UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra politologie

Marek Novák

Podobnost a diference Rawlsovy a Habermasovy teorie liberální demokracie

Bakalářská práce

Praha 2014

Autor práce: **Marek Novák**

Vedoucí práce: **PhDr. Martin Šimsa, Ph.D.**

Rok obhajoby: 2014

Bibliografický záznam

NOVÁK, Marek. *Podobnost a diference Rawlsovy a Habermasovy teorie liberální demokracie.* Praha, 2014. 83 s. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií. Katedra politologie. Vedoucí diplomové práce PhDr. Martin Šimsa, Ph.D.

Abstrakt

Náplní této práce je popis dvou současných normativních konceptů demokracie, které byly vytvořeny Johnem Rawlsem a Jürgenem Habermasem. Cílem této práce je popsat nejdůležitější myšlenky těchto autorů v jejich hlavních dílech, srovnat obě koncepce a vyzdvihnout některé podobnosti a rozdíly. Budu rozebírat jejich vizi pro západní demokratické společnosti i mezinárodní dimenzi těchto dvou přístupů, stejně jako metodologii. Zároveň se budu snažit odpovědět na otázku, do jaké míry mohou být obě teorie považovány za teorie liberální demokracie.

Nejdříve se budu věnovat přístupu Johna Rawlse. V *Teorii spravedlnosti* přišel se zajímavou myšlenkou obnovy společenské smlouvy a ustanovením principů spravedlnosti v originální pozici. Toto dílo může být chápáno jako obhajoba lidských práv. Dále se zaměřím na *Politický liberalismus.* V *Politickém liberalismu* se Rawls zabývá zajištěním lidských a občanských práv v moderních pluralitních demokraciích. Přichází zde s konceptem překrývajícího se konsensu. Ten by měl zajistit stabilitu systému. V *Právu národů* převádí svou teorii na mezinárodní úroveň. Dále se tato práce zabývá Jürgenem Habermasem. Nejprve jsou zmíněna jeho raná díla *Strukturální přeměna veřejnosti* a *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Poté se zaměřím na *Teorii komunikativního jednání*, kde se Habermas zabývá funkcí jazyka ve společenských vztazích. Ve *Fakticitě a platnosti* využívá závěry z *Teorie komunikativního jednání* pro uvedení své koncepce deliberativní demokracie. Bude také pojednáno o jeho vizi pro nadnárodní politické celky v *Postnacionální konstelaci.*

Abstract

The subject of this thesis is the description of two current normative models of democracy which were created by John Rawls and Jürgen Habermas. The aim of this thesis is to describe the most important ideas of these authors presented in their major works, compare them with each other and then highlight some similarities and differences. I will focus on their vision for western democratic societies and international dimension of their theories. I will focus on methodology as well. The question I would like to answer is: to which extend could be these theories of democracy considered as the theories of liberal democracy?

First I will deal with John Rawls's approach. In *A Theory of Justice* he introduced interesting idea of the social contract restoration and the establishment of two principles of justice in the original position. This work can be read as defence of human rights. Next I will focus on *Political Liberalism*. In *Political liberalism* Rawls is interested in securing human and civic rights for members of modern pluralist democracies. He is introducing here the idea of an overlapping consensus. This idea should maintain the stability of a system. *The Law of Peoples* is the attempt to bring his theory to international level. Next I will move to Jürgen Habermas. I will mention his early works - *The Structural Transformation of the Public Sphere* and *Legitimation Crisis*. Then I will be concerned with *The Theory of Communicative Action*, in which Habermas examines the role of language in social cooperation. In *Between Facts and Norms* Habermas introduced his model of deliberative democracy based on the ideas of *The Theory of Communicative Action*. The last discussed topic will be Habermas's vision of international relations which he put forth in *The Postnational Constellation.*

Klíčová slova

spravedlnost, legitimita, lidská práva, původní stav, diskurs, deliberace, liberalismus, demokracie

Keywords

justice, legitimity, human rights, original position, discours, deliberation, liberalism, democracy

Rozsah práce: 157 032 znaků

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 10.4.2014 Marek Novák

Poděkování

Velký dík patří Martinu Šimsovi za jeho bezbřehou trpělivost, vstřícnost a přátelský přístup při vedení této práce.

Základní charakteristika tématu a východiska koncepcí

Rawls oživuje kontraktualistickou koncepci vzniku státu. Autoři, na které ve svém pojetí společenské smlouvy navazuje, jsou John Locke, Jean-Jacques Rousseau a Immanuel Kant. Podobnost s Johnem Lockem lze najít v Rawlsově chápání státu. Stát se svými institucemi zde nevystupuje v roli vládce, ale spíše garanta právního rámce, který umožní občanovi naplňovat cíle, které si určí, rozvíjet své schopnosti, zkvalitňovat způsob svého života a zvětšovat svůj majetek tak, jak uzná sám za vhodné. Rozdíl je však v postoji k vlastnictví. Locke chápe vlastnictví jako základní lidské právo. Podle něj, kdykoli si něco přivlastníme či vyrobíme, vykonáme přitom určitou práci, byť by se mělo jednat jen o utržení jablka ze stromu. Pokud by nám poté někdo chtěl toto naše vlastnické právo k věci odejmout, automaticky by si s danou věcí přivlastnil i naší práci. A násilné přinucení k práci pro jinou osobu považuje Locke za otroctví, což se neshoduje s dalším lidským právem, svobodou. Z této myšlenky vycházejí klasičtí liberálové, kteří nepřiznávají státu možnost přerozdělování bohatství mezi občany. Rawls toto přerozdělování nejen umožňuje, ale považuje ho za jeden z nosných prvků svého systému. Ekonomicky znevýhodněným občanům má být přidělena část finančních prostředků bohatších tak, aby i oni měli prostředky k naplňování svých cílů, pokud to bude ku prospěchu všech.

V tomto bodě je možno vidět vliv dalšího autora společenské smlouvy, Rousseaua. Rousseau chápal lid nejen jako prostý soubor jedinců, ale jako nové kolektivní individuum, které má svou vlastní vůli (*volonté générale).* Přestože účelem uzavření společenské smlouvy byla ochrana svobody jedince, za určitých okolností připouští Rousseau možnost omezení práv jednoho člověka kvůli celku. V tomto pojetí je tedy kladen větší důraz na kolektivnost, než na individualitu. Když Rousseau mluví o lidu spojeném společenskou smlouvou, nazývá jej přímo veřejnou osobou. Veřejné instituce si mohou na jedinci vyžádat určitý způsob chování, přestože by to mohlo vést k porušení práv jedince, v zájmu zachování práva celku, který je důležitější, neboť jsou v něm obsažena práva všech, tedy i toho konkrétního jedince. Pokud by jedinec odmítl splnit, jednal by vlastně proti sobě samému. Z Rousseauova konceptu si bere Rawls důraz na rovnost a určitou míru propojení občanů. Rawls ve svém díle spojuje kontinentální a anglosaský přístup.

Dalším myslitelem, z kterého Rawls čerpá, je Immanuel Kant. Kant rozlišuje dva momenty, podle kterých se řídí směřování naší vůle. Pokud se naše vůle řídí

zákony, které jsou jí dány vlastním rozumem, bude naše jednání autonomní. Pokud se však řídí podněty zvenčí, mluvíme o heteronomii. Při hledání principu, kterým by se mělo řídit chování každého člověka, tedy principu s univerzální působností, dochází Kant ke kategorickému imperativu. Ten nemá žádný konkrétní obsah, ale vyžaduje, aby se maxima našeho jednání, což je zásada platná subjektivně, mohla stát všeobecným zákonem, platným objektivně. Podle této zásady si představíme ideální politické uspořádání jako systém, ve kterém mají vnitřní zákony (morálka) stejný obsah jako zákony vnější (pozitivní právo). Pokud je toto splněno, občané by měli uznávat zákony jako legitimní. Samotná Rawlsova metoda tzv. závoje nevědomí může být chápána jako variace na Kantův kategorický imperativ.

Rawls chápe svou koncepci jako komplexní systém, nabízený jako alternativa k myšlení utilitarismu, které kritizuje. Utilitarismus vnímá veškerou činnost optikou užitečnosti. Podle této koncepce je dobré takové jednání, ze kterého má užitek co možná největší množství lidí. V praxi to znamená, že i sebevíce amorální čin může být považován za dobrý, pokud z něho má užitek většina. Proti myšlení utilitarismu se staví přístup deontologie. Ta navazuje v mnohém právě na Kanta. Povaha činu je zde posuzována jen směrem k jeho původci. Nezáleží tedy na tom, jaký užitek přinese tento čin ostatním lidem. Pokud je mravně špatný, bude posouzen jako špatný, přestože by přinesl užitek mnohým lidem. Rawls logicky kritizuje možnost porušování práv člověka ve jménu prospěchu majority. Také mu vadí, že užitek je posuzován jen podle množství lidí, přestože každá osoba má jiné individuální potřeby a stejná věc může mít pro každého jiný užitek.

Jürgen Habermas navazuje hned na několik důležitých proudů z oblasti filosofie a sociologie, což odpovídá jeho přesvědčení, že filosofie by neměla být považována za jediný možný zdroj výkladu světa, ale měla by být používána společně se sociálními vědami. Základ, ze kterého Habermas vychází, je německá filosofická tradice, zejména potom Kant a Hegel, přičemž se snaží překonat rozpor mezi přístupy těchto dvou významných myslitelů. Oproti Kantově pojetí člověka jako autonomní bytosti klade Hegel větší důraz na zasazení člověka do společnosti. Člověk si podle něj uvědomuje sám sebe jen interakcí s jinými lidmi, nejdříve především rodinou. To však neznamená, že by Hegel popíral svobodu člověka. Právě naopak. Celý historický vývoj společnosti směřuje podle něj k osvobození se člověka. Používá příklad pána a raba. Dva lidé se utkají v boji na život a na smrt. Pokud se poražený nerozhodne zemřít a raději se vzdá, dostává se do moci vítěze. Z obecného hlediska je toto možno vztáhnout na vládnoucí

třídu, zprvu legitimovanou právě schopností bojovat, a třídu poddaných. Ta pracuje pro pány, ale postupnou prací nabývá nad pány převahy. To se nakonec projeví i v oficiální snaze o emancipaci třídy poddaných.

Na Hegela navazovala celá řada velkých myslitelů, přičemž k nejznámějším patří bezesporu Karl Marx. Marx kritizuje Hegelův příliš metafyzický přístup osvobozování se ducha. Nicméně přiznává důležitost historickému vývoji společnosti. Hegelovu dialektiku převádí na souboj dvou skupin, vlastníků výrobních prostředků a vykořisťovaných.

Habermas přímo navazuje na neomarxistickou Frankfurtskou školu. Jejími hlavními přestaviteli byli Marx Horkheimer, Theodor Adorno, psycholog Erich Fromm či Herbert Marcuse. Snažili se o analýzu a kritiku moderní kapitalistické společnosti na základě myšlení Karla Marxe, ne však v jeho čisté formě, ale čerpali také z Hegela a Kanta. Využívali poznatky z různých vědních oborů, např. sociologie či psychologie. Důležitým prvkem, na který Habermas navazuje, je kritická teorie Maxe Horkheimera, jejímž cílem je změna společnosti směrem k participaci většího množství lidí ve veřejném životě. Habermas však nesouhlasí s pesimismem, do kterého nakonec Frankfurtská škola zabředla, konkrétně společným dílem Horkheimera a Adorna *Dialektika osvícenství.*

Habermas rozpracoval teorii komunikativního jednání. Ta pramení z přesvědčení, že nakládání s veřejnými statky se má řídit pomocí komunikace mezi občany, ne mocí vlády odtržené od společnosti. V teorii komunikativního jednání navazuje Habermas na autory teorie sociálních systémů, tedy na Webera, Parsonse a Luhmanna. Je pro něj důležité Weberovo pojetí racionalizace a byrokratizace společnosti. Nicméně Habermas sám nepřipouští, že by se jednání člověka mohlo úplně rozmělnit v této racionalizaci. Myslí, že člověk bude vždy vykazovat určité charakteristické prvky, které jsou člověku dané, mezi nimi i způsob komunikace jazykem. Dále Habermas vychází z tzv. modelu AGIL, se kterým přišel Talcott Parsons. V tomto modelu lze najít prvky instrumentálního a strategického jednání, ale také schéma pro komunikativní jednání v rámci určité skupiny lidí.

Tyto sociologické přístupy spojuje Habermas s teoriemi jazyka, komunikace a procesu chápání. Zde vychází samozřejmě z Wittgensteina, pak také z Meada, kterého sám označuje za svého předchůdce v této oblasti, z pragmatické lingvistiky Austina a jeho žáka Searla. Dále je pro Habermase důležitá práce Hanse-Georga Gadamera. Gadamer se zabýval filosofií jazyka a možnostmi lidského chápání. Důležitý je také

jeho poznatek, že člověk nikdy nepřistupuje ke zkoumanému objektu absolutně nezaujatě. Význam jeho práce stoupá spolu se vzrůstající mírou globalizace a propojování kultur. Pro tuto oblast je pro Habermase důležitá také práce Edmunda Husserla. Podklad pro celou teorii komunikativního jednání lze dohledat ve fenomenologickém pojetí intersubjektivity. Toto pojetí předpokládá vnímání ostatních lidí spíše jako partnerů (subjektů), než jako objektů, které pro nás nemají větší hodnotu. Pokud chápeme ostatní jako subjekty, tedy připouštíme, že jsou stejné podstaty a nám rovní, vnímání sebe sama pak probíhá způsobem vymezování se k ostatním. Habermas prosazuje, abychom se při jednání s ostatními zdrželi přesvědčení, které není dokazatelné, jako je například náboženství. Dále bychom se neměli oddávat předsudkům, máme hodnotit věci podle faktů. Tento přístup je možno přirovnat k fenomenologické redukci.

Právo, lidská práva a mezinárodní uspořádání

Rawls i Habermas se samozřejmě museli také vyjádřit k otázkám práva. Habermas tak činí zejména v knize *Fakticita a platnost.* Jeden z problémů, na který upozorňuje, je ztráta legitimity dnešního pozitivního práva. Jediné legitimizační východisko dnešního práva je založeno na zvyku lidí jej poslouchat. To je však podle Habermase naprosto nedostačující. Legitimita právního řádu by měla být čerpána z co možná největší participace občanů na normotvorbě, pokud možno přímou demokracií. Habermas proto podporuje vznik malých samosprávných celků.

Pro Rawlsovu koncepci není směrodatné prosazení institutů přímé demokracie, ale je důležité, aby veřejné instituce byly uspořádány podle spravedlivých principů. Pak se s nimi bude moci každý ztotožnit. Pokud budou takové instituce vydávat zákony, občané je budou považovat za legitimní. Tento stav nazývá Rawls dobře uspořádanou společností. Principy spravedlnosti, na kterých se občané jednomyslně shodnou, budou tedy závazné i pro veřejné instituce. To je pokračování anglosaské zásady Rule of Law.

Habermas uznává univerzální charakter lidských práv. Je však pro něj důležité, aby se stala součástí pozitivního práva. Je to z důvodu vzniku multikulturní společnosti. V té již lidé nesdílejí stejné morální principy. To, co jedna skupina lidí považuje za základní lidské právo, může jiná skupina vidět jako porušení lidských práv. Je tedy nezbytné vymezit lidská práva pomocí pozitivního práva.

Podle Rawlse mají mít ve spravedlivě uspořádané společnosti všichni stejná práva a stejné příležitosti. Je proti používání vágních pojmů v oblasti lidských práv,

místo toho explicitně uvádí konkrétní lidská práva, důležitá pro dobré fungování společnosti. Jsou to především práva politická. Důležité právo je právo volit a být volen pro všechny občany. To souvisí s rovnými příležitostmi a zmírňováním sociálního napětí ve společnosti. Dále například osobní svoboda, právo na ochranu soukromého vlastnictví či klasický požadavek zdůvodnění každého zatčení na základě zákona.

V oblasti mezinárodního práva uznávají oba autoři univerzálnost lidských práv. Rozdíl lze spatřovat v tom, že Rawls spojuje plnohodnotné zapojení se států do mezinárodního dění s demokratickým zřízením. Rawls vyložil svou koncepci v knize *Právo národů,* která je často chápána jako oživení Kantových myšlenek uveřejněných v knize *K věčnému míru.* Rawls rozděluje státy na několik skupin. První skupinou jsou liberální státy západního typu, které Rawls nazývá rozumnými liberálními národy. Mají správné demokratické zřízení a uznávají lidská práva. Jejich chování odpovídá ideálu, nevedou totiž žádné expanzivní války. Rawls uznává jen jedinou možnost vedení expanzivní války, kterou je zásah ve prospěch prosazení hodnot lidských práv. Dále jsou zde tzv. slušné konzultační hierarchie. Ty nejsou demokraticky uspořádané, ale uznávají lidská práva. Rawlsova neideální teorie potom určuje, jak se chovat ke státům, které se razantně odlišují od rozumných liberálních národů. Neliberálním státům, které jsou zatížené ekonomickými a sociálními obtížemi, je potřeba pomáhat. Přitom však musejí být tyto státy vedené k ideálu rozumných liberálních národů. V případě flagrantního porušování lidských práv je však možno sáhnout i k vojenské intervenci.

V Habermasově přístupu k této problematice lze spatřovat určitý vývoj. Ještě ve své eseji *„Kantova idea věčného míru“,* která vyšla roku 1998, Habermas věří v možnost existence globálního politického řádu, který by znamenal posunutí Habermasova konceptu o stupeň výš, ze států na nadnárodní celek. Ale princip, že si občané dávají zákony sami, měl zůstat zachován. Od této vize pomalu ustupuje v knize *Postnacionální konstelace.* Zde již počítá s tvorbou zákonů přímo občany jen v rámci států. Na mezinárodní úrovni mají být pravidla určována dobře vedeným vyjednáváním mezi státy. Stanovisko, které Habermas začal zastávat, je vládnutí bez vlády. V rámci mezinárodních vztahů nemá fungovat jedna řídící autorita, ale státy se mají řídit určitými principy, zejména dodržováním lidských práv. V několika pozdějších rozhovorech prosazoval Habermas zřízení více světových nadnárodních uskupení po vzoru EU v různých částech světa. Tato uskupení by byla sama zodpovědná za řešení svých problémů.

Cíl práce

Tato práce si klade za cíl porovnat koncepce liberální demokracie u Johna Rawlse a Jürgena Habermase, určit podobné a rozdílné prvky obou koncepcí. Dále bude věnován prostor nejvýraznějším kritikům myšlenek těchto dvou autorů.

Zdůvodnění výběru práce

K výběru tohoto tématu mě vedla jeho aktuálnost. Dnešní politické klima v Evropě i v Severní Americe je, zdá se, příznivě nakloněno myšlenkám zkvalitňování demokratického principu vládnutí, stejně jako prosazování lidských práv a možnosti svobodného vyjádření každého individua. Právě v tomto prostředí je slušná šance na to, aby se do praxe prosadily alespoň některé myšlenky autorů zabývajících se liberální demokracií.

Metoda práce

Vzhledem k povaze výzkumného cíle, kterým je porovnání normativních koncepcí výše zmíněných autorů, nebudu používat žádná tvrdá data, ani metody obvykle používané v politologických a sociologických pracích. Metoda použitá v této práci je v podstatě literárně kritická analýza textů autorů.

Osnova

1. Vypracování Rawlsovy teorie liberální demokracie:
    - 1.1. Rawlsova metoda
    - 1.2. v Teorii spravedlnosti
    - 1.3. v Politickém liberalismu
    - 1.4. v Právu národů
2. Vypracování Habermasovy teorie liberální demokracie:
    - 2.1. Habermasova metoda
    - 2.2. v raném díle kritické teorie (zvláště Strukturální přeměna veřejnosti a Problémy legitimity v pozdním kapitalismu)
    - 2.3. v Teorii komunikativního jednání
    - 2.4. v knize Fakticita a platnost
    - 2.5. v Postnacionální konstelaci
3. Srovnání obou teorií a stanovení podobností a diferencí
4. Diskuse, kritika a otevřené otázky

Literatura

Interkulturní dialog o lidských právech : západní, islámské a konfuciánské perpektivy. Ed. Marek Hrubec. Praha : Filosofia, 2008. 490 s. ISBN 978-80-7007-282-0.

BARŠA, Pavel. *Síla a rozum : spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha : Filosofia, 2007. 432 s. ISBN 978-80-7007-256-1.

BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations.* New Jersey : Princeton University Press, 1999. 248 s. ISBN 0-691-00915-5.

CANEY, Simon. *Justice Beyond Borders : A Global Political Theory*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 330 s. ISBN 9780198293507.

FERRARA, Alessandro. *Nedostatek soudnosti? : evropská a kosmopolitní otázka*. Editor Marek Hrubec ; [z italských originálů přeložila Naděžda Bonaventurová, z anglických originálů přeložili Aleš Kubeczka a Ondřej Lánský]. Praha : Filosofia, 2007. 137 s. ISBN 978-80-7007-257-8.

FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 585 s. ISBN 0-521-65706-7.

FREEMAN, Samuel. *Justice and the Social Contract : Essays on Rawlsian Political Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2007. 340 s. ISBN 978-0-19-530141-0.

HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Regh. 4th print. Cambridge : MIT Press, 1998. 631 s. ISBN 0-262-58162-0.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti : zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 418 s. ISBN 80-7007-134-6.

HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 187 s. ISBN 80-7007-130-3.

HABERMAS, Jürgen; SHAPIRO, Ian. *Teorie demokracie dnes*. Z němčiny přeložil M. Pokorný. Předmluva M. Znoj. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2002. 95 s. ISBN 80-7007-156-7.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1997. 456 s. ISBN 0-7456-0386-6.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1995. 447 s. ISBN 0-7456-0770-5.

HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation : Political Essays*. Translated, Edited, and with an Introduction by Max Pensky. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass : MIT Press, 2001. 190 s. ISBN 0-262-08297-7.

HABERMAS, Jürgen. *The Inclusion of the Other : Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge : MIT Press, 1998. xxxvii, 300 s. ISBN 0-262-08267-5.

TAYLOR, Charles. *Zkoumání politiky uznání : multikulturalismus*. Ed. Amy Gutmann. Praha : Epocha, 2004. 191 s. ISBN 000957183.

POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca : Cornell University Press, 1991. 296 s. ISBN 0-8014-2124-1.

POGGE, Thomas. *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge : Polity Press, 2002. 284 s. ISBN 0-7456-2995-4.

RAWLS, John. *A Theory of Justice* . Cambridge, Mass : Belknap Press, 2005. 607 s. ISBN 0-674-01772-2.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 2005. 525 s. ISBN 0-231-13089-9.

RAWLS, John. *The Law of Peoples : with "The Idea of Public Reason Revised"*. Cambridge (Mass.) ; London : Harvard University Press, 1999. 199 s. ISBN 0-674-00079-X.

Obsah

Úvod 2
1. Rawlsova teorie liberální demokracie 4
1. 1. Rawlsova metoda 4
1. 2. Teorie spravedlnosti 6
1. 2. 1. Rawlsovo chápání spravedlnosti 7
1. 2. 2. Originální pozice 9
1. 2. 3. Principy spravedlnosti 10
1. 2. 4. Princip efektivnosti a princip diference 11
1. 2. 5. Poměřování systémů 12
1. 3. Politický liberalismus 15
1. 3. 1. Důvody k sepsání 15
1. 3. 2. Politická koncepce spravedlnosti 16
1. 3. 3. Dobře uspořádaná společnost a rozumný pluralismus 17
1. 3. 4. Překrývající se konsensus 18
1. 3. 5. Veřejný rozum 20
1. 3. 6. Rozumnost, racionalita a břemeno rozhodnutí 21
1. 3. 7. Rozumné všeobsažné doktríny 22
1. 4. Právo národů 24
1. 4. 1. Srovnání států s liberálními národy 24
1. 4. 2. Originální pozice 25
1. 4. 3. Slušné národy 27
1. 4. 4. Outlaw States a podmínky vedení spravedlivé války 29
1. 4. 5. Burdened Societies a distributivní spravedlnost 30
2. Habermasova teorie deliberativní demokracie 32
2. 1. Habermasova metoda 32
2. 2. Strukturální přeměna veřejnosti 34
2. 2. 1. Vymezení pojmu 34
2. 2. 2. Vznik a vývoj občanské veřejnosti 35
2. 2. 3. Sociální přeměna struktury veřejnosti 35
2. 2. 4. Konzumní společnost a refeudalizace společnosti 36
2. 2. 5. Možnost řešení 37
2. 3. Problémy legitimity v pozdním kapitalismu 39
2. 3. 1. Vymezení pojmu krize 39
2. 3. 2. Univerzální vlastnosti společenských systémů 40
2. 3. 3. Rozdělení společností 40
2. 3. 4. Krizové tendence 43
2. 3. 5. Řešení 45
2. 4. Teorie komunikativního jednání 47
2. 4. 1. Racionalita 47
2. 4. 2. Lebenswelt a systém 48
2. 5. Fakticita a platnost 52
2. 6. Postnacionální konstelace 56
2. 6. 1. Změny pod tíhou globalizace 57
2. 6. 2. Možnost řešení 58
3. Srovnání obou teorií a stanovení podobností a diferencí 60
4. Kritika 66
Závěr 78
Summary 79
Použitá literatura 81

Úvod

Dnešní liberálně demokratické státy čelí výzvě po neustálém zkvalitňování života svých občanů a po rozšiřování katalogu práv a svobod. Můžeme vidět narušení etnické homogenity obyvatelstva států v důsledku migrace. Stejně tak dochází k rozrůznění životních postojů obyvatel. Zejména je patrný odklon od náboženství či alespoň od oficiálních církví. Sekularizace společnosti představuje velmi důležitou změnu v hodnotové orientaci obyvatel. Zároveň jsme svědky toho, že vláda a státní aparát se musejí vypořádat s čím dál tím víc složitějšími záležitostmi, jejichž řešení vyžaduje odbornost. Také se neustále rozšiřuje oblast, která spadá do kompetence státu a stát ji tedy musí legislativně upravovat. Zvýšený počet výstupů z normotvorného procesu a potřeba odborné znalosti pro jejich výklad znemožňují občanům řádné obeznámení se s pravidly, kterými se jako občané mají řídit. Taková situace přináší otázky ohledně legitimity výstupů normotvorného procesu a vyúsťuje v požadavek na větší zapojení občanů v tomto procesu. Nebývalé zintenzivnění mezinárodních vztahů a vytváření mezinárodních a nadnárodních organizací představuje další výzvu dnešní doby. Všechny tyto problémy jsou dnes obecně velmi diskutované, proto také stojí v centru zájmu politické filozofie.

