, jak v posledku ospravedlnit normativní principy, z nichž má vycházet ústavní i běžná legislativa, i těm, kteří buď se zákony nebo je podepírajícími principy nesouhlasí, musí řešit každá morální i politická filosofie (srv. Tugendhat 2004: 53–78; Dufek 2010: kap. 2; Sobek 2010: kap. 1). I v Rawlsově díle hrál problém ospravedlnění od počátku ústřední roli; my se zde budeme věnovat především „pozdnímu“ Rawlsovi, který rozpracoval standardní model ospravedlnění *veřejného*,

zavázaných církvi či náboženské tradici a distancujících se od liberálního státu. Podrobnější rozbor tohoto proudu překračuje rozsahové možnosti tohoto textu; výměna mezi novým tradicionalismem a liberální tradicí jako celkem navíc probíhá na poněkud jiné úrovni argumentace, protože středem pozornosti již není potenciální nebezpečnost uplatňování náboženských argumentů ve veřejné sféře, nýbrž jejich deklarovaná *nezbytnost* (noví tradicionalisté krom toho vědomě vystupují z rámce liberální demokracie jako jinak nezpochybňovaného kontextu uvažování o veřejném ospravedlnění).

¹⁴ Rawls by hovořil o „společenské jednotě“ či „svornosti“ (Rawls 1999b, 1997a).

¹⁵ Pro alternativní rozřazení pozic v debatě viz Kraynak (2002: 37).

na jehož bedra vkládá nelehký úkol *legitimity*, respektive *legitimizace* společenského uspořádání a zajištění jeho dlouhodobé *stability*.¹⁶

V úvodu *Politického liberalismu* si Rawls pokládá dvě „fundamentální otázky“, z nichž ta druhá předznamenává problém náboženského rationale: „Čím je dána možnost dlouhodobé existence stabilní a spravedlivé společnosti svobodných a sobě rovných občanů, zásadně rozdělených rozumnými, leč neslučitelnými náboženskými, filosofickými a morálními doktrínami?“ (Rawls 1997a: xiii).¹⁷ Rawls se opírá o svého druhu postulát, že existence protichůdných morálních, náboženských a dalších filosofických doktrín, jež souhrnně označuje jako „všeobsažné“ (*comprehensive*), je přirozeným důsledkem a trvalým průvodním faktem fungování svobodných demokratických institucí. Tento doktrinální pluralismus přitom nelze utlumit či překonat důkladnější interpretací některé z konkurenčních pozic, protože je výsledkem samotného používání rozumu v podmínkách demokratické společnosti (Rawls 1987).

Rawls předpokládá, a v tomto ho v principu následují i další ospravedlňující liberálové, že navzdory protichůdným až vzájemně se vylučujícím pohledům na podstatu člověka a jeho místo ve světě je možné dosáhnout shody na jistých *politických* hodnotách či principech implicitně přítomných ve veřejné politické kultuře demokratické společnosti. Mezi ty řadí na nejobecnější úrovni „koncept[i] občanů jako sobě rovných a svobodných osob a [konceptci] společnosti jako férového systému spolupráce“ (Rawls 1997b: 776). Konkretizací těchto základních idejí pak dostáváme mimo jiné princip tolerance, svobodu náboženského vyznání, ústavní vládu a podobně. Tuto shodu Rawls nazývá *překrývajícím se konsenzem* (*overlapping consensus*) a vyslovuje naději, že na sdílených základech, z nichž lze posléze formulovat koncepci spravedlnosti pro demokratickou společnost, mohou konvergovat všechny hlavní všeobsažné doktríny. Prostředkem ke sblížení (chápanému jako dynamický proces) je svobodná, dobrovolná a veřejná výměna názorů vedená kritériem vzájemnosti (*reciprocity*), jejíž principy a pravidla označuje jako *veřejný rozum*¹⁸ (*public reason*).¹⁹

¹⁶ Pro výklad a kontextualizaci individuálních ospravedlňujících nástrojů *reflexivní rovnováhy* a *původní pozice* figurujících prominentně v Rawlsově raném díle viz Dufek (2010: 63–73); srv. Rawls (1999a: 18–19, 42–45, 507–513). V tomto oddíle dále volně čerpáme z výkladu v Dufek (2010: 73–78).

¹⁷ Slovenský překlad převeden do češtiny a mírně upraven dle originálu (Rawls 2005: xviii). První fundamentální otázka se vrací k tematice *Teorie spravedlnosti*, tj. nejpatřičnější koncepci spravedlnosti pro demokratickou společnost. Pro pochopení Rawlsovy pozice je vhodné poznamenat, že sám Rawls byl hluboce věřícím člověkem, což dokládá jeho posmrtně vydaný spis *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* (Rawls 2009).

¹⁸ Tato idea pochází od Kanta, který rozlišil veřejné a soukromé užívání rozumu v krátkém textu *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?* (Kant 1993). U Kanta je ovšem pojata tím způsobem, že soukromé užívání rozumu slouží uspokojení soukromého, popřípadě partikulárního účelu (přežití, živobytí), kdežto užití veřejné má za cíl občanské, respektive mravní zdokonalování lidstva. To vše je pochopitelně úzce svázáno s Kantovým pojetím svobody jakožto autonomie (sebezákonnosti).

¹⁹ Tím se také přibližuje (byť pouze *přibližuje*) soudobým modelům *deliberativní demokracie*; srv. Rawls (1997b: 771–773); Cohen (2003: 101–103); Larmore (2003: 368); Znoj (2004: 43–45).

To je však zároveň neuralgický bod z hlediska zahrnutí náboženských systémů a doktrín do veřejného rozumu. Aby byla daná koncepce spravedlnosti stabilní a daný institucionální donucovací řád pokládán zástupci všeobsažných doktrín za legitimní, je nezbytné, aby s jejím ospravedlněním mohli alespoň principiálně souhlasit všichni občané.²⁰ Tím je ovšem vyloučeno veřejné vznášení argumentů založených výhradně na „sektářských“ předpokladech, ať už se jedná o kantovskou koncepci spravedlnosti (která tvořila Rawlsovo původní východisko v *Teorii spravedlnosti*), sekulární přirozenoprávní doktríny, aristotelismus, ateismus (Trigg 1998: 13), nebo právě argumenty zakotvené v teistickém obrazu světa. Ty jsou doktrinálně „intolerantní“, a nemohou proto kultivovat individuální sebeúctu zastánců jiných všeobsažných učením, čímž podkopávají ideál rovného občanství.²¹

Pro přesnost je třeba doplnit, že Rawls jednak omezuje rozsah působení veřejného rozumu na otázky ústavních fundamentů a záležitosti základní spravedlnosti (čili se netýká *všech* politických debat), a jednak rozlišuje několik úrovní či sfér jeho „výkonu“: Zatímco soudci, zákonodárci, představitelé výkonné moci a další vládní úředníci mají striktně zapovězeno užívat sektářských argumentů, pro občany jakožto protagonisty „veřejné politické kultury“ „pouze“ platí klíčová *podmínka* (proviso). Ta stanovuje, že

rozumné všeobsažné doktríny [...] mohou být do veřejné politické diskuse kdykoliv vnášeny za předpokladu, že v přiměřené době budou předloženy náležité politické důvody – a nikoliv důvody poskytované výhradně všeobsažnými doktrínami –, které postačují k podepření toho, co podporují zastávané všeobsažné doktríny. (Rawls 1997b: 783–784)

Odsud je pak již jen krůček k plnohodnotné doktríně náboženské zdrženlivosti, která je průsečíkem pozic ospravedlňujících liberálů.

