

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav politologie

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Kateřina Sluková

Liberální svoboda a její kritici
Liberal Concept of Freedom and Its Critics

Brno 2012

vedoucí práce: Doc. Milan Znoj, Csc.

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce Doc. Milanu Znojovi, Csc za odborné vedení a užitečné připomínky, a M. S. za nezištnou pomoc.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Brně dne 23. května 2012

ABSTRAKT

Tato práce se zabývá kritikou liberálního konceptu svobody, který je zastoupen dílem Isaiaha Berlina a Johna Rawlse. Hlavní část práce je věnována autorům spojovaným s komunitaristickým myšlenkovým proudem, kteří na tento koncept kriticky reagují. Cílem této práce je zjistit, zda se tyto různé kritiky v nějakém podstatném hledisku setkávají.

KLÍČOVÁ SLOVA

liberalismus, komunitarismus, svoboda, neutralita

ABSTRACT

This thesis deals with the critique of the liberal concept of freedom, how it is elaborated in the work of Isaiah Berlin and John Rawls. The major part of the thesis deals with authors who are related with communitarian thinking and who react to this conception critically. This thesis aims to look for the common ground of these critiques

KEY WORDS

liberalism, communitarianism, freedom, neutrality

Obsah

1 ÚVOD.....	7
2 DVA POJMY SVOBODY PODLE ISAIAHA BERLINA.....	9
2.1 Pojem negativní svobody.....	10
2.2 Pojem pozitivní svobody.....	12
3.1 Srovnání výkladu obou konceptů svobody.....	17
4 KOMUNITARISTICKÁ KRITIKA LIBERÁLNÍHO POJETÍ SVOBODY.....	20
4.1 Charles Taylor.....	21
4.2 Taylorova kritika liberálního konceptu svobody.....	24
5 KRITIKA RAWLSOVY KONCEPCE PRIORITY PRÁV.....	30
5.1 Michael Sandel.....	35
6 NEUTRALITA LIBERÁLNÍ SPRAVEDLNOSTI.....	41
6.1 Alasdair MacIntyre.....	42
7 POUŽITÁ LITERATURA.....	49

1 ÚVOD

Svobodu považuji za hodnotu, která by měla být politickým řádem ceněna co možná nejvíce. Pro život člověka je svoboda nezbytná k tomu, aby mohl dosáhnout svých životních cílů, a tudíž pouze svobodné prostředí je nejlépe uschopněno zaručit lidem poklidné usilování o jejich nejvyšší cíle. Proto by úkolem kteréhokoliv státního zřízení měla být snaha o ochranu této hodnoty. Za zvláštní ale považuji to, jak často liberalismus o svobodě mluví, a přitom základy, které ji sám poskytuje, nejsou příliš pevné, což se pokusím v této práci ukázat.

Cílem této práce je poukázat na ty momenty liberálního pojetí svobody, které byly podrobeny kritice, a to kritice z několika stran, a zda se přitom lze dobrat vad a nedostatků liberálního pojetí, které se mohou týkat stejné věci a vzájemně se tak překrývat. Očekávám, že se tak můžeme z různých hledisek a zároveň hlouběji a podrobněji poučit o mezích liberálního pojetí svobody. Následující stránky se pokusí zjistit, zda i přes různost autorů vznášejících námitky proti takto chápané svobodě, je možné najít nějaký bod, téma či materii, kde se setkávají. Hypotézou, s níž k těmto otázkám přistupuji, je, že různé kritiky liberálního pojetí svobody, které v práci budu sledovat, se přes všechny rozdíly překrývají v jednom podstatném hledisku, které tak představuje široce uznávanou slabinu liberální svobody, z níž jsou eliminována všechna obsahová určení, která by svobodu spojovala s morálkou, kulturními hodnotami či sociálními podmínkami, v nichž je svoboda vykonávána.

Postupovat budu na základě analýzy a srovnávání zejména primárních a sekundárních zdrojů. Práce je členěna do čtyř kapitol. Na úvod nejprve představím dvojí pojetí politické svobody – pozitivní a negativní, jak jej formuloval Isaiah Berlin, který asi nejlépe shrnul výklad liberálního pojetí svobody a také právě na něj reaguje většina kritiků, kteří se s tímto pojetím snaží vypořádat. Následující kapitola se pokouší shrnout námitky, které proti liberálnímu pojmu svobody vznáší komunitaristé, zejména Charles Taylor. Kapitola třetí se zabývá teorií spravedlnosti Johna Rawlse a jedním z její

největších kritiků, Michaellem Sandelem. Ve čtvrté kapitole se pokusím ozřejmit kritiku Alasdaira MacIntyreho směřovanou nejen vůči liberalismu.

2 DVA POJMY SVOBODY PODLE ISAIAHA BERLINA

Základní ideje liberalismu se zformovaly v dobách, kdy se moderní měšťanská společnost začala prosazovat proti Ancien Régim v jeho různých podobách, které měla předchozí aristokratická a feudální společnost, přitom neméně důležitou konfrontací byla polemika s katolickou církví, která byla oporou tohoto společenského řádu. Během 19. století se už liberalismus vztahuje jak k teoretickému myšlenkovému proudu, tak k společenské realitě, ve které jsou společenské pluralitní zájmy hájeny prostřednictvím organizovaných stran (Geuss, 2002, 322). Jádrem liberalismu je tvořeno hodnotami spíše politickými jako svoboda, pluralismus, než etickými, i když novější liberální teorie se snaží včlenit i hodnoty etické, aby byly schopny obhájit morální nároky na platnost principů, které z těchto hodnot vyplývají, nechtějí se však odvolávat na pojem přirozeného práva (Forst, 1996, 51).

Berlinovo rozlišení dvou typů svobod se v akademické obci stalo standardem, proto se každý další politický teoretik, který se zabývá svobodou, musí s Berlinem nějak vyrovnat. Původně to byla oxfordská přednáška z roku 1958, později esej Dva pojmy svobody, kde se poprvé objevuje rozlišení konceptu svobody na jeho negativní a pozitivní chápání. V tomto eseji staví Berlin proti sobě svobodu negativní a svobodu pozitivní, přičemž tvrdí, že liberalismus musí být postaven na svobodě negativní, aby byl schopen obstát v nebezpečí, které je spojeno se svobodou pozitivní. Berlin sám neskrývá, že je obhájcem negativního pojetí svobody.

Přestože se zdá, že dva různé způsoby chápání toho stejného pojmu k sobě mají blízko, jejich realizace v praxi vede nebo by vedla ke značně rozdílným výsledkům. Bodem, ze kterého oba dva koncepty svobody vychází, jsou dvě otázky spojené s hodnocením svobody jednotlivce. První otázka zní: „Nad kterými oblastmi jsem pánem já?“, a druhá „Kdo je pánem?“. Následným rozvedením těchto otázek Berlin vymezuje základní rozdíl dvou pojetí svobody. Ke smyslu negativní svobody dospíváme po zodpovězení otázky: „Jaký prostor je subjektu – ať je jím osoba nebo skupina osob –

ponechán nebo by měl být ponechán, aby v něm dělal to, co je schopen dělat, nebo byl tím, čím je schopen být, bez vměšování ze strany jiných osob?“ (Berlin, 1997, 50) Smysl pozitivní svobody je zase obsažen v odpovědi na otázku: „Co anebo kdo je zdrojem řízení nebo vměšování, které může někoho přimět k tomu, aby dělal spíše to než něco jiného nebo byl spíše tím než něčím jiným?“ (Berlin, 1997, 50)

V odpovědi na první otázku tak můžeme najít liberální chápání svobody jakožto nevměšování. Svobodou se rozumí prostor volný k jednání individua bez vměšování druhých. V odpovědi na druhou otázku se nám ukazuje nutnost hledání nějaké autority, ze které svoboda individua pochází, tato autorita je i garantem svobody.

Můžeme tedy shrnout, že osoba se podle Berlina nerodí s liberálním přesvědčením, ale střetávají se v ní dvě inklinace, snaží se najít určitou rovnováhu mezi potřebou autonomie a zároveň závislosti na společnosti. „Touha vládnout sám sobě nebo každopádně touha podílet se na procesu, který ovládá můj život, může být stejně veliké přání jako touha po svobodném prostoru jednání. ... Ale není to touha po stejné věci. Je to vskutku touha natolik odlišná, že vedla nakonec k velkému střetu ideologií, které ovládají náš svět“ (Berlin, 1997, 59).

Nyní se podívejme na oba koncepty svobody podrobněji.

2.1 Pojem negativní svobody

Negativní svoboda spočívá v absenci zásahů, označuje se tedy jako „svoboda od“ (Berlin, 1997, 55). Berlin tuto svobodu definuje následovně: „Politická svoboda je prostor, v němž člověk může jednat bez překážek ze strany druhých lidí. Jestliže mi druzí brání, abych dělal, co bych jinak dělat mohl, jsem do té míry nesvobodný“ (Berlin, 1997, 50). Znamená to tedy, že tím, co omezuje mou svobodu, jsou druzí, kteří ji mohou omezovat cíleně nebo i nepřímo. Proto můžeme říct, že jakýkoliv zásah do autonomní sféry jednotlivce je i zásahem do jeho svobody a naopak, čím větší je prostor bez zasahování druhých, tím svobodnější je z hlediska negativního chápání jedinec (Berlin

ovšem uznává, že některé zásahy ze sociálních důvodů jsou nezbytné). Právě takto nekompromisně vymezený nedotknutelný prostor jednotlivce je předmětem kritiky, kterou rozvedu v následujících kapitolách.

Klasičtí liberálové se snaží zbavit pojem svobody všemožných nánosů, které by zbytečně odváděly pozornost od skutečného významu pojmu svobody. Po odstranění těchto nánosů bychom měli získat politický ideál svobody jako nezasahování do privátní sféry jednotlivce. Znamená to tedy odmítání spojení konceptu svobody s nějakými hodnotami nebo činy, tento koncept nám nepředkládá nějaký konkrétní způsob naplnění života. Podstatný je autonomní prostor, ve kterém se každý rozhodne podle svého. Jde tedy o příležitost k činu spíše než o čin samotný; významnější roli než čin má samotná svoboda volby. Liberální přístup stojí na pluralismu názorů, neboť jestliže neexistuje všeobecná shoda na zájmech a cílech jednotlivců, nelze ani předpokládat, že tyto různé zájmy budou v harmonii. Úplná absolutizace svobody by zase vedla ke zničení společnosti. Proto je nutné určit hranice, které by zabránily možnému chaosu, který by vznikl nadvládou silnějších nad slabšími, čímž by byla ohrožena realizace jednotlivců. Je nutné stanovit hranice kvůli ochraně jiných hodnot, ale i kvůli svobodě samé (Berlin, 1997, 52). Z tohoto důvodu je svoboda všech ohraničena zákonem, který ale zároveň musí respektovat autonomii jedince a jeho soukromou sféru. Proto by měl podle liberálů mít stát funkci „nočního hlídače“, který by primárně dohlížel na dodržování zákona a trestal jeho porušení.

Berlin, přestože tvrdí, že svoboda je to, co dělá člověka člověkem, upozorňuje na to, že svoboda by neměla být absolutizována, zvláště ne ve chvíli, kdy mohou být důležitější i jiné hodnoty (Berlin, 1997, 56). Dále tvrdí, že člověk je nesvobodný tehdy, pokud není schopen jednat tak, jak by si přál. Je ale velmi obtížné určit, do jaké míry brání jednotlivci v dosažení jeho cíle druzí a do jaké míry se jedná o jeho vlastní neschopnost. Svoboda se může jevit jako menší nebo větší podle toho, jak se do mého jednání vměšují ostatní, ale stále se jedná o jednu svobodu. Svoboda se změní v nesvobodu až tehdy, přesáhne-li zasahování určitou hranici, za kterou se svoboda mění v nesvobodu. Lze tedy shrnout, že negativní koncept svobody se zajímá především o to,

kde jsou hranice soukromé sféry jednotlivce, za které se již nesmí zasahovat. Méně se ale zabývá otázkou, komu je vláda svěřena a kdo vládne. To může vést k tomu, že „ ... svoboda v tomto smyslu není neslučitelná s určitým druhem autokracie, každopádně se obejde bez ‘vlády sobě samým’ ... “ (Berlin, 1997, 57). Důležitá je tedy jen autonomní soukromá sféra a nezáleží na tom, zdali jí jednotlivec disponuje např. v rámci autoritářského režimu.

2.2 Pojem pozitivní svobody

Jak už bylo řečeno výše, Berlin se nesnaží o nějaký nezaujatý popis obou pojetí svobody, která se snaží představit. S takovou vervou, s jakou obhajuje negativní pojem svobody, s takovou zase co nejvíc polemicky vykresluje pojetí pozitivní svobody, proto se z jeho popisu jeví velmi nepřitažlivě.