V této práci se budu zabývat dvěma předními politickými filozofy současnosti. Prvním z nich je John Rawls, tím druhým Jürgen Habermas. Oba vytvořili komplexní teorie demokracie, které se staly široce diskutovanými nejen v odborných kruzích, ale také mezi zasvěcenou veřejností. Oba ve svých teoriích reflektovali výše uvedenou problematiku. John Rawls se stal všeobecně známým díky *Teorii spravedlnosti*, kde se snažil o obhajobu primátu lidských práv. Zajímavě obnovil myšlenku společenské smlouvy a snažil se o vytvoření nestranné procedury, která je podmínkou pro přijetí principů spravedlnosti. V *Politickém liberalismu* Rawls přihlíží ke skutečnosti plurality v moderních liberálních demokraciích. V *Právu národů* se zabývá spravedlností na mezinárodní úrovni. Habermas se v rané fázi výzkumu zabýval rozborem některých aspektů moderních kapitalistických společností. V *Teorii komunikativního jednání* se zabývá funkcí jazyka v utváření sociálních vztahů a jednání člověka. Ve *Fakticitě a platnosti* formuluje na základě svých závěrů z předchozího výzkumu jazyka teorii demokracie, přičemž hlavním cílem je legitimita politického zřízení. Konečně v *Postnacionální konstelaci* se Habermas věnuje výzvě globalizace.

U každého autora bude nejdříve pojednáno o metodologii, načež budou popsány myšlenky nejdůležitějších děl obou autorů. Dále bych chtěl obě teorie porovnat, přičemž se budu snažit je srovnat mezi sebou, ale následně také určit, zda a popř. do jaké míry je možné o nich mluvit jako o teoriích liberální demokracie. Nakonec bych se pokusil některé aspekty těchto teorií podrobit kritice.

Budu postupovat metodou literárně kritické analýzy. Budu tedy srovnávat texty obou autorů.

1. Rawlsova teorie liberální demokracie

1. 1. Rawlsova metoda

„Spravedlnost je první ctností společenských institucí, stejně jako je pravda první ctností systémů myšlení.“[1] Společnost, která funguje nespravedlivě, přestože by se nám mohlo jevit, že funguje dobře, by měla být přebudována podle spravedlivých principů. Taktéž i každá teorie, která si klade za cíl předložit principy spravedlivého fungování společnosti, musí být pravdivá.

Vzhledem k tomu, že Rawlsova teorie spravedlnosti se týká spravedlnosti společenské, John Rawls nemůže tuto teorii oddělit od názorů a chování členů společnosti. Rawls používá metodu Common Sense, kterýžto výraz by se dal do češtiny přeložit jako selský rozum.[2] V jádru této metody tkví právě přesvědčení, že pokud má být zformulována smysluplná teorie spravedlnosti pro veřejnou sféru, tak tato teorie musí brát v potaz názory, které má většina členů společnosti na dobro, spravedlnost a pravdu. Rawls je přesvědčen o tom, že každá osoba má v sobě přirozeně daný smysl pro spravedlnost, který se dá následně ještě rozvinout.[3] Základní postoje v otázkách spravedlnosti by tedy měli lidé přijímat i bez možnosti nějakého teoretického zdůvodnění.

V *Teorii spravedlnosti* vychází Rawls z teorie racionální volby.[4] Celá Rawlsova teorie je legitimizována tím, že výběr principů spravedlnosti je racionální. Proto je pro Rawlse také důležité definovat aktéry v originální pozici jako racionálně jednající bytosti. Pro výklad chování těchto jedinců používá Rawls v *Teorii spravedlnosti* také teorii her.

V *Politickém liberalismu* později Rawls přikládá důležitost racionalitě i rozumnosti. Rozumnost je schopnost jedinců přijímat určitá pravidla fungování společnosti tak, aby tato společnost dostála základním požadavkům principů spravedlnosti, aby byla umožněna smysluplná kooperace mezi členy společnosti.

---

[1] Vlastní překlad autora této práce. V originále RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005. ISBN 0-674-01772-2. Str. 3.
[2] SNARE, Frank: *John Rawls and the Methods of Ethics.* Dostupné z: http://www.jstor.org/stable/2107116. [cit. 2014-02-24].
[3] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005. ISBN 0-674-01772-2. str. 46.
[4] Tamtéž, str. 142-150.

V *Politickém liberalismu* již není člověk pojímán jako bytost oddělená od ostatních, člověk je zde zasazen v reálném politickém kontextu.

1. 2. Teorie spravedlnosti

Teorii spravedlnosti lze chápat jako snahu o zformulování celistvé teorie fungování společnosti, která by byla schopna nabídnout alternativu k utilitaristickému pojetí společnosti. John Rawls se především nemůže ztotožnit s možností zásahů, a to i významných, do svobod a práv jedince, které jsou utilitaristé ochotni připustit za účelem dosažení většího užitku pro celou společnost. Základní metodologickou chybou utilitarismu je, podle mínění Johna Rawlse, vize společnosti jako jednoho racionálně jednajícího organismu, jehož chování se řídí stejnými pravidly jako chování jedince. Stejně jako může jedinec odložením spotřeby dočasně zhoršit svou pozici proto, aby následnou investicí ušetřených prostředků získal v budoucnu pozici ještě lepší, společnost může zhoršit postavení určité skupiny svých členů proto, aby se zlepšilo její celkové blaho. Tento přístup převzali stoupenci utilitarismu z ekonomie. Rawls poukazuje na fakt, že vůdčí osobnosti utilitarismu byli především ekonomy, až druhotně se zabývali společností a politickou filozofií.[5] Rawls se také vymezuje vůči perfekcionismu, kterým rozumí snahu o realizaci lidské excelence v různých směrech. Pod perfekcionismus může spadat např. hedonismus, který ztotožňuje dobro s potěšením, stejně jako eudaimonismus, ve kterém se za dobro chápe štěstí. Utilitarismus i perfekcionismus považuje Rawls za teleologické teorie.[6] Mimo ně se však také nemůže ztotožnit s intuicionismem. Ten neuznává možnost formulace konkrétních principů spravedlnosti. Místo toho uznává, že jedinec se při přemýšlení o spravedlnosti může řídit jen svým instinktem.[7]

John Rawls je stoupencem deontologické koncepce, která vychází z Immanuela Kanta. Základní rozdíl teleologie a deontologie je možno spatřovat v chápání vztahu toho, co je správné, k tomu, co je považováno za dobré. Deontologie uznává primát správného nad dobrým. Rawls vychází z předpokladu, že každý člověk má vlastní představu o dobru, které by chtěl v životě sledovat a naplnit. U každého může být chápání dobra rozdílné. Proto je lépe nechat každého, aby sledoval svou vizi dobra. Společnost by se měla omezit pouze na nastavení podmínek práva, tedy podmínek, které určují limity sledování dobra u každého jedince tak, aby tento svým jednáním nenarušoval jednání jiného jedince.

---

[5] Tamtéž, str. 22-23.
[6] Tamtéž, str. 22 – 27.
[7] Tamtéž, str. 34 – 40.

Utilitaristé chápou dobro nezávisle na tom, co je správné. Tvrdí, že správné je to, co maximalizuje dobro. Dále, v utilitarismu je samo uspokojování potřeby považováno za dobré, přičemž vlastně nevadí, že se toto uspokojování může negativně projevit na postavení jiných. V rámci zvýšení celkové úrovně blahobytu je, jak již bylo řečeno výše, možno zhoršit pozici určité skupiny lidí. Tento přístup není u Rawlse možný, protože principy dohodnuté v originální pozici vycházejí z předpokladu rovnosti všech lidí. A pokud jsou si lidé rovni, musejí mít také stejný přístup k právům a svobodám.

1. 2. 1. Rawlsovo chápání spravedlnosti

Vše ve společnosti by mělo být založeno na principech spravedlnosti. Přičemž Rawls rozlišuje spravedlnost formální a substantivní.[8] Pod pojmem formální spravedlnost rozumí Rawls takovou situaci ve společnosti, kdy členové této společnosti a její orgány uznávají dané zákony a řídí se jimi. Přesto však nemusí tato společnost dosáhnout substantivní spravedlnosti. Tou chápe Rawls situaci, kdy se i základní zákony řídí principy spravedlnosti, na kterých by se měly strany usnést v originální pozici. Spravedlnost má zmírňovat nerovnost mezi lidmi, a to i nerovnost danou odlišnými vrozenými dispozicemi.[9]

Život ve společnosti je pro člověka výhodnější než život o samotě. Více lidí je společně schopno efektivněji pracovat a využívat zdroje. Pokud se však více jedinců účastní společných projektů, sdílí a využívá omezené zdroje, aby se následně měli podělit o plody společné práce, automaticky vyvstává otázka spravedlivé metody rozdělování těchto plodů. Ve společnosti se musí sladit rozdílné názory a životní cíle jednotlivých lidí.

Právě z tohoto důvodu je pro společnost důležitá veřejná koncepce spravedlnosti. Za spravedlivou považuje John Rawls takovou společnost, ve které každý jedinec akceptuje principy spravedlnosti, přičemž je si vědom toho, že všichni ostatní členové společnosti je také akceptují; a základní sociální instituce jednají podle těchto principů a je to o nich všeobecně známé.[10]

Hlavním subjektem Rawlsovy teorie je způsob, jakým instituce rozdělují práva a povinnosti, a jakým určují rozdělení výhod plynoucích ze sociální spolupráce. Pod

[8] Tamtéž, str. 59.
[9] Tamtéž, str. 7.
[10] Tamtéž, str. 5.

pojmem instituce si lze představit především politické, ekonomické a společenské nastavení společnosti. Přestože je Justice as Fairness morální koncepcí, od ostatních morálních koncepcí se liší. Je vytvořena jen a pouze pro veřejnou sféru. Ostatní morální koncepce jsou obecné, na veřejnou sféru se aplikují až druhotně, podobně jako na jiné oblasti.

Teorií spravedlnosti Rawls obnovuje kontraktualistický přístup v politickém myšlení. Rawls sám připouští, že zobecňuje a přenáší na vyšší úroveň abstrakce teorii společenské smlouvy, kterou je možno najít u Lockea, Rousseaua a Kanta.[11] Přístup těchto tří autorů ke společenské smlouvě může být označen za založený na právu (right-based),[12] principy práva a spravedlnosti jsou v jejich pojetí založeny na určitém neměnném morálním základě. Tím se liší od Hobbese, u nějž morální principy nehrají důležitou roli, jeho kontrakt je čistě technický, sloužící k zachování života jednotlivých kontrahentů. V určitém smyslu se však Rawls od Lockea, Rousseau a Kanta odlišuje. U Rawlse slouží prvotní shoda stran pouze k přijetí principů spravedlnosti v určité společnosti, není tím ustanoveno konkrétní státní zřízení. U Rawlse se tedy jedinec svým souhlasem s principy spravedlnosti nestává občanem státu, pouze začne akceptovat určité morální postoje.[13] Až poté je možno si ve druhé sekvenci představit založení nějakého státu, rozhodně to však není nutnost. O tomto bude blíže pojednáno. Rawlsovu originální pozici také nelze srovnávat s přirozeným stavem, o kterém se předpokládá, že v něm mohli lidé před založením prvních státních útvarů skutečně žít.

Rawls označuje svou kontraktualistickou teorii jako Justice as Fairness, protože principy spravedlnosti vznikají shodou v originální pozici, která je fér, neboť jsou v ní všichni aktéři svobodní, nezávislí jeden na druhém a mají rovné postavení.[14] Pokud se za těchto podmínek shodnou na určitých principech, tyto principy by také měly vést ke společnosti svobodných a sobě rovných jedinců. Spravedlnost jako férovost nekončí v originální pozici, měla by se stát součástí běžného života společnosti. K tomu je však potřeba smysl pro spravedlnost (Sense of Justice). Rawls počítá s tím, že člen společnosti bude postupně získávat smysl pro spravedlnost, aby si mohl principy spravedlnosti zvnitřnit a bez problémů podle nich jednat. To je důležité pro stabilitu celého systému. Smysl pro spravedlnost může jedinec získávat od útlého věku v rámci

---

[11] Tamtéž, str. 11.
[12] FREEMAN, Samuel Richard. *Justice and the Social Contract*: *Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-530141-0. Str. 19.
[13] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005, ISBN 0-674-01772-2. Str. 3.
[14] Tamtéž, str. 12.

rodiny, později skrze různá výchovná zařízení. To ho vede k obecnějším standardům spravedlnosti. Dalším důležitým prvkem stability je rozpoznání dobra v principech spravedlnosti. Lidé sledují tyto principy, protože je považují za dobré, a protože mohou díky nim naplňovat své životní cíle a zlepšovat své schopnosti.

1. 2. 2. Originální pozice

Rawlsova originální pozice je čistě hypotetická.[15] Jedná se spíše o experiment, který by nás měl dovést ke správné volbě principů spravedlnosti. Rovnost stran, která vychází z víry ve stejnou důstojnost všech lidí, se zde projevuje zejména jako rovnost procedurální. Každá ze stran má stejnou možnost podávat návrhy principů a zaujímat k nim stanoviska.[16] Strany jsou vzájemně nezávislé a chovají se racionálně.

K dosažení skutečně spravedlivých principů je zapotřebí, aby bylo stranám znemožněno prosazovat vlastní egoistické zájmy. Pokud by toto ošetřeno nebylo, bohatý člověk by mohl např. prosazovat minimální daně pro bohaté apod. John Rawls používá k tomuto účelu tzv. závoj nevědomí.

Tím se rozumí, že v originální pozici nemají strany žádné informace samy o sobě. Nikdo nezná své místo ve společnosti, své bohatství, fyzické a psychické dispozice. Nikdo také nezná svou koncepci dobra či svou víru. Žádná ze stran není seznámena s ekonomickou a politickou situací ve své společnosti, není ani seznámena s úrovní civilizační a kulturní vyspělosti. Nikdo také neví, ke které generaci patří. To je důležité např. pro stanovení úrovně ušetřených prostředků jednou generací pro generaci následující a v zacházení s životním prostředím.

Strany však znají základní fakta ohledně fungování lidské společnosti. Rozumí politickým a ekonomickým teoriím a principům, kterými se řídí. Rozumí také lidské psychice.[17] Takto striktní podmínky však platí pro závoj nevědomí pouze v první ze čtyř sekvencí, které Rawls určuje pro vytváření pravidel fungování společnosti.[18] V první sekvenci se rozhoduje o principech spravedlnosti. Následně se, v souladu s těmito principy, rozhoduje o základním zákoně státu. V něm by měla být obsažena ochrana základních práv a svobod, stejně jako spravedlivá procedura rozhodování veřejných orgánů, zejména v oblasti normotvorby. Spravedlivá procedura by měla dát vzniknout

[15] Tamtéž, str. 12.
[16] Tamtéž, str. 19.
[17] Tamtéž, str. 137.
[18] Tamtéž, str. 196nn.

spravedlivým zákonům. Ve chvíli rozhodování o konstituci se vědomosti stran rozšíří. Neznají stále informace o svém postavení ve společnosti, ale již disponují obecnými informacemi o této společnosti. Znají úroveň ekonomického rozvoje, přírodní zdroje, které mohou využívat, a také znají stav politické kultury.[19] Třetí sekvence je již samotné schvalování zákonů. Každý zákonodárce by se měl chovat tak, jako kdyby neznal nic určitého sám o sobě. Dále by měl u každého návrhu zákona zjišťovat, jakým způsobem tento zákon ovlivní nejnižší vrstvy. Rawls si uvědomuje, že ani spravedlivá ústava nemůže být absolutní zárukou vzniku spravedlivých zákonů. Ale může alespoň zajistit, aby zákony nebyly vyloženě nespravedlivé. Postupným poměřováním zákonů směrem ke konstituci a principům mohou být tyto zákony neustále vylepšovány. Čtvrtou sekvencí se rozumí samotná aplikace norem. Zde již mají všichni aktéři veškeré dostupné informace.

1. 2. 3. Principy spravedlnosti

Rawls tvrdí, že za výše popsaných podmínek dojdou strany k těmto dvěma principům spravedlnosti:

1) každý má mít stejný přístup k co možná nejširšímu souboru základních svobod, které nekolidují se svobodou ostatních

2) společenské a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby a) byly ku prospěchu všech, a b) byly spojené s přístupem k pozicím a úřadům pro všechny.[20]

První princip má vždy přednost před druhým. Nelze tedy omezit svobodu jedince za účelem získání výhod plynoucích z druhého principu. Svobodu jedince lze omezit jen v případě, kdy by její neomezení vedlo k ještě většímu omezení svobody všech. Pod tímto si lze představit např. určitou skupinu lidí, kteří aktivní násilnou formou usilují o získání vůdčí role ve společnosti, přičemž po tomto převzetí moci by následovalo razantní omezení práv a svobod. Interpretace prvního principu nepředstavuje zásadnější problém. Tento princip nám zakotvuje ochranu základních práv a svobod. Zejména se jedná o aktivní a pasivní volební právo, svobodu projevu a

[19] Tamtéž, str. 197.
[20] Vlastní překlad autora této práce. V originále RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005. ISBN 0-674-01772-2. Str. 60.

svobodu shromažďovací, svobodu jednotlivce, právo na soukromé vlastnictví, dále také právo nebýt uvězněn bez odůvodnění tak, jak určuje koncept panství práva.[21]

O něco problematičtější je již interpretace druhého principu, tedy chápání výrazů „ku prospěchu všech“ a „přístup k pozicím a úřadům pro všechny.“

Oba tyto pojmy lze vykládat dvěma způsoby. Při tomto výkladu se již automaticky předpokládá, že je naplněn první princip. Dále se má zato, že ve společnosti funguje nějaká forma tržního hospodářství. Pojem ku „prospěchu všech“ můžeme vykládat ve smyslu principu efektivnosti nebo ho můžeme chápat z hlediska principu diference. Pojem „přístup pro všechny“ pak jako rovný přístup talentovaných ke kariéře nebo jako rovnost příležitostí.[22]

Kombinací těchto čtyř výkladů můžeme získat čtyři možné systémy. Spojením principu efektivnosti a kariéry otevřené talentům dostaneme systém přirozené svobody, kdežto spojením tohoto principu s rovností příležitostí dojdeme k liberální rovnosti. Spojení principu diference a kariéry otevřené talentům vede k přirozené aristokracii. Demokratická rovnost vznikne spojením principu diference a rovnosti příležitostí. Zatímco princip rovnosti jako kariéry otevřené talentovaným a rovnost příležitostí představují vyjádření notoricky známá, je potřeba se blíže seznámit s principem efektivnosti a principem diference.

1. 2. 4. Princip efektivnosti a princip diference

V případě principu efektivity vychází Rawls z Paretova optima. Za Pareto optimální lze považovat takovou situaci ve společnosti, kdy žádný jedinec nemůže zvýšit úroveň vlastního blahobytu bez toho, aniž by se zároveň snížila úroveň blahobytu někoho jiného.[23] Princip efektivity nepřipouští v našem případě možnost přerozdělování.

Rawlsův princip diference umožňuje společenské a ekonomické nerovnosti. Ze zvýhodnění některých jedinců však plyne zisk i pro nejméně zvýhodněné. Princip diference je tedy založen na kompenzaci, kterou poskytují více zvýhodnění lidé, tedy lidé s lepšími schopnostmi a vlohami, lidem nejméně zvýhodněným. Logika tohoto

---

[21] Tamtéž, str. 61.
[22] Tamtéž, str. 65n.
[23] URBAN, Jan. *Teorie národního hospodářství*. 3., dopl. a rozš. vyd. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2011. 556 s. ISBN 978-80-7357-579-3. Str. 51.

přerozdělování spočívá podle Rawlse v tom, že více zvýhodnění lidé mají možnost uplatnit své nadání jen díky tomu, že je jim to umožněno celou společností.

Sám Rawls připouští, že identifikace nejméně zvýhodněné skupiny představuje problém. Rawls si v této pozici představuje nekvalifikovaného dělníka. Druhá možnost určení nejméně zvýhodněných je založena na příjmu, kdy se za nejméně zvýhodněné považují jedinci s příjmem menším než je poloviční hodnota mediánu ze souboru mezd všech jedinců. Obě tyto možnosti kritizuje Pogge. Sám nabízí přesnější vymezení nejméně zvýhodněné skupiny tak, že u každého jedince hodnotí na stobodové škále přístup k základním právům a svobodám, rovnost v přístupu ke vzdělání, zaměstnání a lékařskému ošetření. Nakonec posuzuje postavení zkoumaného jedince směrem k sociálnímu minimu.[24]

1. 2. 5. Poměřování systémů

Systém přirozené svobody uznává princip efektivity. Také se v něm počítá s kariérou otevřenou talentům. To však John Rawls nepovažuje za správné, protože k rozvinutí vloh přispívá sociální pozice, do které se člověk narodí. Kvalita rodinného zázemí a úroveň bohatství ovlivňuje rozvoj vloh. Tento systém tedy nelze z hlediska Rawlsova pojetí spravedlnosti uznat.[25]

Mohlo by se zdát, že systém liberální rovnosti řeší uspokojivě nedostatky systému přirozené svobody tím, že namísto rovnosti talentů v přístupu ke kariéře uznává princip rovných příležitostí. To znamená, že jedincům se stejným vlohami a stejnou potřebou tyto vlohy rozvíjet, by měla společnost zajistit stejnou možnost rozvoje, nehledě na jejich pozici ve společnosti. Toto řešení se může zdát na první pohled spravedlivé, ale John Rawls jde ve vnímání spravedlnosti ještě dále. Liberální rovnost podle něj neřeší dostatečně ten fakt, že se jedinci rodí s rozdílnými schopnostmi. Rawls tedy kromě socioekonomické nerovnosti operuje také s přirozenou nerovností, tedy s rozdílnými schopnostmi lidí. Jak dodává Pogge, tento přístup může být problematický, protože hodnocení přirozené nerovnosti probíhá také v kontextu společnosti a je

[24] POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, c1989. ISBN 0-8014-2124-1. Str. 205.
[25] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005. ISBN 0-674-01772-2. Str. 72.

společností ovlivněno. Stejné schopnosti mohou být v rozdílných společnostech hodnoceny rozdílně.[26]

Spravedlivý systém by měl, podle mínění Johna Rawlse, vyrovnávat i přirozeně dané nerovnosti. John Rawls tvrdí, že jedinci v originální pozici by si vybrali systém demokratické rovnosti.[27]

Systém demokratické rovnosti interpretuje první část druhého principu spravedlnosti, tedy aby nerovnosti byly ku prospěchu všech, podle principu diference. Tím se odlišuje od liberální rovnosti. V pojetí liberální rovnosti jsou upřednostněni nadaní jedinci. Těm je umožněno rozvíjet vlohy. Po rozvinutí těchto vloh a zapojení se do společenských struktur mají logicky větší možnost získat ve společnosti lepší pozici. Přitom nejsou vázáni postavením méně nadaných, u kterých se předpokládá, že obsadí ve společnosti pozice horší. Tento neduh odstraňuje v pojetí demokratické rovnosti právě diferenční princip tím, že úspěch nadaných lidí přináší lepší pozici pro méně nadané. Rawls předpokládá, že racionálně jednající jedinci si v originální pozici vyberou princip diference proto, že zajišťuje přijatelné podmínky pro život i pro nižší vrstvy obyvatelstva. Diferenční princip je takový princip přerozdělování, který umožňuje nerovné rozložení primárních statků (primary goods)[28] jen v případě, že toto nerovné rozložení bude ku prospěchu všech, zejména ku prospěchu nejméně zvýhodněných.[29] Aplikace diferenčního principu by měla být pro nejnižší vrstvu společnosti výhodnější než snaha o rovné rozdělení primárních statků. V případě rovného rozdělení by totiž došlo ke stagnaci, kdežto v případě aplikace diferenčního principu jsou jedinci motivováni ke snaze o dosažení lepší pozice pro sebe samé, která ale zároveň povede ke zlepšení pozice nejméně zvýhodněných. Asi nejlépe si je možno toto představit v případě daňového zatížení, kdy by se na zvýhodněné jedince vztahovala progresivní daň. Výtěžek z této daně by sloužil ke zlepšení situace ostatních. Princip diference by byl v originální pozici vybrán díky tomu, co Rawls označuje jako „maximin rule," tedy díky pravidlu, které vede jedince k tomu, aby se v originální

---

[26] POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, c1989. ISBN 0-8014-2124-1. Str. 164.

[27] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005. ISBN 0-674-01772-2. Str. 65.

[28] Pod tímto označením si můžeme představit všechny věci a jevy, o kterých se předpokládá, že je chce mít každý racionálně jednající jedinec, ať už je jeho životní plán jakýkoli. Patří sem práva a svobody, příležitosti, příjem a bohatství, ale velmi důležitá je v tomto smyslu také sebeúcta.