Doktrína náboženské zdrženlivosti

Doktrína náboženské zdrženlivosti (Doctrine of Religious Restraint, dále DNZ) představuje jakýsi kodex politického rozvažování občana v demokratické společnosti (Eberle a Cuneo 2008: sekce 2. 1.). Ospravedlňující liberálové obecně neuznávají ospravedlňující potenciál náboženských argumentů, a z jejich přesvědčení tak vyplývá jednoznačná *asymetrie* mezi argumenty sekulárními a náboženskými. Prvé totiž oplývají určitými kvalitami, které opravňují jejich „držitele“ k přímému využití tohoto argumentu při ospravedlňování politického jednání, a těmi naopak nemůže disponovat argument náboženský, není-li publikem

²⁰ Klíčové je pro Rawlsovu teorii zakotvení v rozlišení mezi rozumností a racionalitou. *Racionalitu* ztotožňuje s užíváním vlastního intelektu za účelem maximalizace zisku (jedná se tedy o verzi instrumentálního rozumu v podání aktéra sociální kooperace). *Rozumnost* (vztážená k rozumu veřejnému) naproti tomu obsahuje určitý sociální prvek – umožňuje fungovat v prostředí, jednat s ním v souladu, za podmínek, jež jsou obecně akceptovány (což je zároveň kritérium pro rozlišení rozumných a nerozumných doktrín, viz dále). Rozumnost má přitom v Rawlsově teorii priorit před racionalitou (Rawls 1997a: 40–42).

²¹ Sebeúcta (*self-respect*) je přitom jedním z nejdůležitějších „společenských dober“ či „statků“ (*goods*), jimiž je poměřována (distribuční) vhodnost nějaké koncepce spravedlnosti (Rawls 1999a: 79–81, 155–156).

považován za argument stejné kvalitativní či epistemické úrovně, což je nepravděpodobné (Eberle 2002: 15–16). Takto lze v zásadě říci, že byť jediný sekulární argument, který splňuje kritérium veřejnosti, a tudíž rozumnosti, může sloužit k obhajování určité politické pozice, kdežto žádný náboženský argument (ani jejich množství) sám o sobě tuto váhu nemá. Pokud je občan přesvědčen, že nemá patřičné sekulární zdůvodnění pro daný donucovací zákon, měl by se podpory tohoto zákona zdržet. Odtud název DNZ.²²

Problém lze ilustrovat na hypotetickém příkladu. Dejme tomu, že tématem veřejných debat je spor o návrh ústavního zákona kriminalizujícího soužití dvou osob stejného pohlaví a daný občan se rozhoduje, na kterou stranu se ve vypsáném referendu postaví. Nakonec se přikloní na stranu kriminalizace, a to především na základě přesvědčení, že státem podporované svazky osob stejného pohlaví odporují Bohem danému přirozenému řádu světa, ve kterém je partnerský život motivován zájmem plodit potomky. Krom toho se rozhodne pro návrh zákona také veřejně agitovat a přesvědčovat spoluobčany, a to jak s odkazem na pravdu své víry, tak prostřednictvím zdůrazňování údajných katastrofálních společenských důsledků zachování permissivního *statu quo*. Zároveň má důvod se domnívat, že řada z těch, kdo by spadali pod působnost tohoto zákona (tedy část jeho spoluobčanů), nemá ze svého pohledu racionální důvody pro jeho podporu, protože a) nejsou věřící a b) odmítají jeho sociologickou predikci společenské sebe-destrukce jako vědecky neudržitelnou. Předpokládejme dále, že zákon je v referendu přijat (většina společnosti je například hluboce věřící a hlasuje pro návrh zákona) – v takové situaci by vešel v platnost, aniž by s ním ti, na koho se má vztahovat, mohli souhlasit.

Tím, co ospravedlňující liberály na takovémto *jednání* znepokojuje, není předestřený názor onoho občana a v zásadě ani jeho rozhodnutí podporovat zmíněnou policy. Problémem je vskutku jeho jednání, tedy fakt, že hodlá podpořit takovou policy, o které ví, že pro ni ostatní nemají dobré zdůvodnění. Ví také, že mnozí spoluobčané právě jeho hlavní (náboženské) zdůvodnění pro podporu dané policy považují za absolutně nepřesvědčivé. Takto tedy dochází k porušení normativního omezení v podobě DNZ, jež je v jádru ospravedlňujícího liberalismu, protože daný zákon postrádá patřičné – *dostačující* – sekulární zdůvodnění (Eberle a Cuneo 2008: sekce 2).²³

Je přitom důležité zdůraznit několik věcí: Za prvé, DNZ je omezením morálním, nikoliv zákonným. Apeluje tedy na občany z hlediska ideálu občanství, sama o sobě nezahrnuje požadavek státního vynucování, ačkoliv jednotliví obhájci ospravedlňujícího liberalismu, jako například Habermas (2006: 10), mohou státní vynucování DNZ osobně preferovat. Za druhé, DNZ nežádá nutně naprostou privatizaci náboženských požadavků (srv. ale Rorty 1999), naopak chce v rámci daných omezení přisoudit náboženským úvahám v občanské

²² Dále v textu ukážeme, že nerozlišování mezi *podporou* a *odmítáním* zákona je jedním z kamenů úrazu takto pojatého ospravedlňujícího liberalismu.

²³ Nedomníváme se, jak naznačil jeden z recenzentů tohoto textu, že hlavním neduhem náboženských argumentů, a tudíž i motivací pro DNZ, je jejich „autoritářský charakter“, tj. odvozenost od nezpochybnitelných (posvátných) textů; přinejlepším se takto postavené zdůvodnění DNZ dostává do popředí až v rámci výměny mezi liberalismem jako celkem a kritiky z řad *nového tradicionalismu* – kterému ovšem nemůžeme dát v tomto textu z výše uvedených důvodů prostor.

a politické praxi relevantní roli. Na druhou stranu je zde evidentně patrná normativní asymetrie mezi ospravedlňující silou sekulárních a religiózních argumentů. Konečně platí, že DNZ sama o sobě nemá pevně dané politické implikace. Neomezuje tedy schválení dotyčné sporné legislativy. Určuje pouze důvody, ke kterým se občan nemá vztahovat, chce-li daný donucovací zákon podporovat. Nemá tedy ambice sama o sobě morálně hodnotit obsah onoho zákona a lze ji tedy označit spíše za jakéhosi normativního průvodce uvažováním občana liberální demokracie.

Trojice argumentů pro podporu DNZ

Ospravedlňující liberálové podepírají žádoucnost DNZ v liberálních demokraciích v zásadě třemi hlavními typy argumentů, jimiž poukazují na patologické tendence výhradně náboženského veřejného zdůvodnění. Jedná se o 1) argument z náboženské války, 2) argument z rozkolu a 3) argument z respektu (úcty).

1) *Argument z náboženské války*. Tento argument má konsekvenencialistickou povahu a odkazuje převážně na historickou zkušenost evropských dějin, týkající se mimo jiné křížových výprav, třicetileté války či nověji bosenského konfliktu (Eberle 2006: 304, 2002: 153–154; Greenawalt 1995: 12–13). Robert Audi (2000: 102–103) charakteristicky odvozuje, že trvání výhradně na náboženských přesvědčeních ústí, v souvislosti s donucovacími zákony, v zásadní problém, a to „střet bohů soupeřících o sociální kontrolu“. To povede s velkou pravděpodobností k násilným střetům v podobě potlačování údajných herezí a zavádění dogmatického výkladu náboženské doktríny pro různé oblasti života. Nejenže se tak vyprovoková vnitřní opozice, ale jedná se také o explicitní popření základních principů liberální demokracie (svobody vyznání, svobody slova, práva na sebeurčení apod.), a právě z toho důvodu musí být podobné tendence v zárodku potlačeny. Přiklonění se k DNZ by proto v takové situaci mělo vést k prevenci násilných občanských střetů.