Pozitivní koncept svobody vlastně navazuje na ten negativní. Svoboda v tomto chápání překračuje sféru, ve které jedinec činí autonomní rozhodnutí do sféry konání, skrze které uskutečňuje své cíle a stává se pánem sebe sama. Proto se pro označení této svobody používá označení „svoboda k“. Berlin toto pojetí svobody definuje následovně: „Přeji si, aby můj život a moje rozhodnutí závisely na mně samotném, nikoliv na vnějších silách jakéhokoliv druhu. Přeji si být nástrojem svých vlastních aktů vůle, nikoli druhých lidí. Přeji si být subjektem, nikoli objektem; tedy přeji si jednat na základě důvodů, vědomých účelů, které jsou mé vlastní, nikoli na základě příčin, které na mne působí z vnějšku. Přeji si být někdo, nikoliv nikdo: činitel, který se rozhoduje, a ne ten, o kterém se rozhoduje, který řídí sám sebe, a ne ten, který je řízen vnější přírodou nebo jinými lidmi, jako by byl pouhou věcí, zvířetem nebo otrokem neschopným hrát lidskou roli, tj. neschopným vymýšlet vlastní cíle a politiku a také je uskutečňovat“ (Berlin, 1997, 59). Tato definice se nám může zdát podobná s definicí negativní svobody – rozdíl mezi „být svým vlastním pánem“ a „nevměšování se druhých do mých záležitostí“ se nezdá být velký. Ale Berlin říká, že tím, jak se negativní i pozitivní pojetí svobody vyvíjelo odlišně, tak se nakonec obě pojetí dostala do vzájemného konfliktu. Berlin se ptá, zda tvrzení

„jsem svým vlastním pánem“ vylučuje tvrzení, že nemohu být otrokem své přirozenosti? A odpovídá, že panující já, tedy to, které se identifikuje s rozumem, s vyšší přirozeností, s ideálním já, se potom staví proti iracionálním podnětům mého nižšího já. Vyšší já lze potom chápat jako společenský celek, který přesahuje individuum, jež je jeho prvkem. Tímto společenským celkem nebo vyšším já může být dokonce v některých nebezpečných interpretacích potom kmen, rasa, církev, stát a další. Protože je tato entita poté považována za pravé já, je jí umožněno, aby uplatňovala svou kolektivní vůli na ty, kteří se brání podřídit se jí. Tímto způsobem nabývá své vlastní vůle a také jejich vyšší svobody (Berlin, 1997, 60).

Můžeme tedy říct, že člověk je svobodný, pokud vládne sám sobě v souladu s nějakou ideou, což může být často namáhavější než být svobodný v negativním chápání. Pozitivně pojatá svoboda od aktéra vyžaduje nejen dodržování nezasahování do sféry druhých a neomezený pohyb ve sféře vlastního konání, ale také naplnění oné sféry, tedy jednání podle nějakého morálního pravidla, nějaké autority. Autoritou může být např. Bůh, v tom případě by svoboda znamenala jednat v souladu s Boží vůlí, nebo stát, potom by svoboda znamenala jednat v zájmu státu, autoritou může být i já samotné, svobodou se potom rozumí být pánem sebe sama. Možností je samozřejmě více, vidíme ale, že tento prostor by měl být „pozitivně“ zaplněn nějakým nadindividuálním garantem svobody, aby mohl být jedinec považován za svobodného.

Za základ pozitivní svobody považuje Berlin stanovení cílů, které jsou objektivně a racionálně správné a tím i společné všem. Jako předpoklad této pozice vidí to, že „... rozumné účely našich ‘pravých’ přirozeností musí být v souladu nebo uvedeny v soulad, jakkoli násilně se naše ubohá, nevzdělaná, žádostí posedlá, vášnivá, empirická já mohou vzpouzet tomuto procesu. Svoboda není svobodou dělat, co je iracionální nebo hloupé nebo špatné. Dát empirickým já správný vzorec není tyranie, ale osvobození“ (Berlin, 1997, 75). Podle Berlina je ale jakákoliv formulace správných cílů potenciálně nebezpečná pro liberální svobodu, neboť umožňuje zasahovat do svobody jednotlivců ze strany autority, která se snaží legitimizovat svobodou své specifické cíle a hodnoty.

Problém možnosti a nutnosti donucení je ovšem jeden z nejdiskutovanějších problémů pozitivního pojetí svobody. Pozitivní svoboda totiž podle Berlina umožňuje ospravedlnění přinucení jedněch druhými. To může nastat v situaci, kdy ne všichni jednotlivci společnosti žijí v souladu s cílem dané společnosti, protože nemají dostatečné znalosti o tom, co je pro danou společnost dobré, nebo jsou třeba nějakým způsobem zaslepeni. Jednají tedy pouze podle pokynů vlastní vůle, což vyvolává v těch, kteří patřičné znalosti mají, a kteří se za zaslepené nepovažují, potřebu pozvednout je na vyšší úroveň svobody. Ve stavu nevědění je jedinec otrokem svých vášní, nechce být skutečně svobodný, proto musí být aktivita spojená s osvobozením jedince z tohoto otroctví oprávněná, dokonce i chvályhodná. To nazývá Berlin paradoxem svobody (Berlin, 1997, 61). Tento paradox spočívá právě v tom, že se svoboda může změnit na donucování anebo na druhou stranu donucování vykládat jako svobodu. Změřme se nyní podrobněji na tento problém.

Podle Berlina se v jádru mnoha nedávných totalitárních, autoritativních, komunistických a nacionalistických doktrín nachází právě pozitivní učení o osvobození rozumem. Toto učení se snaží odpovědět na otázku, zda je možný racionální život nejen pro jednotlivce, ale i pro společnost, a jestliže to možné je, tak jak toho dosáhnout. A právě v tomto bodě vidí Berlin velké nebezpečí pozitivní svobody (Berlin, 1997, 72). Pokud si jedinec uloží nějaký plán na základě poznání svého místa ve světě a podle tohoto plánu svůj život řídí, tak je to podle Berlina a i z hlediska negativně chápané svobody v pořádku, neboť takový systém, tedy vystavěný na negativní svobodě, je prost všemožných ideologických nároků na člověka, což Berlin hodnotí kladně, na rozdíl od systémů, ve kterých převažuje nějaká z podob pozitivní svobody. Takový systém totiž podle Berlina by musel od svých občanů vynucovat určitý pozitivní systém hodnot, protože „rozumný (nebo svobodný) stát by byl stát, v němž vládou takové zákony, které by všichni rozumní lidé svobodně přijali; to znamená, takové zákony, které by oni sami ustanovili v případě, že by byli dotázáni na to, co jako rozumné bytosti požadují...“ (Berlin, 1997, 72, závorka daná autorem). Pokud jsem rozumný a ve shodě se svou rozumností toužím žít ve svobodě, tak musím předpokládat, že i ostatní jsou rozumní a i oni budou chtít žít svobodný život. Jak se ale potom vyhnout střetům s jejich svobodnou

vůli, protože kde je ona hranice, která leží mezi mými racionálně určenými právy a stejně tak určenými právy ostatních racionálních bytostí (Berlin, 1997, 72)? Jestliže totiž racionálně dospějí k tomu, co má být správné a podle toho budu řídit svůj život, je jen logické, že to, co je správné pro mě, by mělo být správné i pro stejně rozumné ostatní. Otázkou ale je, kdo určí ony meze, které by měly všechny racionální bytosti přijmout. Racionalistická logika by měla lidi dovést k poznání jednoho světového řádu, ale zároveň i k zavržení takových životních plánů, které nebudou v souladu s představou racionální svobody. Lidé, kteří odmítají žít podle této logiky, tedy jednají iracionálně, a je proto možné, že budou zbaveni této iracionální svobody, protože není možné trpět iracionalitu, když spravedlivý řád musí být všem přístupný a odhalitelný (Berlin, 1997, 73). Zároveň ale racionalistická koncepce počítá s takovými jedinci, kteří proto, že respektují princip rozumu v každém druhém, nemají potřebu s ostatními bojovat nebo je ovládat, protože jim jsou tyto touhy cizí, neboť „touha ovládat je symptomem iracionality ...“ (Berlin, 1997, 73). Jelikož tedy ne všichni dokáží svůj rozum používat tím správným způsobem, je nutno výchovou je k racionalitě přivést. „Neboť ti, kdo nejsou vychováni, jsou iracionální ... a potřebují být donucováni, i kdyby jen proto, aby byl život učiněn snesitelným pro ty, kdo jsou racionální, mají-li žít ve stejné společnosti ...“ (Berlin, 1997, 75–76). Převýchovu bude ve většině případů nutno provádět násilím, které ale později už vychovaný jedinec ocení a uzná, že toto násilí mu bylo jen ku prospěchu. „Společným předpokladem ... je to, že rozumné účely našich pravých přirozeností musí být v souladu nebo uvedeny v soulad, jakkoliv násilně se naše ubohá, nevzdělaná, žádostivá, vášnivá, empirická já mohou vzpouzet tomuto procesu. Svoboda není svobodou dělat, co je iracionální nebo hloupé nebo špatné. Dát empirickým já správný vzorec není tyranie, ale osvobození“ (Berlin, 1997, 75). Berlinovi ale vadí nenápadný přechod od individuálních pojmů ke společenským, když sleduje racionalistickou argumentaci ohledně jednotlivých vrstev společnosti a jejich „prozření“ nebo „zracionálnění“, které se děje v rámci výchovy prováděnou vrstvou moudrých, tj. těch, kteří už vedou onen správný způsob života. K moudrosti jsou ti nevychovaní přivedeni, pokud je to nutné, i násilím, protože není možné trpět existenci nebo růst prokazatelného omylu. Výchovou nemoudří dospějí k tomu, že si řeknou: „Pouze pravda osvobozuje, a jediný způsob, jak se mohu pravdu naučit je, že dnes budu slepě vykonávat, co vy, kteří pravdu znáte, mi

konat přikazujete, nebo mě konat nutíte, s určitým vědomím toho, že jenom tak dospějí k vaší jasné vizi a budu svobodný jako vy” (Berlin, 1997, 79). Tak jak se to děje v procesu výchovy jedince, tedy že rozum ničí a potlačuje zotročující nižší instinkty a touhy jedince, tak se na podobném principu odehrává přivádění celé společnosti k moudrosti. Vyšší vrstvy společnosti, které jsou tvořeny lidmi racionálněji, mohou donucením racionalizovat iracionální vrstvy společnosti, protože „ ... když posloucháme rozumného člověka, posloucháme sami sebe ... “ (Berlin, 1997, 77). Toto donucení je ale vydáváno za něco mnohem pozitivnějšího než život v omylu z toho důvodu, že se lidé mohou dostat do výšin, do kterých by se nikdy nedostali, kdyby nebylo moudrého životního plánu, který jim byl uložen. To je velmi podobné argumentu, který podle Berlina užívá každý diktátor, a sice, že „musím pro lidi ... udělat to, co nemohou udělat sami pro sebe a nemohu se je ptát na svolení ..., neboť nejsou s to vědět, co je pro ně nejlepší ... “ (Berlin, 1997, 78). Vidíme tedy, že podle této argumentace lze i skrze vládu těch nejlepších a nejmoudřejších velmi snadno sklouznout k despotismu, byť k despotismu, který se jeví být totožný se svobodou. Tuto situaci, tedy vládu těch nejmoudřejších, připodobňuje Berlin k obrazu Sarastrova chrámu z Kouzelné flétny. Sarastro, ztělesnění moudrosti a dobra, chrání princeznu Paminu před zlým čarodějem Monostatem, zároveň je ale Pamina kvůli jeho moudré ochraně odloučena od vlastní matky, která je v područí Monostata. „Autorita rozumu a povinností, které rozum ukládá lidem, se ztotožňuje s individuální svobodou, a to za předpokladu, že pouze racionální účely mohou být ‘pravými’ předměty ‘skutečné’ přirozenosti ‘svobodného’ člověka“ (Berlin, 1997, 81).

Souhrnně můžeme spolu s Berlinem označit čtyři hlavní body, kterými se vyznačuje racionalistické chápání pozitivní svobody:

1. racionální řízení sebe sama je jediný pravý účel všech lidí
2. účely všech rozumných bytostí se k sobě musí hodit podle jediného universálního, harmonického vzoru, který mohou jedni poznat jasněji než druzí
3. veškeré konflikty vznikají kvůli střetu rozumu s tím, co je iracionální nebo nedostatečně racionální – s nezralými a nevyvinutými prvky v životě individuí nebo v životě společenství – , těmto střetům se lze v principu vyhnout a u zcela racionálních bytostí se dokonce nemohou vyskytnout

4. kdyby se všichni lidé stali rozumnými a poslouchali by racionální zákony své přirozenosti, potom by se věrně řídili zákonem a byli by zcela svobodní (Berlin, 1997, 82).