[29] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005. ISBN 0-674-01772-2. Str. 76.

pozici dohodli na co možná nejlepších podmínkách pro nejméně zvýhodněné pro případ, že by se v takové pozici ocitli oni sami.

1. 3. Politický liberalismus

1. 3. 1. Důvody k sepsání

Rawlsova *Teorie spravedlnosti* vzbudila v řadách odborné veřejnosti nemalou pozornost. Byla však také terčem kritiky, a to jak ze strany libertariánů, kde byl nejznámějším Rawlsovým kritikem Robert Nozick, tak ze strany komunitaristů, z jejichž řad byl patrně nejvýznamnější Michael Sandel. Avšak nedá se říci, že by Rawls v *Politickém liberalismu* kritiku, namířenou proti *Teorii spravedlnosti*, kromě kritiky Hartovy, nějak zásadně reflektoval.[30] Důvodem k sepsání *Politického liberalismu* je vědomí, že dnešní liberálně demokratická společnost není zdaleka homogenním celkem, ale jsou v ní zastoupeny rozličné filosofické, náboženské a morální systémy. V takovém prostředí lze jen velmi obtížně zaručit dosažení konsensu ohledně fungování společnosti. V *Politickém liberalismu* se John Rawls snaží o návrh fungování liberálně demokratické společnosti, ve které by bylo možno zajistit plnohodnotné soužití lidí s rozličnými náboženskými a filosofickými představami. Základní problém, o kterém se Rawls domnívá, že nebyl vyřešen v *Teorii spravedlnosti*, je problém stability.[31] John Rawls reaguje v *Politickém liberalismu* na pluralitní založení moderních demokracií. Právě akcentování tématu plurality představuje významnou změnu oproti *Teorii spravedlnosti.*

Justice as Fairness je morální koncepce, která je určena pro politické, společenské a ekonomické instituce moderní liberální demokracie. Za největší změnu, v porovnání s *Teorií spravedlnosti*, je možno pokládat ústup z nároku na pravdivost politické koncepce spravedlnosti. Justice as Fairness je nyní chápána jako základna pro možné dosažení konsensu ve společnosti. Dále je pro *Politický liberalismus* důležité, že Justice as Fairness nemůže být považována za všeobsažnou doktrínu.

V *Politickém liberalismu* se Rawls snaží odpovědět na dvě základní otázky, které si klade již v úvodu knihy. Ta první se týká určení nejlepší možné koncepce spravedlnosti pro společnost, která je tvořena svobodnými a sobě rovnými jedinci, kteří jsou však zastánci různých náboženských či filosofických směrů, zatímco druhá otázka

---

[30] FREEMAN, Samuel Richard. *Justice and the Social Contract*: *Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-530141-0. Str. 175.
[31] Tamtéž, str. 182

se týká možností tolerance v této společnosti. Jinými slovy, jde o problém legitimity a stability.

1. 3. 2. Politická koncepce spravedlnosti

V *Politickém liberalismu* operuje John Rawls s tím, co nazývá politickou koncepcí spravedlnosti. Tato koncepce vychází z pojetí spravedlnosti jako férovosti a má tři základní rysy:[32]

1) Politická koncepce spravedlnosti je koncepcí morální, ale zároveň je zaměřena úžeji, konkrétně je vytvořena pro politické, sociální a ekonomické instituce, tedy to, co si Rawls představuje pod pojmem základní struktury společnosti. Rawls předpokládá, že se tato koncepce týká moderní konstituční demokracie. Tuto společnost chápe jako uzavřenou, tzn. jako společnost, do které jedinci vstupují narozením a vystupují z ní smrtí.

2) Politická koncepce spravedlnosti stojí jako koncepce osamoceně. Nevyvěrá z žádné všeobsažné doktríny, kterou může být např. náboženství. I přesto však Rawls počítá s tím, že může být podporována argumenty formulovanými na základě těchto doktrín. Je to proto, že pro členy společnosti jsou tyto doktríny důležité, ovlivňují jejich život a celkový pohled na svět.

3) Obsah politické koncepce spravedlnosti se projevuje ve veřejné kultuře. Veřejnou kulturou rozumí Rawls politické instituce, ústavní zřízení, způsob a interpretaci jejich fungování. Od této veřejné kultury odlišuje Rawls kulturní zázemí (background culture), které je tvořeno ucelenými doktrínami.

Rawls k tomu dodává, že „ve spravedlnosti jako férovosti je základní idea společnosti jako férového systému kooperace mezi generacemi vyvinuta společně se dvěma příbuznými idejemi: ideou občanů, jako svobodných a sobě rovných osob; a ideou dobře uspořádané společnosti, jako společnosti efektivně regulované veřejnou politickou koncepcí spravedlnosti.“[33]

---

[32] RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, c2005, 525 s. ISBN 0-231-13088-0. Str. 11-13.

[33] Vlastní překlad autora této práce. V originále RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, c2005, 525 s. ISBN 0-231-13088-0. Str. 35

1. 3. 3. Dobře uspořádaná společnost a rozumný pluralismus

Pojem dobře uspořádané společnosti (Well-Ordered Society) si žádá bližší upřesnění. Za dobře uspořádanou společnost považuje Rawls takovou společnost, ve které je možno rozpoznat tyto tři prvky:[34]

1) Prvním je princip reciprocity. Každý člen společnosti akceptuje stejné principy spravedlnosti jako ostatní členové této společnosti, přičemž je si vědom toho, že všichni ostatní také akceptují tyto principy.

2) Mezi členy této společnosti je známo, že základní struktura této společnosti naplňuje principy spravedlnosti, které jsou uznány členy společnosti.

3) Členové této společnosti mají smysl pro spravedlnost a jednají v souladu s institucemi, které považují za spravedlivé.

Sám Rawls si uvědomuje, že takto definovaná společnost se jeví jako vysoce idealizovaná. Politická koncepce spravedlnosti je určena pro veřejnou sféru moderní konstituční demokracie. Jedinec je v této společnosti chápán jako svobodný a rovný všem dalším členům společnosti. Ve společnosti svobodných a sobě rovných občanů je však nutno předpokládat, že tito občané budou uznávat rozličné koncepce dobra, vyznávat rozdílná náboženství apod. Toto je také v praxi potvrzeno v moderních liberálních demokraciích.

Rawls identifikuje tři základní rysy moderních demokratických zřízení, které nám ztěžují přijetí principů spravedlnosti mezi občany:[35]

1) Přítomnost rozdílných náboženských, filosofických a morálních doktrín nepramení z historicky daných skutečností, ale je spíše výrazem samotné podstaty liberálně demokratického zřízení. Proto si není možné myslet, že by tyto doktríny přestaly hrát ve společnosti roli.

2) Dosažení všeobecného přijetí jedné náboženské, filosofické nebo morální doktríny ve společnosti by předpokládalo použití donucovací síly, která by přiměla členy této společnosti tuto doktrínu přijmout. Použití takové síly je však v rozporu s principy spravedlnosti.

---

[34] Tamtéž.
[35] Tamtéž. Str. 36-38.

3) Pokud má demokratický režim přetrvat, je zapotřebí, aby byl podporován dostatečně silnou většinou občanů.

Důležitou otázkou *Politického liberalismu* je tedy otázka dosažení stability dobře uspořádané společnosti. Podle Rawlse je možno této stability dosáhnout tím, že se dobře uspořádaná společnost bude prezentovat ve stejných hranicích jako politická koncepce spravedlnosti, tedy že bude přísně omezena jen na oblast politického.[36] V dobře uspořádané společnosti bude zapotřebí, aby její členové, nehledě na náboženské vyznání, filosofické a morální doktríny, přijali pro veřejnou oblast pravidla, kterými se budou řídit, a to navzdory svým odlišným rozumným všeobsažným doktrínám. K dosažení tohoto stavu zavádí Rawls tzv. překrývající se konsensus.

1. 3. 4. Překrývající se konsensus

Překrývající se konsensus (Overlapping Consensus) je možno chápat jako základní nástroj udržení stability v Rawlsově pojetí liberální demokracie. Jedná se o konsensus rozumných všeobsažných doktrín.[37] Politická koncepce spravedlnosti je nezávislá na náboženských, filosofických a morálních doktrínách. Tyto doktríny jsou však natolik důležité pro směřování života členů společnosti, že je nelze jednoduše ignorovat.

Pod pojmem překrývajícího se konsensu si lze představit situaci, kdy zastánci různých rozumných všeobsažných doktrín podporují politickou koncepci spravedlnosti proto, že tuto spravedlnost je možno nějakým způsobem obhájit i v rámci jejich doktríny. Překrývající se konsensus je založen na průniku názorů občanů, na tom, na čem se dokáží shodnout.

John Rawls se vypořádává se čtyřmi možnými námitkami proti myšlence překrývajícího se konsensu. První námitkou je, že překrývající se konsensus je jen pouhý modus vivendi, tedy že je jen jakousi dohodou mezi dvěma stranami, která stranám umožňuje přežít. Nicméně strany jsou stále ochotny prosazovat samy sebe na úkor protistrany. Rawls dokazuje, že překrývající se konsensus je více než jen pouhý modus vivendi tím, že překrývající se konsensus se konstituuje na základě ucelených

[36] Tamtéž, str. 38.
[37] Tamtéž, str. 144.

doktrín občanů. Občané se tedy mohou s politickou koncepcí spravedlnosti, vytvořenou na základě překrývajícího se konsensu, bytostně ztotožnit.

Druhou možnou námitkou je, že pokud je politická koncepce spravedlnosti nezávislá na rozumných všeobsažných doktrínách, které jsou obyvateli chápány jako pravdivé, tak to vede k jisté skepsi. Může se zdát, že vlastně ani nezáleží na pravdivosti této koncepce.[38] Nicméně je možné, aby politická koncepce spravedlnosti byla považována občany za pravdivou nebo rozumnou proto, že je možné ji podporovat z pozice všeobsažné doktríny. Každý člověk může mít k podpoře jiný důvod, ale každému se politická koncepce spravedlnosti může jevit jako pravdivá či rozumná.

Třetí námitka spočívá v tvrzení, že funkční politická koncepce spravedlnosti musí být obecná a všeobsažná.[39] Rawls však tvrdí, že politické hodnoty se jen málokdy dostanou do přímého konfliktu s těmi ostatními. Takže překrývající se konsensus není v rozporu s jednotlivými všeobsažnými doktrínami.[40] A jak již bylo řečeno výše, občané podporují politickou koncepci spravedlnosti z pozice doktríny, kterou zastávají. Ta vlastně splňuje podmínky obecnosti a všeobsažnosti za politickou koncepci spravedlnosti.

Čtvrtou a poslední námitkou je problematičnost převedení myšlenky překrývajícího se konsensu do reality. Zde Rawls předpokládá postupný vývoj směřující k překrývajícímu se konsensu, který vede nejprve ke konstitučnímu konsensu.[41]

Základem konstitučního konsensu je shoda na určitých principech fungování společnosti, která vznikne v určitém historickém období jako modus vivendi mezi znesvářenými stranami. Strany tyto principy akceptují pouze z toho důvodu, že se tím vyhnou konfliktu. Postupem času si však občané tyto principy zvnitřní, přestože nemusejí vyvěrat z jejich náboženského či morálního přesvědčení. Rawls tvrdí, že v případě nutnosti, dokáží občané dokonce i pozměnit své přesvědčení tak, aby bylo v souladu s ústavními principy.[42] V ústavě jsou dána pravidla demokratické politické soutěže. Pokud občané uznají tato pravidla za závazná pro svou společnost, posunou se od prostého pluralismu k pluralismu rozumnému.

---

[38] Tamtéž, str. 150.
[39] Tamtéž, str. 154.
[40] Tamtéž, str. 157.
[41] Tamtéž, str. 158-159.
[42] Tamtéž, str. 160.

Z konstitučního konsensu se následně vyvine překrývající se konsensus. Rawls rozpoznává několik situací, které povedou k překrývajícímu se konsensu.[43] Občané budou podle pravidel konstitučního konsensu artikulovat ve veřejném prostoru názory na nejrůznější společenské a politické otázky. Za účelem získání většiny pro konkrétní návrh budou muset upustit od argumentace vyvěrající striktně z jejich náboženství či morální koncepce. Tím se postupně dostanou k podpoře politické koncepce spravedlnosti prostřednictvím překrývajícího se konsensu. Dalším důvodem je nutnost výkladu ústavních principů soudy. K výkladu ústavy je zapotřebí vyvinout politickou koncepci spravedlnosti, která vyžaduje co nejširší možnou podporu ve společnosti. Také je potřeba zavést zákony, které by specifikovaly podmínky výkonu základních práv a svobod. Pro tyto zákony je také potřeba zařídit metodu, pomocí které bude obsah zákonů diskutován ve veřejné sféře. To vede opět k překrývajícímu se konsensu.

1. 3. 5. Veřejný rozum

Veřejný rozum (Public Reason) je možno chápat jako rozpracování myšlenky společenské smlouvy.[44] „V demokratické společnosti je veřejným rozum pojímán jako rozum sobě rovných občanů, kteří jako kolektivní orgán vykonávají politickou a donucovací moc jeden nad druhým při přijímání zákonů a dodatků k ústavě.“[45]

Veřejný rozum funguje jako nástroj, pomocí kterého dosahuje společnost shody na svém budoucím směřování.[46] Veřejný rozum je spojen s posuzováním nejdůležitějších ústavních principů, např. volebního práva. Důležitým předpokladem správného fungování veřejného rozumu je princip reciprocity.

Od veřejného rozumu můžeme odlišit rozum neveřejný (Nonpublic Reason). To je rozum různých organizací, např. církví či zájmových sdružení. Rozdíl mezi veřejnou sférou a těmito organizacemi se projevuje ve vztahu organizací ke svým členům. Zatímco např. ze zájmového sdružení může jedinec vystoupit, kterýmžto aktem se na něj přestávají vztahovat práva a povinnosti vyplývající ze členství v této organizaci, ze společnosti, snad jen s výjimkou změny občanství, nikdo vystoupit nemůže. Občan

---

[43] Tamtéž, str. 164-168.
[44] FREEMAN, Samuel Richard. *Justice and the Social Contract*: *Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-530141-0. Str. 196.
[45] Vlastní překlad autora této práce. V originále RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, c2005, 525 s. ISBN 0-231-13088-0. Str. 214.
[46] Tamtéž, str. 212.

určitého státu je v některých případech vázán zákony tohoto státu dokonce i když nepobývá na jeho území.

Máme tedy mnoho neveřejných rozumů, avšak jen jediný veřejný. Veřejný rozum je navázán na veřejnou politickou kulturu, kdežto neveřejný rozum je spojený s tím, co Rawls označuje za kulturní zázemí (background culture).[47]

Důležitou otázkou jsou poté hranice veřejného rozumu, tedy vztahu veřejného rozumu a všeobsažných doktrín. John Rawls zde rozlišuje exklusivní a inklusivní pohled. Exklusivní pohled neumožňuje přenášení myšlenek všeobsažných učení, tedy těch myšlenek, které by nemohly najít přijetí u všech členů společnosti, do veřejné sféry. Nicméně, za určitých okolností, je možno použít myšlenky všeobsažného učení k podpoře projevu veřejného rozumu. Toto je inkluzivní pohled. Za názorný příklad nám může posloužit argumentace Martina Luthera Kinga spojená se snahou o zrovnoprávnění Afroameričanů ve Spojených státech.

1. 3. 6. Rozumnost, racionalita a břemeno rozhodnutí

V *Politickém liberalismu* rozlišuje Rawls mezi rozumným (reasonable) a racionálním (rational). K racionalitě, se kterou operuje již v *Teorii spravedlnosti*, tak přidává rozumnost. Rozumnost se zde vztahuje k veřejné sféře. Rozumnost dává členům společnosti možnost dohodnout se na pravidlech férové kooperace v jejich společnosti, na pravidlech, která mohou uznat všichni členové společnosti.[48] Toto považuje Rawls za první aspekt rozumnosti.

Rozumnost a racionalita jsou dva různé pojmy a nelze je zaměňovat. Racionálně jednající člověk naplňuje vlastní cíle, sleduje vlastní koncepci dobra. Racionalita se tedy vztahuje k člověku jako individuu a využívá lidskou kapacitu pro koncepci dobra. Rozumnost se naopak vztahuje k chování člověka ve společnosti a k lidskému smyslu pro spravedlnost.[49]

Pro správně uspořádanou společnost je však nezbytné, aby byli členové této společnosti rozumní i racionální zároveň. Pokud by všichni členové společnosti byli pouze rozumní, ve společnosti by sice nastaly ideální podmínky pro kooperaci, nicméně nikdo by nedokázal sledovat svou představu dobra. A opačně, pokud by všichni byli jen

[47] Tamtéž, str. 220.
[48] Tamtéž, str. 50.
[49] Tamtéž, str. 52.

racionální, každý by byl plně zaměřen na sledování vlastního dobra, ale neexistovala by žádná pravidla pro smysluplnou kooperaci.

Druhým aspektem rozumnosti je ochota rozpoznat břemeno rozhodnutí a přijmout jeho následky.[50] Břemeno rozhodnutí (Burden of Judgment) je, podle Rawlse, příčinou rozumného nesouhlasu (reasonable disagreement) mezi rozumnými osobami. Rawls totiž předpokládá, že i přes rozumnost členů společnosti, není vždy možné dojít k rozumnému souhlasu (reasonable agreement). Rawls rozlišuje šest základních příčin rozumného nesouhlasu:[51]

1) Posouzení vědeckých a empirických důkazů, které souvisejí s posuzovaným problémem, je obtížné, protože tyto důkazy jsou protikladné či příliš obsažné.

2) Dalším problémem je odlišné vnímání důležitosti posuzovaných záležitostí.

3) Posuzované koncepce nemusí být přesně definované, jsou tedy podrobeny výkladu, který může být v případě různých osob různý.

4) Výklad se může lišit i díky osobním zkušenostem a životnímu stylu vykladače.

5) Někdy jsou na obou stranách dialogu rozdílná normativní zaměření o rozdílné intenzitě.

6) Společenské instituce mají jen omezený prostor pro přijetí některých hodnot. Z velkého množství hodnot musí být některé upřednostněny.

1. 3. 7. Rozumné všeobsažné doktríny

Rawls předpokládá, že rozumní jedinci budou podporovat rozumné všeobsažné doktríny (Reasonable Comprehensive Doctrines).[52] Při pokusu o jejich definici je možno rozeznat tři důležité rysy. Zaprvé, je tyto doktríny možno chápat jako „projev teoretického rozumu: pokrývá hlavní náboženské, filosofické a morální aspekty lidského života více či méně konsistentním a koherentním způsobem. Třídí a

[50] Tamtéž, str. 54.
[51] Tamtéž, str. 56.
[52] Tamtéž, str. 59.

charakterizuje poznané hodnoty tak, že jsou navzájem kompatibilní a poskytují srozumitelný obraz světa.“[53]

Rawls pokračuje: „Při výběru hodnot, které jsou považovány za zvláště důležité, stejně jako při jejich poměřování v případě konfliktu, je rozumná všeobsažná doktrína také projevem praktického rozumu.“[54] Toto je tedy druhý rys. Třetím rysem je, že se tyto doktríny v průběhu času mění jen velmi pomalu.

Rozumní členové společnosti si uvědomují, že ačkoli oni sami považují za pravdivou určitou doktrínu, jiní členové té samé společnosti, kteří jsou stejně rozumní, mohou za pravdivou považovat doktrínu jinou. Není tedy možné, aby si určitá skupina lidí činila ve veřejné sféře nárok na absolutní pravdu, a tuto svou pravdu násilně vnucovala ostatním.

[53] Vlastní překlad autora této práce. V originále RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, c2005, 525 s. ISBN 0-231-13088-0. Str 59.
[54] Vlastní překlad autora této práce. V originále tamtéž.

1. 4. Právo národů

V *Právu národů* se John Rawls snaží převést svou koncepci spravedlnosti na mezinárodní úroveň. Prvně tuto možnost představil již v *Teorii spravedlnosti*, konkrétně v § 58.[55] K vytvoření ucelené teorie, která by se dala aplikovat na mezinárodní úroveň se však dostal až o mnoho let později.

V nejobecnější rovině je, stejně jako teorie spravedlnosti ve vnitrostátním případě, chápána jako realistická utopie. Za realistickou utopii můžeme označit takovou koncepci, která posouvá hranice toho, co je běžně považováno za nejdále dosažitelný bod praktické politiky.[56] Samotné chápání Rawlsovy teorie jako realisticky utopické je důležité v tom smyslu, že nám odhaluje možnost její proveditelnosti v praktické politice. Není tedy odtržena od reality ve smyslu pouhé akademické debaty.

V *Právu národů* Rawls identifikuje pět typů společností.[57] Prvním typem jsou rozumné liberální národy, druhým slušné národy. Tyto dva typy jsou považovány za dobře uspořádané národy. Tyto národy ctí lidská práva a jejich členové mohou ovlivňovat politická rozhodnutí. Třetím typem společností jsou státy stojící mimo zákon. Tyto státy stojí mimo právo národů zejména kvůli zastávání expansionismu a chápání války jako legitimního prostředku k vylepšení pozice na mezinárodním poli. Čtvrtým typem jsou společnosti zatížené nepříznivými podmínkami. Ty nejsou agresivní, ale z různých důvodů se nemohou dopracovat k liberálnímu či slušnému zřízení. Pátým typem jsou benevolentní absolutismy. Ty uznávají lidská práva, ale nepřiznávají svým členům právo podílet se na vládě.

1. 4. 1. Srovnání států s liberálními národy

Důležitým aspektem Rawlsovy teorie je chápání národů, nikoli států, jako aktérů. Národy jsou na mezinárodní úrovni chápány podobně, jako občané na úrovni národní. Rawls spojuje státy s tradičním pojetím mezinárodního práva. V tradičním pojetí suverenity mohou státy vyhlašovat války, což je pokládáno za legitimní prostředek k dosahování cílů v rámci fungování mezinárodních vztahů. Mají také

---

[55] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005, XV, 607 s. ISBN 0-674-01772-2. Str. 377-382.
[56] RAWLS, John. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, viii, 199 s. ISBN 0-674-00079-x. Str. 6.
[57] Tamtéž, str. 4.

neomezenou vnitrostátní suverenitu. Tyto dva prvky v moderním mezinárodním právu, zejména po Druhé světové válce, ustupují do pozadí. Pro stát je důležitá moc, tedy schopnost ovlivnit chování jiných států. V tradičním pojetí se státy chovají racionálně, nikoli však rozumně v rawlsovském smyslu. Snaží se o získání převahy nad ostatními státy.

Národy u Rawlse nedisponují tímto tradičním pojetím suverenity. Nosným prvkem Rawlsovy konstrukce jsou liberální národy. Ty se podle něj vyznačují třemi shodnými prvky.[58]

Ten první je institucionální, konkrétně vláda, která se řídí principy liberální demokracie. Taková vláda je pod politickou a volební kontrolou občanů, jejichž zájmy jsou chráněny ústavou. Režim sám nemá vlastní byrokratické ambice. Na rozhodování vlády nemají podíl žádné skryté ekonomické vlivy. Zároveň jsou implementovány dostatečně účinné mechanismy k potírání možné korupce.

Druhý charakteristický prvek liberálních národů se týká kultury. Jsou jím určité sympatie sdílené mezi příslušníky takových národů. Může se jednat o příslušnost k jednomu etniku, sympatie na základě společného jazyka či vyznávání jednoho konkrétního náboženství. Nejdůležitější jsou však sympatie vzniklé z vědomí společné historie.

Třetím prvkem je podobné vnímání politické koncepce spravedlnosti. Liberální národy dle ní vystupují jako racionální i rozumní aktéři. Jsou připraveny přiznat jiným národům stejné uznání, jaké požadují samy pro sebe.

1. 4. 2. Originální pozice

V jádru práva národů stojí, stejně jako na vnitrostátní úrovni v případě liberálních společností, originální pozice, jako model reprezentace členů společnosti, a jako metoda pro dosažení shody na principech spravedlnosti. V tomto případě je použita na úrovni mezinárodní, přičemž základní charakteristika zůstává zachována. V modelu originální pozice na vnitrostátní úrovni můžeme rozlišit pět rysů:[59]

1) Originální pozice představuje způsob férového zastoupení občanů.
2) Zástupci jsou chápáni jako racionální aktéři, kteří

[58] Tamtéž, str. 23-25.
[59] Tamtéž, str. 30-35.

3) z možných principů spravedlnosti vybírají takové, které odpovídají základní struktuře společnosti.

4) Strany vybírají principy z přijatelných důvodů. Jejich rozhodnutí tedy není založeno na zištných osobních zájmech, protože rozhodují za závojem nevědomosti.

5) Tyto důvody jsou spojeny s ochranou základních zájmů občanů, kteří jsou chápáni jako rozumní a racionální.

Každý z těchto bodů je zastoupen i ve druhé originální pozici na mezinárodní úrovni:

1) Zástupci národů zde vystupují jako svobodní a sobě navzájem rovní.

2) Jsou chápáni jako racionální aktéři.

3) Rozhodují o obsahu práva národů.

4) Jejich rozhodování je vedeno správnými důvody, což je umožněno závojem nevědomosti.

5) Rozhodují v souladu se základními zájmy národů. Tyto zájmy jsou deklarovány v první originální pozici na vnitrostátní úrovni liberálních společností, jsou tedy specifikovány v politické koncepci spravedlnosti dotyčných národů. Patří mezi ně snaha o ochranu politické nezávislosti a svobodné kultury, ochrana lidských práv a občanských svobod, ochrana teritoria a života občanů.

Rawls určuje osm základních principů spravedlnosti na mezinárodní úrovni.[60] Prvních sedm principů vychází ze současného mezinárodního práva. Poslední princip je návrhem Johna Rawlse:

1) Národy jsou svobodné a nezávislé. Jejich svoboda a nezávislost má být respektována ostatními národy.

