

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie



THLIC. PETER NOVITZKY M.A.

OSOBNÍ SVOBODY A *BONUM COMMUNE* -
ANALÝZA DÍLA TEORIE SPRAVEDLNOSTI JOHNA
RAWLSE Z POHLEDU KŘEŠŤANSKÉ ETIKY

Disertační práce

Vedoucí disertační práce prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

PRAHA 2011

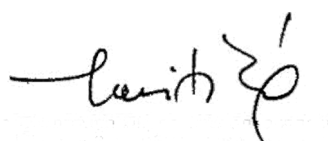
Tato práce vznikla za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy GAUK 118609/2009 Osobní svobody a “bonum commune” — Analýza díla Teorie spravedlnosti Johna Rawlse z pohledu křesťanské etiky.

ThLic. Peter Novitzky M.A.: *Osobní svobody a bonum commune - Analýza díla Teorie spravedlnosti Johna Rawlse z pohledu křesťanské etiky*, Disertační práce, © 2011

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci nepoužil k získání jiného akademického titulu.

Praha, 2011

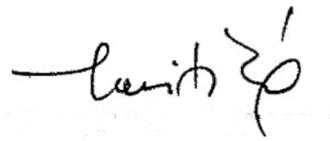
A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Peter Novitzky' with a stylized flourish at the end.

ThLic. Peter Novitzky M.A.

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem doktorskou disertační práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

Praha, 2011

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Peter Novitzky', with a stylized flourish at the end.

ThLic. Peter Novitzky M.A.

Rodině.

PODĚKOVÁNÍ

Tímto bych chtěl poděkovat za vzniknutí této práce hlavně svému školiteli, prof. Dr. Albert-Peter Rethmannovi, který mě v průběhu mých studií vedl a podporoval a nikdy neztrácel naději a víru v mé schopnosti dokončit tuto práci.

Dále děkuji profesorům z Katholieke Universiteit Leuven, zejména em. prof. Roger Burggraevovi, bez jehož cenných rad by sekce o Paulovi Ricoueruovi nikdy nevznikla. Dále děkuju také prof. Johanu Verstraetenovi, který mě upozornil na důležitou aktuální literaturu v recepci ideí Johna Rawlse. Děkuju také prof. Josephu A. Sellingovi za prohloubení mé etické reflexe a za cenné diskuse.

Také bych chtěl poděkovat za podporu ze strany mé rodiny, bez této dlouholeté a nekonečné podpory mých studií bych nikdy nedosáhl dokončení této práce.

Tato práce by také nevznikla bez pomoci ThDr. Noemi Bravené, Th.D., Mgr. Sylvy Ondrejčkové ze studijního oddělení a ekonomek Ing. Evy Procházkové a Mgr. Lidmily Vilímovské Bednaříkové.

Nakonec, ale v neposlední řadě, bych chtěl poděkovat společně Anně Vanišové za neustávající snahu o korigování mé nedokonalé znalosti českého jazyka a korekci celého textu této disertační práce.

Upřímně děkuji Všem za veškerou pomoc.

OBSAH

I OSOBA JOHNA RAWLSE A ÚVOD DO JEHO PRÁCE	5
1 ŽIVOT JOHNA RAWLSE	7
2 DÍLO A TEORIE JOHNA RAWLSE	19
2.1 Theory of Justice (1971)	21
2.2 Political Liberalism (1993)	26
2.3 The Law of Peoples (1999)	29
2.4 Justice as Fairness - A Restatement (2001)	30
II POLITICKÁ FILOSOFIE JOHNA RAWLSE A TEORIE SPRAVEDLNOSTI	33
3 ANTROPOLOGIE JOHNA RAWLSE	35
4 REFLECTIVE EQUILIBRIUM	37
5 KANTOVSKÁ TRADICE	39
6 HEGELOVSKÉ POZADÍ	51
7 RAWLS MEZI KANTEM A HEGELEM	73
8 SPRAVEDLNOST JAKO FÉROVOST	79
III VYBRANÁ TÉMATA TEORIE JOHNA RAWLSE VE SVĚTLE KŘESŤANSKÉ SOCIÁLNÍ ETIKY	83
9 LIBERÁLNÍ TRADICE SVOBODY, DŮSTOJNOST ČLOVĚKA, ČLOVĚK JAKO IMAGO DEI	87
10 PROBLEMATIKA KONTRAKTUALISMU A LIDSKÝCH PRÁV V POJETÍ RAWLSE A CÍRKVE	97
11 BONUM COMMUNE A TEORIE SPRAVEDLNOSTI	111
11.1 Historický kontext konceptu obecného blaha . . .	111
11.2 Systematická prezetace konceptu obecného blaha	120
11.3 Existuje koncept obecného blaha v teorii spravedlnosti Johna Rawlse?	123
11.4 Konkluze	129
12 DRUHÝ PRINCIP SPRAVEDLNOSTI A PREFERENCE PRO CHUDÉ	131
13 RAWLS A LIBERÁLNÍ POJETÍ NÁBOŽENSKÉ SVOBODY	149

IV	KRITIKA TEORIE SPRAVEDLNOSTI JOHNA RAWLSE	157
14	KOMUNITARISTÉ	159
14.1	Michael Sandel	163
14.2	Michael Walzer	171
15	POZDĚJŠÍ KRITIKA	179
15.1	Amartya Sen	179
15.2	Paul Ricoeur	188
16	RECEPCE TEORIE SPRAVEDLNOSTI U VYBRANÝCH TE- OLOGŮ	197
	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	205

SEZNAM ZKRATEK

- AAS *Acta Apostolicae Sedes* – Akta Apoštolského stolce, úřední věstník Svatého stolce a Vatikánu
- GS *Gaudium et spes* – Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě II. vatikánského koncilu (1965)
- LG *Lumen gentium* – Dogmatická konstituce o církvi II. vatikánského koncilu (1965)
- DH Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (1965)
- PT *Pacem in terris* – Encyklika Jana XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě (1963)
- PP *Populorum progressio* – Encyklika Pavla VI. o rozvoji národů (1967)
- CiV *Caritas in veritate* – Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě Benedikta XVI. (2009)
- MM *Mater et magistra* – Encyklika Pavla XXIII. o nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení (1961)
- SRS *Sollicitudo rei socialis* – Encyklika Jana Pavla II. o starosti církve o sociální otázky (1987)

ÚVOD

Málo myslitelů mělo ve 20. století tak veliký vliv na politické myšlení jako americký filosof John Rawls (1921 – 2002). Originálním a novým přístupem dal směrodatný impuls filosofii, která se zabývá společenskými otázkami. Jako Immanuel Kant (1724 – 1804) v novověké filosofii, nebo jako Max Weber (1864 – 1920) v sociologii, také John Rawls se stal nepostradatelnou osobou politického myšlení 20. století. Jeho práce se pokouší v exaktním a věcném systému definovat ty principy, pomocí nichž bude možné formulovat kritéria spravedlnosti různých, včetně budoucích společenství.