Taková pozitivní svoboda je podle Berlinova mínění potenciálně obsažena ve všech ideologiích, proto si myslí, že ideálním vzorem pro demokratická zřízení je svoboda v její negativní podobě. „Málo vlád, jak bylo zpozorováno, mělo nějaké větší obtíže s tím, aby přimělo své poddané k vyjádření takové vůle, kterou vláda chtěla. Vítězstvím despotismu je přimět otroky, aby se prohlásili za svobodné. Možná k tomu ani není třeba síla; otroci mohou zcela vážně vyhlásit svou svobodu: ale nicméně budou stále otroky“ (Berlin, 1997, 92). Stále totiž hrozí nebezpečí, že se najde někdo, kdo se nebude bát použít pozitivní ideologii takovým způsobem, že se mu podaří přesvědčit o své pravdě, o tom, že je možné dospět ke smíření všech hodnot, lidí, kteří se sami dobrovolně zřeknou své svobody, a to ve jménu jedné pravdy, což podle Berlina znamená naprostou rezignaci na jejich lidství. Pokud by se skutečně ono smíření hodnot naplnilo, pro Berlina by tento stav znamenal smrt svobodné volbě. Svobodnou volbu spojuje s hodnotovým pluralismem. Proto pokud by si smířené hodnoty byly rovny, vymizel by i hodnotový pluralismus a tedy i potřeba volby mezi jednotlivými hodnotami a tím pádem i svoboda, protože by všechny hodnoty měly pro každého člověka stejný význam a důležitost. Stavů usmířených hodnot předcházely hodnoty představující „účely, které jsou stejně konečné a ... nároky, které jsou stejně absolutní, takže uskutečnění některých z nich musí nezbytně zahrnovat obětování druhých“ (Berlin, 1997, 95). Pokud existuje možnost volby, volba jednoho cíle současně znamená vzdání se cíle jiného, protože je nemožné dosáhnout všeho. Dosažení všech hodnot je možné pouze v totalitních systémech. Ale podle Berlina potom přestává být člověk člověkem.

3

3.1 Srovnání výkladu obou konceptů svobody

Vidíme, že základní rozdíl mezi oběma koncepty svobody spočívá v odlišném vnímání jednotlivce. Pro obhájce negativní svobody je svoboda jedince něčím

nedotknutelným, jedinec pro ně má větší význam než společnost jako celek. Obháječi pozitivní svobody zase chápou jednotlivce jako součást celku. Právě kolektiv umožňuje vnímat skutečné „já“, které jako jedinec podléhá různým pudům a touhám lidské přirozenosti tím, že v rámci tohoto kolektivu může jedinec dosáhnout skutečné svobody skrze sjednocující znaky kolektivu jako třeba jazyk, náboženství, kulturu nebo národ. Pozitivní svoboda tedy připouští podřízení individua kolektivu ve jménu svobody. To ale Berlin považuje za degradaci jednotlivce, protože daný jedinec není schopen rozhodnout, co je v daném okamžiku nejlepší, to přísluší jen vyšší autoritě. Berlin vidí nebezpečí v tom, že jedinec ztrácí nárok rozhodovat o sobě samém a je vlastně rozpuštěn v kolektivní entitě.

Podle Berlina spočívá jedno z největších nebezpečí pozitivní svobody v tom, že maskuje sporný ideál dobrého života za rouškou svobody. Svoboda je pro liberála Berlinova typu jedním z nejpodstatnějších požadavků společnosti, a proto označení vlády nižšího já nad tím vyšším, podle něj znamená zrádný sklon ospravedlňovat centralizaci moci pod rouškou morální nadřazenosti (Christman, 2005, 81). Zároveň však neodsuzuje pozitivní chápání svobody jako takové. Nelíbí se mu ale představa, že by nějaká hodnota měla být absolutizována a stala se všeobecným měřítkem hodnot ostatních. Berlin proto odmítá i každé srovnávání hodnot a jejich řazení na pomyslné stupínky, protože toto zařazení někam už znamená absolutizaci určité hodnoty. Každý má mít možnost žít si svůj život podle hodnot, kterým on sám připisuje nějaký stupeň důležitosti. Proto žádný člověk, ani skupina lidí nesmí chtít po ostatních, aby žili podle žebříčku hodnot, které on nebo oni považují za nejvhodnější.

Především ale varuje před oním paradoxem svobody, který umožňuje, že nadindividuální autorita bude vystupovat jako někdo, kdo je původcem morálního rozvoje jednotlivce a podle toho bude jednotlivce usměrňovat a vést. Vidíme, že Berlin staví na přední místo svobodu a hodnotový pluralismus. Každý ať si vybere sám hodnotu, podle které chce žít, ale nikdo nesmí pokládat svou hodnotu za nějaký vzor nebo návod pro životy ostatních. Berlinova morální osoba je schopna sama poznat, co je dobré a co špatné, a podle toho i jednat. Svoboda proto nemůže být vázáná na nějaké donucování,

když hodnoty a tedy ani soudy z nich vzešlé nemohou mít věčnou platnost. „Pluralismus s měřítkem ‘negativní’ svobody, kterou zahrnuje, se mi zdá být pravdivější a humánnější ideál, než cíle těch, kdo hledají ve velkých, disciplinovaných a autoritativních strukturách ideál ‘pozitivní’ ‘vlády sobě samým’, která se týká třídy nebo národů nebo celého lidstva“ (Berlin, 1997, 98). Můžeme ale namítnout, že v tuto chvíli nám Berlin sám vnucuje svou představu pluralismu jako tu jedinou možnou, což si protiřečí s tím, co bylo uvedeno výše. Ovšem podle něj na to má právo, neboť „... pluralismus je pravdivější, protože uznává přinejmenším ten fakt, že lidské cíle jsou rozmanité, že všechny nejsou slučitelné a neustále jsou v konfliktu navzájem“ (Berlin, 1997, 98). Jakkoli přesvědčivě mohou znít uvedené Berlinovy argumenty, myslím, že není možné vyhnout se otázce, jež se nabízí: Je možné vydávat za pravdu to, že žádnou pravdu neuznávám?

4 KOMUNITARISTICKÁ KRITIKA LIBERÁLNÍHO POJETÍ SVOBODY

V předchozí kapitole jsme si mohli všimnout, že Berlinovi je bližší svoboda chápána negativně, pozitivní svobodu si spojuje často s nesvobodou a útlakem. Tato i následující kapitoly ale budou věnovány autorům, kteří vidí nebezpečí naopak v negativním pojetí svobody, a snaží se poukázat na jeho slabá místa. Souhrnně jsou často označováni jako komunitaristé, i když uvidíme, že každý přistupuje ke kritice liberálně chápané svobody z jiného úhlu. Komunitaristický myšlenkový proud je spojován s diskusí, která se objevila ve druhé polovině dvacátého století. V roce 1971 totiž vyšla jedna z nejvlivnějších knih politické filosofie dvacátého století – Teorie spravedlnosti Johna Rawlse (1921–2002). A právě kritická reakce na toto dílo dala vzniknout nesourodému proudu nejen politické filosofie, komunitarismu¹.

Komunitarismus je tedy spíše ne úplně jednotný myšlenkový proud, než konzistentní teorie, jde více o odmítnutí určité role státu, politiky a osobní svobody, kterou prezentuje liberalismus v čele s Rawlsovou Teorií spravedlnosti. Tak jako je pro liberalismus jednou z nejvýše ceněných hodnot idea maximálních a stejně distribuovaných práv na svobodu, tak pro komunitarismus je onou hodnotou idea společensky závazných hodnotových orientací (Honneth, 1996,15).

Ale i přesto, že je komunitarismus velmi pestrý, lze jako jádro komunitaristické kritiky liberalismu označit dva body. Tím prvním je otázka, zda je možné, aby liberální principy, které mají význam pro fungování společnosti, byly neutrální ve vztahu k jednotlivým komprehensivním hodnotovým přesvědčením, jak náboženským tak mravním, která ale často stojí proti sobě. Druhý bod je soustředěn kolem problému právo-dobro, tedy jestli má prioritu první před druhým, jak tvrdí Rawlsova Teorie

1 Blíže ke sporu mezi liberalismem a komunitarismem viz např. Velek, Josef. (1997) *Etika autonomie a authenticity*. Praha: Filosofia; Velek, Josef. (1996) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia.

spravedlnosti nebo naopak, dobro před právem. Rawls totiž tvrdí, že z politického hlediska, které se týká férových podmínek spolupráce členů v jednom politickém společenství, mají otázky základních práv a svobod občanů přednost vůči silným morálním a náboženským otázkám dobrého života, jakkoli důležité mohou být pro daného člověka v jeho soukromém životě, a dále je Rawls přesvědčen, že principy spravedlnosti definující základní politická, občanská a sociální práva se proto nemají opírat o žádnou partikulární koncepci dobrého života (Rawls, 1995, 24). Komunitaristé v těchto otázkách soudí naopak.

Z historie bychom mohli komunitaristické smýšlení nalézt i u tak rozdílných autorů jako jsou Aristoteles, David Hume, Edmund Burke nebo třeba Karl Marx (Abbey, 2004, 101). Zajímavé je, že autoři, kteří jsou nejvíce s komunitarismem spojováni dnes, sami sebe povětšinou za komunitaristy nepovažují a nikdy se jako komunitaristé neoznačili. Lze tedy říct, že toto pojmenování pochází spíše z řad jejich kritiků než od nich samotných. Nicméně v současnosti jsou s filozofickým komunitarismem nejčastěji spojováni např. Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer a Charles Taylor². A právě Taylorově³ kritice liberálního chápání svobody bude věnována následující část práce.

4.1 Charles Taylor

Podle Taylora, stejně jako podle Berlina, jsou rozšířené dvě proti sobě stojící představy o politické svobodě. Na jedné straně je to svoboda chápána jako nezávislost jedince na vměšování druhých, na druhé straně stojí svoboda založená na kolektivním řízení společného života. První z uvedených svobod je rozšířená zejména mezi liberály, do druhé skupiny bychom mohli z historie zařadit např. teorie Rousseaua nebo Marxe.

² Pro snažší pochopení budu v rámci této práce označení komunitaristé používat i pro tyto autory, přestože, jak bylo řečeno, se oni sami za komunitaristy nepovažují

³ Následující výklad se opírá zejména o interpretaci textu Charles Taylor, „Omyl negativní svobody“. In *Filosofický časopis*, č. 5, 1995

Taylor ale hned zkráj upozorňuje na to, že v obou táborech je zahrnuto mnoho různých názorů, proto by bylo příliš zjednodušující chápat obě svobody jen na základě jakéhosi karikovaného podání. Karikovaným podáním má Taylor na mysli to, že odpůrci negativní teorie svobody tuto svobodu ukazují jako pouhou nepřítomnost vnějších překážek, karikovaná verze pozitivní svobody je zase představována třeba jako svoboda spočívající v kolektivním řízení vlastního osudu v beztřídní společnosti. Berlin ale podle Taylora až příliš spojuje pozitivní svobodu se snadnou možností vytvořit podmínky nesvobody a totality (Abbey, 2004, 109). Taylor upozorňuje na zvláštní asymetrii, když odpůrci pozitivní svobody se jejím zastáncům snaží vnutit pozitivní svobodu jako „přinucení ke svobodě“, sami se pak často staví na stranu nejzákladnější zkarikované verze negativní svobody.