2) Národy mají dodržovat dohody a závazky.

3) Národy jsou si navzájem rovny a vystupují jako strany dohod, kterými jsou vázány.

4) Národy mají dodržovat povinnost neintervenovat.

---

[60] RAWLS, John. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, viii, 199 s. ISBN 0-674-00079-x. Str. 37.

5) Národy mají právo na sebeobranu, ale nemají právo vyhlásit válku z důvodů jiných než sebeobrana.[61]

6) Národy mají ctít lidská práva.

7) Národy mají dodržovat určitá specifikovaná omezení při vedení války.

8) Národy mají povinnost pomáhat národům, žijícím v nepříznivých podmínkách, které jim neumožňují mít spravedlivý či slušný politický a sociální režim.

Rawls však také předpokládá, že se strany dohodnou na ustanovení mezinárodních institucí, které budou zajišťovat více než jen formální spravedlnost, tedy to, co Rawls označuje jako „background justice."

Cílem první takové instituce by měl být férový obchod mezi národy. Za předpokladu, že systém volného trhu mezi národy je vzájemně výhodný, je potřeba ochránit tento systém od kartelů, monopolů apod. Zřízení této instituce vychází z originální pozice situované za závojem nevědomosti, protože žádný zástupce národa v tu chvíli neví, zda je jeho národ ekonomicky silný či soběstačný. Další instituce by měla zajišťovat, aby si liberální národy mohly půjčovat ze společného bankovního systému. Výše příspěvků do tohoto systému by se měla lišit dle ekonomické síly národů. Poslední organizace by měla sehrát podobnou roli, jakou má v současném světě Organizace spojených národů, Rawls ji označuje jako „Confederation of Peoples."

1. 4. 3. Slušné národy

Společenství liberálních národů by mělo tolerovat národy, které sice nemohou být označeny za liberální, ale svým vystupováním na mezinárodní úrovni nepředstavují nebezpečí pro ostatní státy, přičemž zároveň přiznávají svým občanům lidská a občanská práva. Takové národy jsou považovány za slušné. Slušné národy jsou takové národy, jejichž základní instituce splňují některé podmínky politické spravedlnosti a

[61] Rawls však v praxi počítá i s možností vyhlášení války a intervence z důvodů ochrany lidských práv členů neliberálních národů. Jedná se o extrémní situaci, které by měly předcházet ekonomické a jiné lehčí sankce. Tato možnost vyhlášení války v případě jiném, než je určen v pátém principu, však ve skutečnosti principům neodporuje. Lze si ji představit jako pokročilou aplikaci šestého principu. V úvahu také připadá ospravedlnění této intervence z hlediska Rawlsovy definice konečného cíle práva národů, tedy aby se právem národů řídily všechny národy a všude byla ctěna lidská práva. Srov. RAWLS, John. *The L aw of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, viii, 199 s. ISBN 0-674-00079-x. Str. 80-81, 93.

vedou občany k tomu, aby uznávali právo národů.[62] Mezi různými formami slušných národů vyděluje Rawls slušné hierarchické národy, s kterými následně pracuje. Ty mohou nabývat náboženských i sekulárních forem, ale všechny se vyznačují tím, že členové těchto společností jsou pro účely veřejného života vnímáni jako členové různých skupin, z nichž každá skupina je v systému nějakým způsobem zastoupena v konzultační hierarchii. Tato konzultační hierarchie neumožňuje členům společnosti tak vysokou míru participace jako je tomu v případě liberálních národů, nicméně umožňuje alespoň nějakou participaci.

Pro klasifikaci slušných hierarchických společností jsou důležitá dvě kritéria:[63]

1) Na mezinárodní úrovni taková společnost respektuje ostatní národy. Nemá agresivní cíle a jedná skrze diplomacii, obchod apod.

2) Na vnitrostátní úrovni taková společnost garantuje svým členům lidská práva. Její členové nedodržují zákonem dané povinnosti jen kvůli možnému trestu, ale jsou s nimi sžití a podporují je, protože je považují za správné. Její veřejní činitelé, úředníci a soudci jsou přesvědčeni o tom, že její právní systém sleduje společně sdílenou ideu spravedlnosti.

Takové slušné národy jsou zastoupeny ve druhé originální pozici. První originální pozice se jich netýká, ta proběhne jen v liberálních společnostech.

Pro ilustrační účely používá Rawls popis imaginárního státu, který nazval Kazanistánem.[64] Kazanistán je muslimský stát. Islám je zde oficiálním státním náboženstvím, neproběhla zde tedy odluka církve od státu. To se projevuje i tím, že nejvyšší posty ve státní správě jsou určeny výhradně muslimům. Jedinou výjimkou z tohoto pravidla je služba v armádě, kde mohou dosáhnout vysokých postů i vyznavači jiných náboženství. Vyznavači jiných náboženství mohou bez obav praktikovat svou víru a účastnit se veřejného života.

V rámci konzultační hierarchie Kazanistánu musejí být zastoupeny všechny skupiny, které se v tomto státě vyskytují, přičemž každý občan musí patřit k některé skupině. Každá skupina musí být reprezentována tělesem, jehož alespoň někteří členové jsou zároveň členy skupiny a sdílejí názory společné členům této skupiny. Férové

---

[62] RAWLS, John. *The Law of Leoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, viii, 199 s. ISBN 0-674-00079-x. Str. 60.
[63] Tamtéž, str. 64-67.
[64] Tamtéž, str. 75-78.

podmínky, podle kterých probíhá kooperace mezi skupinami, mají být explicitně formulované. Těleso, které v Kazanistánu vydává finální politická rozhodnutí (the rulers of Kazanistan), musí brát v potaz názory konzultačních skupin. Veřejní činitelé a úředníci Kazanistátu by měli být schopni dokázat tato rozhodnutí obhájit před veřejností. Tato rozhodnutí mají být zároveň vynesena v souladu s koncepcí zvláštních priorit Kazanistánu. Mezi tyto priority patří vytvoření slušného muslimského národa, který respektuje ostatní národy i náboženské menšiny na svém území.

1. 4. 4. Outlaw States a podmínky vedení spravedlivé války

Státy stojící mimo zákon (outlaw states) jsou takové státy, pro které je pouhá možnost zlepšení jejich situace dostatečným důvodem k válce.[65] Sledují tedy svůj racionální zájem, ale nechovají se rozumně. S tímto aktérem vyvstává pro dobře uspořádané státy otázka tolerance netolerantního. Pro vnitrostátní oblast načrtává Rawls řešení otázky tolerance netolerantního v § 35 *Teorie spravedlnosti*.[66] Rawls zde dochází k tomu závěru, že netolerantní nemohou očekávat toleranci od těch, které sami netolerují. Netolerance netolerantního tedy není nespravedlivá. Na druhou stranu, k zásahu proti netolerantním by mělo dojít až ve chvíli, kdy tito ohrožují práva a svobody ostatních nebo dokonce samotnou ústavu. Do té doby by neměla být omezována jejich práva. Rawls počítá i s možností, že tímto přístupem může časem dojít k přilnutí k systému ze strany netolerantních.

Na mezinárodní úrovni je to velmi podobné. Dobře uspořádané národy mohou vstoupit do války se státem stojícím mimo zákon jen v případě, že mají důvodné podezření, že tento stát představuje vážné ohrožení pro jejich bezpečnost, nebo v případě, kdy jsou tímto státem napadeny. Nelze tedy zaútočit na stát, který má expanzionistické cíle, ale zároveň nemá k této expanzi dostatečnou kapacitu, proto nepředstavuje ohrožení pro ostatní státy. Právo národů tak umožňuje dobře uspořádaným národům možnost sebeobrany. Tuto možnost však nedává státům stojícím mimo zákon.

---

[65] Tamtéž, str. 90.
[66] RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original ed. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2005, XV, 607 s. ISBN 0-674-01772-2. Str. 216.

Pro dobře uspořádané národy stanovuje Rawls šest principů, kterými by se měly při vedení války řídit:[67]

1) Cílem války je spravedlnost a dlouhodobý mír mezi národy, zejména mír se současným nepřítelem.

2) Dobře uspořádané národy mezi sebou války nevedou, válčí se státy, které není možno definovat jako dobře uspořádané, pokud tyto státy ohrožují svobodné instituce dobře uspořádaných národů.

3) V rámci států stojících mimo zákon se musí rozlišovat mezi politickými vůdci a vysokými úředníky, civilisty a vojáky. Političtí vůdci opravdu nesou odpovědnost za válku. Civilisté nejsou za válku odpovědní ani v případě, že válku podporují. Tehdy se má za to, že jsou indoktrinovaní svými vůdci. Civilisté nesmějí být v žádném případě terčem útoků. Třetí skupinou jsou vojáci. Ti také nenesou – s výjimkou vysokých důstojníků – odpovědnost za válku. Nicméně útočit se na ně může a dokonce musí, jinak by se ani válka vést nedala.

4) Musí se respektovat lidská práva protivníka, protože právo národů přiznává lidská práva i občanům států stojících mimo zákon, a protože si tito mohou vzít příklad ze způsobu, jakým s nimi bylo zacházeno a uvědomit si pozitiva lidských práv.

5) Dobře uspořádané národy musí ještě během války veřejně deklarovat své cíle, mezi kterými by měl být mír se současným nepřítelem.

6) Výběr prostředků musí odpovídat cíli, uvažování o prostředcích by nemělo porušit výše zmíněné principy.

1. 4. 5. Burdened Societies a distributivní spravedlnost

Společnosti zatížené nepříznivými podmínkami jsou společnosti, které nemají expanzionistické cíle a nejsou agresivní. Některé nepříznivé vlivy jim však nedovolují, aby se mohly stát dobře uspořádanými společnostmi a zařadit se do společnosti národů. Mezi tyto vlivy může patřit jak jejich politická a kulturní tradice, tak lidské, materiální a technologické faktory.[68] Jakkoli se může zdát, že hlavním viníkem jejich stavu jsou materiální a technologické faktory, Rawls přisuzuje hlavní důležitost politické a kulturní

[67] RAWLS, John. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, viii, 199 s. ISBN 0-674-00079-x. Str. 94.
[68] Tamtéž, str. 106.

oblasti. Za nejvíce důležitý faktor, který ovlivňuje celkovou situaci v těchto společnostech, je považován rozsah lidských práv, přiznaný jejím členům. Zvláštní pozornost věnuje Rawls postavení žen.[69]

Cílem společnosti národů je pomoci těmto společnostem natolik, aby byly schopné postarat se o své záležitosti samy, a aby se mohly jako dobře uspořádané národy zapojit do společnosti národů. Tento Rawlsem stanovený cíl sám o sobě nastiňuje jeho postoj k přerozdělování. Právo národů nepočítá s přerozdělováním pro účely neustálého vyrovnávání bohatství mezi národy, ale počítá s nerovností, která není chápána jako nespravedlivá. Nespravedlivým by se jevilo právě neustálé přerozdělování, protože by v takovém případě dobře uspořádané společnosti nemohly mít prospěch ze svého rozhodovaní, vedoucího k většímu bohatství společnosti. Zde se opět naskýtá možnost srovnání výskytu a významu nerovností na domácí a mezinárodní úrovni.[70]

V domácím prostředí slouží nerovnosti ke zlepšení situace nejméně zvýhodněných skrze diferenční princip. Nejde o to, aby všichni byli stejně bohatí, k vyrovnávání dochází jen do té míry, aby všichni lidé měli dostatek prostředků k efektivnímu výkonu svých práv a k vedení plnohodnotného života. Pokud je tato podmínka splněna, žádného přerozdělování již není zapotřebí. Velmi podobné je to na mezinárodní úrovni. Ve chvíli, kdy mají dříve znevýhodněné neliberální společnosti fungující liberální či slušné zřízení, není již třeba přesouvat k nim prostředky od společnosti národů.

Dále, na vnitrostátní úrovni mohou být chudí považováni za méněcenné, což je nespravedlivé. Na mezinárodní úrovni tomu tak také může být, nicméně v situaci, kdy má národ liberální či slušné zřízení je to neopodstatněné, neboť v takovém případě si příslušníci národa více uvědomují důležitost svého bohatství pro vlastní účely. Nemají potřebu srovnávat se v tomto ohledu s jinými národy. Pokud by přesto přetrvávala nespokojenost s úrovní bohatství, může se národ jako celek rozhodnout k šetření či k půjčce od mezinárodní banky.

Výskyt nerovností je na vnitrostátní úrovni možný jen v případě, že všichni budou mít stejný přístup k veřejným funkcím. Na mezinárodní úrovni se jedná o stejné zastoupení ve druhé originální pozici.

---

[69] Tamtéž, str. 110.

[70] Tamtéž, str. 117-119. Právě srovnání Rawlsova přístupu k této problematice na vnitrostátní a mezinárodní úrovni je častým terčem kritiky. Blíže o tom ve 4. kapitole této práce.

2. Habermasova teorie deliberativní demokracie

2. 1. Habermasova metoda

Habermasův dlouhodobý přístup k metodologii zahrnuje snahu o sblížení teoretického a empirického výzkumu, resp. o vytvoření přístupu, který by se nalézal mezi filosofií a sociálními vědami. Tato myšlenka se u něj zhmotňuje v přístupu zvaném racionální rekonstrukce. Tento přístup spočívá v interpretaci poznatků získaných z empirického výzkumu. Příkladem může být jeho využití v analýze faktorů, které měly vliv na vývoj lidské společnosti.

Pro Habermase je typická metoda kritické hermeneutiky. Hermeneutika je nauka, jejímž prvotním účelem je interpretace textu. V evropské kultuře byla dlouhou dobu úzce spojena s výkladem bible. Později se začala uplatňovat i při výkladu jiných důležitých literárních útvarů a výkladu textu obecně. Ve snaze o správné uchopení textu se hermeneutika nezaměřuje jen na text samotný, ale také na osobu a záměr autora, dobu a prostředí vzniku a na adresáty textu. Tímto pojetím se objekt hermeneutiky rozšiřuje. Důležitým mezníkem pro hermeneutiku je dílo Martina Heideggera. S Heideggerem přichází tzv. ontologický obrat, kdy je snaha o výklad a porozumění ztotožněna s podstatou lidského bytí, tato naše snaha je tedy základním atributem lidství. Heideggerův přístup rozpracoval, zejm. pro potřebu humanitních věd, Hans-Georg Gadamer. Gadamer poukázal na důležitost tradice, která se k nám dostává prostřednictvím jazyka. Literární útvar, který vznikl v určitém časovém období, jež předcházelo době, ve které nyní žijeme, se k nám nedostává sám o sobě, ale prostřednictvím tradice výkladu tohoto útvaru. Stejně tak i naše snahy o výklad jsou součástí tradice. Na starší tradici tedy navazujeme a přidáváme k ní něco z našeho vlastního chápání. Toto pojetí nás konfrontuje s tím, do jaké míry je vůbec možné dosáhnout objektivity při našem zkoumání světa. Moderní hermeneutika se tedy zaměřuje na proces lidského poznávání a komunikace obecně. Nespadá sem jen pouhá interpretace textu, ale i zkoumání použití jazyka jako média porozumění mezi lidmi a kulturami. Zde je tedy již dobře rozeznatelný přesah, který nabízí hermeneutika myslitelům zabývajícím se společností.

V určité době se Habermas obrací ke zkoumání způsobů používání jazyka, v čemž se zračí uvědomění si důležitosti jazyka pro konstrukci sociálních vazeb. V

důležitosti, jakou jazyku přikládá, se blíží Gadamerovi, ale vymezuje se vůči přílišnému důrazu na tradici, resp. vůči malému důrazu na možnost objektivního poznávání. Habermas se snaží o určení bodu, ze kterého bude možné posuzovat tradici nezaujatě. Habermas navazuje na Frankfurtskou školu. Výzkum jazyka je pro Habermase prostředkem k odhalovaní skrytých struktur moci, které jsou v řeči obsaženy. Pro tyto potřeby si z přístupu kritické teorie bere marxistickou kritiku ideologie. Tento přístup se označuje jako kritická hermeneutika. Právě díky kritickému výkladu se objevuje možnost vytvoření neutrálního bodu, ze kterého je možné odhalit strategické jednání a zároveň stanovit atributy jednání komunikativního.

V *Teorii komunikativního jednání* navazuje na Austinovu teorii řečových aktů. Zajímá ho především funkce a použití ilokučních řečových aktů. V nich se právě projevuje vliv jazyka jako prvku, který reflektuje a zároveň utváří společenskou realitu. Na tomto základě rozvíjí Habermas svou univerzální pragmatiku, což je přístup, který se zaměřuje na určení podmínek, za kterých je řečový akt přijímán lidmi, jimž je takový akt adresován. To vede Habermase k určení podmínek platnosti řečového aktu v *Teorii komunikativního jednání.* Na těchto poznatcích následně Habermas staví svou vizi demokracie ve *Fakticitě a platnosti.* Určuje zde podmínky, za kterých by měla probíhat komunikace mezi občany, přičemž ideální situaci, při které jsou tyto podmínky splněny, označuje jako diskurs.

2. 2. Strukturální přeměna veřejnosti

Ve *Strukturální přeměně veřejnosti* se Habermas snaží o analýzu vzniku občanské veřejnosti a její proměny až do současné podoby.

2. 2. 1. Vymezení pojmu

„Určité záležitosti označujeme jako „veřejné“ tehdy, jsou-li, na rozdíl od uzavřených společností, přístupné všem.“[71] Rozlišení soukromého a veřejného můžeme najít již v antickém Řecku v dichotomii polis a oikos. Rozdělení na soukromé a veřejné můžeme najít také v římském právu. Později, ve středověku, můžeme pozorovat zvláštní projevy reprezentativní veřejnosti, která spočívá v prezentaci některé výše postavené osoby před osobami ostatními, které tak tvořily publikum jako příjemci této prezentace. Funkce této reprezentativní veřejnosti ustupují v průběhu staletí do pozadí, aby se ve specifické podobě opět objevily ve 20. století.

Označení veřejné a soukromé, jak je chápáno v moderním smyslu, probíhá s nástupem směnného hospodářství a teritoriálního mocenského státu.[72] Proti vznikající sféře státní či veřejné moci se začíná formovat sféra veřejného mínění či občanská společnost. Důležitým mezníkem byl fakt, že státní správa začala pro šíření svých nařízení využívat noviny, které do té doby sloužily jako médium, které prostě informuje o určitých událostech. Cílené využívání novin státní správou vedlo k tomu, že se tak vytvořilo publikum jako adresát správních nařízení, publikum, které bylo připraveno tato nařízení určitým způsobem kriticky hodnotit. Toto publikum je tvořeno měšťany, tedy např. obchodníky a majiteli manufaktur, a hned od začátku se tedy profiluje jako publikum čtenářské. „Vrchnost vyvolává v této vrstvě, jíž se především týká merkantilistická politika a kterou tato politika vyžaduje, ohlas, který dovoluje, aby se publikum – abstraktní protějšek veřejné moci – začalo chápat jako její protihráč, jako publikum vznikající občanské veřejnosti.“[73] Toto vymezení je podpořeno právě faktem, že merkantilistická politika, ač řízena státem, počítá s osobní podnikatelskou iniciativou soukromých osob.

---

[71] HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti : zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 418 s. ISBN 80-7007-134-6. Str. 55
[72] Tamtéž, str. 67.
[73] Tamtéž, str. 83.

2. 2. 2. Vznik a vývoj občanské veřejnosti

„Občanskou veřejnost lze předně chápat jako sféru soukromých osob shromážděných v publikum.“[74] Toto publikum využívá veřejné rozvažování jako prostředek střetu s veřejnou mocí.

Politicky činná veřejnost vzniká z veřejnosti literární. Pro její vznik jsou důležité salony a kavárny, které se nejprve objevují v Anglii a ve Francii. Zde se setkávají osoby, šlechtici s intelektuály a vědci, které kriticky hodnotí literární a umělecká díla své doby. V Německu plní tuto úlohu obdobným způsobem učené stolní společnosti. Tyto společnosti, salony a kavárny, mají některé specifické rysy, které jsou důležité pro pozdější veřejnost.[75] Pro účely členství v těchto institucích není důležitý původ osoby či její společenský status. Dále, předmětem diskusí se stávají doposud nezpochybňované oblasti. Posledním důležitým rysem je fakt, že tyto instituce nebyly nikomu, kdo měl dostatečnou kapacitu pro aktivní účast, uzavřeny.

Takováto literární veřejnost, ve které je zastoupen prvek otevřenosti a diskuse, začne postupně chápat sama sebe jako specifickou entitu, která dává prostor pro kritiku veřejné moci. Výsledek diskuse byl považován za racionální a vystupoval v opozici proti nařízením veřejné moci. „V občanské veřejnosti se rozvíjí politické vědomí, které proti absolutnímu panství artikuluje pojem a požadavek všeobecných a abstraktních zákonů, a učí se konečně potvrzovat i sebe sama, totiž veřejné mínění, jako jediný legitimní zdroj těchto zákonů.“[76]

2. 2. 3. Sociální přeměna struktury veřejnosti

Postupem času jednotlivé státy uznaly politicky činnou veřejnost za důležitou součást svých ústavních systémů. Tím se tato veřejnost dostala z opozice přímo k podílu na moci. Pronikáním do veřejné sféry tak přestává být čistě soukromou záležitostí. „Teprve tato dialektika zespolečenšťování státu, která se prosazuje zároveň s pokračujícím postátňováním společnosti postupně narušuje základnu občanské veřejnosti – oddělení státu a společnosti. Mezi oběma, a takřka „z“ obou, vzniká

[74] Tamtéž, str. 87.
[75] Tamtéž, str. 98.
[76] Tamtéž, str. 121.

repolitizovaná sociální sféra, která se vymyká rozlišení na „veřejné“ a „soukromé“.[77] Podle liberálního modelu měly být vztahy mezi individuálními vlastníky jen na horizontální úrovni. V podmínkách dokonalé soutěže neměl být nikdo schopen koncentrovat ve svých rukou příliš mnoho majetku a moci. Tento model se však ukázal být nereálný. Došlo k akumulaci kapitálu u menšího množství osob, na kterých začala být závislá zbývající většina pracujících. Dostáváme tedy vztah vertikální závislosti. Spolu s rozšířením veřejnosti o osoby, které nebyly vlastníky, tedy o rozšíření volebního práva, a spolu s tím, jak se veřejnost proměnila v orgán státní moci, jsou konflikty dané vertikálními vztahy přenášeny z ekonomické oblasti do oblasti politické, aby zpětně působily změny v oblasti ekonomické. Stát tedy začíná zasahovat do věcí, které byly do té doby záležitostmi soukromými.

Mizejí také rozdíly mezi podniky a úřady. „Řadu funkcí, které původně plnily veřejné instituce, veřejné nejen v právním, nýbrž i v sociologickém smyslu, přebírají organizace, jejichž činnost je neveřejná.“[78] V období měšťanského liberalismu spadaly do soukromé sféry jak povolání, tak rodina. Spolu se splýváním soukromé a veřejné sféry přestává být povolání v oblasti čistě soukromé, zatímco funkce rodiny je potlačena. Ztrácí se rodinné jmění, rodiny se stávají závislými na individuálním příjmu svých členů. Tak se rodina, poslední relikt soukromé sféry, stává závislou na vnějších zdrojích a na státu, který nyní vystupuje v pozici garanta veřejných záruk postavení rodiny. Rodina ztrácí i další funkce. Např. výchova dětí je již zajišťována státem.

2. 2. 4. Konzumní společnost a refeudalizace společnosti

Důležitým faktorem je přechod od kritického veřejného mínění ke konzumnímu způsobu života společnosti. Hlavním rysem konzumu je nekumulativní zkušenost. „Styk s kulturou tříbí schopnosti, kdežto spotřeba masové kultury nezanechává žádné stopy: zprostředkovává jakousi zkušenost, která nekumuluje, nýbrž upadá.“[79] Kultura je přizpůsobená volnému času. Je jednodušší, také má však mělčí dopad a nenechává přílišný prostor pro diskusi. Dochází tak k určitému paradoxu: ačkoli se od dob liberální měšťanské společnosti rapidně rozšířilo čtenářské publikum, nedochází v té samé míře k rozšíření schopností kritické reflexe čtené literatury v této společnosti. Společnost se stává pouhým recipientem, nemá už schopnost přijaté informace kriticky zpracovávat a

[77] Tamtéž, str. 232.
[78] Tamtéž, str. 247.
[79] Tamtéž, str. 263.

následně přetvářet ve výstupy. „Mediálně rozšířené publikum je sice uvnitř nesmírně rozšířené sféry veřejnosti nesrovnatelně mnohostranněji a častěji využíváno k účelům veřejné aklamace, současně je však natolik vzdálené procesům výkonu a vyrovnávání moci, že lze již stěží vyžadovat jejich racionální ospravedlnění principem veřejnosti, a už vůbec je nelze zaručit.“[80]

Důležitým ukazatelem změny občanské společnosti je praxe public relations. Jedná se o práci s veřejným míněním, kde je veřejné mínění chápáno spíš jako soubor individuálních mínění jednotlivců, nikoli jako prostor pro vytváření racionálního kolektivního názoru.

Veřejnost opět získává feudální rysy spolu s tím, jak je vytvářena prostřednictvím public relations: „nositelé nabídky“ rozvíjejí okázalou prezentaci před zákazníky ochotnými poslouchat jejich rady. Publicita napodobuje onu auru osobní prestiže a nadpřirozené autority, kterou kdysi propůjčovala reprezentativní veřejnost.“[81] Odrazem těchto změn jsou parlamenty ústavních demokracií. Dříve byly parlamenty v podstatě prodlouženou rukou veřejného mínění. Na jejich půdě docházelo k diskusi, při které se poslanci snažili navzájem přesvědčovat silou svých argumentů. Dnes dochází k reálnému vyjednávání skrytě a parlamentní diskuse již jsou jen veřejnou demonstrací toho, na čem se aktéři shodli.