Nynější práce se pokusí prezentovat významnost teorie spravedlnosti Johna Rawlse z pohledu křesťanské etiky, poukazujíc na některé vybrané aspekty této teorie. Základ pro tuto reflexi dává mimo jiné fakt, že teorie spravedlnosti Johna Rawlse se opakovaně cituje při prezentaci s principy sociální nauky církve. V některých bodech vykazují shodu, zase v jiných částech jí zase oponuje.

Dále John Rawls formuluje svojí formální teorii způsobem, aby byla její akceptace možná pro všechny racionální lidi. Do této skupiny zapadají také lidé s náboženskými a morálními představami, nebo jak je jmenuje samotný John Rawls, lidé s komprehenzivními naukami. Opodstatněnost zkoumání teorie spravedlnosti přitom ospravedlňuje také fakt, že Rawls připisuje nemalou úlohu ve zmíněné teorii také náboženským myšlenkám.

Za třetí, v osobě Johna Rawlse je možné spatřit jednoho ze zastánců a předních představitelů liberální tradice. Liberalismus je kvůli své nejasné definovatelnosti, ale přitom reálné přítomnosti ve společnosti a v myšlení lidí nemalou výzvou pro církev a náboženské představy, se kterou se již dvě století pokouší vypořádat.

V následujících kapitolách se proto budou demonstrovat (1) zajímavý život Johna Rawlse s možností nahlídnout do pozadí vzniku *Teorie spravedlnosti*, tak významné publikace dvacátého století, které nedává odpočinek filosofům a teologům zabývajícím se sociálními otázkami za posledních čtyřiceti let. V druhé kapitole uvádím krátký souhrn nejzajímavějších a nejdůležitějších děl Johna Rawlse.

Ve druhé části se pokusím o systematickou demonstraci politické filosofie Johna Rawlse. Jelikož vědecký záběr Rawlse je mnohem rozsáhlejší, než tato práce má schopnost pojmout, proto se zaměřím na dílčí otázky jeho systému, které jsou také zásadní pro teologicko-etickou reflexi. Proto v kapitole (3) se pokusím demonstrovat hlavní problém filosofické antropologie Rawlse. Nemůžeme nechat bez povšimnutí jeho originální metodu etického hodnocení, tzv. reflektivní rovnováhu, kterou prezentuji v kapitole (4). Jedna z nejzajímavějších částí filosofie Johna Rawlse je vliv osvícenského myslitele Immanuele Kanta (5), ale v současnosti se čím dál víc připisuje také vliv filosofie Hegela na Rawlsovy myšlenky. V kapitole (6) se proto pokusím demonstrovat jak Rawls rozuměl Hegelovi, a dále pak aspekty, kde tito dva filosofové jsou si navzájem blízký, a naopak, kde si oponují (7). V kapitole (8) této druhé části shrnu nejzákladnější aspekty teorie spravedlnosti jako férovosti, kterým Rawls podle mě přikládal větší důraz.

Ve třetí části této práce se prezentují ty otázky spojené s reflexí teorie spravedlnosti, které jsou důležité zejména z teologicko-etického pohledu celé reflexe. Zamyslím se v kapitole (9) nad změnou jakou přešlo církevní chápání liberalismu, kterého zastáncem se Rawls hrdě hlásí. V další kapitole (10) se zaměřím na již klasickou otázku společenské smlouvy, kterou Rawls po skoro více než století opětovně probudil, a se kterou se také potkává křesťanská sociální etika. Nejzajímavější pátráním byla otázka, jestli Rawls používá koncept obecného blaha (*bonum commune*), který je hojně užíván v křesťanské sociální etice dodnes. Toto šetření prezentuji v kapitole (11). Jak jsem již výše zmínil, asi nejfrekventovaněji citovanou částí *Teorie spravedlnosti* je druhý princip spravedlnosti, která se zdá být v harmonii s dlouhotrva-

jící křesťanskou tradicí opce pro chudé. Otázkou ale je, jestli je takovéto odvolávání se opodstatněné a správné. Reflexi na tuto otázku uvádím v kapitole (12). Na závěr této části jsem nemohl ignorovat základní otázku liberálního státu a tolerance vůči různým náboženstvím. Zajímavý je v této souvislosti také postupný přechod v interpretaci náboženské svobody a tolerance k ní v tradici církve (13).

V poslední části se pokusím a demonstrování kritiky Rawlsovy teorie spravedlnosti. Mezi nejzákladnější autory, kteří oponovali tezi teorie spravedlnosti zastávaného Rawlsem jsou členové filosofické a sociologické školy komunitaristů. Já jsem se zaměřil v této práci na dva z nich, Michaela Sandela a Michale Walzera (14). Oba mají zajímavé příspěvky k hodnocení role společnosti, které mohou být přínosné také pro křesťansko-etickou reflexi. Z pozdější kritiky jsem vybral dva další autory. Amartya Sen jenom před rokem prezentoval svojí kritiku Rawlse, tedy se jedná o moc aktuální příspěvek do vědecké diskuse. Mimoto jeho schopnostní přístup je dalším z možných teorií, jak hodnotit různé aspekty spravedlnosti. Jeho přístup se ale jeví jako mnohem pečlivější a vypracovanější, i když více komplexnější. Dovolím si tvrdit, že tato teorie může mít hodně veliký přínos také pro další reflexi v oblasti křesťanské sociální etiky, a to zejména kvůli její mnohostrannosti. Dalším filosofem, který kriticky, ale o to víc optimisticky reflektuje teorii spravedlnosti je klasik křesťanského myšlení 20. století Paul Ricoeur. Jeho interpretace Rawlse může být velice přínosná pro čtenáře zabývajících se teorií spravedlnosti, protože demonstruje široký rozhled a bohatství vztahů a metafor ve své analýze. Nakonec, v poslední části se pokusím shrnout reflexi teologů na teorii spravedlnosti Johna Rawlse (16).

Část I

OSOBA JOHNA RAWLSE A ÚVOD DO
JEHO PRÁCE

ŽIVOT JOHNA RAWLSE

Přínos amerického filosofa Johna Rawlse pro politickou filosofii 20. století je v současnosti určitě nezpochybnitelný a to zejména kvůli jeho celoživotnímu dílu, které vypracoval ve své teorii spravedlnosti. Pro osobu, která se chce s touto teorií zabývat je také nevyhnutné pochopit kontext, ve kterém John Rawls zmíněnou teorii formuloval, jak se k tématu dopracoval, jaké otázky při práci bral na zřetel, v jakých dobových reáliích jeho práce vznikala a vůbec, jaký byl jako osobnost. Proto se zdá být nevyhnutné demonstrovat ve stručnosti životopis jednoho z nevlivnějších politických filosofů posledního půlstoletí.¹

Podle Pogga měl Rawls řadu ctností, které z něho dělaly nejen znamenitého vědce a myslitele, ale také hodnotného člověka v akademickém a soukromém životě. Měl vyspělou kapacitu k systematickému myšlení, oplýval výbornou pamětí, byl velmi kritický vůči vlastní práci, hodně dlouho hledal ve svých publikacích ten výraz, který nejpřesněji vyjadřoval obsah, který chtěl sdělit, měl hluboký zájem o intelektuální rozvoj svých studentů, kolegů a přátel.²

Ve své etické a politicko-filosofické reflexi byl Rawls vždy veden dvojím aspektem:

- Jak je možné definovat takový institucionální systém, který by byl spravedlivý?
- Jak je možné takovýto institucionální systém uspořádat tak, aby byl také pro lidský život hodnotný?