2) *Argument z rozkolu* (divisiveness). I kdyby kvůli zapojení náboženských argumentů do politiky nehznil *přímo* náboženský konflikt, může mít takový krok jiné neblahé důsledky, a to v podobě nárůstu zlosti, frustrace, odcizení či marginalizace těch, vůči nimž má být donucovací zákon uplatňován a kteří s náboženskými základy jeho podpory nesouhlasí – stručně řečeno, důsledkem bude polarizace až radikalizace veřejné debaty, kdy taková radikalizace podřívá sociální harmonii a znemožňuje nalézání kolektivních a vzájemně přijatelných řešení společných problémů (Eberle 2006: 307).

3) *Argument z respektu (úcty)*. Třetí argument je zřejmě nejkompexnějším a nejzásadnějším ze všech tří a úzce odkazuje na otázku kultivace sebeúcty, která zazněla v Rawlsově reformulaci veřejného ospravedlnění koncepce spravedlnosti (viz výše).²⁴ Vyloučení náboženského rationale je zde zdůvodněno nutností řešit vzniklý spor v rámci sdílené, neutrální, tedy veřejné argumentační půdy, protože jen tak je zaručeno, že s druhým nebude zacházeno výhradně jako s prostředkem či nástrojem k dosažení jím odmítaných cílů, nýbrž budou

²⁴ Podle Ronalda Dworkina tvoří princip *rovné úcty* (společně s principem rovného ohledu) úhelný kámen každé, nejenom liberální, přijatelné politické filosofie soudobé společnosti (Dworkin 1978: 179–183).

respektovány jeho výsostně lidské kapacity – myšlení a schopnost rozumově odůvodněného jednání (Larmore 2008: 148 nn). Jak uvádí Stephen Macedo, náboženské důvody jednoduše nejsou sdílené ani sdílitelné všemi občany, což vede k porušení „morálního závazku civilnosti“ (*duty of civility*), podle něhož jsou si občané povinováni poskytovat takové důvody, které mohou sdílet všichni – čili takové, které spadají pod veřejný rozum (Macedo 2000b; srv. Rawls 1997b). Konkrétní interpretace náročnosti DNZ vzhledem k argumentu z respektu se u jednotlivých autorů a autorek liší (Macedo zastává poměrně nekompromisní pohled, stejně jako Rorty); pro zjednodušení zde přebíráme rekonstrukci jeho jádra, jak ji podávají Eberle a Cuneo (2008: sekce 3. 3.):

- a) Každý občan si zaslouží respekt jakožto osobnost.
- b) Zaslouží-li si každý občan respekt jakožto osobnost, vyplývá z toho principiální námitka (*prima facie presumption*) vůči přípustnosti státního donucování.
- c) Principiální námitka vůči přípustnosti státního donucování tedy existuje.
- d) Má-li být tato námitka překonána – a někdy je to v liberální demokracii nutné –, pak musí být státní donucování ospravedlnitelné těm, vůči nimž je uplatňováno.
- e) V takovém případě je pak jakýkoliv donucovací zákon, jež postrádá přesvědčivé sekulární zdůvodnění, morálně nelegitimní (bude totiž existovat mnoho občanů, pro něž náboženské zdůvodnění není přijatelné).
- f) Pokud je donucovací zákon postrádající přesvědčivé sekulární zdůvodnění morálně nelegitimní, pak by občan neměl podporovat žádný zákon, o němž je přesvědčen, že má pouze náboženské zdůvodnění.
- g) Vzhledem k podmínce d) doktrína náboženské zdrženlivosti platí.

Později v textu si ukážeme, jak by bylo možné DNZ oslabit, aniž by zároveň liberalismus vytil s vaničkou i svoje dítě v podobě základní morální intuice; ještě předtím ale ukážeme hlavní slabiny dále nediferencovaného přístupu k DNZ, tak jak je vnímají *liberální kritikové* ospravedlňujícího liberalismu.

Liberální kritika ospravedlňujícího liberalismu

Liberální kritikové DNZ jakožto standardního přístupu k náboženskému rationale v demokracii sdílejí s ospravedlňujícím liberalismem výchozí normativní přesvědčení, nicméně napadají jeho ústřední premisu, totiž že náboženství je především soukromou záležitostí a samo o sobě nemá ve veřejném prostoru zdůvodňující potenciál. Náboženství je podle nich jedním z vlivů, které běžně formují myšlení jednotlivce; nutit jej proto v oblasti politického jednání myslet jinak, je omezováním svobody projevu. Přestože ospravedlňující liberalismus prosazuje poměrně markantní oddělení sféry soukromé od veřejné, je takový krok podle liberálních kritiků umělý a v důsledku kontraproduktivní. Eberle, zapojující se do diskuse angažovaným hlasem liberálního kritika, formuluje tři obecné protiargumenty, jež mají asymetrickou povahu ospravedlňujícího liberalismu zpochybnit.

1) *Protiargument z náboženské války*. V tomto případě je napadána přijatelnost či platnost samotné historické analogie. Pokud bylo možno vyvolat náboženskou válku ve středověku, a dejme tomu i v Bosně a Hercegovině (kde se ovšem toho času dalo o liberální

demokracii stěží hovořit), nelze podobnou paralelu vztahovat na vyspělé liberálně demokratické země.²⁵ A to zejména proto, že takovéto války jsou spojeny právě s náboženskou *nesvobodou*, jak si už v 17. století povšiml John Locke (2000). V soudobých podmínkách liberálních se jedná s největší pravděpodobností o dystopický a sociologicky pochybný argument: stát, který důsledně zajišťuje a ochraňuje náboženskou svobodu, se patrně nemusí podobných náboženských konfliktů obávat (byť taková eventualita není logicky vyloučena). DNZ je v tomto ohledu nadbytečná, protože pravděpodobnost náboženského konfliktu je minimalizována právě důslednou obhajobou svobody náboženského vyznání. Ta může být přitom zasažena i ve výhradně náboženských motivacích (Eberle 2006: 306–307).

Další mezerou argumentu je skutečnost, že náboženské války nebyly v dějinách obvykle ospravedlňovány výhradně religiózně. To lze navíc zobecnit: Pokud je základním problémem obava z občanského konfliktu jako takového, není důvod si myslet, že k němu nemožnou stejně snadno nebo i snadněji vést i určité typy radikalizovaných sekulárních argumentů, jako jsou vypjatý nacionalismus nebo koneckonců i fundamentalistický ateismus, který má tendenci potlačovat zmiňovanou náboženskou svobodu (Bader 2008: kap. 3, Bader 2010). Příbuzné umírněné pozice přitom nejsou z veřejné debaty principiálně vyloučeny.

2) *Protiargument z rozkolu.* Proti argumentu z rozkolu lze analogicky namítnout, že podobný efekt (frustraci, nespokojenost, zlost) může mít i inklinace k DNZ. Pokud totiž někteří občané, ať už sekulární či religiózní, zastávají přesvědčení o svobodném vyjadřování náboženských argumentů ve veřejném prostoru, pak na ně bude mít případné vynucování DNZ podobný efekt jako její nevyužívání na její příznivce. Požadavek na separaci náboženského přesvědčení může mít totiž pro danou osobu význam protivení se Bohu (Eberle 1999: 247–248). DNZ navíc nikterak neupravuje politické dekorum, nezabraňuje obhajování zákona na základě amorálních či bigotních sekulárních přesvědčení. Z toho lze odvodit, že samotné dodržování DNZ sekulární společnost frustrace nezabaví. Pokud daný donucovací zákon povede pravděpodobně k rozkolu a je-li zároveň podle ospravedlňujícího liberalismu možné (respektive nutné) podpořit náboženské rationale sekulárním argumentem, po případném úspěšném přijetí zákona DNZ žádný pozitivní efekt na společnost mít nebude: frustrace sekulárních občanů bude pramenit z jiných zdrojů (Eberle 2006: 308).