2. 2. 5. Možnost řešení

V dnešní době rozlišujeme dvě oblasti komunikace. První je systém neformálních, osobních, neveřejných mínění. Tou druhou je systém formálních, institucionálně autorizovaných mínění. To jsou mínění vyjádřená pomocí úředních či, pokud jsou vydávány např. odborovými sekretariáty, poloúředních prohlášení apod. Mezi těmito dvěma oblastmi vzniká spojení pomocí masmédií. Jedná se o jednosměrný tok informaci, které mají něco demonstrovat publiku či publikum manipulovat. Habermas navrhuje proces veřejné komunikace v rámci stran a zájmových svazů. „Mínění, které je v přísném smyslu slova veřejné, se naproti tomu může vytvořit jen v té míře, v níž jsou obě oblasti komunikace spojeny prostřednictvím jiné oblasti, jíž je kritická publicita. Takovéto zprostředkování je ovšem dnes – v sociologicky

[80] Tamtéž, str. 280.
[81] Tamtéž, str. 298.

relevantním rozsahu – možné jen na základě účasti soukromých osob na procesu formální komunikace, která je vedena veřejnostmi uvnitř organizací.“[82]

[82] Tamtéž, str. 365.

2. 3. Problémy legitimity v pozdním kapitalismu

V tomto pojednání usiluje Habermas o základní náčrt možností aplikace Marxovy teorie krize na moderní kapitalistické společnosti. Analýza odlišujících tendencí, které takové společnosti vykazují ve srovnání s kapitalismem 19. století, jej vede k zamyšlení nad legitimitou současných systémů. Otázky kladené v tomto pojednání do jisté míry předznamenávají Habermasovo pozdější zaměření se na legitimitu současných společenských systémů, stejně jako zaměření se na význam diskursivního jednání.

2. 3. 1. Vymezení pojmu krize

Prvním problémem je samotná definice krize. Habermas se nespokojuje se systémově teoretickým pojmem krize, podle kterého krize vznikají v případě, že struktura společenského systému připouští méně možností řešení problému, než by bylo zapotřebí pro jeho trvání.[83] Podle Habermase musí pojem krize reflektovat oblast systémové i sociální integrace.[84]

„O sociální integraci hovoříme v souvislosti se systémy institucí, v nichž jsou subjekty, které hovoří a jednají, ve vzájemném sociálním vztahu; společenské systémy se zde ukazují z aspektu životního světa, který je symbolicky strukturován.“[85]

„O systémové integraci hovoříme v souvislosti se specifickou řídící činností nějakého systému, který reguluje sebe sama; společenské systémy se zde ukazují z aspektu schopnosti zachovávat své hranice a trvání tím, že ovládají komplexitu nestabilního prostředí.“[86]

Oproti systémově teoretickému pojmu krize, který operuje pouze se systémovou integrací, Habermas do své koncepce zahrnuje i integraci sociální.

---

[83] HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 187 s. ISBN 80-7007-130-3. Str 11.
[84] Tamtéž, str. 13.
[85] Tamtéž.
[86] Tamtéž.

2. 3. 2. Univerzální vlastnosti společenských systémů

Habermas identifikuje tři univerzální vlastnosti společenských systémů.[87] Tou první je fakt, že interakce mezi společenskými systémy a jejich prostředím se odehrává ve třech segmentech. Prvním z těchto segmentů je vnější příroda, tedy to, co chápeme jako přírodu v běžném slova smyslu. Vnější přírodu si společenské systémy osvojují pomocí výrobních procesů, konkrétně tréninkem pracovní síly, rozvojem technologií a strategií. Druhý segment tvoří ostatní společenské systémy, s nimiž je společnost v kontaktu. Posledním segmentem je vnitřní příroda, jejíž osvojování probíhá skrze procesy socializace, pomocí normativních struktur, v nichž dochází k interpretaci potřeb a k povolování či předepisování jednání.

Druhou univerzální vlastností společenských systémů je, že tyto systémy mění své cíle v závislosti na stavu výrobních sil a na stupni systémové autonomie.

Třetí vlastností je fakt, že stupeň vývoje společnosti tkví v rozsahu schopnosti diskursivního učení, který dokáže systém generovat.

2. 3. 3. Rozdělení společností

Habermas identifikuje čtyři společenské formace, konkrétně společnost archaickou, tradiční, kapitalistickou a postkapitalistickou, pro kterou také používá výraz organizovaný kapitalismus. Tři posledně jmenované můžeme považovat za společnosti třídní.[88]

Archaická společenská formace se vyznačuje tím, že pro princip její organizace je důležitá role věku a pohlaví. Institucionálním jádrem je systém příbuzenství. Na příbuzenství jsou založeny veškeré společenské vztahy. Tyto vztahy jsou prostředkem sociální i systémové integrace. Není zde místo pro vykořisťování pracovní síly. Obrazy světa splývají v jedno s normami, přičemž staví na náboženských představách. Krizové momenty jsou v těchto společnostech obvykle způsobeny vnějšími vlivy, hlavně demografickými a ekologickými změnami.

Principem organizace tradiční společenské formace je třídní panství v politické formě. Ze systému příbuzenských vztahů se utvořil administrativní aparát. Stát přebírá řídící funkce. Průnik systémové a sociální integrace představuje právní řád. Objevuje se soukromé vlastnictví výrobních prostředků, společnost se tím rozděluje na třídy.

[87] Tamtéž, str. 18.
[88] Tamtéž, str. 28.

V problematických obdobích může dojít k vykořisťování pracovní síly, které může vést až k otázkám po legitimitě systému, třídním bojům a v konečném důsledku k revoluci.

Principem organizace liberálně kapitalistické společenské formace je vztah práce a kapitálu, jenž je zakotven v buržoazním systému soukromého práva. Dochází k oddělení občanské společnosti od politicko-ekonomického systému, vztahy mezi třídami ztrácejí politický charakter. Zároveň se odděluje ekonomický systém od systému politického. V rámci ekonomického systému začnou vztahy fungovat na strategicko-utilitaristické bázi. Zájmy jsou v této oblasti zbaveny tradičních hodnot. Stát se vůči ekonomickému systému omezuje:[89]

a) Na ochranu soukromého styku občanským právem.

b) Na ochranu tržního mechanismu před sebedestruktivními vedlejšími následky (např. pracovní zákonodárství).

c) Na naplnění předpokladů výroby v hospodářství jako celku (školství, doprava, komunikace).

d) Na přizpůsobení systému občanského práva potřebám, jež vznikají v procesu akumulace (právo daňové, bankovní, podnikové).

Třídní konflikty jsou přenášeny do oblasti řízení, kde vystupují jako krize ekonomické.

Moderní formu kapitalismu označuje Habermas jako kapitalismus organizovaný či státně regulovaný.[90] Ten se vyznačuje tendencí k ekonomické koncentraci, tedy vznikem velkých národních či nadnárodních společností, dále také organizací statků, kapitálu a práce. Stát svou intervencí pomáhá opravovat nedostatky trhu. Trh moderního kapitalismu se dá rozdělit na dvě oblasti. V první dochází stále k soutěži soukromoprávních subjektů, druhou je veřejný sektor, který představují velké podniky obvykle ve vlastnictví státu. Tyto podniky jsou do značné míry na trhu nezávislé. V organizovaném kapitalismu jsme tedy svědky toho, že ekonomický systém je podřízen systému administrativnímu. Krizové tendence ekonomického sektoru jsou převáděny do systému administrativního.

---

[89] Tamtéž, str. 34.
[90] Tamtéž, str. 47.

Zásahy administrativního systému do ekonomiky lze rozdělit do dvou kategorií.[91] Stát reguluje plánováním ekonomický cyklus. Cíle, které stát sleduje, jsou stálý růst, měnová stabilita, plná zaměstnanost a vyrovnaná bilance zahraničního obchodu. Stát se také stará o zhodnocování přebytečně akumulovaného kapitálu formou podpory slabých odvětví, vytvářením mezinárodních hospodářských uskupení, budováním infrastruktury, podporou vědy a vzdělání apod.

Opětovným propojením ekonomické a politické sféry dochází k problematizaci legitimity systému. Pro legitimizaci klasické kapitalistické formace 19. stol. byla plně postačující myšlenka spravedlivé směny. Ta mohla být nahlížena jako systém férové kooperace, jako způsob odměny pro každého podle zásluh apod. Politický systém byl legitimizován skrze systém ekonomický potud, pokud byly jeho výstupy v souladu s myšlenkou laissez-faire, čímž automaticky odpadla potřeba legitimizace politického systému jiným způsobem. V situaci organizovaného kapitalismu, který se vyznačuje opětovným spojením politiky a ekonomiky, je však potřeba, aby se ruku v ruce s narůstajícími kompetencemi státu zvyšovaly také jeho legitimizační zdroje. Problémem však je, odkud tuto legitimitu čerpat, protože, jak bylo ukázáno výše, legitimizační prvky liberálně kapitalistické formace jsou pro organizovaný kapitalismus nepoužitelné. Zároveň nelze ani použít legitimizační zdroje předkapitalistických formací, neboť v kapitalismu zanikly. Rozšíření občanských práv v buržoazních společnostech, a tedy i práva volit, navíc znamená, že legitimizace systému musí být nějakým způsobem závislá na volbách. Nicméně, opravdová široká participace občanů by vedla k potřebě vysvětlení, jak je možná administrativní kontrola výroby za současného přivlastňování nadhodnoty soukromoprávními subjekty. Výkon občanských práv se v organizovaném kapitalismu omezuje na formální demokracii, která neumožňuje dostatečnou participaci občanů.[92] To zajišťuje administrativnímu systému nezávislost na opravdové vůli občanů, přičemž z formálního hlediska zůstávají veškeré procedurální formy výkonu demokracie, tedy legitimizační aspekty, zachovány. Společnost fungující v rámci formální demokracie je depolitizovaná. Potřeba legitimizace se redukuje na dva reziduální prvky. První je očekávání občanů, že jim budou, výměnou za jejich odstup od politiky a upřednostnění kariéry, zajištěny určité statky, jako třeba peníze, volný čas a jistota. Tím se vyznačuje stát blahobytu. Druhou

[91] Tamtéž, str. 49.
[92] Tamtéž, str. 51.

rovinou je teoretické zdůvodnění strukturální depolitizace, např. teorie elit či technokratické systémové teorie.

2. 3. 4. Krizové tendence

Habermas identifikuje čtyři krizové tendence: ekonomickou krizi, krizi racionality, krizi legitimity a krizi motivace.[93]

Ekonomická krize, jako systémová krize vznikající v ekonomickém systému, může být, podle Habermase, způsobena tím, že státní aparát začne vystupovat jako přirozený nástroj uskutečňování zákona hodnoty. V liberálním kapitalismu 19. století vystupoval stát jako garant trhu a svobodné soutěže, ale nevstupoval svými prostředky do výrobního procesu. Organizovaný kapitalismus však vykonává i funkce, které přímo nahrazují fungování trhu. Může se jednat o umělé vytváření investičních šancí, státní organizace rozvoje vědy a techniky či státní organizace zvyšování kvalifikace pracovní síly. Stát také poskytuje kompenzace nefungujícím ekonomickým odvětvím. Za příklad mohou sloužit třeba dotace směřující do zemědělství. Tyto zásahy však mohou vést ke změně třídních struktur.

Další možností vysvětlení ekonomické krize je to, že státní aparát vystupuje jakožto plánující agent sjednoceného monopolního kapitálu. Tento přístup zastávali přední ekonomové NDR. Je založen na předpokladu, že proces výroby v kapitalistickém systému byl nahrazen státním plánováním. Díky monopolizaci trhu vzniká několik silných mocenských center, která mají společný zájem na udržení systému. Jejich zájmy tak vyúsťují v kolektivní kapitalistický zájem, který se, díky moci monopolů, začne prosazovat skrze státní aparát.

Krize politického systému můžeme rozdělit na krizi racionality, jakožto krizi systémovou, a na krizi legitimity, jakožto krizi identity. Krize racionality je krize výstupů politického systému, tedy vrchnostensky prosazovaných administrativních rozhodnutí. Vzniká v situaci, kdy administrativní systém není schopen svými výstupy adekvátně reagovat na potřeby trhu. Destrukce administrativní racionality může probíhat prostřednictvím protikladných zájmů jednotlivých kapitalistů nebo skrze vytváření struktur, které jsou systému cizí, jsou však nezbytné k jeho zachování. Krize legitimity je naopak krizí vstupů politického systému. Těmito vstupy se rozumí rozptýlená masová loajalita občanů. Vzniká v případě, kdy pro administrativní

[93] Tamtéž, str. 62.

rozhodnutí, která reagují na požadavky trhu, není již možné sehnat podporu mezi občany. Krize legitimity může vznikat tím, že systém dosáhne přirozených mezí výkonu své moci. Může být také způsobena nechtěnými následky administrativních zásahů do kulturních tradic. Ukazatelem nadcházející krize legitimity je však krize motivace.

Krize motivace je krize identity sociokulturního systému. „O krizi motivace hovořím tehdy, když se sociokulturní systém mění takovým způsobem, že se jeho výstupy stávají pro stát a pro systém společenské práce dysfunkčními.“[94] Organizovaný kapitalismus se vyznačuje občanským privatismem, kdy má administrativní systém zájem na zvyšování své řídící funkce při co možná nejmenší participaci občanů. Motivace občanů v depolitizované společnosti se přenášejí do soukromé oblasti. Mluvíme o privatismu v rodině a povolání. Ten spočívá v orientaci na rodinu, spotřebu a využívání volného času. Z povolání, které je spojeno se společenským postavením, se stává oblast soutěže. Problémem však je, že jak privatismus občanský, tak privatismus v rodině a povolání, obsahují prvky tradiční a předburžoazní, tedy prvky, které nemohly být vytvořeny kapitalismem. A tyto prvky se zdají být dlouhodobě narušovány. Svůj podíl na tom má jejich neslučitelnost se změnami ve struktuře sociálního a ekonomického systému, stejně jako jejich kritika z pozice vědy.

Během vývoje kapitalistických společností došlo k vytlačení náboženství do soukromé sféry, k oddělení morálních představ od velkých teoretických systémů, stejně jako k posunu od komplexních světových názorů k individuální interpretaci světa.[95] V důsledku sociálních změn jsou také ohroženy některé důležité prvky buržoazní ideologie, jako je orientace na výkon, vlastnický individualismus či orientace na směnnou hodnotu.[96] Dochází totiž k oddělení systému formálního vzdělání od potřeb trhu, dosažení dobrých výsledků ve vzdělávacím systému již nemusí garantovat úspěch v povolání. Oslabení vlastnického individualismu spočívá v neschopnosti členů společnosti artikulovat dlouhodobě stabilní potřeby. Tyto potřeby navíc není vždy možno uspokojit ve formě finančních odškodnění. Posledním problémem je nárůst počtu obyvatel, kteří nejsou výdělečně činní, stejně jako nahrazení abstraktní práce prací konkrétní. Obojí oslabuje socializační efekty trhu. Do popředí kulturní tradice organizovaného kapitalismu se dostává scientismus, postauristické umění a univerzální

[94] Tamtéž, str. 97.
[95] Tamtéž, str. 102.
[96] Tamtéž, str. 104-107.

morálka.[97] Díky rozvoji vědy došlo k nabourání tradičních předsudků, na druhou stranu se kolem ní vytvořila nová aura odbornosti a expertního posuzování, se svým vlastním nárokem na pravdivost. Moderní umění přineslo odloučení uměleckého díla od publika. Nadále funguje jen jako umění pro umění. V mnohém navíc vede ke kritice vlastnicko-individualistického životního stylu. Rychlost změn v kapitalismu vedl k potřebě nových norem vyvázaných z tradice. Vzniklo buržoazní formální právo, které může být vytvářeno záměrně bez ohledu na skutečný vývoj ve společnosti.[98] Ekvivalentní směna, která poskytla základ univerzalistické kapitalistické morálce, již nemůže plně legitimizovat normy pozdního kapitalismu. Vzniká tedy poptávka po větší míře legitimity pozdně kapitalistických systémů.

Přestože již není možné produkovat motivaci, která zajišťuje občanský privatismus a privatismus v rodině a povolání, kultura pozdního kapitalismu je stále motivotvorná. Postauristické umění, jež se vyznačuje důrazem na komunikativní etiku a zkušenosti kontrakultur, určuje procesy socializace v některých vrstvách populace. Vliv těchto procesů se bude projevovat čím dál tím více s nárůstem krizí adolescence, protože poskytuje možnost vymezit se vůči zaběhlým strukturám.

2. 3. 5. Řešení

Řešení krize legitimity systému vidí Habermas v diskursu. „Diskurs je možné chápat jako onu formu komunikace, která je oproštěna od kontextů zkušenosti a jednání a jejíž struktura nám zajišťuje, že předmětem diskuse jsou výlučně virtualizované nároky na platnost tvrzení, případně doporučení či varování; že v diskusi nejsou omezováni účastníci, témata ani příspěvky, ledaže vzhledem k cíli, jímž je prověření zpochybňovaných nároků na platnost, že není vykonáván žádný nátlak, kromě nátlaku lepšího argumentu; že jsou v důsledku toho vyloučeny všechny motivy, kromě motivu kooperativního hledání pravdy. Jestliže za těchto podmínek argumentativně, tj. na

---

[97] Tamtéž, str. 108-110.

[98] Tamtéž, str. 111. Více k významu buržoazního formálního práva je možno najít v Habermasově *Teorii komunikativního jednání*. Habermas zde rozlišuje dvě možnosti působení práva v moderní společnosti. První je takové působení, kdy právo vystupuje jako médium spojené s penězi či mocí, v kterémžto případě vede k rozšiřování struktur formálně organizovaných domén jednání na úkor domén, které se vytvářejí komunikativně. Od tohoto odlišuje Habermas tzv. právní instituce, které nemají charakter konstitutivní, nýbrž regulativní, což v praxi znamená, že jdou ruku v ruce se spontánním rozvojem společnosti. Právní instituce jsou tedy přirozeně zakořeněny ve společnosti tím, že jen formálně zakotvují tendence, ke kterým společnost sama došla. Srov. HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1995. 447 s. ISBN 0-7456-0770-5. Str. 365-367.

základě hypoteticky navržených ospravedlnění se spoustou alternativ, vznikne konsensus o doporučení přijmout určitou normu, tak tento konsensus vyjadřuje „rozumnou vůli.“ Protože v zásadě všichni dotčení mají přinejmenším šanci účastnit se praktické porady, spočívá „rozumnost“ diskursivně vytvořené vůle v tom, že v recipročním očekávání chování, které se stalo normou, dotčení uplatňují společný zájem, k němuž se dospělo bez nějakých klamů.“[99]

[99] HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 187 s. ISBN 80-7007-130-3. Str. 136.

2. 4. Teorie komunikativního jednání

2. 4. 1. Racionalita

Jedním z hlavních témat *Teorie komunikativního jednání* je změna chápání pojmu racionality. Habermas přechází od tradičního chápání racionality, jakožto racionality systémové, k racionalitě komunikativní. Proto se snaží o vymezení pojmů „racionalita“ a „jednání“.

Habermas definuje racionalitu jako „dispozici mluvících a jednajících subjektů, která je vyjádřena ve způsobech chování, pro které existují dobré důvody. To znamená, že racionální vyjádření připouští objektivní zhodnocení. To se týká všech symbolických vyjádření, která jsou, alespoň implicitně, spojena s hodnotovými výroky (nebo s výroky, které mají vnitřní spojitost s hodnotovými výroky, které je možné kritizovat).“[100] Pro racionalitu je tedy důležitá možnost kritického zkoumání výroku a přijetí ponaučení v případě, že výrok nebyl dostatečně odolný vůči kritice. Spojení racionality a jazyka nabývá u Habermase důležitosti při představení teorie komunikativního jednání.

Habermas vychází z alternativního pojetí typologie jednání u Maxe Webera.[101] Ve své typologii jednání rozlišuje Habermas dvě kritéria.[102] Prvním je orientace jednání. Jednání může být orientováno na úspěch (oriented to success), nebo na dosažení vzájemného porozumění (oriented to reaching understanding). Druhým kritériem je situace jednání. Ta může být společenská (social), či nespolečenská (nonsocial). Habermas rozlišuje tři druhy jednání, a sice jednání instrumentální, jednání strategické a jednání komunikativní. Instrumentální jednání je takové jednání, které je orientované na úspěch a řídí se odhadem efektivity zásahu do okolností či událostí, které mohou být takovým jednáním ovlivněny. Pro toto jednání není potřeba kooperace s jinou osobou. Strategické jednání je, stejně jako jednání instrumentální, orientováno na úspěch, ale probíhá prostřednictvím ovlivnění rozhodnutí jiného racionálního subjektu. Komunikativní jednání se vyznačuje tím, že kooperace aktérů neprobíhá z egocentrických pohnutek, nýbrž je orientována k dosažení vzájemného porozumění. „V případě komunikativního jednání nejsou účastníci primárně orientováni směrem ke

---

[100] Vlastní překlad autora této práce, v orig. HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society.* Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1997. 456 s. ISBN 0-7456-0386-6. Str. 22.
[101] Tamtéž, str. 283.
[102] Tamtéž, str. 285.

svému individuálnímu úspěchu. Své individuální cíle sledují za podmínky, že mohou vzájemně harmonizovat plány svého jednání na základě společného definování situace.“[103] Když porovnáme komunikativní a strategické jednání optikou Austinova rozdělení řečových aktů,[104] dostaneme obrázek komunikativního jednání jako interakce, ve které účastníci sledují linii ilokuční, kdežto v rámci strategického jednání se účastníci snaží navzájem vyvolat perlokuční efekt.[105] Vzhledem k tomu, že musí dojít ke shodě, a že každý z aktérů má právo odmítnout se zdůvodněním návrh druhého aktéra, je dosažený konsensus považován za racionální. Projev účastníka komunikativního jednání musí zohlednit tři důležité faktory.[106] Za prvé, řečník musí vynést pravdivý (true) výrok. Za druhé, výrok musí být správný (right) vzhledem k normativnímu kontextu, ve kterém k němu dochází, takže vztah mezi řečníkem a posluchačem může být označen za legitimní. Za třetí, řečník musí vyjádřit upřímně (truthfully) své přesvědčení, záměry, pocity apod., takže posluchač bude věřit jeho pohnutkám. Tím svůj výrok vztahuje ke třem oblastem.[107] První je objektivní svět, druhý je společenský svět a třetí je subjektivní svět řečníka. Každý takový výrok je, při nedodržení pravidel pravdivosti, správnosti a upřímnosti, napadnutelný ze strany posluchače.

2. 4. 2. Lebenswelt a systém

Ve druhém díle se Habermas zaměřuje na problematiku životního světa (Lebenswelt) a jeho vztahu k systému, což je tématika, se kterou jsme se mohli setkat již v *Problémech legitimity v pozdním kapitalismu.*

Habermas proti sobě staví dva způsoby integrace společnosti. Tou první je integrace společenská, probíhající skrze médium jazyka v rámci životního světa určité skupiny lidí. Druhou je integrace systémová, probíhající skrze média peněz a moci, což jsou atributy spojené s ekonomikou a státem, v rámci určitého systému.[108] Peníze

---

[103] Vlastní překlad autora této práce, v orig. HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1997. 456 s. ISBN 0-7456-0386-6. Str. 285.
[104] Blíže k teorii řečových aktů srov. AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Ed. Marina Sbisa a J. O. Urmson. 14th print. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992, 168 s. ISBN 0-674-41152-8.
[105] HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1997. 456 s. ISBN 0-7456-0386-6. Str. 295.
[106] Tamtéž, str. 307.
[107] Tamtéž, str. 99.
[108] HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1995. 447 s. ISBN 0-7456-0770-5. Str. 117.

nahrazují jazyk jako prostředek koordinace jednání. Komunikace vedoucí ke konsensu je tak nahrazena systémem směny a odměny.[109] Habermas mluví o „kolonizaci životního světa“ systémem, tedy o tom, jak subsystémy ekonomiky a státu intervenují peněžními a byrokratickými prostředky do reprodukce životního světa.[110] Habermas rozeznává čtyři jevy, jejichž výskyt tuto kolonizaci umožňuje:

a) Zánik tradičních forem života.

b) Dostatečná diferenciace společenských rolí.

c) Odcizená práce je dostatečným způsobem kompenzována volným časem a penězi.

d) Situace, kdy jsou tyto kompenzace rozdělovány dle vzoru sociálního státu z prostředků získaných kapitalistickým růstem, a kdy dochází ke stažení osob ze světa práce a veřejné sféry a k následné seberealizaci těchto osob v rolích spotřebitele a klienta.

Vzhledem k potřebě podat důkaz o vnitřní kolonizaci životního světa, Habermas sahá k popsání juridifikace komunikativně strukturovaných oblastí jednání. Habermas používá pojem juridifikace pro označení formální organizace domén jednání, jež probíhá skrze moderní právo. Můžeme rozlišit expansi práva, tedy situaci, kdy právo upravuje vztahy dosud jím vůbec neupravené, a zhušťování práva, tedy větší detailní propracovanost již upravených oblastí. V nejobecnější rovině rozlišuje Habermas čtyři zásadně důležité procesy juridifikace v dějinách, které daly vzniknout nejdříve buržoaznímu státu, následně právnímu státu, dále demokratickému právnímu státu a nakonec demokratickému státu blahobytu.[111]

Během první vlny, rozvíjející se během éry absolutismu a vedoucí k buržoaznímu státu, došlo k institucionalizaci subsystémů ekonomiky a státu. Došlo ke kodifikaci soukromého práva, tedy k ustálení vztahů soukromých osob při vzájemném obchodním styku. Stát začal vystupovat v pozici jediného garanta těchto vztahů, stejně jako jediné moci, která mohla vydávat zákony, které by tyto vztahy upravovaly. Zároveň s tím se nám začíná utvářet veřejnost, kterou můžeme chápat jako oblast, která

[109] Tamtéž, str. 265.
[110] Tamtéž, str. 356.
[111] Tamtéž, str. 358-361.

není upravována státní mocí. Dá se říct, že stát jako systém začíná zatlačovat životní svět do privátní sféry.