Na rozdíl od Berlina, který se domnívá, že negativní doktríny se zaměřují na to, do kterých oblastí by jedinci nemělo být zasahováno, a pozitivní doktríny na to, kdo uskutečňuje moc, Taylor přichází s rozlišením pojmu svoboda jakožto pojmem uskutečnění, tedy schopností jednat (exercise concept) a pojmem možnosti, tedy možností jednat (opportunity concept). Možnost jednat, odpovídající Berlinově ideji negativní svobody, je ale podle Taylora svým způsobem omezená, neboť se nezabývá otázkou, zda je jedinec schopný jednat. Svoboda je z liberálního hlediska nahlížena jako široká paleta možností, ze kterých si jedinec může vybrat. Primární je možnost volit z alternativ, nikoli podmínky, za nichž jedinec jedná. Svoboda je tak ztotožňována s tím, co chce aktér dělat, a toto chtění je vydáváno za jeho přání. Naproti tomu pozitivní chápání svobody vyžaduje rozlišování mezi různými motivacemi. Z tohoto důvodu nelze chápat schopnost dělat to, co právě chceme jako dostačující podmínku svobody. Svoboda v rámci konceptu uskutečnění totiž znamená, že aktér jedná tak, aby to, co dělá, neodporovalo jeho základním cílům. Podle Taylora totiž nemůže být jedinec tou poslední autoritou v otázce, zda je svobodný, protože není ani poslední autoritou v otázce, zda jsou jeho potřeby autentické. Přemýšlet o svobodě pouze jako o možnostech, které jsou posouditelné, aniž by byl proveden nějaký morální úsudek zohledňující sociální kontext, ve kterém se jedinec nachází, je z Taylorova pohledu na jednu stranu chybné, na druhou stranu ale také velmi atraktivní, protože nenutí rozlišovat mezi kvalitativními rozdíly

různých motivů. Taylor se neztotožňuje s negativní svobodou, protože není možné „obhajovat pojetí svobody, které nezahrnuje přinejmenším jisté kvalitativní rozlišení podle motivů, ... a které principálně vylučuje každé posouzení zvnějšku“ (Taylor, 1995, 802). Můžeme říct, že uskutečnění svobody se zakládá na nějaké schopnosti subjektu, kterou ale negativní teorie do svých zkoumání nepřipouští. Podle Taylora se tyto schopnosti váží na existenci nenarušených pospolitostí (Honneth, 1996, 29). Zároveň svoboda nemůže znamenat nepřítomnost vnějších překážek, protože zde stále existují překážky vnitřní. Tyto překážky nemusí být vždy jednoduché rozpoznat a identifikovat kvůli tomu, že ne vždy je jedinec schopen odhalit je, aniž by se nezmýlil. Pokud je ovšem schopen zmýlit se ve volbě svých cílů a třeba i v tom, co by zrovna nechtěl, pak lze říct, že není úplně svobodný, respektive že je svobodný méně. Pokud daný subjekt ví, co je správné, a ví, co chce, ale pouta, jako například strach nebo jiný pocit, mu nedovolí se tomuto cíli přiblížit, nepomůže žádné odstraňování vnějších překážek k tomu, aby se tento člověk mohl považovat za svobodného, maximálně bude osvobozen k velmi omezené svobodě. „Svoboda znamená, že jsem jednak schopen adekvátně rozpoznat své nejdůležitější cíle, a že jsem schopen překonat motivační pouta, nebo je přinejmenším neutralizovat, a jednak, že jsem osvobozen od vnějších překážek. První podmínka (a tvrdil bych, že i druhá), však zjevně vyžaduje, abych se něčím stal, abych dosáhl jistého předpokladu sebepoznání a sebecpochopení. Skutečně musím toto sebecpochopení zdokonalit, abych byl opravdu a v plném slova smyslu svobodný. Nemohu už déle chápat svobodu pouze jako pojetí možnosti“ (Taylor 1995, 814). Svoboda tak podle Taylora představuje určitou schopnost, a to schopnost sebepoznání a z ní vycházející schopnost rozvrhovat svůj život, své cíle a hodnotit jejich realizaci.

Taylor se ve svém myšlení zabývá jedním ze zásadních problémů moderní politické filosofie. Tímto problémem je snaha snížit napětí mezi individuální svobodou jedince a svobodou kolektivní, která se projevuje participací občanů na vládě. Taylor proto rozlišuje otázky tzv. ontologické a otázky obhajoby. První typ otázek se týká momentů, které v životě považujeme za určující při objasnění sociálního života, a dává vzniknout pozici holistické nebo atomistické, zatímco druhá pozice se týká morálního nebo politického stanoviska, které zastáváme, tyto postoje mohou být buď více

kolektivistické nebo individualistické (Velek, 1995, 815–817). Každé ze stanovisek v rámci atomistické nebo holistické skupiny může být kombinováno se stanovisky ohledně individualismu nebo kolektivismu, přičemž určitá pozice zastávaná v rámci jedné roviny nemusí vést nutně k určitému postoji v rámci roviny druhé, zároveň ale tyto postoje na sobě nejsou zcela nezávislé.⁴ Tímto zjednodušeným schématem je Taylorovo myšlení možné charakterizovat jako holisticko-individualistické. Individualistické proto, že sebeuskutečnění jedince připisuje jednu z nejvyšších hodnot. Tato hodnota se ale odráží od společensko-politického kontextu celého společenství. Holismus v jeho podání dále znamená, že „posledním fundamentem morálního usuzování osoby je sdílené dobro společnosti, v níž osoba žije, takže morální osoba je v jeho podání osoba sociálně podmíněná“ (Znoj, 2011, 57). Taylor odmítá možnost, že by tímto posledním fundamentem morálního úsudku mohl být jedinec samotný, respektive jeho vyšší a lepší já.

V následující části této práce se pokusím vysvětlit, jak Taylor na základě výše definované pozice chápe svobodu.

4.2 Taylorova kritika liberálního konceptu svobody

V Taylorově díle můžeme rozpoznat některé klíčové výtky, které směřuje proti liberálnímu ideálu svobody.

Jako první bych uvedla, dle mého soudu, jednu z hlavních námitek proti liberálnímu chápání svobody vůbec, totiž liberální ideál neutrality. Taylorova kritika se opírá o dvě tvrzení. První poukazuje na to, že způsob, jakým se jedinec snaží realizovat, tedy způsob, jakým dosahuje svých cílů, není čistě náhodný. Jedinec je totiž silně ovlivněn prostředím, ať už kulturním, politickým nebo společenským, ve kterém se nachází. Druhá námitka upozorňuje na to, že jedinec se rozvíjí a těchto svých cílů dosahuje na základě významu, který je schopen jim přisoudit.

⁴ V této práci si vystačíme pouze se zjednodušeným vysvětlením, pro podrobnější analýzu viz Abbey, R. (2004) *Charles Taylor*. New York: Cambridge University Press, str. 113–119.

Proto podle Taylora svoboda spočívá spíše v sebeuskutečňování ve shodě s životními postoji daného jedince a nedá se zredukovat na nezasahování ze strany druhých lidí. Z tohoto důvodu je logické, že svoboda je připisována tomu, od čeho se odvíjí dané cíle, a otázka míry svobody je tak spojena s naplněním nebo nedosažením těchto cílů. Jestliže uskutečnění naší svobody je odvislé i od společnosti, politiky nebo kultury, pak možnost, jak může jedinec více naplnit svou svobodu, spočívá v utváření této společnosti, politiky nebo kultury. Jako důležitá se v tomto kontextu proto jeví otázka politické participace (Abbey, 2004, 102–103). I zde se neutralita dostává ke slovu, protože Taylor se staví proti liberální představě státu coby neutrálního aktéra. Politiku Taylor považuje za prostor, ve kterém je jedinci dána možnost sebeuskutečnění skrze jeho svobodu, zároveň Taylor na politiku pohlíží jako na základní kámen soudržnosti celé společnosti. Participace na politickém dění je totiž významná nejen pro jednotlivce, ale i pro celé společenství. Vzhledem k tomu, že stát vyjadřuje a podporuje hodnoty, které dané společenství sdílí, je nemožné, aby byl stát neutrální v otázce těchto hodnot. Z tohoto důvodu Taylor nechápe, proč se liberalismus snaží obhajovat neutrální chápání politiky (Abbey, 2004, 139).

S neutralitou souvisí i další výtky, kterou zejména Taylor na liberalismus, respektive negativní koncept svobody, směřuje. Taylor se ptá, zda je skutečně možné, aby všechny cíle, které si jedinec stanoví, měly rovnocenný význam, zda přeci jen není možné tyto cíle nějakým způsobem kvalitativně odlišit na důležitější nebo méně důležité pro daného jedince. Zjednodušený pohled na cíle podle Taylora souvisí s tím, že liberální svoboda nerozeznává kvalitativně různé druhy jednání, a proto ani nerozeznává omezení, která se na tato jednání vztahují. Viděli jsme, že výše uvedená neutralita může vést k tomu, že se všechny svobodně vytyčené cíle mohou jevit jako stejně hodnotné. Jelikož ve skutečnosti si jedinec volí své cíle podle toho, jaký mají význam pro jeho vlastní sebeuskutečnění, je nutné nějaké kvalitativní rozlišování mezi nimi. Ovšem toto rozlišování mezi jednotlivými přáními je spojeno s morální identitou jedince. Není vázáno na to, jak je dané přání nebo touha silná, nebo jak neodbytně se jeví. Taylor k tomu poznamenává, že „žádné smysluplné chápání svobody se neobejde bez rozlišování

některých omezení jednání jako významnějších než jiná jednání“ (Abbey, 2004,107). Přes to všechno je ale možné, že nastanou situace, kdy se jedinec žene za splněním cíle, kterému připisuje význam v daný moment, přestože dosažení tohoto cíle bude z hlediska jeho sebeuskutečnění vedlejší. Předpokládejme, že jedinec je svobodný, když může a je schopen uskutečňovat své cíle. Pokud je možnost uskutečnění omezena nebo úplně znemožněna nějakými překážkami, mluvíme o jedinci ne úplně svobodném nebo nesvobodném. Nejsou-li naplněny předpoklady pro svobodné jednání jako třeba „ jisté sebevědomí, sebechápání, jistá mravní schopnost úsudku a sebekontrola ... “ (Taylor, 1995, 800) není vyloučeno, že jedinec nebude plně svobodný. Může ale nastat i taková situace, že výše uvedené podmínky splněny jsou, jedinec ale nad sebou ztratil kontrolu tak, že není schopen rozlišit přání, která se snaží naplnit. Pak se samozřejmě nejedná o žádné vnější překážky jeho svobody, přesto ale může svým jednáním upadnout do stavu ještě větší nesvobody. Jako typický, ovšem trochu krajní, příklad může posloužit narkoman a jeho jednání vedené zejména touhou po droze. V intenci negativního chápání svobody, když různým cílům stejně jako překážkám vedoucích k jejich neplnění, nepřiznáváme různou důležitost, bychom tohoto člověka měli označit za svobodně jednajícího. Taylor vystupuje proti takovému chápání, protože nerozlišuje to, zda přání jedince jsou jednak pod jeho kontrolou, jednak jestli jsou pro něj přínosná nebo naopak destruktivní.

V tomto okamžiku se nabízí otázka, zda by pro naplnění svobody onoho narkomana nebylo lepší, kdyby nedošlo k naplnění tohoto cíle tím, že by se subjekt svého přání zřekl. V tom by mohla být nápomocna nějaká vnější autorita, např. kritika vnějšího okolí, která by se pokusila o to, aby jedinec byl schopen vnímat svá přání z pohledu skutečného významu cíle. Tato myšlenka vede Taylora k tvrzení, že jednotlivec není vždy nutně tím nejlepším soudcem svých vlastních zájmů. Pokud tedy bude omezen zájem ohledně jeho svobody pouze na nekritickou obhajobu oblastí nezasahování do uskutečňování vlastních úsudků, pak prostě souhlasíme s upevněním jeho nesvobody (Abbey, 2004, 108).

Tím se dostáváme k dalšímu bodu liberálního chápání svobody, který je nejen Taylorem, ale i dalšími kritizován, a sice kontext sociální pospolitosti a jeho význam pro svobodu. Jeden ze zásadních momentů liberálního konceptu svobody nás poučuje o tom, že zásah do svobody jedince má za následek ztrátu této svobody. Proto tvrzení, že za určitých okolností je zásah do svobodného jednání nejen nutné, ale dokonce i svobodě samotné prospěšné, by byl popřením tohoto konceptu. Jenže pokud by nějaký zásah zvenku způsobil, že budou odstraněny překážky bránící v naplnění cílů podstatných pro jedincovo sebeuskutečnění, došlo by tak podle Taylora i k naplnění svobody samotné. Podle Taylora proto není možné, aby se někdo v dnešní společnosti rozhodoval čistě nezávisle a soběstačně bez ohledu na vztahy, kterými je vázán ke svému okolí. Každý člověk podle něj ke svým rozhodnutím dochází skrze vzájemné působení s vnějším okolím. „Dnes ceněné lidské dovednosti – přežití, schopnost sebevyjádření, utváření názorů a provádění voleb – si všechny vyžadují kontext společenských vztahů“ (Abbey, 2004, 133).

Jistá nesvoboda může pramenit ale i z toho, že jedinec není plně srozuměn s tím, jakým způsobem dává širší identita společnosti základ jeho morálním soudům. Taylor je však přesvědčen, že sdílené dobro, které morálním soudům jedince poskytuje základnu, je sdílené v mravech a zvycích společnosti, je tak tedy pochopitelné a k dispozici všem příslušníkům dané pospolitosti. Neměli bychom ale sdílené dobro společnosti chápat tak, že každá společnost má dobro své, tím pádem i morální soudy na jeho základě vytvořené a tím pádem i verze svobody z toho vzešlé budou v každé společnosti jiné. Samozřejmě, že každé společenství je svým způsobem jiné, Taylor se ale spíše snaží poukázat na to, že ne všechna společenská uspořádání jsou pro svobodu a její rozvoj prospěšné.