3) *Protiargument z respektu.* Vrátime-li se nejprve k Eberleho a Cuneově rekonstrukci argumentu z respektu, pak pomyslným „trnem v oku“ je liberálním kritikům zejména čtvrtá premisa tohoto argumentu (viz výše d). Její význam je totiž přinejmenším dvojaký a možné interpretace buď vedou k sebe-vyvrácení liberalismu, nebo jsou epistemicky neurčitě. Na první pohled se nabízí následující výklad premisy:

d*) Donucovací zákon je dotyčnému aktérovi ospravedlněn pouze tehdy, je-li tento aktér rozumný a má ze svého pohledu dostatečné důvody pro podporu zákona.

²⁵ Nehledě na skutečnost, že nepochybný není ani primárně náboženský (či etnický – jedním slovem identitární) charakter bosenského konfliktu. Podobně jako v případech etnicko-národnostní motivace lze legitimně zastávat názor, že se v obou případech jednalo především o politickou (mocenskou) instrumentalizaci identit, které by samy o sobě k občanské válce nevedly; srv. Barša (1999).

Striktně vzato však platí, že tuto podmínku nesplňují ani některé nepřekročitelné liberálně demokratické zásady, jako kupříkladu svoboda náboženského vyznání. I v liberálně demokratické společnosti totiž mohou žít občané, kteří mají vážné a dlouholetým studiem podložené důvody pro odmítání zákonů vynucujících svobodu náboženského vyznání (Eberle a Cuneo dávají příklad intelektuálního lídra Muslimského bratrstva Sajjida Qutba). To by ale z perspektivy argumentu z respektu znamenalo patovou situaci, protože některé základní principy liberální demokracie by nebylo možno ve veřejné debatě konkluzivně morálně ospravedlnit (Eberle a Cuneo 2008: sekce 3. 3.). Lze nástroj veřejného ospravedlnění nějak zachránit, aniž bychom se museli uchýlit k pokrčení rameny, že některé zákony prostě nebudou ospravedlněny všem?

Takové řešení nabídl ve své kritice Rawlsova politického liberalismu Gerald Gaus (1996), uchýliv se k poměrně rozšířenému kroku mezi ospravedlňujícími liberály, jmenovitě ke kontrafaktuální reformulaci čtvrté premisy (viz též Audi 1997; Habermas 2006):

d**) Donucovací zákon je dotyčného aktérovi ospravedlněn pouze tehdy, pokud by měl dostatečné důvody pro podporu donucovacího zákona v situaci, kdy by byl rozumný a *adekvátně informovaný*.

Takto chápaná premisa na jednu stranu nabízí širší pole pro obhajobu, jelikož lze téměř v každém konkrétním případě tvrdit, že dotyčného odmítači svobody náboženského vyznání (či dalších liberálních principů) schází potřebné informace k zaujetí kladného stanoviska. Na stranu druhou tak ospravedlňující liberálové otevírají bránu přesně těm metafyzickým problémům a souvisejícím všeobsažným doktrínám, kterým se chtěl ve veřejné debatě vyhnout už Rawls. Pokud navíc zůstává cílem obhajoba DNZ, musel by se ospravedlňující liberalismus pustit do vyvracení řady teologických pravd (dogmat), a tudíž zpochybňování mnoha institucionalizovaných náboženství jako takových. To je sice krok, v němž si někteří veřejní intelektuálové libují (klasikou je v tomto ohledu Dawkins 2009), nicméně ospravedlňující liberálové k němu mají velmi daleko.

Stejně tak z reformulované premisy plyne, že mají-li být základní liberální závazky vyjmuty z veřejné debaty, musí nutně platit, že pro podporu souvisejících donucovacích zákonů bude mít dostatečné sekulární důvody každý rozumný a adekvátně informovaný občan (Eberle a Cuneo 2008: sekce 3. 3.). V tomto bodě však vznášejí námitky autoři jako Wolterstorff (2008: kapitola XV) či Perry (2007: kapitola 3), podle nichž lze ospravedlnění lidských práv (k jejichž ochraně právní řád státu slouží) stěží posadit na sekulární základy, navzdory úctyhodné filosofické snaze liberálních myslitelů jako Ronald Dworkin nebo Alan Gewirth (1996: 8–20). Tyto diskuse již míří mimo tematické meze tohoto textu, nicméně jejich existence poukazuje na skutečnost, že epistemická pozice „rozumného a adekvátně informovaného aktéra“ je velmi nejasná.²⁶

Výhradu proti argumentu z respektu, jak jej nacházíme například u Charlese Larmora, lze ovšem formulovat i jiným a obecnějším způsobem. Podle Eberleho trpí tento argument prohrěškem nedostatečného rozlišování – či přímo nelegitimního směřování – dvou

²⁶ Pro shrnutí stavu diskuse o teistických kořenech lidských práv viz Baroš (2010, 2012); Little (2011).

svébytných tvrzení. Tím prvním je východisko vlastní všem ospravedlňujícím liberálům, totiž že každý občan má morální povinnost udělat maximum, aby jeho spoluobčané měli přiměřený důvod k podpoře daného donucovacího zákona – tedy že má „občanský“ závazek veřejného ospravedlnění. Druhým tvrzením je naopak sporný výstup ospravedlňujícího liberalismu čili samotná DNZ – občan by se měl zdržet podpory zákona, pro nějž veřejné ospravedlnění postrádá. Zatímco první nárok odpovídá hodnotě vzájemného respektu, jelikož klade požadavek *snahy* o všem přijatelné veřejné zdůvodnění (což je ozvěna Rawlsova *provisa*), druhý předpokládá, že sdílená sekulární argumentační půda je v každém případě k dispozici. To ale nemusí být pravda – jako třeba v případě aborční legislativy – a v takové situaci by DNZ porušovala etickou maximu *míti předpokládá moci* (ought implies can, tj. existence nějaké morální povinnosti je závislá na tom, že daný aktér je alespoň v principu schopen ji vykonat; Eberle 2006: 301; srv. Lafont 2009: 133). Argument z respektu proto k DNZ nutně nevede: ani pokud religiózně motivovaný občan se sekulárními formulacemi neuspěje, neznamená to, že je povinován svoji podporu donucovacímu zákonu stáhnout.

Výhradu lze navíc obrátit *proti* DNZ: Zatímco neustávající, byť v posledku třeba neúspěšnou snahu o ospravedlnění skrze náboženské rationale, je možné považovat za vyjádření respektu ke spoluobčanům, apriorní tlak na privatizaci náboženství bude pravděpodobně religiózně založenými spoluobčany vnímán jako zásah do jejich osobní či existenciální integrity: spolehnutí se na náboženské (teistické apod.) argumenty pro ně není věcí *volby*, nýbrž představuje samotný základ jejich sociální a politické existence (Wolterstorff 1997: 105 nn; Stout 2004: 72 nn). Pokud jsou zároveň tito občané plně oddáni liberální hodnotě základních práv a svobod (tj. jimi podporovaný zákon není jejich narušením) a pokud jejich způsob obhajoby zákona prostřednictvím religiózních argumentů nenabývá nesmiřitelných rysů podřívajících účely demokratické debaty („argumentace s klapkami na očích“), není vůbec zřejmé, proč by měla být zachována ona asymetrie mezi sekulárním a náboženským rationale (Weithman 2002: kap. 4).