Druhá vlna vedla ke vzniku konstitučních buržoazních států. V tomto stádiu je státní moc podrobena mantinelům, které omezují její výkon. Fakticky se tak děje ústavním zakotvením občanských práv a svobod. Do té doby bylo jen na rozhodnutí státní moci, jak daleko do privátní sféry v rámci regulace zajde. Avšak přiznání občanských práv a svobod občanům, jakkoli prospěšné, bylo ve skutečnosti dalším krokem systému směrem k omezení životního světa. Zvětšila se tím oblast formálně organizovaného jednání.

Třetí vlna je spojena se vznikem demokratického konstitučního státu. Dochází při ní k demokratizaci státní moci. Jedná se v podstatě o rozšíření občanských práv o volební právo. Zákony by tak teoreticky měly nabýt účinnosti jen v případě, že se ohledně jejich znění našla mezi občany shoda. S ohledem na vztah mezi systémem a životním světem můžeme sledovat podobný průběh jako u vlny druhé. Životní svět se tím upevňuje vůči zásahům ze strany systému, zároveň však dochází k zakotvení média moci v životním světě, který je již racionalizovaný a diferencovaný. Kvůli rozšíření univerzálního volebního práva jsou tímto procesem ovlivněni nejen soukromí vlastníci, ale i nižší vrstvy obyvatelstva.

Poslední vlna vedla ke vzniku státu blahobytu. Stát začal zajišťovat občany v situacích, kdy tito občané nejsou schopni postarat se o sebe sami. Může se jednat např. o pomoc při ztrátě zaměstnání, při úrazu či onemocnění, ve stáří. Tato pomoc v případě nouze, spočívající ve státních zásazích a peněžním odškodnění, jakkoli progresivní z hlediska zaopatření a zvýšení životního standardu občanů, však má za následek závažné zásahy do životního světa těch, kterým má sloužit. Peněžní kompenzace totiž obvykle nepostihne újmu, která je odškodněným reálně způsobena. Např. ztráta zaměstnání s sebou často nese i ztrátu společenské prestiže. Dlouhodobá neschopnost najít si práci může vyvolat apatii a pocit, že schopnosti hledajícího člověka nejsou prostě dostatečné. Může dojít k narušení základních vztahů v rodině. Řešení, které pro tyto situace stát blahobytu nabízí, problém skutečně neřeší, naopak ho může ještě prohloubit. Třeba v případě nabídnuté terapeutické asistence se klient může jen upevnit v přesvědčení, že není schopen se o sebe sám postarat apod. „Čím více zachází stát blahobytu za hranici pouhého zmírňování třídního konfliktu, který se vyskytuje ve sféře produkce, a rozšiřuje síť klientských vztahů do soukromých sfér života, tím silnější jsou

patologické vedlejší jevy juridifikace, které zahrnují byrokratizaci a monetarizaci jádrových oblastí životního světa.“[112]

Proces juridifikace je dobrým příkladem kolonizace životního světa systémem. Obrana proti této kolonizaci spočívá ve snaze chránit ty oblasti života, v nichž probíhá sociální integrace, která je založena na komunikativním jednání.[113] Situace, kdy se v rámci racionalizovaného životního světa střetávají systémové požadavky se spontánně utvářenými komunikativními strukturami, vede ke vzniku tření, kterým se dá vysvětlit vznik některých nových protestních hnutí, např. hnutí na ochranu přírody. Tato hnutí se právě snaží o zadržení vnikání systému do životního světa. V odkrytí procesů, probíhajících mezi administrativním a ekonomickým subsystémem na straně jedné, a soukromou a veřejnou sférou na straně druhé, lze spatřovat velký přínos *Teorie komunikativního jednání* pro chápání otázek, kterým musí dnešní společnost čelit.

---

[112] Vlastní překlad autora této práce. V originále HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1995. 447 s. ISBN 0-7456-0770-5. Str. 364.
[113] Tamtéž, str. 373.

2. 5. Fakticita a platnost

V knize *Fakticita a platnost* se Habermas snaží o využití poznatků z teorie komunikativního jednání pro potřeby legitimizace současného právního a politického systému. Deliberativní politikou[114] se zabývá v sedmé kapitole této knihy.

Habermas vede nejprve polemiku s Wernerem Beckerem. Odmítá jeho pojetí empirického zdůvodnění demokracie. Becker postupuje ve třech krocích. Dle Beckera pramení legitimita v pluralitní demokracii z vůle většiny, která je vyjádřena ve svobodných, rovných a tajných volbách. Tato volba, jako svobodné vyjádření vůle, pramení z toho, co Becker označuje za „etický subjektivismus." Ten je v podstatě sekularizovanou formou židovsko-křesťanské představy rovnosti před Bohem, přičemž její transcendentální původ je zrušen. Místo toho je legitimita norem zakotvena přímo ve vůli voličů. Legitimita norem je tedy určena tím, že individuum, které je příjemcem právní normy, je zároveň jejím autorem. Tento náhled však může být v situaci, kdy zákony tvoří většina, problematický, protože menšina pro zákon nehlasovala, přesto by se měla stát recipientem normy. Becker říká, že menšina se podřídí vůli většiny prostě proto, že má strach z případného násilného prosazení většinové vůle. V tomto světle se samotné nenásilné prosazování většinové vůle jeví jako celkem přijatelné. I v případě, že toto vysvětlení přijmeme, vyvstane problém, jak zaručit, že i přes přijetí většinové vůle menšinou, nedojde k tyranii většiny, tedy k excesům, které by nabourávaly základní práva. Becker proto přichází s klasickou ochranou základních práv. Ta bude přijatelná pro menšinu, protože jí tím poskytne ochranu před většinou, stejně jako bude přijatelná pro většinu, která se bude obávat toho, že se může stát menšinou, a že by se v takovém případě dostala přesně do situace, kdy by chtěla být chráněna před absolutní vůlí většiny. Postupně dojde tímto způsobem ke stabilizaci procesu pokojné výměny stran u moci. Voličstvo se rozdělí do různých ideologických táborů pod vedením svých elit. Ty se snaží získat většinu voličů výměnou za určité sociální odškodnění. Z pohledu voliče se však tento boj o moc, který není založen na nabídce lepšího programu, ale spíše jen na propagaci elit a „uplácení" voliče, může jevit jako založený na příliš vratkých základech. Volič chce mít pocit, že volí stranu proto, že přichází s lepším

[114] Výraz deliberativní politika používá Habermas pro svou koncepci demokracie, která stojí mezi liberálním a komunitaristickým pohledem. Srov. HABERMAS, Jürgen; SHAPIRO, Ian. *Teorie demokracie dnes*. Z němčiny přeložil M. Pokorný. Předmluva M. Znoj. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2002. 95 s. ISBN 80-7007-156-7.

programem, který bude ku prospěchu všem. Legitimitu takového zřízení je těžké obhájit z pohledu voliče. V rámci čistě empirických kategorií nebude mít občan důvod dodržovat demokratická pravidla. Je potřeba obrátit se k normativním teoriím.

Habermas prezentuje svou teorii v protikladu k liberálnímu a republikánskému pojetí. Liberální koncepce vidí stát jako pouhého garanta trhu. Demokratický proces je chápán jako střet zájmů jednotlivých skupin obyvatelstva, který by měl vyústit v určitý kompromis. Důležité je zajištění procedury, která povede právě k efektivnímu kompromisu na základě všeobecného a rovného hlasovacího práva. Ta by měla vést k ustanovení proporcionálně složeného zastupitelského tělesa, které bude reflektovat výsledky voleb. V pozadí těchto férových pravidel stojí základní práva.[115] Z republikánského úhlu pohledu je stát chápán jako etická komunita, která se institucionalizovala ve státě. Zastánci republikánského přístupu chápou demokratickou volební proceduru jako eticko-politické sebeporozumění komunity občanů. Počítá se zde se společným kulturním zázemím, které vytváří prostor pro deliberaci. Diskursivní teorie se prezentuje jako střední cesta mezi těmito dvěma přístupy. Spočívá v názoru, že demokratická procedura vede k rozumným a férovým výsledkům jen v tom případě, že v rámci této procedury nedochází k žádnému omezování diskuse. Namísto univerzálních lidských práv, nebo etického základu nějaké komunity, leží v centru zájmu diskursivní teorie právě pravidla diskursu a argumentace, jejichž platnost pramení ze samotného jednání, které je orientováno na dosažení vzájemného porozumění.

Diskursivní teorie, podobně jako republikánský přístup, dává váhu na proces utváření politické vůle, ale nedává tak malý důraz na ústavu. Naopak, ústava je v tomto pojetí důležitá, protože zakotvuje proceduru, dle které se má utváření politické vůle řídit. Pro diskursivní teorii tedy není podstatná samotná přítomnost kolektivně jednajícího tělesa občanů, ale procedura utváření politické vůle občanů. Diskursivní teorie nepočítá s homogenním vzorkem občanů, kteří jsou mezi sebou navzájem propojeni eticky orientovanými vztahy, ale s decentralizovanou společností a politickým systémem, který je navázán na občanskou společnost. Diskursivní teorii tedy neodpovídá ani liberální pojetí, které počítá s ústavním systémem zajišťujícím rovnováhu mocí a zájmů dle pravidel trhu.

---

[115] HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Regh. 4th print. Cambridge : MIT Press, 1998. 631 s. ISBN 0-262-58162-0. Str. 296.

Diskursivní teorie počítá s procesem dosahování vzájemného dorozumění skrze demokratické procesy či skrze komunikaci v rámci veřejné sféry. Neomezuje se tedy jen na institucionalizované procedury zakotvené v demokratickém právním řádu, tedy hlavně volby, ale počítá i s možností formování vůle ve složkách, které nejsou přímo navázány na stát. Diskursivní teorie odděluje občanskou společnost, která je základem veřejné sféry, od ekonomického a administrativního systému.[116] Habermas zmiňuje tři integrační média, fungující v dnešních společnostech: peníze, administrativu a solidaritu.[117] Solidarita by měla jako integrační médium ovládnout veřejnou sféru i procedury demokratického utváření vůle, které jsou zakotveny v ústavách, čímž by se zároveň měla solidarita vymezit vůči penězům a administrativě.

Toto rozdělení nás vede k samotnému chápání legitimity a suverenity lidu. Podle liberálního přístupu má demokratické utváření vůle legitimizovat výkon politické moci zvolenou vládou. Dle republikánského přístupu toto utváření slouží ke konstituování společnosti a k upevňování vzpomínky na prvotní společenskou smlouvu, kterou mezi sebou občané uzavřeli. Dle diskursivní teorie slouží demokratické utváření mínění a vůle k racionalizaci rozhodnutí administrativního aparátu.[118] Tato racionalizace je více než jen pouhá legitimizace, protože má opravdový vliv na rozhodování. Na druhou stranu není oficiálně zakotvena v ústavních procedurách. Utváření tohoto mínění se děje v rámci široce rozvětvené občanské společnosti, která není ovládaná státním aparátem, a která může neoficiálně svým tlakem administrativní rozhodnutí korigovat. Dle republikánského pojetí jsou nositelem suverenity občané. Ne však ve smyslu zastupitelské demokracie, ale míní se přímo kolektivní těleso občanů. Zastupitelskou demokracii připouští liberální pojetí. Suverenita se projevuje přímo jen při volbách, v referendu apod. V případě diskursivní teorie se suverenita projevuje intersubjektivně, tedy v procesu demokratického utváření vůle, jak v případě institucionalizovaného utváření vůle, tak i v případě utváření vůle v rámci veřejné sféry.

Habermas přichází s pojetím dvojkolejné deliberativní politiky. Tento přístup spočívá v rozeznání dvou odlišných složek, které mají vliv na demokratické utváření vůle. Rozlišuje institucionalizované utváření demokratické vůle, tedy procedury, které jsou oficiálně zakotveny v ústavním pořádku té které země, od neformálně utvářené vůle v rámci veřejné sféry. Na rozdíl od institucionalizovaného utváření vůle, toto

---

[116] Tamtéž, str. 299.
[117] Tamtéž.
[118] Výraz racionalizace by zde měl být chápán v pozitivním smyslu v návaznosti na počátky buržoazní veřejné sféry. Ta chápala své výstupy jako racionální v porovnání s výstupy státního aparátu.

veřejné mínění nikde zakotveno být nemusí, protože se utváří samo v hranicích, které jí ústavní pořádek vymezí. Důležitou roli zde hraje přiznání stejných základních občanských práv všem občanům, tedy vytvoření společenství navzájem rovných občanů. Takto upravené demokratické utváření vůle poskytuje dobrý základ pro legitimizaci politického systému.

2. 6. Postnacionální konstelace

V *Postnacionální konstelaci* řeší Habermas problematiku možného přenosu demokracie z úrovně národního státu na nadnárodní uskupení v dnešním globalizovaném světě.

Habermas nejdříve přichází s tím, že v hlavních bodech načrtává atributy národního státu. Národní stát se v moderní podobě projevuje jako stát administrativní. Administrativní dimenze národního státu se, dle Habermase, vyvinula spontánně jako odpověď na potřebu produkce kolektivně závazných rozhodnutí v rámci společnosti, která chce rozhodovat sama o sobě.[119] Tímto nám vzniká oddělení sféry státu, jehož základem je politické rozhodování převedené na administrativní rozhodování, a privátní sféry, což je sféra založená na fungování trhu. Státu přináleží monopol na legitimní užití násilí, jakožto nejdůležitější charakteristika suverénního postavení státní moci. Stát je však v této podobě závislý na příjmech z daní, jejichž výběr náleží k pravomocem státu. Množství vybraných prostředků však závisí na stavu ekonomiky, tedy na privátní sféře. Dalším důležitým rysem moderního státu je teritoriální svrchovanost, tedy vymezení dosahu závaznosti státem vydaných právních norem. Právě svrchovanost moderního národního státu je velmi diskutovaným tématem v souvislosti s utvářením nadnárodních politických útvarů. Moderní státy jsou neodmyslitelně spjaty s ideou národa, tedy skupinou lidí, která se konstituuje na základě společného původu, jazyka a historie. Ve chvíli, kdy se takto konstituuje národ ve státě, začíná se, jako integrující prvek, prosazovat médium práva. Posledním atributem je demokratická forma legitimizace politické autority. Občané se stávají autory a zároveň i recipienty právních norem. Vystupují jako svobodní a sobě navzájem rovní. Rozpor mezi právně zakotvenou rovností a faktickou nerovností je řešen politikami sociálního státu, který zajišťuje pro každého občana možnost výkonu svých práv.

Globalizace je proces, který je charakterizován rozšiřujícím se rozsahem a zvětšující se intenzitou obchodních, vyjednávacích a výměnných vztahů přesahujících hranice států.[120] Globalizace má více dimenzí, ale nejdůležitější je dimenze ekonomická. Hlavním původcem globalizace je globální ekonomika. Ta se liší od

---

[119] HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation : Political Essays*. Translated, edited, and with an introduction by Max Pensky. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass : MIT Press, 2001. 190 s. ISBN 0-262-08297-7. Str. 62.
[120] Tamtéž, str. 66.

systému mezinárodní ekonomiky, která byla ustanovena po Druhé světové válce dle určitých předem dohodnutých pravidel a regulí. Globální ekonomika je naproti tomu neregulovaná a vlastně i neregulovatelná.

2. 6. 1. Změny pod tíhou globalizace

Ani v podmínkách globalizace neztrácí stát moc rozhodovat ohledně většiny svých organizačních funkcí. Ztrácí však možnost ovlivňovat oblast ekonomickou a oblast ochrany přírody.[121] V ekonomické oblasti představuje problém mobilita kapitálu. Velké podniky mohou přesouvat své závody mezi jednotlivými státy dle daňového zatížení. Možnost ztráty příjmů z výběru daní, která je způsobena přesunem výroby do jiné země, tlačí daně placené velkými podniky neustále dolů. To vede k výpadkům ve výběru daní a ke zvyšování daňového zatížení občanů. I přes tuto snahu o dorovnání však dochází k problematizaci financování politik sociálního státu. Stejně tak dochází ke ztrátě schopnosti státu řešit ekologické hrozby a problémy. Moderní technika dosáhla takové úrovně, že některé projekty mohou mít dopad na občany jiných států. Jedná se například o stavbu jaderné elektrárny u hranic jiné země. Moderní stát tedy ztrácí možnost ovlivňovat ekonomické a ekologické události.

Příklad stavby jaderné elektrárny nás přivádí k dalšímu problému, a sice k problému oslabování teritoriální suverenity. Pokud zůstaneme u našeho příkladu, jaderná elektrárna, postavená u hranic sousedního státu, může v případě havárie negativně ovlivnit občany tohoto sousedního státu. Tato problematika vyžaduje řešení na mezistátní úrovni. S tím je však spojen problém demokratického deficitu. Úroveň, na které se tato rozhodnutí dojednávají, je příliš vzdálena občanům národních států.[122]

Pod vlivem globalizace dochází také k rozmělňování kulturně daného základu občanské solidarity, který byl typický pro národní státy. V tomto směru můžeme rozlišit dvě tendence. Tou první jsou měnící se etnické, náboženské a kulturní základy

---

[121] Tamtéž, str. 68-69.

[122] Tamtéž, str. 71. S tím nesouhlasí Alessandro Ferrara. Poukazuje na dualismus fungující na národních úrovních mezi ústavou, tedy zákonem nejvyšší právní síly, který předpokládá konsensus občanů, a normami běžné právní síly, za které nese odpovědnost parlament, přičemž již není zapotřebí širokého konsensu občanů ohledně každého jednoho zákona, protože k tomu, aby byly tyto zákony považovány za legitimní, postačuje fakt, že parlament byl zvolen demokratickou cestou. Ferrara toto analogicky přenáší na příklad Evropské unie. Široký konsensus občanů členských států by měl být vyžadován jen v základních otázkách fungování a směřování EU, tedy při přijímání primárního práva, kdežto přijímání sekundárního práva Unie se může bez tohoto širokého konsensu obejít, protože sekundární právo je přijímáno na základě pravomocí daných primárním právem. Srov. FERRARA, Alessandro a Marek HRUBEC. *Nedostatek soudnosti?: evropská a kosmopolitní otázka*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2007, 136 s. ISBN 978-80-7007-257-8. Str. 78.

národních států.[123] Dobrým příkladem v tomto směru jsou evropské státy, které nejsou zcela úspěšné ve snaze zamezit přílivu imigrantů z mimoevropských zemí. Vypořádání se s narůstající diferenciací forem života bude představovat důležitou výzvu pro národní státy, které byly doposud založeny právě na národním principu. Prvek společné etnické a kulturní homogenity však ztrácí na významu ve chvíli, kdy jsou legitimita a vzájemné pochopení mezi občany čerpány z diskursivně strukturovaných procesů utváření vůle mezi občany. To však předpokládá, kromě přiznání občanských práv imigrantům, také uznání rovných kulturních práv.[124] Majoritní společnost však bude muset přestat vnímat stát a národ jako synonyma. Druhá tendence, která se v této oblasti projevuje, je působení jednotící celosvětové kultury.[125] Ta vniká do prostředí jednotlivých národních či regionálních kultur a narušuje jejich charakter. Jako odpověď na tuto jednotící kulturu však vznikají kultury nové, které se vůči ní vymezují. Tak dochází k ještě dalšímu narušování jednotlivých národních kultur, které by mělo v konečném důsledku vést k zániku spojení republikanismu a nacionalismu, čímž se uvolní prostor pro konstituční patriotismus.[126]

2. 6. 2. Možnost řešení

Habermasův model předpokládá, že k vytvoření solidarity mezi občany je postačující samotný legitimní demokratický proces, který bude občany všeobecně uznáván. Základem je přiznání základních lidských práv a práv na politickou participaci všem občanům. Tento model musí zaručovat férovou distribuci práv mezi občany. Tato distribuce nemá probíhat jen na úrovni práva, ale má také, s pomocí politik sociálního státu, vyrovnávat faktickou nerovnost. Politiky sociálního státu jsou však stále více ohrožovány klesajícími příjmy z daní velkých podniků, protože relativně jednoduché přemístění výroby do jiného státu tlačí úroveň těchto daňových sazeb níže. Důležitost sociálních politik pro legitimní fungování demokracie vede k nutnosti zkrotit politickou cestou globální ekonomické síly. To se však může podařit jen na nadnárodní úrovni.

---

[123] HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation : Political Essays*. Translated, edited, and with an introduction by Max Pensky. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass : MIT Press, 2001. 190 s. ISBN 0-262-08297-7. Str. 73.

[124] Více k této otázce u Habermase srov. HABERMAS, Jürgen, Charles TAYLOR a Amy GUTMANN. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2001, 183 s. ISBN 80-7007-161-3.

[125] HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation : Political Essays*. Translated, edited, and with an introduction by Max Pensky. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass : MIT Press, 2001. 190 s. ISBN 0-262-08297-7. Str. 74.

[126] Tamtéž, str. 76.

Samotné národní státy na to, vzhledem k povaze ekonomické globalizace, nestačí. Habermas však zároveň odmítá možnost kosmopolitní demokracie, protože není možné zajistit občanskou solidaritu na celosvětové úrovni.[127] Tuto solidaritu je však možné přenést na úroveň postnacionálních federací. Takovéto federace by měly společně rozhodovat v rámci OSN, a posléze by měla být každá jedna taková federace schopna zavádět tato rozhodnutí do praxe v konkrétních regionech. Habermasův model tedy předpokládá celosvětové vládnutí bez kosmopolitní vlády.

[127] Tamtéž, str. 109.

3. Srovnání obou teorií a stanovení podobností a diferencí

První rozdíl spočívá v postupu práce. Rawls přichází s koncepcí, jejíž platnost se snaží ověřit ve svých teoretických myšlenkových konstrukcích. Habermas je v tomto ohledu věrný odkazu Frankfurtské školy. Nejdříve se tedy zaměřuje na popsání problému, a až posléze se snaží přijít s možným řešením. Rozbor vývoje jednotlivých společenských fenoménů opravdu tvoří integrální součást Habermasova výzkumu. John Rawls rozvíjí teze s vidinou určitého cíle. Např. základním cílem celé *Teorie spravedlnosti* je obhajoba primátu lidských práv a vymezení se vůči utilitarismu. Habermas se určitým způsobem snaží nabízet možnosti řešení problémů. Jeho postoj působí objektivněji.

Nejvíce výrazným a diskutovaným rysem u Johna Rawlse je obnovení vize společenské smlouvy skrze originální pozici. Ta představuje teoretickou proceduru, která by měla vést k dosažení spravedlivých výsledků. U Habermase nenajdeme nic jako teoretickou společenskou smlouvu. Diskurs je míněn jako procedura, která se může projevit v praxi.

Důležitým rozdílem je chápání veřejnosti. Pro Rawlse se „veřejné“ vztahuje čistě k politickým procesům. Může to být např. jednání parlamentu či předvolební agitace. Procesy, které stojí mimo tuto sféru, pro něj nejsou příliš důležité, jsou odkázány do soukromé oblasti, která by neměla ovlivňovat směřování společnosti. Pro Habermase leží těžiště „veřejnosti“ právě zde, tedy ve sféře, která se v buržoazních společnostech negativně vymezovala vůči státu, což Habermas popisuje ve *Strukturální přeměně veřejnosti*. V rámci této veřejné sféry docházelo k tvorbě názorů na postupy státu, ale tato veřejná sféra neměla vliv na rozhodování. Tento stav původní veřejné sféry Habermas hodnotil kladně. V Habermasově teorii demokracie, jak ji prezentuje ve *Fakticitě a platnosti,* má však již veřejná sféra vliv na rozhodování administrativy. Je zde patrná jakási dvojkolejnost utváření vůle, jednou skrze oficiální proceduru, podruhé neoficiálně v rámci veřejné sféry. Je zde tedy jistý posun, který však není zásadní při srovnání Rawlse a Habermase. Stále platí, že Rawls chápe „veřejné“ jinak než Habermas.

Podobně působí důraz na spojení občanů skrze stejné politické principy, jejichž autory i příjemci jsou občané sami. K tomuto postoji se John Rawls dostává v *Politickém liberalismu*, čímž zároveň zamezuje případné kritice ze strany komunitariánů. Rawls i Habermas tak počítají s možností vytvoření občanské identity i na jiných základech, než na společné historii, kultuře, etnicitě a jazyku určité skupiny lidí. U Habermase je toto pojetí silnější než u Rawlse. Habermas předpokládá opravdové vytvoření meziobčanské solidarity, kdežto u Rawlse se jedná spíš o stav trpěný, při kterém se občan snaží o udržení stávajících institucí proto, že mu garantují možnost vést směřování života bez zásahů spoluobčanů. Rawls tuto námitku odmítá s poukazem na to, že překrývající se konsensus je založen na všeobsažných doktrínách občanů, tedy by ho měli přirozeně přijmout za svůj. Faktem však je, že všeobsažné doktríny občanů budou pravděpodobně mnohem bohatší než dosažený konsensus, a tedy přilnutí k tomuto konsensu může být stále velmi malé v porovnání s postojem občanů k jejich všeobsažným doktrínám. U Habermase dochází skrze diskurs v rámci veřejné sféry k vytvoření veřejného mínění, tedy všeobecně sdíleného názoru na to, co je dobré, co dobré není a jak se má v různých případech postupovat. Překrývající se konsensus je jen průnikem soukromých názorů občanů. Oba autoři také počítají s možností, že občané jsou schopni se principům, na kterých je založen jejich stát, postupně naučit. Rawls toto označuje jako „moral learning."