Taylor a s ním i další, například MacIntyre, dochází k závěru, že bez kontextu sociální pospolitosti nelze hovořit o autentickém sebeuskutečnění jedince. Jedině skrze tuto pospolitost je lidem zprostředkovávána schopnost identifikace s určitým hodnotovým rámcem, protože jen a právě na jeho základě je jedinec schopen vybudovat svou jistou pozici, která se mu stane výchozí při uskutečňování jeho životních cílů

(Honneth, 1996, 35). Podle komunitaristů se omezenost liberální teorie ukazuje právě v tomto momentu.

Taylor dále upozorňuje na důsledky rozhodování oproštěného od hodnotového rámce dané osoby. Takoví jedinci jsou závislí na ochraně své autonomie před normativními vlivy společnosti, tato ochrana je jim poskytnuta institucí stejných práv na svobodu, zároveň ale tato instituce nijak blíže nespécifikuje, co by mělo být společným dobrem dané pospolitosti, proto je jedinec ve svém rozhodování i nadále osamocený (Honneth, 1996, 19). Tato atomistická koncepce morální osoby je v souladu s liberální představou všeobecných základních práv. Z ní také vyplývá, že liberalismus upřednostňuje právo před dobrem, a sice ve dvojím ohledu. Přednost práva znamená jak to, že individuální práva nemohou být obětována obecnému blahu, tak i to, že není možné, aby se principy spravedlnosti, které tato práva určují, zakládaly na nějaké zvláštní představě dobrého života. Jelikož to, co má pro naše bytí nejvyšší platnost nejsou námi zvolené cíle, ale spíše naše schopnost zvolit si cíle. Této problematice se budeme podrobněji věnovat v kapitole věnované Michaelu Sandelovi, který se předností dobra před právem zabývá důkladněji.

Liberalismus se nás snaží přesvědčit, že pro otázku svobody je zbytečné pokoušet se o jakékoliv normativní zkoumání etických hodnot. Pokud bychom tak ale učinili a na hodnotový rámec rezignovali, připravili bychom se o možnost vysvětlit proces individuálního naplňování svobody v prostoru mravně integrovaného společenství. „Základní omyl atomismu ve všech jeho formách spočívá v tom, že nebere v úvahu, v jaké míře svobodné individuum se svými vlastními cíli a přáními ... může existovat jen v civilizaci určitého typu, že bylo zapotřebí dlouhého vývoje určitých institucí a praktik ... k tomu, aby se vytvořilo moderní individuum, a že by se bez tohoto vývoje vytratilo veškeré chápání lidské osoby jakožto individua v moderním smyslu“ (Taylor, 1985, 175, cit. dle Honneth, 1996, 34–35).

Na závěr této kapitoly můžeme shrnout hlavní výtky komunitarismu, a zejména tedy Charlese Taylora, k Berlinem vytyčenému liberálnímu konceptu svobody. Hlavní

motiv výtek se týkal neutrality, kterou toto pojetí preferuje a tím zbavuje jednajícího jak kontextu vnějšího, ve kterém jedná, tak i morálních hodnot, které jsou mu vlastní, a zároveň znemožňuje hodnotit význam různých cílů. Podstata komunitaristické kritiky liberálně pojaté svobody tkví v tom, že liberalismem nabízené morální odůvodnění, které se vydává za nezávislé na jakékoliv představě o pravdě, dobru, dobrém životě, nebo nějakých univerzálně platných hodnotách se tváří jako všeobecně platné a rozumné. Komunitarismus je ale přesvědčen, že jednotlivé politické hodnoty a tím pádem i svoboda, by měly být podřízeny kolektivně pojatým koncepcím dobra, teprve v nich jsou tyto hodnoty zakořeněny a mají svůj smysl.

Zároveň je ale dobré si uvědomit, že Taylorovo přispění do debaty ohledně platnosti liberálního konceptu svobody nebylo vedeno snahou tento koncept rozcupovat a vyvrátit. Spíše se snažil upozornit na to, že důraz liberálů na individualismus jedince nemusí být nutně v rozporu s těmi, kdo obhajují zájem o závazky vůči participaci a způsoby participace v rámci společenství, ale ve skutečnosti právě tento zájem předpokládá; změna, kterou obhajuje je vnitřní součástí liberalismu a ne snahou posunout se za tuto tradici (Abbey, 2004, 112).

5 KRITIKA RAWLSOVY KONCEPCE PRIORITY PRÁV

Jak bylo uvedeno již výše, základní princip Rawlsovy koncepce, spočívající ve snaze založit teorii spravedlnosti jako férovosti „pouze“ na politických principech, které jsou ospravedlněny nezávisle na jakékoli silné všeobsažné morální či náboženské doktríně, se stal objektem kritiky z mnoha stran. Myslím tedy, že nebude úplně od věci ve stručnosti Rawlsovu ideu představit. Kritici, jako např. Michael Sandel a Alasdair MacIntyre, o kterých bude pojednáno níže, totiž právě z Rawlse vychází, když poukazují na slabá místa liberální koncepce. Nejprve ale ve stručnosti představme Rawlsovu ideu a teprve poté se důkladněji zabývejme její kritikou.

Základním myšlenkou Rawlsovy teorie spravedlnosti je přesvědčení o společnosti jakožto slušném systému společenské spolupráce mezi svobodnými a navzájem si rovnými osobami za podmínek mírného nedostatku. Lidé spolu spolupracují kvůli vzájemné výhodnosti, přestože každý z nich má jiný cíl, který sleduje, a jiné hodnoty, kterými řídí svůj život. (Johnston, 2004, 103)

Rawls formuluje své pojetí spravedlnosti v návaznosti na tradici společenské smlouvy, a tak si máme představit, které principy pro uspořádání institucí spravedlivé společnosti bychom zvolili, kdybychom si je jako racionální a morální jedinci mohli svobodně zvolit v hypotetickém stavu, v němž jsme vyvázáni ze svých momentálních zájmů a pozic ve společnosti. Základní prvek tvoří fiktivní původní stav. „Původní stav je přiměřené počáteční status quo, které zaručuje, že základní dohody, jichž zde bylo dosaženo, jsou slušné. Z tohoto faktu plyne pojem ‘spravedlnost jako férovost’“ (Rawls, 1995, 21). Charakter původního stavu je reprezentativní a jsou v něm obsaženy podmínky, za nichž může být uzavřena smlouva. Tyto podmínky vidí Rawls v závoji nevědomosti, který má zaručovat rovnost všech zúčastněných a to, že principy, které budou zvoleny, budou všeobecně závazné (Rawls, 1995, 83). Další podmínka je předpoklad vzájemné nezainteresovanosti (Rawls, 1995, 96). Původní stav spolu se závojem nevědomosti má zajistit podmínky, ve kterých nikomu nebude znám jeho status

ve společnosti, jeho talenty a nadání, nikdo si také nebude vědom své inteligence a jiných duševních schopností. Nikdo také nemá znalosti o své představě dobra ani nezná detaily svého životního plánu ani žádné informace o své vlastní společnosti nebo cíle, o které usiluje (Johnston, 2004, 106). Známá je ale to, že společnost je zakotvena v kontextu spravedlnosti a podléhá všemu, co s tím souvisí, známá jsou i obecná fakta o lidské společnosti (Rawls, 1995, 92). Všichni jsou proto nuceni vyhodnocovat jednotlivé principy uspořádání základních společenských a politických institucí pouze na základě obecných hledisek. Taková situace podle Rawlse zaručí, že žádná osoba nebude znevýhodněna při výběru principů v důsledku shody náhod společenských okolností. Důležité je pro Rawlse oprostít se ode všeho, co nesouvisí s rozhodováním o principech spravedlnosti. Tím má na mysli zejména různé náboženské a filosofické doktríny. Vzniká nám tak odosobněný, abstraktní jedinec, vytržený ze svých přirozených společenských vazeb, který se rozhoduje v idealizovaných podmínkách. Jedinec je přesto chápán jako morální bytost, která je nadána dvěma mohutnostmi, a sice smyslem pro spravedlnost a schopností koncepce dobra.

Důležitým postulátem konceptu původního stavu je předpoklad racionality. Tento prvek je důležitý z toho důvodu, že na jeho základě je možné dobrat se spravedlností přijatelné pro všechny, protože rozumem jsou obdařeni všichni. Při volbě principů spravedlnosti se lidé pokouší postupovat racionálně, přestože se všichni snaží prosadit svůj vlastní zájem. Každý tuší, že je mu vlastní nějaký životní plán, není ale obeznámen s jeho detaily ani cíly, kterých by měl dosáhnout. Přesto Rawls tvrdí, že se každý snaží prosazovat své zájmy, jak nejlépe umí. Mohli bychom namítnout, jak mohou prosazovat lidé své zájmy, když neví, jaké zájmy to přesně jsou. Rawls se nás snaží uklidnit předpokladem, že jedinci budou preferovat spíše více než méně základních společenských statků, protože ví, že se obecně musí snažit chránit své svobody a rozšiřovat možnosti pro dosažení svých cílů (Rawls, 1995, 95). Přesto jeho argumentace vyznívá tak trochu zmatečně, komunitaristé by namítli, že Rawlsův výklad uvádí individua v nejistotu, protože neví, v jakých mantinelech by měla postupovat, jelikož kromě maximalizace statků nejsou obeznámena s blíže specifikovaným vyjádřením toho, co je dobré nebo spravedlivé.

Pokud bychom v rámci původního stavu o sobě rozumně přemýšleli, podle Rawlse bychom dospěli ke třem závěrům ohledně společnosti – jací by měli být členové dané společnosti, jaké principy by onu společnost měly řídit, a na základě čeho se budou poměřovat relativní výhody členů společnosti (Johnston, 2004, 107). Výsledkem jsou principy, které nemohou být odmítnuty z racionálních důvodů, z čehož Rawls usuzuje, že každý racionální jedinec by měl dojít ke stejné koncepci spravedlnosti.

K prvnímu závěru se vztahuje to, že občané dokonale spravedlivé společnosti by byli morálními osobami. To znamená, že by měli být jedinci schopnými uskutečnit své plány a hodnoty, tedy schopnost vlastní koncepce dobra, a zároveň mají smysl pro spravedlnost (Johnston, 2004, 112). Smyslem pro spravedlnost má Rawls na mysli to, že jedinec je schopen poznat, že i druzí mají požadavky hodné uznání, a na základě toho je ochoten omezit své požadavky, a umožnit tak ostatním usilování o jejich cíle (Johnston, 2004, 75).

Podle druhého závěru bychom se měli shodnout na principech, které budou řídit spravedlivou společnost. Rawls formuluje následující principy:

- každá osoba má stejné právo na co nejširší systém stejných základních svobod, které jsou slučitelné s podobným systémem svobod všech ostatních
- společenské a hospodářské nerovnosti jsou přijatelné pouze za dvou podmínek. Zaprvé, musí být spojeny s úřady a postaveními, které jsou přístupné všem za podmínek férové rovnosti příležitosti (princip rovných příležitostí). A zadruhé, musí zaručit co největší zvýhodnění těm nejméně zvýhodněným členům společnosti (princip difference) (Johnston, 2004, 108).

Třetí závěr, ke kterému bychom měli dospět, když se zamyslíme nad způsobem, podle kterého se budou jednotlivým členům poměřovat jejich výhody, je, že pravidla spravedlnosti vztahující se ke společnosti jsou přednější než plány, hodnoty a komprehensivní doktríny dobra jednotlivých členů. Pokud jsou požadavky členů sice v souladu s jejich hodnotami, ale ne v souladu se spravedlností, pak jsou tyto požadavky

zamítnuty, byť se mohou zdát sebedůležitější. Rawls počítá s tím, že různí lidé mají různé cíle a vyznávají jiné hodnoty, které jsou podle nich rozumné, ale právě v tomto bodě se dle něj uplatňuje základní předpoklad politického liberalismu. Principy spravedlnosti mají za cíl ochránit vzájemně soupeřící požadavky členů společnosti tak, aby dokud jsou tyto požadavky v souladu se spravedlností, byly chráněny (Johnston, 2004, 113).

Zároveň ale platí, že tyto principy jsou uspořádány dle tzv. lexical order. To znamená, že aby mohl vstoupit v platnost druhý princip, musí být splněny podmínky principu prvního. Rawls lexical order zavádí kvůli tomu, aby hodnota, které je přiznána jedna z nejvyšších priorit – svoboda, nepřebila všechny ostatní hodnoty, aby i ony mohly být zapojeny do hry (Graham, 2007, 50).