¹ K prezentaci této kapitoly posloužila kniha (Thomas Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, trans. Michelle Kosch [Oxford: Oxford University Press, 2007], 3-27, ISBN: 978-0-19-513636-4, doi:10.1093/acprof:oso/9780195136364.001.0001), která se jeví jako nejdůkladnější shrnutí života Johna Rawlse, přičemž o které je prozatím dostupné hodně málo informací.

² Srov. *ibid.*, 3-4.

Na tyto otázky se pokoušel během svého akademického působení najít příslušnou odpověď, a to díky nástrojům dostupným jak z eticko-filosofické a politicko-filosofické reflexe, tak i pomocí ekonomických teorií a politické a ústavní historie a tradice Spojených států.³

John (Jack) Bordley Rawls se narodil 21. dubna roku 1921 v Baltimore jako druhý z pěti synů Williama Lee-a Rawlse (1883 – 1946) a Anny Abell Rawlsové (roz. Stumpové, 1892 – 1954). Rodina z matčiny strany byla zámožná rodina z okolí Baltimoru, vlastníci akcie ropných a uhelných společností. Dědeček z této větve, Alexander Hamilton Stump ale většinu z těchto akcií ztratil, staří rodiče byli také rozvedeni. Z tohoto původního sňatku pocházely dcery Lucy, Anna (Rawlsova matka), May a Marnie.

Rodina Rawlsů z otcovy strany pocházela původně z jihu Spojených států, kde je toto příjmení stále poměrně časté. Starý otec William Stowe Rawls byl bankéřem v malém městě blízko Greenville, v Severní Karolíně. Jelikož onemocněl na tuberkulózu, přestěhoval se se svojí ženou v r. 1895 do Baltimore, kde měl dědeček z otcovy strany lepší dostupnost k univerzitní nemocnici Johna Hopkinse. Otec Johna Rawlse také onemocněl tuberkulózou, díky které měl během svého života chatrnější zdraví. Přesto od svých čtrnácti let pracoval William Lee Rawls jako poslík jedné z místních právních firem. Během odpoledne se pak mladý William věnoval studiu právních knih, díky čemuž později složil úspěšně zkoušky z práv bez jakéhokoliv předchozího studia. Během svého života se stal respektovaným podnikovým právníkem, přičemž také přispěl k vyřešení důležitých kauz a paralelně s tím příležitostně přednášel na katedře Baltimorské právní školy. Rawlsovy rodiče se také aktivně zapojovali do politického života v Baltimore. Za zmínku stojí angažovanost matky, inteligentní osoby talentované v malířství, v Lize ženských voličů.⁴

Asi jedna z nejtragičtějších událostí v životě mladého Johna Rawlse bylo úmrtí dvou mladších sourozenců krátce po sobě, v

³ Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 4.

⁴ Srov. *ibid.*, 4-5.

obou případech nakažených od Johna, který tuto nemoc (tronzilektomii) úspěšně překonal. Kromě staršího bratra Williama Stowa Rawlse (1915 – 2004) se dožil dospělého věku jenom on se svým nejmladším bratrem Richardem Howlandem Rawlsem (1933 – 67). Kvůli této rodinné tragedii se vyvinulo u Rawlse koktání.⁵

Pogge poukazuje na následující aspekty, které mohli důrazně ovlivnit mladého Rawlse během dětství k prohloubení smyslu pro spravedlnost:

- Vynaložené úsilí vlastní matky pro práva žen.
- Situace afro-americké menšiny v okolí Baltimore – Rawls si pamatuje událost, když mu matka zakazovala stýkat se se svým afro-americkým přítelem, natož ho navštívit v jejich domě.
- Špatná sociální situace vesnice Blue Hill, kde Rawlsova rodina měla chalupu, a kde strávil Rawls v létě velkou část svého dětství holdováním svému doživotnímu hobby: plavbě s plachetnicí. Z přátelství s chlapci, kteří byli z místních rybářských a služby-poskytující rodin pro turisty pro něj vyplynulo chabé vzdělání těchto kamarádů, spojená s horšími možnostmi v budoucím uplatnění se.
- Rawls si vždycky uvědomoval své nesmírné štěstí, které ho provázelo během celého života: přežil nemoci, které zabily dva jeho bratry; užíval si možnosti dobrého vzdělání; během druhé světové války vyvázl z bojů bez jediného škrábnutí.

Školku a základní školu Rawls absolvoval v místní státní koedukované Calvert School, kde se, díky speciálnímu důrazu na mluvení a vystupování v recitaci básní, byl schopen zbavit koktání. Po ukončení ho otec zapsal do Roland Park Junior High School, kvůli otcově funkci presidenta v Baltimorské školní radě a tímto činem chtěl vyjádřit loajalitu k státnímu školskému systému, kde Rawls pobyl dva roky (1933 – 1935). Další zastávkou

⁵ Srov. *ibid.*, 5-6.

ve vzdělání Rawlse byl Kent School v Connecticut, která byla přísně náboženská škola episkopálního vyznání pro chlapce. Představený školy nechával málo volného času jak studentům, tak i vyučujícím: účast na bohoslužbách byla povinná šestkrát do týdne, v neděli se jich měli účastnit dvakrát; studenti neměli možnost opustit prostor školy mimo dobu prázdnin; každý student se musel účastnit pěveckých hodin chorálů. Během působení v této škole byly studijní výsledky Rawlse excelentní. Přesto vzpomínal Rawls na tuto školu jako na místo s minimálním intelektuálním přínosem pro jeho osobu, jako na období ani šťastné, ani produktivní.⁶

Po ukončení střední školy, tak jak i předtím, oba starší bratři Rawlsovy se přihlásili na univerzitní studium na Princeton. V těch časech se přihlášky na univerzitu odmítaly jen výjimečně, větší důraz byl kladen na schopnost platit takovéto studium. Na druhé straně stipendia byla vzácná, udělovaly se zejména sportově nadaným studentům.⁷

Nástup Rawlse do prvního semestru se shodoval s útokem Německa na Polsko, přičemž mnoho studentů se domnívalo, že budou muset v příštích letech bojovat v armádě. I když se hodně studentů brzo přihlásilo jako záložní důstojníci do armády (Reserve Officers' Training Corps), Rawls sám tak neučinil, ale vrhl se na podrobnější studium první světové války v místní univerzitní knihovně. V okolí Rawlse, jak na univerzitě, tak v rodině nebyli žádní izolacionalisté (tzv. skupina, která nesla slogan "America First"), skoro každý byl pro válečnou podporu Velké Británie ze strany Spojených států.⁸

Na začátku se Rawls nemohl rozhodnout, zda má začít studovat chemii, studium kterým se začal zabývat ještě v dětství na popud svého křestního kmotra, který byl sám chemikem, nebo matematiku, hudbu, posléze dějiny umění. Jelikož si myslel, že na žádnou z těchto oborů nemá talent, přihlásil se na filosofii. V tomto poprvé nenásledoval svého bratra, který odjel studovat

6 Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 7-9.