Zdá se tedy, že po výměně mezi ospravedlňujícím liberalismem a jeho liberálními kritiky zůstávají na výběr dvě alternativy: Buď celý problém veřejného rozumu „odmávat“ a liberální pozici od počátku konstruovat jako permissivní (tj. bez principiálních uzávěr vůči náboženskému rationale), nebo se pokusit najít takový výklad ospravedlňujícího liberalismu, který umožní sekulární obhajobu základních liberálních principů a zároveň bude dostatečně silný pro eliminaci takových typů religiózního argumentu, které právě tyto principy zpochybňují.²⁷

Hledání třetích cest: permissivita, deliberace a minimalismus

Plně inkluzivní interpretace veřejného rozumu se v tomto kontextu jeví jako teoreticky „nejčistší“, respektive nejméně komplikované řešení. K tomuto řešení spějí liberální kritikové jako Eberle, Wolterstorff, Stout nebo Perry, kteří odmítají náboženskou zdrženlivost z principiálních důvodů (případně argumentují, že obhajoba DNZ v jakékoliv formě není a nemůže

²⁷ Lze samozřejmě také trvat na náročné verzi DNZ, což se nám však jeví ve světle liberální kritiky jako neudržitelná pozice. Stejně tak řešení *nového tradicionalismu*, tj. upřednostnění náboženských pravd před samotnou liberální demokracií, nepovažujeme v tomto kontextu za relevantní.

být jednoznačně úspěšná), a také nizozemský politický teoretik Veit Bader, jehož permissivní postoj vůči náboženskému rationale vychází ze spojení ústřední liberální hodnoty *tolerance* se sociologicky a historicky podloženou analýzou podmínek, v nichž má být uplatňována (podobně i Taylor 2007). Tito autoři předpokládají, že veřejná diskuse se odehrává v podmínkách zajištěných a chráněných základních principů liberální demokracie a pouze v případě *ohrožení* těchto principů ze strany náboženských fundamentalistů – a jak Bader (2008: 98–100) zdůrazňuje, neméně ze strany sekularistických dogmat jako jsou rasismus, scientistická „náboženství humanity“ nebo elitářská expertokracie – přicházejí na řadu *limity* liberálně demokratické tolerance.²⁸ Praxe „liberálně demokratického učení“ zde předchází teorii liberálně demokratických principů a namísto diskurzivního (filosofického) zdůvodnění apriorních limitů či kritérií veřejné diskuse je kladen důraz na uznání heterogenní a multiperspektivní povahy veřejného rozumu, jehož cílem není konsenzus a „sdílitelnost“ (*shareability*) daných argumentů, nýbrž jejich principiální přístupnost či srozumitelnost (Bader 2008: 116).

Přestože tento poslední bod bude obsažen i v námi preferovaném přístupu k problému, je třeba poznamenat, že plně inkluzivní interpretace náboženského ospravedlnění pouze odsouvá některé klíčové filosofické problémy veřejného ospravedlnění mimo pozornost, čímž se jich ovšem nezabývá. V případě Badera je to, za prvé, opírání se o některé Rawlsovy pojmy a nástroje (překrývající se konsenzus, morální závazek civilnosti), které jsou pro účely plného zahrnutí nedostatečné – právě proto, že ve své původní formulaci takový závěr vylučují. Bader sice hovoří o „radikalizaci“ těchto teoretických nástrojů, nicméně konkrétní náčrt takového kroku nenabízí. Za druhé, Bader ospravedlnění základních liberálních principů a z nich vyrůstajících institucí jednoduše *předpokládá* s odkazem na soudobý intelektuální i společenský kontext západních liberálních demokracií. Tím sice dovádí do důsledků Rawlsův anti-filosofický posun v *Politickém liberalismu*, zároveň však bere liberalismu z ruky nástroj obrany pro případ střetu právě o fundamentální principy liberální demokracie (například proti novému tradicionalismu). Za třetí, a to je společná obtíž, bezvýhradné připuštění religiózních argumentů k obhajobě donucovacích zákonů v důsledku znamená, že donucení nevěřících spoluobčanů na základě výhradně náboženského rationale je v liberální demokracii *přípustné* – úspěch návrhu zákona kriminalizujícího například jiné než heterosexuální vztahy totiž není logicky ani prakticky vyloučen. To ale značí narušení ústřední liberální hodnoty politické autonomie, a tudíž i *respektu* ke spoluobčanům (North 2012: 184).

Domníváme se, že základní morální intuice ospravedlňujícího liberalismu týkající se role náboženství ve veřejném prostoru liberálních demokracií je správná, nicméně její standardní rozpracování, ať už v Rawlsově díle nebo u jeho následovníků, jako jsou Larmore, Audi nebo Macedo, je třeba pod tíhou liberálních výhrad dále rozvolnit. S verzí takového řešení, zasazenou do širšího rámce deliberativního modelu demokracie, přišel v jednom z nedávných esejů Jürgen Habermas (2006), který připouští platnost rawlsovské podmínky pro tzv. *formální* sféru institucionalizovaného rozhodování (parlament, soudy, ministerstva apod.), zatímco v *neformální* veřejné sféře občanské společnosti podle něho mohou být náboženské argumenty užity v naději, že se jim společným úsilím dostane úspěšného „překladu“

²⁸ Intenzita soudobých angloamerických debat o roli náboženského rationale se pak Baderovi jeví především jako důsledek vzestupu křesťanského fundamentalismu v USA.

do sekulárního jazyka politických institucí.²⁹ Habermas přijímá Wolterstorffovu „existenciální“ výhradu (respektive výhradu „z integrity“), stejně jako související problém nejisté dostupnosti sdílené sekulární argumentační půdy, a garantuje náboženskému rationale zahrnutí do veřejné debaty v neformální sféře, bez nutnosti paralelně formulovat rationale sekulární. Jak ale upozorňuje Cristina Lafont, Habermas zároveň vylučuje z veřejné debaty dogmaticky sekularistické argumenty – k čemuž má pochopitelný důvod, totiž snahu zajistit, aby náboženské argumenty byly v debatě vůbec respektovány –, a tím vytváří zrcadlově obrácenou asymetrii. V ní má religiózní rationale oproti sekularistickému nejen výhodu automatického zahrnutí, nýbrž podle všeho i výhodu osvobození občana od povinnosti pracovat s takovými argumenty, které mohou dle jeho nejlepšího vědomí ospravedlnit zákony všem jejich potenciálním subjektům (Lafont 2009: 135–138).

To je ale v konfliktu s liberálním pojetím politické legitimacy, respektive veřejného ospravedlnění, které v modifikované podobě přebírají i koncepce deliberativní demokracie (nehledě na skutečnost, že ve formální sféře se v Habermasově koncepci religiózní argumenty opět „nepočítají“, což celý problém pouze posouvá o jeden krok dále). Habermasovo pojetí tak stojí před dilematem – buď připustí uplatnitelnost výhradně náboženského rationale a zkolabuje do pozice permissivního liberalismu, kterou jsme výše odmítli, nebo se bude držet kritérií panujících ve formální sféře, což ale znamená minimální posun ve srovnání s rawlsovským přístupem. Jedná se tedy o nestabilní pozici, a k hledání „třetí cesty“ mezi apriorním vyloučením a bezpodmínečným zahrnutím je proto třeba přistoupit ještě jinak.³⁰ Obrisy takového přístupu naznačuje už C. Lafont (2009: 141–144), když na jednu stranu vpouští do veřejného prostoru *všchna* individuální rationale (v její terminologii „kognitivní pozice“), na stranu druhou stanovuje podmínku, aby jejich držitelé byli připraveni odpovědět na případné námitky vůči podporovaným donucovacím zákonům, které (ony námitky) budou postaveny na všeobecně přijatelných důvodech.