Později Rawls v knize Politický liberalismus, která je vlastně reakcí na různé námitky, jež se vznesly proti Teorii spravedlnosti, tvrdí, že politický liberalismus musí být svým způsobem nestranný vůči jednotlivým hlediskům rozumných komprehensivních doktrín, přičemž tato nestrannost se může projevovat různými způsoby. Ambicí tohoto liberalismu není kritizovat nebo útočit na nějaký rozumný názor, natož pak odmítat nějakou konkrétní teorii pravdivosti morálních soudů, a to z toho důvodu, že předpokládá, že lidé činí soudy o takovéto pravdě z hlediska určitých komprehensivních morálních doktrín. Koncepce spravedlnosti vycházející z politického liberalismu je koncepcí spíše rozumnou než pravdivou, čímž má být naznačeno, že tato koncepce se nezabývá všemi hodnotami, ale pouze těmi politickými, a že principy a ideály této koncepce jsou založené na principech praktického rozumu ve spojení s koncepcemi společnosti a osoby, které představují také koncepcí praktického rozumu (Rawls, 1997, xiv-xv).

Spravedlnost by tedy měla podle tohoto chápání být něco na způsob nezávislého názoru, který nevychází a zároveň z něho samotného nevyplývají žádné metafyzické nebo epistemologické doktríny. Tím se ale netvrdí, že když má být politická koncepce nezávislá, musí zároveň i zavrhovat existenci takových hodnot, které se týkají

mezilidských vztahů, nebo že by politické hodnoty nesouvisely s hodnotami ostatními (Rawls, 1997, 9).

Rawlsovi je ale vyčítáno, že principy spravedlnosti představuje v nereálném prostoru, zatímco reálné představy o spravedlnosti v sobě vždy zrcadlí historickou a kulturní tradici společnosti, ve které vznikly. Můžeme se pak ptát, zda je Rawls skutečně přesvědčen, že koncepce, od které by se měla odvíjet praktická podoba společnosti, je možné připodobnit ke skládance, kterou účastníci skládají v procesu nalézání jejich dílčích součástí, které dostatečně uvážili a rozhodli se je přijmout. Nemyslím si ale, že by lidé potom takto ustavenou koncepci považovali za dostatečně závaznou. Zároveň nepovažuji za příliš pravděpodobné, že morální povinnosti z této koncepce vzešlé budou lidmi naplňovány pro jejich hodnotu jako takovou, a ne například kvůli úsilí o dosažení co nejvyššího individuálního uspokojení.

Podle Rawlse jsou teorie spravedlnosti založené na nějaké představě dobrého života, ať už náboženské nebo sekulární, vždy nějakým způsobem ve sporu se svobodou, pokud se stanou východiskem snah zbudovat na nich systém základních politických a společenských institucí. Upřednostňováním jedné hodnot před druhými přestávají respektovat jedince jako svobodné individuum, které je schopno výběru svých vlastních účelů a cílů. Svobodně volící jedinec a neutrální stát musí jít ruku v ruce, neboť takový jedinec potřebuje takový právní rámec, který je neutrální vůči různým cílům, který odmítá stranit morálním nebo náboženským sporům, který nechává občany sami si vybrat hodnoty, jimiž se budou řídit. To ale neznamená, že by Rawls byl morální relativista, neboť to, že tvrdí, že lidé si mají volit své cíle podle sebe je sama o sobě silná morální idea (Sandel, 2010, 216). Která nám ale už neříká, jak žít dobrý život, ale pouze vyžaduje, abychom své cíle naplňovali tak, že neomezíme práva druhých, když se budou snažit o to samé.

Principy spravedlnosti, ke kterým Rawls dospěl, mají znázorňovat férovost v podobě dohody, protože tyto principy byly dohodnuty ve férových podmínkách. „Obecný souhlas je sice nutnou, avšak nedostatečnou podmínkou pro to, aby přijaté principy byly spravedlivé. ... Tyto principy nejsou spravedlivé na základě jejich inherentní vlastnosti,

nýbrž na základě způsobu, jakým jsou určeny“ (Kis, 1997,12). Přijaté principy se mohou stát spravedlivými tehdy, když se jednomyslný souhlas zrodil v situaci, kterou lze označit za férovou. Důležité ale je, že aby byly tyto principy funkční, nesmí předpokládat jakékoliv zvláštní cíle, zato by měly předpokládat určitý obraz osoby, a to takové, která považuje spravedlnost za nejvyšší ctnost. Jenže aby se tento předpoklad naplnil, nesměla by být osoba představována jako nezakotvené jáství, tedy jako jsoucno, které předchází svým účelům a svým cílům, a je na nich nezávislé. Tomuto tématu se ale budeme věnovat v následující kapitole v souvislosti s Michaellem Sandelem a jeho námitkami proti Rawlosově teorii.

5.1 Michael Sandel

Sandel by souhlasil s Rawlsem, že spravedlnost je první ctností společenských institucí pokud by ovšem byl člověk nezávislý na svých zájmech a vazbách, tedy pokud by byl nějakou jinou bytostí, než kterou ve skutečnosti je (Sandel, 1982, 10). Člověk podle Sandela není svobodný tím, že si volí takovou morálku, jakou chce, neboť si nemůže zvolit morálku bez toho, aniž by dostatečně znal sám sebe (Pettit, Kukathas, 1990, 97). To se právě děje v původním stavu, když se mají jedinci rozhodnout pro principy spravedlnosti. Podle Sandela je ale taková volba nemožná, neboť jejich situace je navržena tak, aby si vybrali právě tyto principy. Jelikož jsou za závojem nevědomosti, nejsou v různých, ale vlastně v téže pozici jako ostatní. Proto souhlas se zvolenými principy není tak docela shoda mezi různými jedinci a jejich přáními, jako spíše potvrzení přání vlastního (Pettit, Kukathas, 1990, 100).

Proto podle Sandela v takové situaci nedochází ke skutečnému rozhodování o principech spravedlnosti, ale spíše k jejich odhalování (Velek, 1995, 267). Rozhodovat o principech a akceptovat omezení, která tyto principy s sebou přinášejí, by mělo význam pouze pro ty jedince, kteří jsou zakotveni v dané společnosti, a jejichž morálními vazbami se cítí zavázáni, protože pouze tak jsou spojeni i s druhými.

Podle Sandela je ale nemožné popsat jakéhokoliv jedince nezávisle na jeho životních hodnotách a cílech, jak se o to se svým závojem nevědomosti pokusil Rawls, protože schopnost zohlednit cíle a preference se odvíjí od osobní identity každého jednotlivce, a ta je vždy sociálně podmíněna (Honneth, 1996, 20). Bylo by tedy mylné chápat subjekt jako nesituovaný a eticky neutrální. Sandel proto navrhuje počítat s osobami „radikálně situovanými“ (Sandel, 1982, 21, cit. dle Honneth, 1996, 19), tedy s takovými osobami, které samy sebe chápou a jednají v rámci svých hodnotových představ. „... Každá lidská osoba, ať už je jakkoli individuálně určena, odvozuje své sebechápání z určitého kulturního základu intersubjektivně sdílených hodnotových orientací, takže si ji vůbec není možné teoreticky představovat jako solipsistickou, předspolečenskou bytost“ (Honneth, 1996, 20).

Sandel je přesvědčen, že odmítnutí Rawlsem definovaného morálního subjektu mu umožňuje také zpochybnit i koherenci Teorie spravedlnosti jako takové. Rawlsovo Já není konstituováno pospolitě, není definováno většinově uznávanými hodnotami a představami dobra, Sandel toto Já označuje jako morálně nezakotvené. „Nezakotvené jáství se vyznačuje postojem, který zaujímáme vůči věcem, jimiž disponujeme, které chceme či po nich toužíme. Znamená to, že vždy existuje rozdíl mezi hodnotami, které mám, a osobou, jíž jsem. Ať už jsou s mými cíli, ambicemi, přáními apod. ztotožněny jakékoli charakteristiky, implikuje to vždy nějaké ‘já’, které za nimi stojí s jistým odstupem; vlastnosti tohoto ‘já’ musí být dány před jakýmkoli mým cílem či atributem. Důsledkem této distance je, že jáství, vzato pro sebe, leží mimo oblast této zkušenosti, aby byla jeho identita jednou provždy zachována“ (Sandel, 1995, 255). Jenže podle Sandela lze normativně obsažná tvrzení o spravedlnosti činit pouze na základě konstitutivní sociální vazby, která sestává z individuální a kolektivní identity. Rawlsův návrh se proto Sandelovi jeví jako mylný, neboť „nemohou existovat žádné subjekty, které by byly bez kontextů, a proto také nemůže existovat žádná morálka bez kontextu“ (Forst, 1996, 44.).

A protože Rawls abstrahoval od sociálně podmíněné povahy člověka, dal tak vzniknout individuím, která jsou jakoby dána před svými cíly a morální identitou. Takové

osvobozené jáství vede k tomu, že jedinec je suverén, který může vytvářet principy spravedlnosti, které, pokud nejsou vyloženě nespravedlivé, mají význam pouze na základě toho, že byly námi zvoleny. Podle této logiky je společnost uspořádána nejlépe tehdy, „ ... když je řízena principy, které nepředpokládají žádnou zvláštní koncepci dobra, neboť jakékoli jiné uspořádání by znemožnilo uznat osoby jako jsoucna, která jsou schopna volby; spíše by je pojímalo jako objekty nebo subjekty, spíše jako prostředky než vlastní účely“ (Sandel, 1995, 254).

„Etiky založené na právu jsou správné, protože jsme bytostně izolované, nezávislé osoby, a protože potřebujeme neutrální právní rámec, který rezignuje na výběr mezi soupeřícími cíli a účely“ (Sandel, 1984, 5, cit. dle Honneth, 1996, 20). Pouze pokud má jedinec přednost před svými cíli, pak nutně musí mít i právo přednost před dobrem, pouze pokud je moje identita odpoutána od mých momentálních cílů, pak jsem svobodný, nezávislý aktér, který je uschopněn činit volbu. Takové nezakotvené jáství se nemůže zapojit do jakékoliv pospolitosti založené na konstitutivních morálních vazbách, které by předcházely volbě. Pokud nemá jsoucno k okolnostem lidského života určitý vztah, není schopno rozumět samo sobě jako jednajícímu aktérovi, ale pouze jako loutce účelů, které sleduje (Sandel, 1995, 256). Naopak jsoucno se sdíleným sebe porozuměním je schopno utvářet pospolitý život a chápat sebe sama v rámci dějin, v nichž se pohybuje, aby dosáhl svých cílů, přestože tyto dějiny není možné řídit, bez nichž ale zároveň není možné činit volbu (Sandel, 1995, 260).

V abstraktní diskusi o tom, jak bychom měli uvažovat o spravedlnosti je v sázce ale mnohem víc. Debata zabývající se předností práva před dobrem je v posledku debatou o významu lidské svobody. Podle Rawlse jsou svobody rovnoprávného občanství v nebezpečí tehdy, jsou-li založeny na teleologických principech (Rawls, 1995, 132). Rawls odmítá Aristotelovu teleologickou doktrínu, neboť podle něj neponechává dostatek prostoru vybrat si, co je dobré podle sebe. Aristoteles považuje spravedlnost za to, co se slučuje s přirozeností osob a jejich cíli a dobrem. Můžeme ale snadno pozorovat, jak jsou práva založená na jiné než teleologické koncepci zranitelná. Pokud je totiž tím jediným důvodem k respektování mého práva např. na náboženskou svobodu zvětšení obecného

blaha, jak Rawls uvažuje o svobodách, co se stane, jestliže se většina jednoho dne rozhodne opovrhovat mým náboženstvím a pokusí se ho zakázat?

Jedna z nejdůležitějších otázek politické filosofie – usiluje spravedlivá společnost o to, aby podporovala ctnosti svých občanů anebo by mělo být právo raději neutrální vůči různým soupeřícím koncepcím dobrého života a nechat na jednotlivých občanech, aby si vybrali ten způsob, který se jim nejvíc zamlouvá, na kterou Aristoteles odpovídá, že právo nemůže být v otázkách dobrého života neutrální. Říká, že spravedlnost spočívá v tom, dát lidem to, co si zaslouží. A abychom byli schopni určit, kdo si co zaslouží, je nejprve nutné určit, která dobra jsou hodna úcty a ocenění. Zároveň ale nemůžeme určit spravedlivé uspořádání, aniž bychom se nejprve nepokusili ukázat co nejlepší možný způsob života. Zatímco moderní politická filosofie zastává názor, že principy spravedlnosti definující naše práva se nesmí zakládat na nějaké zvláštní koncepci dobra nebo nějakého nejlepšího způsobu života. Spravedlivá společnost by měla uznávat svobodu každého jednotlivce určit si svou vlastní koncepci dobrého života. Můžeme tak konstatovat, že antičtí myslitelé vidí počátek spravedlnosti ve ctnosti, zatímco ti moderní jej spatřují ve svobodě (Sandel 2010, 9). Aristoteles spatřuje účel politiky mezi jiným i v pěstování dobrého charakteru a výchově dobrých občanů. „Ten, kdo hodlá zkoumat o nejlepší ústavě, jak náleží, musí nejprve určit, *jaký život jest nejžádoucnější*. Neboť dokud není to zjevno, nemůže býti také zjevno, která ústava jest nejlepší“ (Aristoteles, 1998, 248). Neměli bychom se pokoušet dát našemu životu nějakou formu tím, že se nejdříve ohlížíme po dobru, jež je nezávisle definováno? Aristoteles vidí podstatu dobrého života v teoretickém rozvažování a v občanské participaci na životě obce (Taylor, 2001, 212).