7 Srov. *ibid.*, 9.

8 Srov. *ibid.*

právo na Harvard Law School a stal se později advokátem ve Philadelphii.⁹

Rawlsovi první profesori filosofie na univerzitě byli Walter T. Stace, David Bowers a Norman Malcolm. V druhém ročníku studia si Rawls vybral kurz morální filosofie u Stace-a, který byl utilitaristickým filosofem a během této serie přednášek se zabývali Kantovou prací *Základy metafyziky mravů*, John Stuart Millovým *Utilitarismem* a Stace-ovou vlastní publikací *The Concept of Morals* (1937). Bowers ho také učil Kanta. Nicméně největší vliv na Rawlse měl Malcolm, který byl pouze o deset let mladší, než jeho žák. Malcolm prvně studoval ve Velké Británii v Cambridge díla Wittgensteina, když se pak vrátil na Harvard do Spojených států, kde pod vedením C. I. Lewisa napsal dokončil disertační práci. Lewis doporučil mladého filosofa na Princeton, kde mu nabídli práci, ale Lewis tohoto doporučení brzy litoval, jelikož Malcolm pod vlivem Wittgensteina se rychle vzdal epistemologického vlivu, jehož nejdůležitějším zástupcem v USA byl právě Lewis. Vše vyplynulo během závěrečné obhajoby, po které se Lewis pokusil anulovat doporučení, které předtím dal Malcolmovi, ale Katedra filosofie na Princetonské univerzitě stála za svojí předešlou nabídkou. Malcolm tedy vyučoval na zmíněné univerzitě do dubna roku 1942, kdy byl povolán do námořnictví Spojených států.¹⁰

Na podzim roku 1941 odevzdal Rawls Malcolmovi jednu práci, v jejíž oblasti měl Malcolm patřičný rozhled, proto podrobil Rawlsovu práci podrobné kritice, přičemž uvedl, aby práci “vzal zpátky” a “promyslel si to co dělá.” Tato negativní zkušenost přesto, podle Pogge-a, měla zásadní vliv na Rawlsovu motivaci a další práci v oblasti filosofie. Za rok a půl Rawls poslouchal u Malcolma sadu přednášek o tématech, které se částečně týkaly náboženských otázek jako je lidské zlo, aj. Malcolm v těchto přednáškách nabídl svým studentům statě mimo jiné z děl Platóna, sv. Augustína, biskupa Butlera, teologa Reinholda Niebuhra a Philipa Leona. I když si Malcolm později na připomínku Rawlse tuto přednáškovou sérii nemohl vyba-

9 Srov. *ibid.*, 9 a 10.

10 Srov. *ibid.*, 10-11.

vit¹¹, Rawls byl naopak unesen hlavně náboženskou tematikou, která ho později vedla k napsání své magisterské práce¹² a také seriózně uvažoval o studiu na Virginia Theological Seminary a budoucnosti být pastorem. Ovšem většina jeho kolegů z ročníku se připravovala na válku, proto se raději rozhodl rychle dokončit načaté studium.¹³

Rawls byl povolán do vojenské služby v lednu roku 1943. V létě roku 1942, během speciálního letního období kvůli válce, ukončil studium filosofie s hodnocením *summa cum laude*, kterou vždy komentoval, že si ji zasloužil kvůli podrobným poznámkám z přednášek a dobré paměti. Během války bojoval na Nové Guinei, na Filipínách a posléze čtyři měsíce na japonských ostrovech, kde viděl na vlastní oči skázu způsobenou v Hirošimě. V průběhu bojů jednou si při pití ze studny si sundal helmu, po čemž ho škrábla střela nepřátelského ostřelovače. Postupně se v armádní hierarchii vypracoval na hodnost seržanta, kterým byl do té doby, než odmítl potrestat nepřátelského vojáka v Japonsku za urážku prvního nadporučíka, a byl degradován na desátníka. Při první naskytnuté příležitosti opustil pak armádu v lednu roku 1946, kterou nazýval "žalostnou institucí."¹⁴

Poté, co zavrhl teologické studium, se obrátil zase na filosofii prací na Princetону od začátku roku 1946 na tři semestry na základě zákona o veteránech. Ve svých studiích pak pokračoval na stáži na Cornell Univeristy, kde Malcolm a Max Black pracovali na filosofii Wittgensteina. Během let 1948 – 1949 byl zpátky na Princetonu, kde pracoval na své disertační práci pod vedením Waltera Stace-a. Tato jeho práce se zaměřovala na charakter hodnocení, přičemž vypracoval anti-foundationalistickou¹⁵ pro-

11 Pogge se domnívá, že důvodem zapomenutí může být brzké povolání do armády.

12 Později uveřejněna v publikaci (John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: with "On My Religion"*, ed. Thomas Nagel, with a comment by Joshua Cohen, Thomas Nagel, and Robert Merrihew Adams, with an introduction by Joshua Cohen and Thomas Nagel [Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 2009], ISBN: 978-0-674-03331-3)

13 Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 11.

14 Srov. *ibid.*, 11-12.

15 Pod pojmem *foundationalismus* se rozumí ty teorie v epistemologii, a to zejména teorie ospravedlnění, které se odvolávají na tzv. základní přesvědčení

ceduru, které má hodně blízko k pojmu reflektivní rovnováhy (*reflective equilibrium*).^{16,17}

Během dokončování své disertační práce Rawls potkal svou nastávající ženu, Margaret (Mardy) Warfield Foxovou (1927 –), se kterou se oženil po půlroční známosti v roce 1949. Mardy měla aktivní roli v další práci Rawlse, jak při úpravě textů, tak i při stylistických připomínkách jeho článků a knih. Také soustavně připomínala rovnost možností pro ženy, jak v jejich společném životě, tak i v teorii spravedlnosti. Mardy totiž jako jediná dcera svých rodičů vedle dvou starších bratrů musela akceptovat fakt, že její rodiče měli finance pouze na vzdělání svých synů, a že vzdělání chlapcům víc prospěje. Mardy později byla úspěšně přijata na studium se stipendiem a pomocí dalších vedlejších prací také dokončila bakalářské studium. V rodině mladých Rawlsových proto vznikla dohoda, že budou podporovat studium dcer a synů stejným způsobem: všechny čtyři děti pak dosáhly univerzitního vzdělání.¹⁸

Během let 1949-50, když dostal stipendium na stáž, de facto už měl hotovou disertační práci, ale pracoval zejména mimo katedry filosofie v Princetonu. Následující dva roky vyučoval na zmíněné katedře, ale své studium pokračoval na seminářích ekonomie i Williama Baumola, kdy se zabýval teorií Hickse, studoval ekonomii Samuelsona, Leona Walrasa, posléze studoval teorii her maďarského matematika John von Neumanna (Neumann János) a Oskara Morgensterna. Během tohoto období vzniklo přátelství mezi Rawlsem a J. O. Urmsonem, filosofa z Oxfordu z Velké Británie, na jehož popud po získání Fullbrightova stipendia na rok měl možnost pracovat v Oxfordu v průběhu let 1952 – 1953.¹⁹

(*basic beliefs*). Podle této definice se do foundationalismu můžou zaradit jak filosofické proudy racionalismu, tak i empiricismu.