V našem pohledu nejdůkladnější rozbor „minimalistického ospravedlňujícího liberalismu“, jak bychom mohli hledanou pozici nazvat, podali ve společném článku Gerald Gaus a Kevin Vallier (2009). V něm nejprve přijímají obecný požadavek veřejného ospravedlnění – „každý občan musí mít konkluzivní důvod přijmout jakýkoliv zákon za závazný“ –, který vyplývá z kantovského ideálu autonomie jakožto respektu ke svobodě a rovnosti všech (tamtéž: 51–52).³¹ Tím rozšiřují působnost veřejného ospravedlnění na *všchny* donucovací

²⁹ Jeho příspěvek můžeme chápat jako nepřímé pokračování debaty s (již zesnulým) Rawlsem na téma nejpřiměřenějšího pojetí veřejného ospravedlnění v demokratické společnosti (Habermas 1995; Rawls 1995).

³⁰ Habermasova pozice je problematická i z dalších důvodů, z nichž jmenujme především předpoklad kultivace jistých ne zcela běžných epistemických kvalit na straně religiózních i sekulárních aktérů. Zejména se jedná o sebereflexivní vztah k „modernitě“, přijetí epistemické autority vědy nebo (v)nucené přípuštění eventuality, že jiná náboženství mohou být pravdivá. Richard Shapcott v jiném kontextu hovoří o partikulárním liberálním pojetí individuálního morálního *aktérství* (agency), které Habermasova koncepce deliberativní demokracie vyžaduje a které přitom řeší celý problém náboženského rationale v demokracii jakási „dopředu“ (srv. Shapcott 2002).

³¹ Stejně jako v případě všech ostatních verzí ospravedlňujícího liberalismu se zde pracuje s idealizovanou verzí demokratické veřejnosti, což získá na významu v souvislosti s „třetím omylem“ (viz níže).

zákony, v protikladu k Rawlsem zastávanému omezení na ústavní fundamenty a záležitosti základní spravedlnosti (viz výše). Zároveň ale prostřednictvím výkladu tří základních *omylů*, jichž se dopouštějí kritici i zastánci ospravedlňujícího liberalismu, ukazují, že správně pochopený ospravedlňující liberalismus nezakládá důvody k vyloučení náboženského rationale z veřejné sféry. Do nového světla přitom stavějí i některé dílčí otázky a problémy, na něž jsme v průběhu textu narazili.

Prvním omylem je přesvědčení, že veřejná diskuse musí vést ke *konsensu* a že ony „konkluzivní důvody“ musejí být v nějakém smyslu *sdíleny* všemi občany. To ale z požadavku veřejného ospravedlnění neplyne; tvrdí pouze, že konkluzivní důvod musí mít každý občan, a nikoliv že tento důvod musí být pro všechny stejný. Tím minimálním požadavkem na předkládané důvody je srozumitelnost či pochopitelnost (*intelligibility*), z čehož lze dále odvodit, že legitimacy donucovacího zákona je možné dosáhnout na základě výrazně rozdílných souborů hodnot (autoři hovoří o *konvergentním* ospravedlnění; Gaus a Vallier 2009: 58–59). Gaus a Vallier následně formulují minimalistickou verzi Rawlsovy podmínky, podle níž by občan neměl podporovat takový zákon, o němž je přesvědčen, že *zcela* postrádá sekulární zdůvodnění. Jedná se ovšem nikoliv o „jádro doktríny“, nýbrž o důsledek historicky a sociálně nahodilých podmínek v soudobých liberálních demokraciích – zákon posazený pouze na náboženském rationale by jednoduše neměl šanci veřejným ospravedlněním projít (neboť na jeho odmítnutí stačí jeden jediný „nevěřící“).

Druhý omyl se týká údajné symetrie mezi povahou veřejně ospravedlnitelných důvodů pro *přijetí* nějakého donucovacího zákona a individuálně dostatečných důvodů pro jeho *odmítnutí*. Tento omyl má svůj původ v námitce z integrity, kterou vznášejí liberální kritikové a na niž ospravedlňující liberálové reagují jednoznačně – pokud by „integrity“ implikovala autoritativní vnucení veřejně neospravedlnitelného opatření, pak musí ustoupit hodnotě *respektu* k ostatním občanům a dané opatření se stává nelegitimním (jedná se tedy o omezení působnosti původního argumentu z respektu, nikoliv však jeho úplné odfiltrování). To je konečnou jedinou z pilířů liberální tradice politického myšlení přinejmenším od Johna Stuarta Milla. Jenomže, dodávají Gaus a Vallier, toto omezení platí i v opačném směru, tj. pokud by měli být nábožensky založení spoluobčané nuceni k podřízení se zákonu, pro nějž nemají žádný přijatelný sekulární důvod. Vzhledem k univerzalistickému charakteru liberalismu je nekonzistentní tvrdit, že zatímco pro sekulárně motivované odmítnutí zákona stačí jediný člověk, nábožensky motivované odmítnutí vyžaduje souhlas všech (tj. symetricky jako v případě náboženského rationale pro přijetí zákona);³² tím by byla podkopána hodnota individuálního respektu. Při důsledné (konzistentní) aplikaci této logiky by však odmítnutí zákona vyžadovalo pokaždé jednomyslnou shodu, čímž by byl do značné míry zpochybněn i smysl veřejného ospravedlnění jako takového (tamtéž: 63–65). Lze předpokládat, že množství odsouhlasených, a tudíž legitimních zákonů bude v takovém případě významně zredukováno; ovšem to je problematický výsledek pouze z pohledu toho, kdo je z nějakého, pro důsledného liberála záhadného, důvodu přesvědčen, že ospravedlnit donucení lidí k určitému

³² Termín „symetrický“ zde má jiné konotace než v případě asymetrie mezi náboženskými a sekulárními argumenty jako takovými.

chování musí být poměrně snadné (Gaus 2010: 35, srv. Gaus 2011: kapitola 1–3, 23). DNZ přitom v dosažení tohoto závěru nehraje žádnou roli.

Třetí omyl se ukrývá v implicitním upřednostnění nějaké formy *deliberativní demokracie* jako žádoucího institucionálního vyjádření požadavku veřejného ospravedlnění.³³ Problém je v tom, že v rozsáhlých a komplexních společnostech nemůžeme nikdy dopředu vědět, jaké důvody k jednání lidé mají – či lépe řečeno, žádný občan nemá a nemůže těmito znalostmi disponovat, byť by jinak panovala na deliberativní koncepci politiky obecná shoda. Pokud nepředpokládáme konsensuální formu ospravedlnění, a tudíž představu normativně homogenní společnosti, což vylučuje argumentace výše, není žádný jednotlivý občan v „archimédovské“ pozici, z níž by mohl hodnotit sektářskou, nebo naopak veřejně přijatelnou povahu daného návrhu zákona. Otevřená a upřímná deliberace sice může přispět k předběžným závěrům, které jsou prosty nejzávažnějších dezinterpretací, nicméně o komplexní systémové znalosti v případě jednotlivých občanů hovořit nelze (Gaus a Vallier 2009: 67). Tím se ovšem ospravedlňující potenciál deliberace zhasíná již v zárodku.

Gaus a Vallier navrhuji dvě vzájemně doplňující se alternativy k deliberativní interpretaci veřejného ospravedlnění: 1) Důraz na *generativní* funkci veřejných institucí; a 2) inspiraci u Hayekovy analýzy trhu jakožto neosobního leč vysoce výkonného zprostředkovatele rozptýlených informací.