Nejsou to naše cíle, které v první řadě odhalují naši povahu, ale jsou to spíše principy, které bychom uznali, že ovládají rámcové podmínky, za nichž se formují naše cíle a způsoby, jakým mají být sledovány. Neboť osoba podle Sandela předchází svému cíli, dokonce nějaký dominantní cíl musí být vybrán mezi mnohými možnostmi. V dnešní době se ale zmínka o tom, že by politika měla vést ke kultivaci ctností, zdá být, když ne nebezpečná, tak přinejmenším divná nebo podezřelá. Protože kdo je oprávněn říct, v čem

spočívá ctnost, a co se stane, pokud lidé nesouhlasí, nepovede to k vládě donucení a netolerance?

Slabost liberální koncepce svobody je spojena s její přitažlivostí. Pokud jsou lidé chápáni jako svobodná a nezávislá individua nespoutaná žádnými morálními pouty, nemohou chápat celou řadu svých morálních a politických povinností, které uznávají a kterých si váží. To se týká morálních požadavků, které vychází z tradice, která utváří naši identitu, což se týká například solidarit, loajality, historické paměti nebo náboženského vyznání. Pokud jsou lidé chápáni jako nezakotvená jáství, je pro ně obtížné porozumět těmto aspektům naší morální a politické zkušenosti (Sandel, 2010, 221).

Pokud ale máme definovat práva a povinnosti občanů, není vždy možné odložit různé koncepce dobrého života. Jenže liberální teorie se obávají, že společnosti sestávající ze zakotvených jedinců mohou být utlačovatelské, proto se liberálně chápaná svoboda snaží být jakýmsi lékem pozitivně chápaných teorií, tedy těch, které osud jedince svěřují pevně stanoveným třídám, kastám, tradici nebo zděděnému postavení (Sandel, 2010, 221). Jak je ale potom možné uznat morální důležitost společenství a zároveň umožnit dostatečný prostor pro svobodné jednání? Pokud všechny naše povinnosti nejsou jen produktem naší vlastní vůle, jak tvrdí voluntaristé, jak je potom možné, aby byl jedinec svobodný a k tomu ještě situovaný? Sandel tvrdí, že důvody jako třeba povinnost solidarity nebo členství v určitém společenství se nemusí vztahovat k nějaké volbě, výběru (Sandel, 2010, 241). Proto idea, že jedinec není svázán žádnými morálními pouty, která si nevybral, že je svobodný pouze tehdy, když on sám je autorem povinností, které ho neomezují. Pokud je ale tato Rawlsova představa správná, pak je správná i jeho představa spravedlnosti. Pokud jsou lidé svobodně volící nezávislá individua, nespoutaná morálními pouty, pak ale je zapotřebí nějakého právního rámce, který by byl neutrální vůči cílům těchto jedinců. Pokud tedy jedinec předchází svým cílům, pak i právo musí předcházet dobru (Sandel, 2010, 242). Pokud má jáství přednost před svými cíli, morálka pak získává charakter spíše volní, než kognitivní, tzn., že si spíše volíme, než objevujeme principy spravedlnosti. S morálkou založenou více na

volbě než na správnosti a dobru, pod kterým Sandel rozumí dosahování ctností, pak souvisí i vztah jednotlivce k jeho vlastnímu životu (Graham, 2007, 86).

Sandelovu kritiku Rawlse můžeme shrnout následovně: Jelikož jedinci nemají v původním stavu přístup ke svým konkrétním hodnotám, ale mimo ni jsou silně zavázáni, Rawls si představuje společenskou jednotu jako neutralitu mezi soupeřícími koncepcemi dobra. Jenže taková neutralita není dostatečně silná k tomu, aby lidi motivovala respektovat principy spravedlnosti. Neutralita tohoto typu je založena na individuální racionalitě, kterou Rawls definuje jako ten nejúčinnější prostředek k dosažení daných cílů. Sandel ale nesouhlasí, podle něj je to nedostatečné, podle něj lidé potřebují přístup k zásadním hodnotám, které by byly schopny přimět je k jednání, neboť tyto hodnoty odrážejí základní vztahy mezi lidmi, když definují, kým vlastně člověk je (Graham, 2007, 88).

6 NEUTRALITA LIBERÁLNÍ SPRAVEDLNOSTI

V předchozí části této práci byla uvedena jako jedna z Taylorových výtek liberalismu neutralita a způsob, jak s ní liberalismus nakládá. Poté, co byla stručně vyložena Rawlsova teorie, se poslední kapitola této práce zaměří na liberální chápání neutrality práv. Myslím, že právě neutralita je jedním z klíčových momentů liberální teorie, na ní je celá tato teorie vystavěna a bez ní by nebyla života schopná. Proto pokud se tato práce chce zabývat kritikou liberálního konceptu svobody, bude nutné se úžeji zaměřit na liberální pojetí neutrality práv.

Snahou mnoha teoretiků státu a filosofů bylo a je vymezit morální koncepci, která by říkala, co je náplní úlohy státu. K tomu je samozřejmě nezbytné definovat politické principy jasně vyjadřující ideu společného dobra. Zároveň by ale tato koncepce měla umožnit podíl co možná největšímu množství lidí, kteří mají ale samozřejmě různé preference a představy o dobrém životě. Rawls proto přichází s návrhem koncepce, která umožňuje etický pluralismus, neboť si je vědom, že v současnosti je obtížné definovat normativně závazné formy lidského jednání, a tudíž je téměř nemožné řešit morální konflikty způsobené různými názory jedinců na základě všeobsažné morální či náboženské doktríny. Domnívá se tedy, že principy liberálního politického systému by měly být neutrální ve vztahu k různým morálním a náboženským doktrínám, které mohou občané zastávat, a proto tvrdí, že základní principy spravedlnosti jsou akceptovatelné všemi jedinci i přesto, že mají své různé představy o dobrém životě. Liberalismus ale není neutrální naprosto ke všem koncepcím dobrého života, nýbrž pouze k těm, které se jeví jako rozumné, tedy k těm, které jsou slučitelné s institucemi a zásadami politického liberalismu (Johnston, 1994, 25).

6.1 Alasdair MacIntyre

Jeden z nejneúnavnějších kritiků nejen liberální neutrality je bezesporu Alasdair MacIntyre, který kritizuje současný liberalismus pro jeho marné aspirace na roli rozhodování sporů v rámci morální a politické kultury z privilegovaného stanoviska, přičemž liberalismus sám je přesvědčen, že nemá žádnou privilegovanou intelektuální autoritu nad jinými tradicemi. MacIntyre upozorňuje na defektní chápání člověka, a odtud pak i defektní chápání jeho dobra a také dobra společnosti, které je spojeno s liberalismem (Kuna 2010, 62).

Podle něj liberalismus není schopen dospět k žádné racionální shodě ohledně principů spravedlnosti, neboť je v rozporu sám se sebou a svými cíli. Liberální tradice a s ní spojený ideál neutrality se jeví jako fiktivní a neférový. Tento ideál je podle MacIntyrea jednak neuskutečnitelný, dále pak také neférově upřednostňuje právě liberální koncepci dobrého života tím, že vnucuje svá, individualistická, pravidla, podle kterých se má politika řídit. Největší nebezpečí liberalismu ale MacIntyre nachází v sociálně destruktivním chápání subjektu, neboť ten je zakotven v zuboženě pojatém společenském dobru. Liberální tradice pak dle MacIntyrea selhává i tehdy, když je posuzována podle svých vlastních kritérií, a není možné ji tak použít jako transkulturní a nadčasově platnou formu politické morálky (Kuna, 2010, 62).

Selhání, které liberalismus činí neschopným dospět k opravdové racionální shodě je dáno zejména pojmově fragmentovanou povahou moderního morálního a politického diskursu. Tato fragmentace je základem, na němž liberalismus stojí, ale zároveň je to i jeho zkáza. Liberalismus je pak odkázán k tomu, že je nucen vést neukončitelné diskuse ohledně chybně zastoupených prvků hodnot, které ale pochází z dějinně i společensky různých, a proto nesouměřitelných kontextů. Své tvrzení, týkající se neschopnosti liberalismu dobrat se racionálního konsensu, se MacIntyre snaží dokázat poukazem na diskusi o spravedlnosti, tedy koncepci spravedlnosti jako férovosti představenou Johnem Rawlsem a teorií oprávnění Robertem Nozickem (Kuna, 2010, 66). Přestože tyto teorie

mají společná individualistická východiska, nejsou schopny racionálně diskvalifikovat pozici, kterou zastává jejich protivník. Z toho MacIntyre odvozuje, že „naše pluralistická kultura nemá žádnou metodu zvažování, žádné rozumové kritérium jak rozhodnout mezi nároky založenými na legitimním oprávnění a nároky založenými na potřebách“ (Kuna, 2010, 67, původně MacIntyre, 2004, 286).

I když liberalismus je jedna z tradic morálního a racionálního zkoumání, na jeho počátku bylo odvolání se proti tomu, co bylo vnímáno jako tyranie tradice (Kuna, 2010, 69). Počátky liberální tradice jsou úzce spojeny s ideály osvícenství, mezi které patří zejména výlučné spoléhání se na sílu rozumu, díky němuž má být člověk schopen dojít k objektivní pravdě, a protože lidé sdílí ten stejný druh racionality, pak i jejich poznání musí dospět k pravdě, je-li rozum použit tím správným způsobem, tedy je nutné oprostít se od předsudků, tradice a dalších, které by mohli bránit nalezení pravdy. Nepřipomínám vám to náhodou Berlinem předložené schéma pozitivní svobody, která je založena právě na racionalitě z ní vyplývající jedné pravdy pro všechny, proti kterému se ale tak urputně snaží vymezit?

Liberalismus je podle MacIntyreho zatížen kromě výše uvedených ještě i dalšími zásadními těžkostmi, zejména neschopností uvědomit si, že liberalismus sám představuje určitou koncepci dobrého života. Cílem liberalismu by přece mělo být spíše než dobro jednotlivých subjektů, dobro pluralistického politického společenství. Ale na dosažení takového cíle by si musel liberalismus vynutit výlučnou oddanost tomuto liberálnímu dobru. Jeden z hlavních liberálních požadavků nás ale poučuje o tom, že „žádné dobro, o které jedinec usiluje .. nemá... větší nárok na jeho oddanost než jakékoli jiné dobro“ (Kuna, 2010, 74). Jaké důvody by pak ale jedince vedly k oddanosti dobru veřejnému více než dobru vlastnímu?

Tímto se dostáváme k problematice liberálního ideálu politické neutrality. Neutrální liberalismus požaduje od politické autority neutrální stanovisko vůči všem možným koncepcím dobrého života svých občanů. Zaujetí neutrálního stanoviska je vnímáno jako spravedlivý přístup k existující pluralitě moderního politického uspořádání.

Neutralita politické autority je pak chápána jako adekvátní nástroj zachování politické svobody a také politické stability daného společenství (Kuna, 2010, 61). Podle MacIntyre je liberalismus v rozporu, když sice proklamuje neutrální rámec, v němž budou občané moci svobodně žít podle svých vlastních a s ostatními neslučitelnými koncepcemi dobrého života, ale současně je každé odvolání k nějakému dobru považováno za porušení onoho rámce, ve kterém má veřejná debata probíhat, což MacIntyre nazývá „privatizací dobra“ (Kuna, 2010, 71), navíc je liberální koncepce upřednostňována oproti jiným koncepcím. Z toho MacIntyre vyvozuje, že liberalismus musí mít nějakou koncepci dobrého života (Kuna, 2010, 71). Neutralita ale podle něj jednak neřeší spory pluralitní společnosti, jednak je neuskutečnitelná. Neuskutečnitelná je proto, že by musela být založena na takové koncepci, která by předpokládala právě liberální koncepci dobra, tedy by byla neférová vůči ostatním koncepcím. Avšak pravidla jsou obhajitelná pouze s ohledem na nějakou koncepci dobra. A jestliže je liberalismus schopen formulace např. principů spravedlnosti, i on se musí opírat o nějakou koncepci dobrého lidského života, přestože se nás liberální společnost snaží přesvědčit, že není vázána k nějakému převažujícímu dobru, ale spíše že je společností, ve které má každá ze společenských oblastí svou koncepci dobra (Kuna, 2010, 71). Proto se MacIntyre domnívá, že pokus o nalezení neutrálního východiska, v němž byl právě liberalismus jedním z nejangažovanějších, se neseťkal s úspěchem, protože není možné, aby existovala taková neutralita, která by nám dovolila dovolávat se pouze racionality jako takové nebo spravedlnosti jako takové, které by si vynucovaly uznání všemi racionálními osobami z jejich racionality jako takové. Proto považuje skutečnou neutralitu i za neuskutečnitelnou (Kuna, 2010, 71).