16 Viz sekci 4

17 Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 14-15.

18 Rawlsovcům se nakonec narodili dva synové Robert Lee (1954) dizajnér strojní inženýr, Alex (Alec) Emory (1955) truhlář a stavitel; a dvě dcery Anne Warfield (1950), profesorka sociologie, Elizabeth (Liz) Fox (1957), finanční manažérka. (Srov. *ibid.*, 15 a 17)

19 Srov. *ibid.*, 15-16.

Pobyt v Oxfordu měl dalekosáhlý význam na filosofické myšlení Rawlse, druhé největší po studiu u Malcolma. Pod vedením Urmsona se obeznámil s myšlenkami nejdůležitějších současných filosofů, jako H. L. A. Hart, Isaiah Berlin, a dalších. Během tohoto období Rawls došel k myšlence ospravedlnění základních morálních principů pomocí adekvátně formulovaných deliberativních procedur. Podle Rawlse nejdůležitější popud k tomuto naskytl Frank Knight a jeho publikace, podle níž by se účastníci měli nezávisle rozhodnout o morálních principech, které by pak zprostředkovali také ostatním k posouzení. Tento proces by se opakoval, dokud by se nedosáhlo nějaké dílčí dohody. Rawls ve svých pozdějších definicích původního stavu se pokoušel o něco podobného, přičemž tuto proceduru chtěl vylepšit exaktní a vypracovanou, ale hypotetickou metodou, která by současně byla také ospravedlnitelná a takto by se mohlo dosáhnout požadovaného výsledku bez aktuálního přínosu účastníků.²⁰

V roce 1953 se Rawls vrátil do Spojených států, kde se uplatnil jako profesor (*assistant professor* později *associate professor*) na Cornell University, kde spolupracoval mimo jiné s filozofy jako Malcolm, Black, Rogers Albritton a David Sachs. Filosofická katedra také publikovala *Philosophical Review*, velmi významné periodikum, jehož editorem se stal Rawls.²¹

Díky svým publikacím dostal v roce 1959 pozvání na Harvard, kterou využil také na odstěhování se z Ithaky. Jeho působení bylo úspěšné, protože hned následujícím rokem dostal pozvání na MIT, která se orientovala zejména na výzkum v oblastech informačních technologií a ekonomie, přitom ale nabízelo místo pro několik filosofů (Irving Singer, Hubert Dreyfus a Samuel Todes), bez zvláštní filosofické katedry v rámci širší katedry humanitních věd. Rawls nabídku MIT přijal a stal se tak jediným permanentním filozofem v institutu. Zde měl také později možnost spolupracovat s Noamem Chomskym a Hilary Putnamovou. Ještě během uvádění do chodu katedry humanitních studií v MIT dostal pozvánku ke spolupráci na Harvardu, kterou odložil o rok, aby mohl dokončit práci v Massachusetts. Od

²⁰ Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 16-17.

²¹ Srov. *ibid.*, 17.

roku 1961 už ale vyučoval na Harvardské univerzitě, kde zůstal až do svého odchodu do důchodu, do roku 1991. Zde ještě dále vyučoval, ale po první porážce roku 1995 se profesorské pozice vzdal.²²

Zvláštní pozornost si zaslouží období mezi lety 1962 až 1971, kdy Rawls intenzivně pracoval na dokončení *Teorie spravedlnosti*. Zmíněnou publikaci totiž psal paralelně se svou přednášející činností, takže mnoho kurzů bylo koncipováno na prezentaci a další diskusi o ideách rodící se teorie. Šedesátá léta minulého století se ve Spojených státech vyznačovala válkou ve Vietnamu, se kterou Rawls nesouhlasil a opakovaně poukazoval na její nespravedlivý charakter, jak na *ius ad bellum* tak i v případě *ius in bello*. Při těchto událostech byl Rawls konfrontován s mocí těch, kteří jsou na tom ekonomicky lépe, a kteří touto ekonomickou mocí dominují politickému soutěžení v negativním slova smyslu. Ve své *Teorii spravedlnosti* proto kritizuje takové právní systémy, které zavírají oči nad nespravedlivou distribucí politických práv na základě ekonomického majetku.²³ Dále se Rawls také čím dál tím více angažoval ve formování takového kulturního kontextu, kde by apel menšinového názoru byl porovnáván s přesvědčením většiny.²⁴ Rawls také usiloval o konzistenci v argumentaci povolávání mladých vojáků do armády, kdy bylo zvykem, že ti, kteří byli ještě studenty, nemuseli nastoupit do armády, což Rawls interpretoval jako nespravedlnost mezi danou skupinou mladých lidí, protože ti, kteří byli na tom lépe (tj. měli na univerzitní studium) se nakonec dostali do ještě lepší pozice.²⁵

V akademickém roce 1969-70 Rawls měl možnost pobýt na Stanfordské univerzitě, kam přijel s plánem dokončit *Teorii spravedlnosti*, kterou měl rozdělanou na asi 200 stránkách psaných na

22 Srov. *ibid.*, 17-18.

23 (Srov. *ibid.*, 19), který se odvolává na (John Rawls, *Theory of Justice, revised edition* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999], 197-199)

24 (Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 19), který poukazuje na (Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, §§56-59 a odstavce o mezinárodní etice na stranách 331-33), posledně zmíněný je dále vypracován v knize (John Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999])

25 Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 20-21.

psacím stroji a rukou psaným komentářem. Se psaním revidovaných statí Rawlsovi pomáhala sekretářka na psacím stroji Anna Towerová. Jednoho dubnového rána Rawlsovi v šest zavolal vedoucí centra kde pracoval a sdělil mu, že několik zápalných lahví explodovalo ve výzkumném centru během noci a jeho kancelář byla také zasažena. Na stole měl Rawls skoro dokončenou verzi *Teorii spravedlnosti*, na které intenzivně pracoval posledních osm měsíců. Naštěstí po obhlídce kanceláře bylo jasné, že rukopis zasáhla jenom voda z hasičských přístrojů. Slova byla ale čitelná, takže Rawlsovi k záchraně rukopisu stačilo vysušit jednotlivé stránky. Výše zmíněný akademický rok byl podle Rawlse nejtěžším v jeho životě, ale také k úspěšným, protože dokončil a vydal u Harvard University Press *Teorii spravedlnosti*, která se všemi připomínkami dosahovala úctyhodných 587 stránek.²⁶

Pozdější léta byla v Rawlsově životě víceméně pokojná. Jeho žena se uplatnila jako akvarelová umělkyně, její obrazy visely v různých institucích napříč Spojených států (taky na Harvardské univerzitě), přičemž její portrét Rawlse zdobí také titulní stranu knihy *The Cambridge Companion to Rawls*.²⁷

V roce 1979 Rawls získal nejvyšší akademický titul na Harvardské univerzitě, jejímž členům je dopřána celková svoboda v dalším výzkumu. To znamená, že Rawls mohl nabídnout buď své přednášky pro ostatní katedry, nebo se plně věnovat pouze výzkumu. V té době Harvardská univerzita disponovala osmi takovými profesorskými pozicemi, z nichž Rawls získal James Bryant Conant University Professorship, do kterého nastoupil po ekonomovi a nositeli Nobelovy ceny Kennethu Arrowovi. Během působení byl kolegou takových myslitelů jako jsou Judith Skhlarová, Thomas M. Scanlon, Amartya Sen nebo Christine Korsgaardová. Pod jeho vedením obhájili své disertační práce zmíněný Tim Scanlon a Christine Korsgaardová, Norman Daniels, Thomas Pogge, Samuel Freeman, Sibyl Schwarzenbachová, Paul Whiteman, Erin Kellyová a mnozí další, jeho přednášky

²⁶ Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 21-22.