1) Přesune-li se pozornost liberální politické filosofie k otázce designu politických institucí, které nebudou pouze místem *registrace* mezi veřejností existujících důvodů a případně jejich „překlady“ do sekulárního politického jazyka (jako tomu je mj. u Habermase), nýbrž budou *produkovat* ospravedlněné *výstupy*, vyhneme se utopické snaze dosáhnout všeobecné přijatelnosti u *vstupů* – nehledě na skutečnost, že každá politická teorie musí jednou sestoupit z idealizujících výšin na tvrdou zem politické reality. To je další důvod, proč ospravedlňující liberalismus DNZ nepotřebuje, respektive by se jí měl vyhýbat.

2) Tím posledním (ve výkladu Gause a Valliera druhým) důvodem je pokřivující účinek DNZ na šíření rozptýlených informací o přijatelnosti jednotlivých ospravedlňujících důvodů, podobně jako cizorodé zásahy do sféry trhu pokřivují informační a komunikační funkci cenového systému (tamtéž: 68–69; srv. Hayek 1945, 2011: kap. IX, XV). To je samozřejmě problém pro individuální vnímání situace, ale především pro zmiňovanou generativní funkci politických institucí.

Závěr

Gausův a Vallierův přístup podle všeho splňuje dvojí požadavek kladený na střední cestu mezi vyloučením a zahrnutím: jednak zajistit ochranu základních liberálních principů (respekt ke všem jedincům, tolerance plurálních koncepcí dobrého života apod.) a zároveň odfiltrovat politické uplatnění takových doktrín či názorů, které neodpovídají principu veřejného ospravedlnění. Mezi výhody tohoto přístupu patří dále historická a sociologická citlivost ke společenskému substrátu (byť ta je, na rozdíl od Badera, současně pevně teoreticky

³³ K čemuž směřoval již Rawls, viz poznámka 19.

zasazena v liberálních principech), důraz na design politických institucí, který nemůže být v komplexních společnostech nahrazen prakticky nepoužitelnými deliberativními modely, stejně jako morální minimalismus, který je v situaci normativního a metafyzického pluralismu nejprůchodnější cestou k veřejnému ospravedlnění. Všimněme si také, že se do značné míry vyhýbá binárním rozlišením mezi sekulárním a religiózním, veřejným a soukromým nebo politickými a všeobsažnými doktrínami, čímž poměrně elegantně dosahuje větší úspornosti svého pojmového aparátu.

Diskuse pochopitelně není ukončena a pro její komplexní pokrytí by bylo zapotřebí rozšířit liberální argumentaci i tváří v tvář argumentům nového tradicionalismu a případně dalších politicko-teoretických směrů, které by měly zájem do debaty vstoupit. Naším cílem zde bylo nastínit obecný rámec a základní konfliktní linie této debaty, která má značný potenciál k přelití z oblasti angloamerické politické filosofie do geograficky i kulturně bezprostřednějších sfér střední a východní Evropy, a poukázat na v našem pohledu nejnadějnější způsob uchopení problému *pro účely liberální či liberálně demokratické* argumentace. Další příspěvky na toto téma budou jediné vítány.

Literatura

- AUDI, Robert. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN 0521772605.
- BAROŠ, Jiří. Křesťanská modernita? *Kontexty*. 2009, roč. 1, č. 3, s. 62–68. ISSN 1803-6988.
- BAROŠ, Jiří. Právo nebo lidská práva? O původu lidských práv. *Jurisprudence*. 2010, roč. 19, č. 2, s. 24–31. ISSN 1212-9909.
- BAROŠ, Jiří. Velikost a bída (lidských) práv: katolický pohled. *Církevní dějiny*. 2012, roč. 4, č. 1, s. 15–30. ISSN 1803-0068.
- BARŠA, Pavel. Občanská neposlušnost v současné politické teorii: Rawls, Dworkin, Arendtová, Habermas. In: FIALA, Petr, ed. *Politický extremismus a radikalismus v České republice*. Brno: Masarykova univerzita, 1998, s. 45–71. ISBN 80-210-1798-8.
- BARŠA, Pavel. Národnostní konflikt a plurální identita. In: BARŠA, Pavel a Maxmilián STRMISKA. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 9–172. ISBN 80-85959-52.
- BARŠA, Pavel. Krize sekulární republiky a sociologie islamizace: francouzská sociální věda odpovídá na „aферу šátku“. *Politologický časopis*. 2004, roč. 11, č. 3, s. 288–300. ISSN 1211-3247.
- BROWNLEE, Kimberley. Civil Disobedience. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition) [online]. 2010 [cit. 11. 4. 2013]. ISSN 1095-5054. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/civil-disobedience/>.
- COHEN, Joshua. For a Democratic Society. In: FREEMAN, Samuel, ed. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 86–138. ISBN 978-0521657068.
- DAWKINS, Richard. *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia, 2009. ISBN 9788020016980.
- DUFEK, Pavel. *Úrovně spravedlnosti: liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Mezinárodní politologický ústav MU, 2010. ISBN 9788021053175.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1978. ISBN 978-0674867116.

- EBERLE, Christopher J. Why restraint is religiously unacceptable. *Religious Studies*. 1999, roč. 35, č. 3, s. 247–276. ISSN 1748-0922.
- EBERLE, Christopher J. *Religious Convictions in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a. ISBN 978-0521011556.
- EBERLE, Christopher J. Religion and Liberal Democracy. In: SIMON, Robert L., ed. *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. Malden: Blackwell Publishers, 2002b, s. 292–318. ISBN 0631221271.
- EBERLE, Christopher J. a Terence CUNEO. Religion and Political Theory. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition) [online]. 2012 [cit. 26. 11. 2012]. ISSN 1095-5054. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/religion-politics/>.
- FIALA, Petr. *Katolicismus a politika: o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995. ISBN 8085959011.
- FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 9788073251413.
- FIALA, Petr a Klaus SCHUBERT. *Moderní analýza politiky: uvedení do teorií a metod policy analysis*. Brno: Barrister & Principal, 2000. ISBN 8085947501.
- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. ISBN 8086182274.
- GAUS, Gerald F. *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: SAGE, 2003. ISBN 0761961380.
- GAUS, Gerald F. The Place of Religious Belief in Public Reasons Liberalism. In: DIMOVA-COOKSON, Maria a Peter STIRK, eds. *Multiculturalism and Moral Conflict*. London: Routledge, 2009, s. 19–37. ISBN 978-0415466158.
- GAUS, Gerald F. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. New York: Cambridge University Press, 2011. ISBN 9780521868563.
- GAUS, Gerald F. a Kevin VALLIER. The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Policy: The Implications of Convergence, Assymetry and Political Institutions. *Philosophy and Social Criticism*. 2009, roč. 35, č. 1–2, s. 51–76. ISSN 0191-4537.
- GEWIRTH, Alan. *The Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. ISBN 0226288803.
- GIUSANNI, Luigi. *Náboženský smysl: otevřít se nekonečnu*. Praha: Nové město, 2001. ISBN 9788086146324.
- GREENAWALT, Kent. *Private Consciences and Public Reason*. New York: Oxford University Press, 1995. ISBN 0195094182.
- HABERMAS, Jürgen. Reconciliation Through the Use of Public Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*. 1995, roč. 92, č. 3, s. 119–122. ISSN 0022-362X.
- HABERMAS, Jürgen. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006, roč. 14, č. 1, s. 1–25. ISSN 0966-8373.
- HANUŠ, Jiří, ed. *Vznik státu jako proces sekularizace: diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN 8073250896.
- HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL, eds. *Evropa a její duchovní tvář: eseje – komentáře – diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 8073250713.
- HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL, eds. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 9788073251406.
- HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL, eds. *Dawkins pod mikroskopem: diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. ISBN 9788073252120.
- HAVELKA, Miloš. Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století. In: HAVELKA, Miloš. *Ideje, dějiny, společnost: studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 217–240. ISBN 9788073252205.