MacIntyre nám představuje svůj subjekt jako narativní a teleologický, zatímco liberalismus popírá primární důležitost sociálního kontextu, ve kterém se jedinec pohybuje. Společnost složená z mnoha takových jedinců je potom spíše „souborem cizinců“ (MacIntyre, 2004, 292). Podle MacIntyre je tradice právě tím kontextem, ve kterém jsou jedinci schopni nalézt odpověď na otázku po podstatě dobrého lidského života. Tato tradice je pak také směrodatná při utváření jejich morálky. Tradice ale v jeho pojetí není něco zkosnatěle statického, ale naopak něco velmi dynamického. Odpovědět

na otázku ohledně dobrého života je totiž možné jen v racionálním dialogu nebo sporu, který se týká konstitutivních dober dané tradice. A právě díky sporu, který vzniká, je možné překročit omezení této tradice v procesu racionálního zpytování (Kuna, 2010, 66).

MacIntyre se ale po výše uvedeném překvapivě shoduje s liberály v tom, že moderní stát nesmí svým občanům vnucovat žádnou jedinou koncepci dobrého života. Liberálové tak činí ve jménu hodnotové neutrality, na rozdíl od MacIntyre, který tvrdí, že „zprvč současný stát není a ani nedokáže být hodnotově neutrální, a za druhé současně ani není možné mu důvěřovat, že dokáže prosazovat jakýkoli smysluplný soubor hodnot, včetně autonomie a svobody“ (Kuna, 2010, 80). Pozitivním hodnotám hrozí nejen to, že je stát nebude schopen prosadit, ale dokonce, že hrozbou je sám stát, protože vždy hrozí riziko, že tyto hodnoty zneužije. Jako obranu před takovým státem navrhuje MacIntyre politiku místních komunit, které by byly co nejvíce nezávislé na politickém systému národního státu a mezinárodním kapitalistickém ekonomickém trhu (Kuna, 2010, 86).

A právě výzvy spojené s politikou společného dobra v rámci lokálních komunit, důraz na společenskou a dějinnou podmíněnost lidské identity, jsou často důvodem k tomu, aby byl MacIntyre řazen mezi komunitaristy. On sám však svůj přístup považuje za aristotelovský (Kuna, 2010, 87), a komunitarismus odmítá zejména ze dvou důvodů. První se týká základní shody mezi liberalismem a komunitarismem, jehož snahou je doplnit nedostatky liberální pozice. Komunitarismus se podle něj pohybuje stále v mezích moderního státu, tak jako liberalismus, zatímco MacIntyre považuje takový stát za hrozbu, a proto se ani nepokouší, protože není jak, nějakým způsobem reformulovat liberální východiska. Komunitarismus proto představuje spíše kosmetickou úpravu, než odpověď na problémy s liberalismem spojené (Kuna, 2010, 88). Druhá výtká je spojena s negativními aspekty vyzdvihování místních komunit a politického společenství jako takového. MacIntyre upozorňuje na to, že nic není inherentně dobré v místních komunitách. To, co je podle něho hodnotné, jsou společenství participativních a politických praxí, která jsou v současném kontextu nutně lokální. Je tedy nedostatečné považovat místní komunity za něco dobrého jen samo o sobě (Kuna, 2010, 88).

Jelikož MacIntyre chápe politiku jako společné dosahování dobra, měli bychom pochopit, co pod pojmem dobra rozumí. Je si vědom toho, že každá politická teorie definuje dobro různě. MacIntyre chápe společné dobro ne jako dobro daného společenství poskládané z dober jeho jednotlivců, protože takové dobro nepředchází členství oněch jednotlivců a je tedy závislé pouze na nich. Zdrojem takto chápaného společného dobra je společná činnost. Ale oproti komunitarismu MacIntyreovi nejde ani tak o společenství samotné, jako spíše o určitou formu společenství opírající se o aristotelovsky chápaný společenský život. Lze tedy shrnout, že MacIntyreova kritika není kritikou komunitaristickou, jako spíše aristotelovskou neboť komunitarismus nenabízí opravdové řešení problémů liberalismu a moderního státu. (Kuna, 2010, 91).

ZÁVĚR

Tato práce si ve svém úvodu kladla za cíl poukázat na problematická místa liberálního konceptu svobody. Liberalismus spojuje normativní požadavky na politickou spravedlnost s požadavkem neutrality, a snaží se nás uklidnit, když vydává neutralitu za pozitivní hodnotu, která zabraňuje vypuknutí konfliktů, tím, že apeluje na toleranci a respektování vzájemně soupeřících vizí o dobrém životě. Přestože je jako morální základ liberalismu vydávána tato minimalistická koncepce (respekt, tolerance), je otázkou, zda ještě o nějaké mravní koncepci lze hovořit, když liberalismus právě aplikací neutrality na hodnotovou sféru vedl k relativizaci dosud nezpochybnitelných a univerzálních hodnot. Přestože se těchto hodnot zřiká a deklaruje tím, že neexistují, sám paradoxně své tvrzení považuje za nezpochybnitelné. Podle liberální teorie se sebeuskutečňování jedince odehrává v procesu osvobozování se od přesahujících pospolitých vazeb, zatímco komunitaristé přicházejí s tvrzením, že právě zakotvením jedince v těchto vazbách je možné naplnění jeho svobody, že schopnost morálního úsudku je závislá na okolnostech společenských, kulturních a dalších. Osvobozování se skrze odstraňování překážek, tedy tak jak svobodu chápe její negativní verze, může sklouznout k rozkladu samotných podmínek svobody a tím pádem i k omezení nebo absenci způsobilosti morálního úsudku, bez které se neobejde ani liberální podmínka rozvoje svobody. Komunitarismus si ale naproti tomu představuje jedince jako komunikativně socializovaný subjekt, který své životní cíle hledá a odhaluje v kontextu společenství, ve kterém žije. Jeho životní cíle tak nejsou otázkou voleb. Aby byl schopen svých cílů dosáhnout, je nutné porozumět sobě samému, k čemuž je nezbytná existence nějakého nenarušeného společenství, ve kterém se jedinec může spolehnout na vzájemnou pomoc a podporu druhých. Jestliže ale liberalismus zbavil morální osoby všech intersubjektivně sdílených hodnotových vazeb, je pochopitelné, že sám sebe zbavil možnosti, jak přesvědčivě vysvětlit společenské předpoklady, které jsou základem pro individuální naplnění svobody jednotlivých členů dané společnosti.

Můžeme říct, že hypotéza této práce, tedy že různé kritiky liberálního pojetí svobody se přes všechny rozdíly překrývají v jednom podstatném hledisku, se potvrdila,

neboť jsme mohli vidět, jak různí teoretici, v této práci zejména teoretici spojování s komunitaristickým myšlenkovým proudem, opakovaně poukazují na morální slabost a prázdnotu liberálních společností nesených „duchem“ hodnotové neutrality. Podle Charlese Taylora spočívá nebezpečí neutrality v tom, že nijak blíže nespecifikuje, co je dobré a co špatné jak pro jedince, tak i společenství, ve kterém žije, tudíž je mu upřeno hodnotit různé cíle podle jejich hodnoty. Taylor preferuje podřízení jednotlivých hodnot kolektivně platným koncepcím dobra, v nichž teprve tyto hodnoty nachází smysl. Michael Sandel definoval jedince odpoutaného od svých cílů jako nezakotvené jáství. Tvrdí, že pokud je takový jedinec chápán jako nezávislý aktér, není schopen porozumět sám sobě. Oproti tomu zakotvenému jáství je umožněno vytvářet pospolitý život a chápat sebe sama v rámci dějin, ve kterých se nachází. Alasdair MacIntyre kritizuje liberální koncept neutrality zejména ze dvou důvodů. Zaprvé, neutralita podle něj není schopna vyřešit konflikty vznikající v pluralitní společnosti, a zadruhé, je neuskutečnitelná, neboť ke svému uskutečnění by nutně potřebovala určitou koncepci dobra, jenže tím by se stala neférovou vůči ostatním koncepcím dobra. Společně se výše uvedení tři kritikové shodují, že se nelze obejít bez kontextu sociální pospolitosti, pokud chceme mluvit o skutečné svobodě. Je totiž nezbytné, aby byl jedinec schopen ztotožnit se na základě vnitřní závaznosti s určitými hodnotami se společností, ve které žije, neboť bez hodnotové shody není schopen uskutečňovat své cíle v rámci vlastního společenství.

Myslím tedy, že pro svobodu jedince je liberalismus se svým ideálem neutrality nebezpečný v tom, že oslabuje vztah mezi člověkem, morálkou a společností. Jestliže člověk, aby dosáhl svých cílů, se musí opírat o morálku hodnotově ukotvenou, pak morálka nestranná a od normativního určení hodnot osvobozená, buď není pro člověka, nebo je její existence bezdůvodná.

7 POUŽITÁ LITERATURA

Abbey, Ruth. (2000) *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press.

Aristoteles. (1998) *Politika*. Praha: Rezek. (Antonín Kříž).

Berlin, Isaiah. (1999) [1977] Dva pojmy svobody. In János, Kis. *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha: Oikoymenh (Milan Znoj), s. 47–99.

Forst, Rainer. (1995) Morální a politická filosofie dnes. *Filosofický časopis*, roč. XLIII, č. 6, s. 1007– 1027. (Milan Znoj).

Forst, Rainer. (1996) [1993] Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. In Velek, Josef. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filsofia (Josef Velek), s. 39–84.

Graham, Paul. (2006) *Rawls: a critique and reconstruction*. Oxford: Oneworld.

Geuss, Raymond. (2002) Liberalism and Its Discontents. *Political Theory*, roč. XXX, . 3, s. 320–338.

Honneth, Axel. (1996) [1991] Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In Velek, Josef. (ed.) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filsofia (Martin Profant), s. 13–38.

Christman, John (2005) Liberalism and Its Discontents. *Political Theory*, roč. XXXIII, . 1, s. 79– 88.

Johnston, David. (1994) *The idea of a liberal theory: a critique and reconstruction*. Princeton: Princeton University Press.

Kis, János. (1997) Úvod. In Kis, János. *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha: Oikoymenh, s. 7–46.

Kuna, Marian. (2010) *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Ružomberok: Katolícká univerzita.

Kukathas, Chandran; Philip Pettit. (1998) *Rawls: a theory of justice and its critics*. Stanford: Stanford University Press.

MacIntyre, Alasdair C. (2004) [1981, 1984] *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha: Oikoymenh. (Pavla Sadílková, David Hoffman).

Rawls, John. (1995) Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická nikoli metafyzická. *Reflexe*, č. 14. (Karel Berka).

Rawls, John. (1995) *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing. (Karel Berka).

Sandel, Michael J. (1984) *Liberalism and its critics*. New York: New York University Press.

Sandel, Michael J. (1995) [1984] Procedurální republika a nezakotvené jáství. *Filosofický časopis*, roč. XLIII, č. 2, s. 249–265. (Josef Velek) .

Sandel, Michael J. (2009) *Justice. What's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Taylor, Charles. (1995) [1985] Omyl negativní svobody. *Filosofický časopis*, roč. XLIII, č. 5, s. 795–814. (Alena Bakešová).

Taylor, Charles. (2001) *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, Charles. (1988) Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 145–187.

Velek, Josef. (1997) *Etika autonomie a authenticity*. Praha: Filosofia.

Velek, Josef. (1996) *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia.

Velek, Josef. (1995) Komunitaristická kritika liberálního jáství a liberální pospolitosti podle Michaela Sandela (Komentář). *Filosofický časopis*, roč. XLIII, č. 2, s. 265–271.

Velek, Josef. (1995) Ch. Taylor: Holistický individualismus, moderní identita a politika difference (Komentář). *Filosofický časopis*, roč. XLIII, č. 5, s. 815–825.

Znoj, Milan et al. (2011) Republikanismus mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem. In Znoj, Milan et al. *Machiavelli mezi demokracií a republikanismem*. Praha: Filosofia, s. 41–76.