²⁷ Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls, The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), ISBN: 0-521-65706-7.

poslouchala Martha Nussbaumová, Warren Goldfarb nebo Robert Nozick.²⁸ Ze seznamu jmen uveřejněným v knize Pogge-a je zřejmé, a tuto domněnku potvrzuje i sám autor, že na všech významných filosofických katedrách ve Spojených státech sedí aspoň jeden prominentní student Rawlse.²⁹

Rawls měl možnost užívat si důchodu pouze čtyři roky, když roku 1995 na jedné z konferencí měl první ze sérií mrtvic, které mu hodně ztížily mentální a psychické funkce. Se striktní disciplínou a nekonečné pomoci své ženy a několika svých studentů měl Rawls možnost dokončit naplánované publikace a knihy.³⁰

John Rawls zemřel ve svém domově v Lexingtonu ve společnosti své ženy 24. listopadu roku 2002 po rychlém a bezbolestném úpadku svého zdravotního stavu.³¹

28 Srov. Samuel Freeman, *Rawls*, Routledge Philosophers (London - New York: Routledge, 2007), 4, ISBN: 0-415-30109-2.

29 Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 23-25.

30 Srov. *ibid.*, 25-26.

31 Srov. *ibid.*, 27.

DÍLO A TEORIE JOHNA RAWLSE

Po stručném přehledu nejdůležitějších událostí Rawlsova života se v následujících oddílech demonstrují nejdůležitější knižní publikace tohoto významného autora.

Jeden by mohl namítat, proč se autor této práce zaměřuje jenom na knižní publikace Rawlse. Důvodem tohoto postupu je jednak fakt, jakým způsobem Rawls pracoval během svého života: psal stručnější články nebo přednášky, které sumarizoval studentům jeho vědecké argumenty a když je pokládal za víceméně hotové, publikoval je v ucelených knižních publikacích. Takto vznikly publikace *Theory of Justice*, *Political Liberalism* také známé jako *Dewey Lectures*. Všechny knihy, kromě *Teorie spravedlnosti* vznikly v době Rawlsova důchodu nebo později, spolu s publikacemi jeho předešlých přednášek jako *Lectures on the History of Moral Philosophy*¹ nebo *Lectures on the History of Political Philosophy*.² Jedná se proto o zralé a částečně zdokonalené publikace, jelikož Rawls nepřetržitě přepracovával své argumentační linie a upřesňoval také jazyk a užití pojmů ve svých dílech.

Proto se začne s prezentací nejdůležitějších aspektů Rawlsova *opus magnum*, *Teorie spravedlnosti*.³ Tuto práci Rawls později revidoval, a knižně jí vydal roku 1999.⁴ V dalších částech se poukáže, jen kde to bude nezbytné, kde se tyto dvě verze liší. Další z jeho knih je *Political Liberalism* (1993),⁵ která se jeví jako jedna z nejdůležitějších publikací pro pochopení role náboženství v

1 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), ISBN: 0-674-00296-2.

2 John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), ISBN: 9780674024922.

3 John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), ISBN: 0-674-00078-1.

4 Rawls, *Theory of Justice, revised edition*.

5 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), ISBN: 0-231-05219-9.

moderním demokratickém státě, tak jak ho interpretuje Rawls. Dále je nezbytné se zastavit a reflektovat Rawlsův návrh mezinárodní etiky v knize *The Law of Peoples* z roku 1999.⁶ Poslední knihou Rawlse je *Justice as Fairness - A restatement* z roku 2001, tedy asi rok před jeho úmrtím, v jehož publikování mu jako editorka pomohla Erin Kellyová.⁷

6 Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*.

7 John Rawls, *Justice as Fairness - A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001).

2.1 THEORY OF JUSTICE (1971)

John Rawls dokončil svou nejvýznamnější práci po dlouhých letech přednášení. Jeho publikace *Teorie spravedlnosti* (1971)⁸ dává již pomalu čtyřicet let důvod pro neutichající vědecké diskuse. Za svoji aktuálnost může děkovat svému originálnímu přístupu, preciznímu vypracování, důkladnosti a v neposlední řadě své formální metodologii.

Ve své zmíněné práci se pokouší odpovědět na zásadní otázku, jakým způsobem je možné v základech vybudovat takový spravedlivý společenský systém, který by byl pro každého člověka v rámci jeho filosofických, náboženských nebo jiných přesvědčení rozumově akceptovatelný. Tato otázka je pro Rawlse zásadní z toho důvodu, že pojetí utilitarismu, které zdůrazňuje maximalizaci sumy nebo průměr užitku pro jednotlivé subjekty ve společnosti, je pro Rawlse nepostačující. Podle jeho mínění princip maximalizace individuálního nebo průměrného užitku nezaručuje dostatečnou spravedlnost v sociálních vztazích, chudí se stávají ještě chudšími, bohatí stále bohatšími.⁹

Je proto zapotřebí vytvořit takový *alternativní*¹⁰ systém, který se dá nazvat spravedlivějším. Jako výsledek hledání těchto kritérií John Rawls formuluje následující principy, které vyjadřují tento systém:

“První formulace obou principů zní takto:

První: Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi.

Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby

- a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou k prospěchu kohokoliv, a
- b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.”¹¹

8 Rawls, *Theory of Justice*.

9 Srov. John Rawls, *Teorie spravedlnosti* (Praha: Victoria Publishing, 1995), 57.

10 Srov. John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” *Philosophy and Public Affairs* 14, no. 3 (1985): 226.

11 Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 48.

Toho docílí tak, že předpokládá jeden hypotetický původní stav (*original position*)¹², ve kterém jsou si lidé rovni a ve stejné míře jsou i svobodní.¹³ Podle něj rovnost a svoboda jsou ty pojmy, které nejvíce vystihují moderního člověka. V tomto stavu mají osoby a vzniklé uskupení za cíl zformulovat takové rozhodnutí, které pak tvoří základ právě se vytvářejícího sociálního řádu, přesněji jejich institucí. Spravedlivá kritéria těchto institucí v původním stavu se pokouší definovat tzv. závojem nevědomosti (*veil of ignorance*), podle kterého

“... nikdo nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo sociální status; nikdo ani nezná své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci, sílu apod.”¹⁴