Ve svých představách o mezinárodním uspořádání vycházejí oba autoři z Immanuela Kanta. V eseji *K věčnému míru*[128] prezentuje Kant svou vizi světového řádu. Ten by měl spočívat v celosvětové federaci národů. Tento náhled je tedy jakýmsi kompromisem mezi celosvětovým státem, ve kterém by byli všichni lidé podřízeni přímo jedné vládě, a uspořádáním suverénních států, tedy modernímu chápání států v rámci mezinárodního systému.

Rawls i Habermas ve svých přístupech oscilují právě kolem Kantovy myšlenky federace národů, ačkoli každý vede úvahy jiným směrem. Na filosofické rovině zde proti sobě stojí Rawlsův slabý universalismus proti Habermasově procedurálnímu universalismu, na rovině praktické potom univerzalistický moralismus Johna Rawlse proti multilateralistickému legalismu Jürgena Habermase.[129] Slabost Rawlsova universalismu spočívá v tom, že za univerzálně platná jsou považována pouze základní

---

[128] KANT, Immanuel. *K věčnému míru: filosofický projekt ; O obecném rčení : je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999, 101 s.
[129] BARŠA, Pavel. *Síla a rozum : spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha : Filosofia, 2007. 432 s. ISBN 978-80-7007-256-1. Str. 316.

lidská práva, kdežto ostatní práva, přiznaná občanům v liberálně demokratických státech, jsou považována za nepřenositelná. S výjimkou základních lidských práv zůstávají suverénním národním státům veškeré kompetence. Vzájemné interakce suverénních národních států sice probíhají v rámci určitých mezinárodních institucí, např. v rámci konfederace národů, ty ale slouží pouze jako platforma k dohadování, nikoli jako rozhodovací orgán. U Habermase hrají lidská práva také důležitou roli. O sankcích za jejich porušování se však rozhoduje na základě mezinárodně uznaných procedur v rámci mezinárodních institucí, v nichž jsou zastoupeni jednotliví aktéři mezinárodní politické scény. V Habermasově pojetí mají tedy tyto instituce silnější postavení. Habermas se přibližuje spíše ke kosmopolitnímu přístupu, kdežto Rawls klade důraz na význam suverénních národních států.[130] Habermas, který počítá se společným postupem postnacionálních federací v rámci OSN, lepším způsobem reflektuje možnosti budoucího vývoje mezinárodní politiky směrem k multipolaritě. Tento vývoj můžeme v náznacích sledovat v utváření politicko-ekonomických nadnárodních celků v jednotlivých částech světa, stejně jako ve vzrůstající moci velkých států, které vystupují jako regionální mocnosti, např. Čína, Indie, Brazílie. John Rawls zůstává svým pojetím v zajetí tradičního vnímání států jako hlavních aktérů mezinárodní politiky.

Oba autoři tedy kladou silný důraz na problematiku dodržování lidských práv. Pro oba dva představuje flagrantní porušování lidských práv nějakým státem důvod k zásahu států ostatních. Ten může nejprve spočívat v různých nátlakových prostředcích, ale Rawls i Habermas umožňují v krajním případě i vojenský zásah. Rozdílně však chápou procedury, které by měly takovému vojenskému zásahu předcházet. Pro Rawlse je k intervenci dostačující přesvědčení liberálního či slušného národa o tom, že dochází k porušování lidských práv, kdežto Habermas tuto intervenci podmiňuje souhlasným stanoviskem více aktérů, kterého by bylo dosaženo skrze mezinárodní instituce a dle zásad mezinárodního práva.[131] Toto pojetí je, na rozdíl od pojetí Rawlsova, méně náchylné ke zneužití. Pojetí Johna Rawlse by mohlo v praxi vést k tomu, že liberální národ, který o intervenci rozhoduje, se může ochranou lidských práv zaštiťovat i v situaci, kdy sleduje vlastní strategické zájmy. Nebo může mít opravdu záměr ochrany lidských práv, nemusí však disponovat správnými informacemi.

---

[130] Tamtéž, str. 315.
[131] Tamtéž, str. 334.

Nebo se na tyto informace nemusí dívat ze správného úhlu pohledu. V tomto směru zajišťuje Habermasův přístup větší míru objektivity a menší možnost zneužití.

Dále bych chtěl pojednat o tom, do jaké míry můžeme obě teorie považovat za teorie liberální demokracie. Hlavním cílem Rawlsova projektu je ochrana lidských práv. Tato ochrana byla hlavním tématem *Teorie spravedlnosti*. Nositelem těchto práv je každý jeden občan individuálně, čímž je vyloučena možnost porušení práv jednoho občana kvůli zlepšení pozice většiny, tak jak k tomu může dojít v případě utilitaristického přístupu. V *Politickém liberalismu* reflektuje Rawls situaci plurality v moderních demokraciích. Z metafyzické teorie se stává teorie politická. V překrývajícím se konsensu vidí prostředek, který umožňuje podporu systému ze strany velké většiny občanů. Tak dojde ke shodě a k podpoře ústavy, tedy i ke vzniku společného vědomí, že všichni občané jsou spojeni pod jednou ústavou. Navzdory tomuto však zůstává vědomí spojení pod jednou ústavou na abstraktní úrovni. Občané podporují společný konsensus, ústavu a záležitosti, na kterých se shodli, ale sama demokratická procedura, nevytváří konkrétní pouta a vzájemnou náklonnost mezi občany. Rawlsova teorie je zaměřena na jednotlivce. Stejně tak nositelem práv a svobod je každý jeden občan. Tímto způsobem jsou všichni občané chráněni před zásahy státu do svého soukromí. Rawlsova teorie může být proto považována za teorii liberální demokracie.

O něco složitější je klasifikace Habermasovy teorie. Habermasův přístup se vyznačuje snahou o spojení liberální a republikánské tradice, což může být vzhledem k povaze obou tradic problematické. Liberální tradice vychází z pojetí autonomie jedince, v konkrétní podobě se tato autonomie projevuje ve formě lidských práv, kdežto v centru pozornosti tradice republikánské stojí občanská autonomie, tedy suverenita lidu.[132] Liberálové se obávají možné tyranie většiny, proto přisuzují lidským právům jakýsi nadpozitivní charakter. Lidská práva jsou v tomto pojetí nadřazena suverenitě lidu, předcházejí legislativní proces a nemohou být tímto procesem ovlivněna. Tím by měl být zajištěn prostor pro to, aby občan mohl rozhodovat o směřování svého života v co možná největší míře bez zásahů státu. Republikáni zase přisuzují větší váhu sepětí občanů a lidská práva jsou v rámci jejich představ závazná jen pokud si je občané sami

[132] HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Regh. 4th print. Cambridge : MIT Press, 1998. 631 s. ISBN 0-262-58162-0. Str. 84.

takto odsouhlasili. Rozhodně se v tomto pojetí nejedná o přirozená práva, která by jakkoli omezovala zákonodárnou moc lidu.[133]

Habermas však dokazuje, že obě pojetí mohou jít ruku v ruce. Lidé, kteří se rozhodnou, že vytvoří společenství, se shodnou na pravidlech, kterými se chtějí řídit. Lidé si zde navzájem přiznají práva a svobody, tedy se shodnou na právech a svobodách, jejichž nositeli by měl každý z nich být. Tento krok je samozřejmý, protože každý přirozeně nechce omezovat sám sebe. Navíc jsou tato práva spojena s autonomií participujících osob. Bez myšlenky autonomie jedince není ustanovení takového společenství vůbec možné. Habermas určuje tři základní kategorie práv, se kterými se může bez problémů ztotožnit i liberální tradice, a které se musí ustanovit v rámci společenství, které se chce samo spravovat a je sdruženo pod jedněmi zákony.[134] Prvním krokem je tedy přiznání lidských práv, které vyplývají z myšlenky přiznání co možná nejobjemnějšího balíku práv a svobod pro každého občana, tedy pro všechny stejně. Přijetí těchto základních práv a svobod takovým společenstvím lidí předpokládá samo o sobě přijetí dalších práv. Konkrétně se jedná o práva, která vyplývají ze statusu členů společenství. Musí se nějakým způsobem určit, kdo patří do společenství a vztahují se na něj rozhodnutí společenství, a kdo do společenství nepatří, tedy se na něj rozhodnutí společenství nevztahují. Dále se jedná o práva, která jsou potřebná k vymahatelnosti práva, jsou tedy rozpracováním myšlenky na individuální právní ochranu. Nicméně v případě těchto tří kategorií práv se zatím nejedná o klasická liberální práva směřující proti státní moci, protože stát jako takový ještě vůbec neexistuje.[135] Tato práva zatím pouze upravují horizontální vztah mezi svobodnými a sobě navzájem rovnými lidmi, kteří se na těchto právech shodli. Dalším krokem, kterým je uznání rovné příležitosti účastnit se procesu formování vůle, dojde k ustanovení statusu svobodných a sobě rovných občanů. Takto zformované společenství občanů již může naplno využít svůj potenciál ke konkretizaci a rozšiřování privátní i občanské autonomie v diskursu.[136]

Habermasova teorie tedy představuje spojení liberální a republikánské tradice, spojení soukromé a občanské autonomie. Z liberální tradice čerpá při formování práv a svobod, kdežto na republikánskou tradici navazuje pojetím demokratické procedury a právem na participaci, které tato procedura předpokládá ke správnému fungování. Je důležité si uvědomit, že koexistence soukromé a občanské autonomie je u Habermase

---

[133] Tamtéž, str. 100.
[134] Tamtéž, str. 122.
[135] Tamtéž, str. 122-123.
[136] Tamtéž, str. 123.

možná jen na základě komunikativní schopnosti lidí. V diskursu, který je založen na nenásilném sladění představ zainteresovaných, dochází zároveň k vytvoření pouta mezi účastníky. Občané zde vystupují jako nositelé klasických liberálních práv a svobod, zároveň však jako nositelé práv politických. Dochází zde ke spojení vědomí individuálního a kolektivního.

4. Kritika

Nyní bych se chtěl zamyslet nad přístupem Johna Rawlse a jeho pokusem o řešení situace, kdy v moderních liberálních demokraciích zastávají občané rozdílné všeobsažné doktríny. Připomínky k Rawlsově teorii budu vést z pohledu náboženství.

Postavení náboženství chápaného jako všeobsažná doktrína v rámci liberální demokracie je často diskutovanou a důležitou otázkou, protože moderní demokracie musí určitým způsobem pojmout občany, kteří jsou různého vyznání či bez vyznání. Z pohledu člověka nevěřícího se může náboženství jevit jako jedna z mnoha jiných všeobsažných doktrín. Je však potřeba si uvědomit určitý rozdíl, který je mezi náboženstvím a filosofickými či morálními všeobsažnými doktrínami. Věřící lidé jsou v mnoha případech přesvědčeni o zakotvení své víry mimo oblast tohoto světa, což může ve vztahu ke státní moci působit jisté obtíže. Pokud se totiž nařízení státní moci dostane do rozporu s vírou, věřící lidé budou sledovat víru, a to i v případě, že jim to přinese velké nepříjemnosti. Chci zde říci, že je dle mého názoru velký rozdíl mezi situací, kdy si nějaký člověk vytvoří či přijme světonázor, který se vyvinul v prostředí světském, a mezi situací, kdy se člověk stane vyznavačem nějaké víry, o které si myslí, že je vírou zjevenou, tedy že má externí zakotvení mimo realitu našeho života. Rozdíl vidím v tom, že v prvním případě je člověk daleko více nakloněn ke změně názoru.

Myslím si, že Rawls snad až příliš jednoduše spojuje všeobsažné doktríny dohromady bez toho, aby se hlouběji zabýval jejich povahou. Jediný aspekt, na který se omezuje, je jejich rozumnost. To, že je z Rawlsova hlediska nějaká náboženská doktrína považována za rozumnou, by mělo v praxi znamenat, že lidé, kteří takovou doktrínu zastávají, přiznají svým spoluobčanům možnost zastávat doktrínu jinou. Tímto řešením však není postižena samotná podstata víry, protože věřící sami považují ve většině případů svou víru za jedinou pravdivou a nevyvratitelnou. Souhlasím s Rawlsem v tom, že je potřeba zohlednit výskyt rozdílných všeobsažných doktrín v rámci společnosti. Překrývající se konsensus považuji za logické vyústění této potřeby. Ale ve světle toho, co bylo řečeno výše o externí zakotvenosti náboženského cítění, bych chtěl poukázat na jeden problém, který ohledně překrývajícího se konsensu vnímám.

Myslím si, že Rawls se příliš zaměřuje na formování vůle občanů v překrývajícím se konsensu bez toho, aby se zabýval také tím, že takto zformovaná vůle se vrací zpět k občanům v konkrétních zákonech a nařízeních. A takto

konkretizovaná vůle může být ve skutečnosti v protikladu k názorům a praxi občanů. Toto nebezpečí však vnímám především u lidí nábožensky založených, protože v náboženství mohou hrát velkou roli i velmi drobné skutečnosti, které by za normálních okolností problém nepředstavovaly. Můžeme si například představit situaci, kdy se najde všeobecná shoda na tom, že bolestivé kosmetické zákroky na dětech nejsou přípustné. Takto pojatá shoda však může při konkretizaci nabýt třeba i podoby zákazu dětské obřízky. Z pohledu člověka nevěřícího se může obřízka jevit na stejné úrovni jako kterýkoli jiný kosmetický zákrok. Pokud by ji někdo zastával z jiných než náboženských důvodů, tak lze předpokládat, že ho její zákaz příliš neovlivní. Ale třeba člověk, který se hlásí k judaismu, nepovažuje obřízku za pouhý kosmetický zákrok. Je to pro něj stěžejní úkon, kterým vstupuje jedinec do smlouvy s Hospodinem. Jde tu o naprosto rozdílné chápání téže věci, jednou z pohledu člověka nevěřícího, podruhé věřícího. Vždy se zde samozřejmě nabízí institut výhrady svědomí, ale to vidím jako problematické. Jedná se totiž o extrémní reakci, která by rozhodně neměla být běžnou záležitostí. Navíc samotný fakt, že se někdo odvolává na výhradu svědomí neznamená, že by se dotyčný vyhnul trestu za porušení zákona. Další důvod, proč mi možnost výhrady svědomí nepřijde jako dostatečné řešení je to, že některá nařízení se opravdu mohou citlivě dotýkat celého náboženského systému či vícero náboženských systémů. K takovému nařízení tedy musí ve stejnou dobu zaujmout postoj věší množství lidí, ale institut výhrady svědomí je věc individuální. Máme zde sice možnost občanské neposlušnosti, která se týká větší skupiny lidí. V podstatě se jedná o akci, při které tyto lidi spojuje výraz protestu více než důvody, kvůli kterým se k neposlušnosti rozhodli. I kdyby větší množství lidí dalo najevo svůj nesouhlas s jedním nařízením a vyjádřilo to neuposlechnutím tohoto nařízení, stále mohou být za svůj čin potrestáni a zároveň tím nezaniká jejich povinnost řídit se nařízením. Proč by se ale měla v liberálně demokratickém státě cítit nějaká skupina lidí tak beznadějně, aby se uchylovala k extrémním krokům, které nepatří k běžnému fungování demokratického systému?

V otázkách, které mohou zasahovat do věrouky některého náboženského systému, je tedy potřeba si uvědomit přesvědčení věřících o externím zakotvení náboženství, a také to, že se může jednat o poměrně velkou skupinu lidí. Myslím tedy, že by měla být věnována pozornost nejen formování vůle, ale také výstupům, kterými se zformovaná a konkretizovaná vůle vrací zpět k občanům. Myslím, že určitá možnost by se nabízela v oslabení pravidla, že zákon zavazuje všechny bez výjimky. Je to velmi citlivé téma, protože toto pravidlo patří k základním výdobytkům moderních právních

systémů a je neodmyslitelně spjato s představou demokratického právního státu. Navíc vychází z předpokladu, že všichni lidé jsou si rovni a mají tedy nárok na stejné zacházení. To se již dotýká oblasti základních lidských práv. Dokonce se to dotýká základní osvícenské myšlenky. A u zrodu moderních právních řádů na evropském kontinentě stojí osvícenství.

Oslabením tohoto pravidla bychom se v jistém slova smyslu vraceli do dob feudalismu. Na druhou stranu nám může feudalismus poskytnout určitou inspiraci. Feudální společnost byla tvořena různými skupinami, pro které platilo různé právo. Mám za to, že i dnes by bylo možné zohlednit specifické nároky různých skupin obyvatelstva v našem právním systému, což by snad bylo vhodné zejména u skupin věřících. Rawlsova vize překrývajícího se konsensu by se v takovém případě trochu posunula. Překrývající se konsensus by již nefungoval na bázi průniku názorů všech občanů, kteří se posléze stanou recipienty normy vzniknuvší z tohoto průniku. Nově by to vypadalo tak, že by se sice vytvořil průnik názorů občanů, ale recipienty by nebyli všichni. Občané by se na něčem shodli, ale určitá skupina občanů by dala souhlas v tom smyslu, že umožní ostatním něco konat, sami se ale tomuto vyhnou. Poté, co by se takto zformovaná vůle projevila ve formě zákona či nějakého nařízení, členové této skupiny by nesměli být proti své vůli nuceni řídit se takovým zákonem či nařízením. Myslím, že by se tím zvětšilo množství záležitostí, na kterých by se občané shodli, a vedlo by to k větší stabilitě systému, což je z hlediska liberální demokracie velmi podstatný důsledek. I přes tuto připomínku hodnotím Rawlsovu vizi demokracie pro západní demokratické společnosti kladně. Vzhledem ke způsobu, jakým se utváří společenský konsensus, mi přijde v praxi dobře proveditelná a stabilní. Oceňuji také Rawlsovu snahu o obhajobu lidských práv a o sociální smír.

Dále bych se chtěl zastavit u kritiky Rawlsova *Práva národů.* Kritika zde míří na problém převodu dvou Rawlsových principů spravedlnosti z vnitrostátní úrovně na úroveň mezinárodní. Jak bylo ukázáno v kapitole pojednávající o *Právu národů,* na mezinárodní úrovni, přestože se i zde počítá s originální pozicí situovanou za závoj nevědomí, stanovuje Rawls principy, které ne zcela korespondují s principy vnitrostátními. Kritika *Práva národů* se koncentruje do dvou oblastí, které vyplývají ze dvou vnitrostátních principů spravedlnosti. První jsou lidská práva, druhou otázka přerozdělování na mezinárodní úrovni.

Přijatelná teorie lidských práv musí uspokojit tři důležitá kritéria: musí zdůvodnit způsob, podle kterého se určuje, která práva budou osobám přiznána; soubor

práv, přiznaný osobám na mezinárodní úrovni, musí přiměřeně odpovídat souboru, který byl vybrán pro úroveň vnitrostátní; a mezi přiznanými právy musejí být dodrženy logické souvislosti.[137]

V oblasti lidských práv je Rawlsova koncepce náchylná k šesti výtkám.[138] Prvním problémem je samotná povaha aktérů, tedy národů. Strany smlouvy o mezinárodních principech jsou tak kolektivní tělesa. Ale v rámci národů budou nejspíše existovat mnohé skupiny, které zastávají v rozdílných oblastech rozdílná stanoviska. Vůle vyjádřená prostřednictvím národů tak může být jen vůlí většiny občanů, a tedy ignorovat potřeby menšin. Za zvážení tedy stojí, zda by se aktéry rozhodování o mezinárodních principech neměli stát přímo příslušníci národů, tedy lidé jako individua.

Druhým problémem je, že kontrakt ohledně mezinárodních principů je vlastně uzavřen jen mezi liberálními a slušnými národy. Zbývající tři typy národů jsou vynechány. Ale je únosné, aby kontrakt, uzavřený mezi dvěma subjekty, zavazoval zároveň i jiné subjekty? Mezinárodní právo počítá s tím, že pokud se na něčem shodne většina států světa, tak to, na čem se shodly, zavazuje i všechny ostatní státy. Toto pravidlo bylo využito např. v trestních procesech, které vedli po Druhé světové válce vítězné mocnosti s představiteli poražených zemí. V tomto však vidím problém. Tento přístup se vyvinul v rámci praxe mezinárodních vztahů, to ale neznamená, že by měl být považován za správný a neměnný. Jsem toho názoru, že stát – či národ, to zde nyní nehraje roli – by neměl být vázán něčím, k čemu nedal svůj souhlas. Je zde třeba mít na mysli to, že stát zastupuje své občany. Pokud se k něčemu nepřipojí, tak můžeme předpokládat, že toto stanovisko reflektuje názor většiny občanů, a to obvykle i v situaci, kdy se nejedná o liberální demokracii. Proč by tedy měla být určitá skupina lidí nucena dělat to, s čím nesouhlasí? A proč bychom to ještě ke všemu měli považovat za spravedlivé? Samozřejmě může existovat režim, ve kterém menšina ovládá silovými prostředky většinu. I potom však můžeme uvažovat o tom, že pasivita té většiny může být výrazem podpory státu. Mohou však existovat i státy, ve kterých je konformita většiny udržována násilně, ale to je již otázka jiná, otázka možné intervence ze strany ostatních států. Tato možná intervence bude ale odhalovat zaměřenost na individuální vůli občanů. Opět se tedy dostáváme k tomu, že na mezinárodní úrovni by mělo být přihlíženo k vůli jednotlivců. To ostatně navazuje na výše zmíněný první problém.

---

[137] CANEY, Simon. *Justice Beyond Borders : A Global Political Theory*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 330 s. ISBN 9780198293507. Str. 65-66.
[138] Tamtéž, str. 81-85.

Třetím problémem je samotný výběr lidských práv, která by měla být garantována na mezinárodní úrovni. Rawls dostatečně neuvádí kritéria, dle kterých by se měl řídit jejich výběr. Rawls určuje výběr těchto práv na základě jejich upotřebitelnosti v rámci systému sociální kooperace. Tím se však problém jen posouvá. Rawls dál neurčuje, proč by se měl tento výběr odvíjet od důležitosti práv pro systém sociální kooperace. I kdybychom toto kritérium přijali, je obtížné na jeho základě určit výběr konkrétních práv. Toto kritérium je příliš vágní. Rawlsova teorie tedy porušuje první kritérium přijatelnosti teorií lidských práv. Pogge v této otázce poukazuje na fakt, že ve druhé originální pozici aktéři de facto nevybírají z možných principů, ale prostě rozhodují o přijetí osmi předem určených principů, které mají svůj základ v mezinárodním právu. Aktéři tak mohou rozhodovat pouze o adekvátní formě interpretace principů. Rozhodovací proces je zde tedy, oproti situaci v první originální pozici, určitým způsobem omezen.[139]

Dalším problémem je rozdíl mezi přiznáváním lidských práv na vnitrostátní a na mezinárodní úrovni. Pokud by na vnitrostátní úrovni neměla hrát roli etnicita či sociální postavení, proč by na mezinárodní úrovni mělo být přiznání lidských práv závislé na příslušnosti k určitému národu. Dle Rawlsova chápání je plný katalog lidských práv přiznán jen příslušníkům liberálních národů. U slušných národů jsou již tato práva omezena. Tím Rawls porušuje i druhý princip, kompatibilitu s vnitrostátním přístupem. S tím souvisí i pátý problém. Některá práva vyžadují ke svému plnému projevu práva jiná. Tato práva jsou tak nedělitelně spojena. Toto je další z věcí, které Rawls zcela opomíjí. Tím Rawls porušuje kritérium třetí, kritérium koherence.

Poslední problém spočívá v tom, že Rawlsem stanovená úroveň lidských práv není dostatečně vysoká na to, aby vyloučila možnost vzniku výrazně nespravedlivých podmínek. Rawls stanovuje jako základní práva, která by měla být přiznána všem lidem, právo na životní minimum a právo nebýt zotročován. To je však opravdu velmi nízko položené minimum.

Další oblastí, která je vystavena kritice, je možnost přerozdělování na mezinárodní úrovni. Tato kritika dává do protikladu to, že Rawls neumožňuje přerozdělování na mezinárodní úrovni, přestože na vnitrostátní – v podobě diferenčního principu – ano.

---

[139] POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, c1989, xii, 296 s. ISBN 0-8014-2124-1. Str. 243-245.

Rawls rozlišuje principy, které aplikuje na vnitrostátní úrovni, od principů, které určuje pro úroveň mezinárodní, přičemž nevysvětluje, proč tak činí. Na mezinárodní ekonomickou spravedlnost zaciluje svou kritiku Thomas Pogge.[140] První problém, dle Poggeho, spočívá v tom, že Rawls nepřenáší diferenční princip z domácí sféry do sféry mezinárodní. Rawls tak dělá proto, že považuje za nepatřičné, aby jeden národ nesl následky špatného rozhodnutí národa jiného. V takovém případě však musí vysvětlit, proč na vnitrostátní úrovni něco obdobného umožňuje, protože zde část členů společnosti musí skrze diferenční princip nést následky případných špatných rozhodnutí jiných členů společnosti. Rawls však toto nereflektuje. Rawls ani nevysvětluje, proč je diferenční princip považován za spravedlivý princip přerozdělování pro příklad soběstačné uzavřené společnosti v případě domácí scény, ale zároveň není použit i v mezinárodním prostředí, které, vzájemnou interakcí mezi národy, tvoří soběstačnou uzavřenou společnost.[141] Přestože Rawls považuje diferenční princip za nejlepší variantu přerozdělování, neměl by výhrady ani proti aplikaci jiného liberálního kritéria ekonomické spravedlnosti na vnitrostátní úrovni. I v takovém případě by byl systém považován za spravedlivý. Rawlsova vize mezinárodního uspořádání je však považována za spravedlivou i přesto, že neurčuje žádné kritérium ekonomické spravedlnosti. Ani v takovém případě neodpovídá v rámci jeho teorie vnitrostátní situace situaci mezinárodní. Rawls se záměrně vyhýbá aplikaci liberálních principů přerozdělování na mezinárodní úroveň s odůvodněním, že by takový postup ztížil začlenění slušných národů. Ale proč by se měly slušné národy bránit zavedení principů ekonomické spravedlnosti, když současně některé liberální zásady v oblasti lidských práv dodržují? Navíc, pokud bychom se pokusili najít v reálném světě příklady států, které by zhruba odpovídaly Rawlsovým slušným národům, tak dostaneme obrázek států, které by o přerozdělování spíše stály. Z takového úhlu pohledu se nám neochota využívání zásad ekonomické spravedlnosti na mezinárodní úrovni jeví jako alibismus bohatých liberálních společností. Ve chvíli, kdy Rawls odmítne globální aplikaci liberálního principu ekonomické spravedlnosti, může stále ještě nabídnout aplikaci ekonomického přerozdělování, která se používá v rámci slušných národů. Tím by se odbourala námitka nepřijatelnosti pro slušné národy. Rawls však nevyužívá pro svou mezinárodní koncepci ani této nižší verze. I přesto považuje svou vizi za spravedlivou.