- HAYEK, Friedrich A. The Use of Knowledge in Society. *The American Economic Review*. 1945, roč. 35, č. 4, s. 519–530. ISSN 0002-8282.
- KANT, Immanuel. Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? *Filosofický časopis*. 1993, roč. 41, č. 3, s. 381–387. ISSN 0015-1831.
- KRAYNAK, Robert P. *Christian Faith nad Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002. ISBN 978-0268022662.
- KŘÍŽ, Jakub. Neutralita, nebo nepřátelství? Poznámky ke vztahu státu a náboženství. *Revue církevního práva*. 2010, roč. 46, č. 2, s. 163–177. ISSN 1211-1635.
- KUNA, Marian. *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, 2010. ISBN 9788080845537.
- KUTEK, Lukáš. KDU–ČSL brojí proti vzniku další mešity v Brně. *Česká televize* [online]. 2009 [cit. 08. 12. 2012]. Dostupné z: <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/domaci/62323-kdu-csl-broji-proti-vzniku-dalsi-mesity-v-brne/>.
- KYSELA, Jan. *Právo na odpor a občanskou neposlušnost*. Brno: Doplněk, 2001. ISBN 8072390783.
- LABORDE, Cécile. Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools. *Journal of Political Philosophy*. 2005, roč. 13, č. 3, s. 305–329. ISSN 0963-8016.
- LAFONT, Cristina. Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship? *Philosophy and Social Criticism*. 2009, roč. 35, č. 1–2, s. 127–150. ISSN 0191-4537.
- LARMORE, Charles. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel, ed. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 368–393. ISBN 978-0521657068.
- LARMORE, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 978-0-521-71782-3.
- LITTLE, David. Religion, Human Rights, and Public Reason: The Role and Limits of a Secular Rationale. In: WITTE, John a Christian GREEN, eds. *Religion and Human Rights: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011, s. 135–154. ISBN 9780199733446.
- LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000. ISBN 8071082023.
- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 8021022248.
- LUŽNÝ, Dušan. Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství. In: HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL, eds. *Evropa a její duchovní tvář: eseje – komentáře – diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 109–111. ISBN 8073250713.
- LUŽNÝ, Dušan a Jolana NAVRÁTILOVÁ. Náboženství a sekularizace v České republice. *Sociální studia*. 2001, roč. 0, č. 6, s. 111–125. ISSN 1212-365X.
- MACEDO, Stephen. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000a. ISBN 0674213114.
- MACEDO, Stephen. In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases? In: GEORGE, Robert P. a Christopher WOLFE, eds. *Natural Law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000b, s. 11–49. ISBN 978-0878407668.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1990. ISBN 0268018715.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 8072980823.
- MEZISKUPINA EP PRO LGBT PRÁVA. Note: Nomination of Tonio Borg for the European Commission. *Statewatch – monitoring the state and civil liberties in Europe* [online]. 2012 [cit. 11. 4. 2012]. Dostupné z: <http://www.statewatch.org/news/2012/nov/ep-new-com-borg-nomination-note.pdf/>.
- MILBANK, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006. ISBN 1405136839.

- NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010. ISBN 9788070171479.
- NORTH, Richard. Public Reason, Religious Restraint, and Respect. *Philosophia*. 2012, roč. 40, č. 2, s. 179–193. ISSN 0048-3893.
- PERRY, Michael J. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 978-0195130959.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka*. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 8072981641.
- RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc: prubířské kameny pluralistické společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 808595916x.
- RAWLS, John. The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1987, roč. 7, č. 1, s. 1–25. ISSN 0143-6503.
- RAWLS, John. Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*. 1995, roč. 92, č. 3, s. 132–180. ISSN 0022-362X.
- RAWLS, John. *Politický liberalismus*. Prešov: Slovacontact, 1997a. ISBN 808887601x.
- RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*. 1997b, roč. 64, č. 3, s. 765–807. ISSN 0041-9494.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999a. ISBN 019825055x.
- RAWLS, John. Social Unity and Primary Goods. In: RAWLS, John a Samuel FREEMAN, eds. *Collected Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1999b, s. 359–387. ISBN 978-0195652109.
- RAWLS, John. *Political Liberalism: Expanded Edition*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 2005. ISBN 978-0231130899.
- RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With „On My Religion“*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009. ISBN 978-0674047532.
- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999. ISBN 9780140262889.
- SEMÍN, Michal. Na Západě začíná tunelování pojmů rodina a manželství. *Česká pozice* [online]. 2013 [cit. 11. 4. 2013]. Dostupné z: <http://www.ceskapozice.cz/zahranici/svetove-udalosti/na-zapade-zacinatunelovani-pojmu-rodina-manzelstvi?page=0,1/>.
- SHAPCOTT, Richard. Cosmopolitan Conversations: Justice Dialogue and the Cosmopolitan Project. *Global Society*. 2009, roč. 16, č. 3, s. 221–243. ISSN 1360-0826.
- SOBEK, Tomáš. *Nemorální právo*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2010. ISBN 9788090402478.
- STOUT, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2004. ISBN 0691102937.
- ŠTĚCH, Ondřej. Dialog sekulárních a religiálních perspektiv. *Filosofický časopis*. 2009, roč. 57, č. 5, s. 767–774. ISSN 0015-1831.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press, 2007. ISBN 9780674026766.
- TRIGG, Roger. *Rationality and Religion: Does Faith Need Reason?* Oxford: Blackwell, 1998. ISBN 0631197478.
- TRIGG, Roger. *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* Oxford: Oxford University Press, 2008. ISBN 9780199543670.
- UMLAUF, Václav. Požehnání sekularizace. In: HANUŠ, Jiří, ed. *Náboženství v době společenských změn*. Brno: Mezinárodní politologický ústav MU, 1999, s. 11–52. ISBN 8021022515.
- VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010. ISBN 9788024724683.
- VÁNĚ, Jan. Sociologie náboženství v době nejen postmoderní. In: LUŽNÝ, Dušan a David VÁCLAVÍK. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, 2010, s. 64–86. ISBN 9788086702698.

- VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011. ISBN 9788073252663.
- WEITHMAN, Paul J. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 978-0521808576.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. The Role of Religion in Political Issues. In: AUDI, Robert a Nicholas WOLTERSTORFF, eds. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 1997, s. 67–120. ISBN 978-0847683420.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. *Justice: rights and wrongs*. Princeton: Princeton University Press, 2008. ISBN 9780691129679.
- ZNOJ, Milan. Meze veřejného rozumu v Rawlsově pojetí. In: HRUBEC, Marek, ed. *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia, 2005, s. 25–45. ISBN 8070072113.

Autoři

Vojtěch Malý je studentem magisterského programu Právo a právní věda na Právnické fakultě Masarykovy univerzity a bakalářského programu Politologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity.

Kontakt: 362328@mail.muni.cz

Pavel Dufek působí jako odborný asistent na Katedře politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Zaměřuje se na soudobou politickou filosofii, zejména témata spravedlnosti, demokracie a lidských práv. Je autorem monografie *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva* (2010), publikuje v českém i zahraničním odborném tisku. Od roku 2008 zastává pozici výkonného redaktora časopisu Středoevropské politické studie (www.cepsr.com).

Kontakt: dufek@fss.muni.cz