John Rawls pomocí závoje nevědomosti dosáhne ten abstraktní horizont, který přetransformuje a uzpůsobuje následování individuálního užitku lidí k formování spravedlivého společenského systému. Tímto se abstrahují všechny ty rušivé okolnosti, které mohou mít vliv na rozhodování lidí (např. společenská funkce, vzdělání, sociální okolnosti, atd.). V takovém systému, podle jeho názoru, rozhodující se subjekt nebude riskovat, protože dopředu neví, jestli při upřednostňování jedné strany se nedostane do skupiny méně zvýhodněných. Dosažení tohoto stupně nazývá Rawls spravedlností jako férovostí (*justice as fairness*), která vedle svobody a rovnosti osob zahrnuje přijatelným způsobem pro všechny (tj. použitím čistě racionálních postupů) schopnost se dohodnout na takové struktuře společnosti, která je pro smluvní strany současně spravedlivá i férová. Zároveň je

12 I když Rawls poznamená, že tento stav je ve shodě s konceptem přírodního stavu (*state of nature*) v teoriích kontraktualismu ((Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 11)), v jeho původním stavu důraz není na stavu přírodním, pomocí něhož člověk jakoby vstoupí do společnosti. Tato interpretace totiž může vést k metafyzickým konsekvencím a tedy je zavádějící. Aby tomu nedal opodstatnění, Rawls zdůrazňuje, že původní stav se uskutečňuje jedině kvůli formulaci principů sociální spravedlnosti, a proto důraz má na svém původu a počáteční povaze. Proto — zřejmě ne náhodou — se Rawls vyvaruje užití slovního spojení *state of nature* a oproti němu používá výraz *original position*, který nenese břemeno předešlých teorií.

13 Zmíněný hypotetický původní stav podle interpretace Samuela Freemana si je třeba představit asi tak jako stav dokonalého Pareto-optima nebo dokonalou svobodnou soutěž, tj. jako takový ideální cíl, ke kterému se průběžně konverguje. (Srov. Freeman, *Rawls*, 145)

14 Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 21.

férová i v té rovině, že v původním stavu je hodnota rozhodnutí každé osoby stejná, každého rozhodnutí bylo dosaženo ze stejné svobody.

Pomocí spravedlnosti jako férovosti dosáhne člověk, používající svůj rozum¹⁵¹⁶, formulaci zmíněných dvou principů spravedlnosti, které ve svém (lexikálním) pořadí také vyjadřují i vzájemné pořadí priorit. Dva principy spravedlnosti John Rawls vysvětluje následujícím způsobem:

“První princip jednoduše vyžaduje, aby . . . pravidla, jež definují základní svobody, platila pro každého stejně a zaručovala co nejširší svobody, pokud jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro všechny.¹⁷

Druhý princip vyžaduje, aby člověk musel mít z přípustných nerovností v základní struktuře nějaký prospěch. . . Nesmíme ospravedlnit rozdíly v příjmech nebo organizačních pravomocích na základě toho, že nevýhody v jedné určité pozici by byly vyváženy většími výhodami v jiné. Ještě méně se dá takto kompenzovat omezení svobody.”¹⁸

Na základě těchto dvou principů Rawls vidí na jedné straně zaručenou lidskou svobodu, na straně druhé pak ve druhém principu, vedle zdůrazňování rovnosti osob, hraje také výjimečnou roli (re)distributivní spravedlnost. Obzvláště zajímavé je současně vyznění druhého principu v teorii spravedlnosti, kde se důraz klade na nejméně zvýhodněné osoby. Druhý princip spravedlnosti se svými dvěma prvky tak paralelně zajišťuje uskutečnění distributivní spravedlnosti, především se svojí schopností v nabídnutí společenských funkcí, které jsou dosažitelné pro všechny, jako i preferování nejméně zvýhodněných jedinců v rámci distribuce statků a dober. Pod základní strukturou společnosti, kterou zmiňuje ve druhém principu spravedlnosti jako prvotní objekt spravedlnosti, Rawls chápe především způsob,

“. . . jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího

15 Rozumovost člověka je zcela zásadní v tomto původním stavu: „*Spravedlnost jako slušnost je v jednom ohledu charakterizována tím, že se účastníci počáteční situace chovají racionálně a navzájem nezainteresovaně.*

16 Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 22.

17 *Ibid.*, 50.

18 *Ibid.*

ze společenské kooperace. Významnějšími institucemi rozumím politické zřízení a hlavní ekonomické a společenské mechanismy. Tak zákonná ochrana svobody myšlení a svobody svědomí, konkurenční trhy, soukromé vlastnictví výrobních prostředků a monogamní rodina jsou příklady významnějších společenských institucí."¹⁹

Jak koncept původního stavu naznačuje, tohle vše se zdá být dosažitelným v rámci společenské dohody. Tento aspekt se stal asi nejdiskutabilnějším bodem celé Rawlsovy teorie spravedlnosti. Důvodem vznesených námitek ke konceptu původního stavu ze strany odborné veřejnosti nebyla jenom jeho hypotetická povaha²⁰, ale také již skoro zapomenutá a znovu oživená představa kontraktualistických teorií v liberální tradici.²¹ Živnou půdu pro další kritiku poskytuje dále i fakt, že v jeho liberálně interpretované teorii se důraz přesouvá z teleologických konceptů utilitaristických tradic směrem k normativnímu deontologickému myšlení.²²

Vyvstává otázka, proč je zapotřebí vypracovat podobnou formální teorii spravedlnosti. Jedním z důvodů je již zmíněná nedostatečnost utilitaristických představ principu individuálního a průměrného užitku. Dalším důvodem je společenská nejednotnost názorů a náboženství v pluralitní společnosti. Největší těžkosti pro dnešní společnost totiž pochází z myšlenkové různorodosti a vzájemné názorové inkompatibility, která má za následek nedostatek konsenzu v principech.²³ Taková teorie, která pomocí rozumového myšlení z části intuitivně a přitom podporována reflexí je akceptovatelná, znamená veliký pokrok v tomto zamotaném názorovém světě pluralistické společnosti. V tomto případě se Rawls především opírá o Kantův praktický rozum, který by mohl této myšlence poskytnout dostatečně pevný fundament. Tato část jeho představy implikuje dalekosáhlé kri-

19 Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 19.

20 Na tento aspekt poukázal M. J. Sandel, (Srov. Freeman, *Rawls*, 304)

21 Srov. *ibid.*, 142-147.

22 „... utilitarismus je teleologickou teorií, kdežto teorie spravedlnosti jako slušnosti nikoli; tato je definitoricky vymezena jako deontologická teorie, tj. jako teorie, která neinterpretuje dobro nezávisle na tom, co je správné, ani právo jako to, co maximalizuje dobro“ (Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 30). K otázce viz dále (Freeman, *Rawls*, 304-305)

23 Srov. Rawls, *Political Liberalism*, xvi-xvii.

tické otázky nejenom z pohledu křesťanské etiky obecně, ale také z hlediska vnitřní koherentnosti Rawlsova systému.

Po vypracování dvou principů konceptu spravedlnosti jako férovosti, které jsou následně od uskutečnění původního stavu integrovány do systému institucí společnosti, implikuje tento proces další komplikace, např. to, jakým způsobem je možné udržet dosažený spravedlivý pořádek mezi divergujícími silami pluralitní společnosti. Pro stabilitu takového společenského systému je neméně důležité zprostředkovat tak hluboké základy, jak tomu bylo v případě formulování spravedlnosti jako férovosti.