---

[140] POGGE, Thomas. *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge : Polity Press, 2002. 284 s. ISBN 0-7456-2995-4. Str. 104-107.

[141] Podobně i Beitz. Srov. BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*. New Jersey : Princeton University Press, 1999. 248 s. ISBN 0-691-00915-5. Str. 132, 144-158.

Další důvody, které by měly vést k ustanovení principů ekonomické spravedlnosti na mezinárodní úrovni, zmiňuje Charles Beitz. Rawls nebere v potaz nerovnoměrné rozmístění přírodních zdrojů. V originální pozici za závojem nevědomosti, tedy v situaci, kdy by národy neznaly své přírodní bohatství, by právě z důvodu nerovnoměrného rozmístění zdrojů jistě došlo k ustanovení principu přerozdělování. Toto vyústění originální pozice je analogické k ustanovení principu diference na vnitrostátní úrovni, kterýžto proces je Rawlsem zevrubně popsán v *Teorii spravedlnosti.* Neexistuje důvod, proč by se strany měly na mezinárodní úrovni chovat za závojem nevědomosti jinak, než jak se chovají na úrovni vnitrostátní. Rozmístění přírodních zdrojů se dá v určitém smyslu přirovnat k rozdělení talentu mezi jedince na vnitrostátní úrovni. Nerovnoměrné rozdělení nemůže být považováno za něco nespravedlivého, je to prostě fakt určený přírodou. Nespravedlivý však může být způsob, jakým společnost s tímto nerovnoměrným rozdělením zachází. Oproti rozdělení talentu, který je vnitřně daný osobám, však neexistuje zdůvodnění exklusivního práva na zušlechťování přírodních zdrojů, které má stát na svém teritoriu.[142] Pokud by dnešní povaha států odpovídala soběstačným uzavřeným společnostem, důvod pro zavedení principu přerozdělování by byl oslaben. Pokud však dochází k interakci mezi státy, měl by být takový princip zaveden, protože tam, kde dochází ke spolupráci více aktérů, by měl být zaveden princip, dle kterého se budou plody spolupráce rozdělovat.[143] Beitz však zdůrazňuje ještě závažnější problém v Rawlsově přístupu. Rawls klade příliš velký důraz na stát, který v současném ekonomicky a politicky provázaném světě postavení ztrácí. Jak již bylo zmíněno výše, Rawlsovy principy by neměly končit na úrovni států, ale měly by se aplikovat i na mezinárodní úrovni. Beitz připouští, že proti aplikaci diferenčního principu na globální úrovni může vyvstat námitka, že samotná provázanost není sama o sobě dostačující podmínkou.[144] Dalšími podmínkami, které by měly být splněny, mohou být společný smysl pro spravedlnost či existence společných mezinárodních institucí. Avšak ani tyto výtky nejsou při bližším zkoumání udržitelné. Přestože neexistuje jedna instituce, která by byla v dnešním světě schopna držet v rukou moc nad celým světem, jsme svědky rostoucího významu regionálních ekonomických a politických institucí. A právě v rámci těchto institucí může také docházet k upevňování společného smyslu pro spravedlnost u občanů států, kteří těmto institucím podléhají.

---

[142] BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*. New Jersey : Princeton University Press, 1999. 248 s. ISBN 0-691-00915-5. Str. 140.
[143] Tamtéž, str. 144.
[144] Tamtéž, str. 154-157.

Může se tak dít právě v rawlsovském smyslu tím, jak se budou občané postupně zapojovat do dění, které probíhá v těchto mezinárodních institucích, i kdyby se tak mělo dít prostřednictvím národních států. Dle Beitze tak Rawls selhává v přenesení principů spravedlnosti z vnitrostátní úrovně na úroveň mezinárodní, přičemž nejmarkantněji to lze vidět na přehlížení potřeby přerozdělování, stejně jako v celkovém chápání reality současného globalizovaného světa, když dává příliš velkou váhu národním státům na úkor mezinárodních celků.[145]

Nakonec bych se chtěl zmínit o jednom konkrétním bodě, který se týká správného vedení války. Rawls určuje šest podmínek, kterými by se měly ve válce řídit dobře uspořádané společnosti. V jednom z bodů určuje, že by dobře uspořádané společnosti měly při vedení války odlišovat civilní obyvatelstvo protivníka od vojáků. Rawls uvádí, že civilní obyvatelstvo nenese odpovědnost za vyvolání války ze strany státu stojícího mimo zákon, a proto se na ně za žádných okolností nesmí útočit. To je docela dobře přijatelné. Rawls však dále uvádí, že s výjimkou nejvyšších velitelů nenesou ani vojáci odpovědnost za válku, avšak útočit se na ně musí, protože jinak by se válka nedala vést. To je jistě pravda. Tento bod se však při bližším prozkoumání může jevit jako problematický. Civilisté nesmějí být terčem útoků, protože nenesou odpovědnost za válku. Vojáci však také nenesou odpovědnost, přesto terčem útoků být musí, protože je to nutné. Takto položená argumentace se mi nejeví jako udržitelná. Druhá světová válka ukázala, že zapojení civilního obyvatelstva do válečného úsilí, např. skrze zbrojní průmysl, může být tak značné, že se jako nutné může jevit i bombardování továren s civilními zaměstnanci. V situaci příliš malé armády se může jako nutné jevit popravování válečných zajatců, protože se tím uvolní kapacita, která by normálně byla zapotřebí ke střežení těchto zajatců. Priorita nutnosti Rawlse skutečně vede až k paradoxnímu popření pravidel spravedlivé války v možnosti výjimky v případě naléhavé potřeby (Supreme Emergency Exemption). Touto výjimkou je suspendováno pravidlo neútočení na civilisty.[146]

Jakkoli tedy vnímám veskrze pozitivně Rawlsův přístup v oblasti vnitrostátní, s jeho vizí spravedlnosti na mezinárodní úrovni se ve světle výše uvedených argumentů ztotožnit nemohu. Dle mého názoru Rawls není na mezinárodní úrovni schopen dostát požadavkům, které si stanovuje na úrovni vnitrostátní. V případě, kdy se snaží tuto

---

[145] Tamtéž, str. 169.

[146] Srov. RAWLS, John. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, viii, 199 s. ISBN 0-674-00079-x. Str. 98.

odchylku vysvětlit, nepředkládá dostatečně silné argumenty. Jakkoli je Rawlsova teorie teorií normativní, nemusí tedy zcela počítat se současnou mezinárodní situací a může si dovolit načrtnout kýžený směr vývoje, dle mého názoru Rawls velmi podceňuje současnou mezinárodní situaci. Suverénní stát přestává hrát v prostředí mezinárodních vztahů hlavní úlohu. Mám tedy za to, že se Rawls v této problematice zaměřil ne úplně správným směrem.

Protože Habermasova teorie demokracie představuje spojení liberální a republikánské tradice, je, na rozdíl od Rawlsovy teorie, méně náchylná ke kritice ze strany komunitariánů. Diskurs neslouží jen jako procedura pro produkování názorů a rozhodnutí, skrze ní dochází k propojování občanů, působí meziobčanskou solidaritu. Zároveň však Habermasova teorie staví na ochraně lidských práv, takže zajišťuje, aby systém neskončil tyranií většiny a porušováním práv menšin či jednotlivců. Habermasovi se tedy podařilo spojit princip suverenity lidu s principem ochrany soukromí občanů. V tomto pojetí se samozřejmě jedná o spojení na obecné úrovni. Ve chvíli, kdy se dostaneme na úroveň konkrétnější, mohou se opět objevit určité třecí plochy. Habermas toto zmiňuje v souvislosti s veřejným projednáváním některých záležitostí, které by podle měřítek klasického liberalismu patřily do soukromé sféry. Např. se může jednat o veřejné projednávání domácího násilí a zaujetí postoje k tomuto tématu napříč společností. Habermas umožňuje, aby byla v diskursu projednávána jakákoli témata, ke kterým cítí společnost jako celek potřebu zaujmout nějaké stanovisko. Habermas však zároveň odmítá, že by to nutně znamenalo zásah do soukromí konkrétního občana.[147] O tom je, dle mého názoru, možno vést polemiku, protože vyjádření obecné vůle k nějaké záležitosti se v moderních konstitučních demokraciích děje obvykle skrze zákon. Zákon však musí být určitým způsobem vymahatelný. A tato vymahatelnost se již děje pomocí určitých účinných prostředků směrem k jednotlivým občanům. Zákony mají obecnou povahu, ale výkon práva se již týká jednotlivých občanů. V každodenní praxi může být stále určitý nesoulad mezi veřejnou sférou a soukromím občanů. V konečném důsledku bude posuzování a zvažování práv v případě jejich konfliktu v individuálních případech záležitostí rozhodování soudů, není to tedy již tolik záležitostí politické filozofie. Nicméně spojení

[147] HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Regh. 4th print. Cambridge : MIT Press, 1998. 631 s. ISBN 0-262-58162-0. Str. 313.

liberální a republikánské tradice, tedy dvou zdánlivě protichůdných tradic, je velmi důležitým počinem.

Rád bych se ještě zastavil u možné kritiky Habermasova chápání veřejné sféry. Zajímavou kritiku přednesla v této oblasti Nancy Fraser.[148] Její kritika míří proti pojetí veřejnosti, kterou Habermas nastiňuje ve *Strukturální přeměně veřejnosti.* Uvádím ji zde proto, že jsem toto Habermasovo dílo ve své práci zmínil, a také proto, že nám poskytuje zajímavý příklad debaty o veřejné sféře. Ve *Fakticitě a platnosti* již Habermas představuje pozměněné pojetí veřejné sféry.

Fraser kritizuje Habermasovo pojetí veřejné sféry ve čtyřech aspektech. Nejdříve zpochybňuje základní atribut, který Habermas připisuje buržoazní veřejné sféře, tedy samotný atribut veřejnosti, bez kterého by byla veřejná sféra nemyslitelná. Fraser tvrdí, že za deklarovanou otevřeností buržoazní veřejné sféry se ve skutečnosti skrývala poměrně uzavřená skupina lidí, přičemž podmínky pro vstup byly záměrně stanoveny tak, aby se složení členů vyprofilovalo určitým způsobem. Podmínka vzdělání a vlastnictví majetku, jakkoli se v dnešní době nemusí zdát natolik restriktivní, vedla v praxi k tomu, že buržoazní veřejná sféra byla přístupná jen pro majetného bílého muže.[149] I kdyby byla veřejná sféra vskutku otevřena všem bez rozdílů, je možné dosáhnout v rámci diskursu uzávorkování společenského postavení? Fraser tvrdí, že ne. Jediná možnost je, podle ní, opravdové vyrovnávání sociálních a ekonomických nerovností ve společnosti.[150] Fraser také zpochybňuje názor, že jedna jediná veřejná sféra vede k větší demokratičnosti systému, než je to v případě více veřejných sfér.[151] Srovnává výskyt jedné sféry s výskytem více sfér ve dvou typech moderních společností, stratifikovaných společnostech a rovnostářských multikulturních společnostech. Prvním typem jsou takové společnosti, které produkují nerovný vztah dominance a podřízení mezi jednotlivými skupinami obyvatelstva. V případě, že by v tomto typu společnosti fungovala jen jedna veřejná sféra, pravděpodobně by se stala doménou zvýhodněné skupiny obyvatelstva. Proto je lepší, když v takovém typu společnosti existuje více veřejných sfér. Znevýhodněné skupiny si tak mohou vytvořit vlastní nezávislou veřejnou sféru. V případě rovnostářských multikulturních společností je situace obdobná. Tato společnost není stratifikována a neobjevují se zde případy

---

[148] FRASER, Nancy: *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.* Dostupné z: http://www.jstor.org/stable/466240. [cit. 2012-02-08].
[149] Tamtéž, str. 63.
[150] Tamtéž, str. 65.
[151] Tamtéž, str. 65-70.

nerovného postavení skupin obyvatelstva, ale vyskytují se zde rozdílné kultury. V případě, že by v takové společnosti existovala jen jedna jediná veřejná sféra, mohlo by dojít k ovládnutí této sféry nejsilnější kulturou, tedy k zamezení adekvátní možnosti projevu kultur ostatních. Proto i v tomto případě se lépe osvědčí vícero veřejných sfér, ve kterých by se mohly neomezeně projevovat jednotlivé kultury, vyskytující se v dané společnosti.

Fraser dále kritizuje Habermasův názor, že diskurs ve veřejné sféře by měl být omezen na deliberaci o věcech společného dobra, což znamená vyloučení věcí a zájmů soukromého charakteru.[152] Fraser tvrdí, že v diskursu by žádné hranice být neměly. Je záležitostí rozvažujících jedinců, zda se jim některé záležitosti, doposud spadající do soukromé oblasti, budou zdát natolik podstatné, aby se staly předmětem deliberace. Dobrým příkladem může být v tomto ohledu téma domácího násilí, které, ačkoli k němu dochází v té nejsoukromější sféře, se stalo předmětem veřejného rozvažování. Označení některých zájmů a věcí za privátní tak, jak byla privátní sféra chápána buržoazní veřejnou sférou, tedy ve smyslu rodiny a soukromého vlastnictví, může ve skutečnosti sloužit k ochraně vytvořené oblasti dominance. Právě tak problematický je samotný výraz společného či veřejného dobra. V situaci nadřazenosti některých skupin nad jinými, může dojít k záměně veřejného dobra za dobro nadřazené skupiny.

Posledním problémem, kterým se Fraser zabývá, je chápání veřejné sféry jako ostře oddělené od státu či administrativy.[153] Buržoazní veřejná sféra se ustanovila jako entita stojící mimo administrativu, která se vůči administrativě vědomě vymezuje a kritizuje ji. V rámci této veřejné sféry docházelo k utváření názorů, avšak bez faktického podílu na moci, tedy bez možnosti tyto názory prosadit. Ve chvíli, kdy se tato veřejná sféra dostala díky postupnému rozšiřování volebního práva k faktickému podílu na moci, začala díky provázanosti se státem ztrácet svůj jedinečný charakter. Fraser tvrdí, že koncept „slabé veřejnosti," tedy veřejnosti striktně oddělené od státu, není vhodný pro současné demokracie. Je tedy potřeba začít hledat cestu, která by umožnila veřejnosti mít podíl na rozhodování při současném zachování své nezávislosti na státu.

Habermasovo řešení výzvy globalizace v *Postnacionální konstelaci* vnímám v celku pozitivně. Dle mého názoru Habermas – na rozdíl od Rawlse – svůj přístup zaměřil správným směrem, neboť se snaží reflektovat globální ekonomickou situaci.

---

[152] Tamtéž, str. 70-74.
[153] Tamtéž, str. 74-77.

Všímá si zejména toho, že velké podniky mohou bez větších obtíží měnit svá působiště dle daňového klíče, čímž tlačí vlády k tomu, aby jim uložily menší daně či nabídly nějaké daňové úlevy. Tím ale klesá příjem z daní a daňové břemeno je převáděno na občany. Souhlasím i s aktuálností druhé otázky, kterou se zabývá, a sice možností nežádoucího ovlivnění jednoho státu státem druhým v oblasti ekologické či v oblasti zdraví občanů. Souhlasím s tím, že odpovědí může být vytvoření nadnárodních útvarů, které budou na společné platformě dohadovat postup v globálním měřítku. Myslím si, že je to také řešení, které může v realitě fungovat.

Závěr

V této práci bylo pojednáno o teoriích demokracie Johna Rawlse a Jürgena Habermase. V případě Johna Rawlse bylo nejprve pojednáno o metodě, dále jsem se rozepsal o jeho nejdůležitějších dílech. V případě *Teorie spravedlnosti* bylo pojednáno o nejdůležitějších aspektech tohoto díla, tedy o originální pozici a o dvou principech spravedlnosti, které z originální pozice vycházejí. V rámci kapitoly o *Politickém liberalismu* jsem se zabýval zejména výskytem rozumných všeobsažných doktrín, mechanismem překrývajícího se konsensu a rozdílem mezi racionalitou a rozumností. Byl také popsán posun oproti *Teorii spravedlnosti*, kdy se z teorie metafyzické stává teorie politická. Na závěr části o Rawlsovi bylo pojednáno o *Právu národů*, zejména o převodu principů spravedlnosti z prostředí západní demokratické společnosti do prostředí mezinárodního. Poté jsem se rozepsal o Rawlsově typologii států v rámci mezinárodního prostředí.

Také u Habermase bylo nejprve pojednáno o metodologii. Byla zmíněna metoda racionální rekonstrukce, metoda kritické hermeneutiky a Habermasova práce s teorií řečových aktů a univerzální pragmatika. Dále bylo pojednáno o pracích Habermasova raného období, tedy o *Strukturální přeměně veřejnosti* a *Problémech legitimity v pozdním kapitalismu*. V těchto dílech se začíná zamýšlet nad problematikou, kterou akcentuje ve svém pozdějším výzkumu. Jedná se zejména o problematiku veřejné sféry a legitimity v moderních společnostech. Stejně tak se zde již můžeme setkat s problematikou vztahu životního světa a systému. Tímto vztahem se hlouběji zabývá v *Teorii komunikativního jednání*, když již předtím popisuje způsoby mezilidské interakce, přičemž vyzdvihuje jednání komunikativní. O obou těchto hlavních motivech bylo v mé práci pojednáno. Na poznatky z *Teorie komunikativního jednání* navazuje Habermas ve *Fakticitě a platnosti*. Já jsem se v případě tohoto díla zaměřil na Habermasovu vizi pro demokratické společnosti. Na závěr jsem uvedl hlavní teze Habermasovy reflexe globalizace v *Postnacionální konstelaci.* Uvedl jsem dva hlavní problémy, které vedou k potřebě zavedení společné platformy pro dohadování postupu nadnárodních uskupení, konkrétně snižování příjmů z daní z důvodu jednoduchého přesunu firem z jednoho státu do jiného a nebezpečí negativního ovlivnění životního prostředí a ohrožení obyvatelstva jedné země zemí jinou.

Následně jsem se pokusil obě teorie srovnat. Bylo pojednáno o některých rozdílech v přístupu obou autorů k prostředí západních demokratických společností i k rozdílnému přístupu k mezinárodní úrovni. Zejména však byly obě teorie konfrontovány s tím, do jaké míry je možné o nich mluvit jako o teoriích liberální demokracie. Došel jsem k závěru, že Rawlsova teorie je teorií liberální demokracie. Hlavní důraz je zde na lidská práva, která chrání občana před nežádoucími zásahy ze strany státu. Rawlsova teorie se také zaměřuje na jedince, příliš nepřispívá k vytvoření hlubší meziobčanské solidarity. Habermas spojuje liberální a republikánský přístup. Liberální přístup je zřejmý v oblasti ochrany a ustanovení lidských práv a svobod. Zde se Habermas zaměřuje na ochranu z pohledu každého jednoho občana. Republikánská tradice se odráží v demokratické proceduře a na ní navázaných politických právech. Zde se projevuje kolektivní vědomí občanů. Lidská i politická práva se mohou v takovém pojetí ustanovit současně.

Nakonec jsem se pokusil podrobit obě teorie kritice. K teorii Johna Rawlse v její podobě pro západní demokratické společnosti se stavím kladně. Upozornil jsem jen na postavení náboženství, u kterého vnímám určité aspekty problematicky. Rawlsova teorie spravedlnosti aplikovaná na mezinárodní sféru se mi však jeví daleko problematičtěji. Uvedl jsem kritiku, která se zabývá převodem dvou principů spravedlnosti na mezinárodní úroveň. U Habermasovy teorie jsem pozitivně hodnotil fakt, že dokázal spojit dvě zdánlivě nespojitelné tradice, že reflektuje ochranu lidských práv a svobod, zároveň se však neomezuje na chápání společnosti jako pouhého účelového spojení jednotlivců, kteří nikdy nevytvoří hlubší kolektivní vědomí. Nakonec jsem se zaměřil na Habermasovu vizi pro uskupení, která přesahují hranice suverénních národních států v *Postnacionální konstelaci*. Tu vnímám pozitivně a oceňuji, že Habermas reflektuje současné trendy, které se objevily v mezinárodním systému.

Summary

In this thesis I discussed the major works of John Rawls and Jürgen Habermas and I tried to compare some aspects of these two theories. Then I tried to answer the question: to which extend could be these theories of democracy considered as the theories of liberal democracy? Regarding John Rawls's theory I have come to the conclusion that his theory can be perceived as the theory of liberal democracy. Rawls is concerned with human rights which are viewed as a barrier against the government

encroachments. His theory deals with a citizen as individual and does not strongly support solidarity between citizens. Habermas tries to connect liberal and civic republican approach. Liberal approach is evident in his emphasis on protection of human rights and liberties. Here Habermas targets at individual citizen. On the other hand Habermas follows civic republican tradition by introducing his view of democratic procedure and political rights. Here he understands citizens as a collective body. Human and political rights could be established side by side.

Then I moved to the critique of these two theories. Generally, I accept Rawls's model of democracy in its domestic dimension. I have only mentioned the possibility of unfavorable position of religious groups. The international dimension of his theory I consider as much more problematic. I was not satisfied with the explanation Rawls provide to support the transfer of two principles of justice to international level. In my opinion, this transfer should result in different schema.

In case of Habermas, I appreciate the way he connects liberal and civic republican tradition. He accents the role of human rights and liberties. On the other hand, his model is not individualistic. He recognizes the importance of civic solidarity between citizens. I appreciate Habermas's vision of international cooperation in *Postnational Constellation*. In my opinion, he well understands current international situation.

Použitá literatura

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Ed. Marina Sbisa a J. O. Urmson. 14th print. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992, 168 s. ISBN 0-674-41152-8.

BARŠA, Pavel. *Síla a rozum : spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha : Filosofia, 2007. 432 s. ISBN 978-80-7007-256-1.

BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations.* New Jersey : Princeton University Press, 1999. 248 s. ISBN 0-691-00915-5.

CANEY, Simon. *Justice Beyond Borders : A Global Political Theory*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 330 s. ISBN 9780198293507.

FERRARA, Alessandro a Marek HRUBEC. *Nedostatek soudnosti?: evropská a kosmopolitní otázka*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2007, 136 s. ISBN 978-80-7007-257-8.

FREEMAN, Samuel. *Justice and the Social Contract : Essays on Rawlsian Political Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2007. 340 s. ISBN 978-0-19-530141-0.

HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Regh. 4th print. Cambridge : MIT Press, 1998. 631 s. ISBN 0-262-58162-0.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti : zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 418 s. ISBN 80-7007-134-6.

HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Z němčiny přeložili Alena Bakešová a Josef Velek. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2000. 187 s. ISBN 80-7007-130-3.

HABERMAS, Jürgen; SHAPIRO, Ian. *Teorie demokracie dnes*. Z němčiny přeložil M. Pokorný. Předmluva M. Znoj. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 2002. 95 s. ISBN 80-7007-156-7.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1997. 456 s. ISBN 0-7456-0386-6.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge : Polity, 1995. 447 s. ISBN 0-7456-0770-5.

HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation : Political Essays*. Translated, Edited, and with an Introduction by Max Pensky. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass : MIT Press, 2001. 190 s. ISBN 0-262-08297-7.

HABERMAS, Jürgen, Charles TAYLOR a Amy GUTMANN. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2001, 183 s. ISBN 80-7007-161-3.

KANT, Immanuel. *K věčnému míru: filosofický projekt ; O obecném rčení : je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999, 101 s.

POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca : Cornell University Press, 1991. 296 s. ISBN 0-8014-2124-1.

POGGE, Thomas. *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge : Polity Press, 2002. 284 s. ISBN 0-7456-2995-4.

RAWLS, John. *A Theory of Justice* . Cambridge, Mass : Belknap Press, 2005. 607 s. ISBN 0-674-01772-2.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 2005. 525 s. ISBN 0-231-13089-9.

RAWLS, John. *The Law of Peoples : with "The Idea of Public Reason Revised"*. Cambridge (Mass.) ; London : Harvard University Press, 1999. 199 s. ISBN 0-674-00079-X.

URBAN, Jan. *Teorie národního hospodářství*. 3., dopl. a rozš. vyd. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2011. 556 s. ISBN 978-80-7357-579-3.

Elektronické zdroje:

FRASER, Nancy: *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.* Dostupné z: http://www.jstor.org/stable/466240. [cit. 2012-02-08].

SNARE, Frank: *John Rawls and the Methods of Ethics.* Dostupné z: http://www.jstor.org/stable/2107116. [cit. 2014-02-24].