Pod pojmem stability společnosti se chápe to, že se její normy dodržují a podle nich její členové jednají. Když v pluralitní společnosti vzrostou rozbíhající se síly, jejichž vzestup se časem nedá docela předejít a eliminovat, měl by spravedlivý systém být schopen tato pnutí z vlastní vnitřní síly zmírnit a předejít tak vzestupu dalších násilností a posléze obnovit pořádek ve společnosti.²⁴ John Rawls se ve třetí části své *Teorie spravedlnosti* pokouší najít odpověď na otázku, jak lze docílit chtěné společenské stability v pluralitní společnosti. Touto otázkou se však — i když ne docela reflektovaně — dostává k problematice antropologie, kterou je nutné demonstrovat.

²⁴ Srov. Freeman, *Rawls*, 483.

2.2 POLITICAL LIBERALISM (1993)

Další kniha, která vzešla z rukou Johna Rawlse je *Political Liberalism*.²⁵ Jedná se o sérii přednášek, které uskutečnil od roku 1980 v rámci *Dewey Lectures*.

V těchto přednáškách se pokouší o korigování několika svých předešlých tvrzení v *Teorii spravedlnosti*. Opětovně se obrací směrem k problému stability dobře uspořádané společnosti. Ale s jedním rozdílem. V tomto případě se již neptá přímo na problém stability, ale k problému se pokouší přiblížit s otázkou, jaký je politický ideál demokratického občana, který je současně svobodný a rovný. Z uvedené formulace je zřejmé, že se již neptá z pohledu filosofie Kanta na přirozenost morálně činných osob.

Tento nový politický koncept spravedlnosti zahrnuje tyto tři aspekty:

- je aplikován na základní strukturu společnosti
- je nezávislý na hodnotách, konceptech a představách tzv. komprehenzivních morálních nauk (metafyzika, náboženské přesvědčení, filosofické systémy)
- oproti ideám komprehenzivních morálních nauk se zakládá na tzv. fundamentálních intuitivních představách

Zmíněné fundamentální intuitivní představy se dají definovat jako koncepty, které jsou ve veřejné kultuře demokratické společnosti již implicitně přítomny. Pod fundamentálními intuitivními představami Rawls myslí následující tři ideje:

- idea společnosti
- idea svobodných a rovných občanů
- idea dobře uspořádané společnosti

Tyto představy pak doplňuje o další tři ideje, které jsou teoretickými "společníky" implicitních idejí:

- představa o základní struktuře společnosti

²⁵ Rawls, *Political Liberalism*.

- představa původního stavu
- představa veřejného ospravedlnění

V následujících přednáškách se podrobněji zabývá otázkou osoby. Jenom v krátkosti, protože tato část se bude pojednávat v této práci ve zvláštní kapitole, Rawls rozlišuje mezi racionální a rozumovou částí osoby. Racionální část má na svědomí formulování osobních dober a preferencí, které chce člověk ve svém životě dosáhnout. Rozumová část je pak odpovědná za smysl pro spravedlnost, čili pro věci veřejné, týkající se také ostatních lidí, občanů.²⁶

Rawls při interpretaci člověka také vychází z tradičně liberální právní definice. Právní osoba je podle něj osoba, která uplatňuje svá práva a plní také své povinnosti. Když se vyšetřuje, jestli je člověk právně způsobilý, hledají se odpovědi na otázku, zda má schopnost bránit se a usilovat o vlastní zájmy. Podle Rawlse totiž podobně jako právní pojetí osoby je založeno na "zdravém rozumu" (*common sense*), tak i politický koncept osoby se odvolává na tu společnou zkušenost lidí, kterou sdělují.

Dále v *Political Liberalism* se Rawls pokouší smířit dvě elementární hodnoty demokratických společností, a tím je na straně jedné Lockovo pojetí svobody a koncept rovnosti v podání Rousseaua.²⁷ Proto Rawls svobodu člověka interpretuje ve třech smyslech:

- člověk má svobodu na to, aby mohl mít svojí představu o dobru²⁸
- člověk má zdroje zaručující vlastní oprávněné nároky²⁹
- posléze je člověk odpovědný za své vytyčené cíle

Zatímco první a poslední typy svobod jsou pozitivní, protože popisují capacity, které člověk má, druhý typ svobody vyvstává z ospravedlnění svých nároků vůči ostatním lidem.

26 Srov. *ibid.*, 48-54.

27 Srov. *ibid.*, 4-5.

28 Srov. *ibid.*, 30-32.

29 Srov. *ibid.*, 32-33.

V dalších přednáškách se Rawls pokouší definovat pojem dobře uspořádané společnosti. Tu chápe jako ideu společnosti, která funguje na slušném nebo férovém systému sociální kooperace. Ta musí být samozřejmě v souladu se svobodou a rovností občanů.³⁰

Proto jakákoliv koncepce spravedlnosti, která není schopná dobře uspořádat ústavní demokracii, je pro demokracii nedostačnou koncepcí.³¹

Vyvstává ovšem problém, že Kantovo morální pojetí člověka není politickým konceptem, ale představou, která spadá do komprehenzivních morálních nauk. Avšak tyto nauky nejsou tak univerzální, aby je mohli akceptovat všichni členové společnosti bez výjimky. Proto Rawls opouští koncept Kanta a znovu definuje pojem stability společnosti, výlučně na politických základech.

Komprehenzivní nauky způsobují další problém a to ten, že při zkoumání těchto doktrín se některé z nich stávají rozumově komprehenzivními. To znamená, že jednak není možné jejich pravdu a opodstatněnost rozumově vyvrátit, na straně druhé se ani jedna z těchto nauk nedá upřednostnit před druhou. Tím vzniká pluralita rozumových komprehenzivních nauk, která vede přímo k nesouladu ve společnosti. Na překlenutí této neshody Rawls vypracuje metodu překrývajícího se konsensu (*overlapping consensus*), který vzniká tehdy, když každá komprehenzivní nauka ze svého zorného úhlu akceptuje v dobře uspořádané společnosti principy spravedlnosti.

³⁰ Srov. Rawls, *Political Liberalism*, 27.

³¹ Srov. *ibid.*, 35.

2.3 THE LAW OF PEOPLES (1999)

V této knize John Rawls obrací svojí pozornost na vztahy mezi národy. V knize *The Law of Peoples*, jak Rawls sám uznává, nepojednává o politologických otázkách, ale pokouší se položit základy fungování společností navzájem a ve spolupráci.

Jedním z ústředních tvrzení této publikace je, že společnosti jsou odpovědny za formu vlády, kterou si vytvoří. Moderní společnosti se již nedají rozlišovat podle sociologických nebo náboženských charakteristik. Jediná možná kategorizace je podle systému vlády a institucí, na základě které daná společnost funguje.

Samozřejmě Rawls rozlišuje mezi dobře uspořádanými společnostmi, které jsou demokratické a následují také principy spravedlnosti definované v předešlých publikacích. Ale současně uznává, že tyto společnosti se budou muset vypořádat s takovými státy, které hodnoty demokracie nebo principy spravedlnosti nebudou sdílet úplně nebo vůbec. Oproti názorům některých dobových myslitelů Rawls uvádí možnost spolupráce mezi takovými státy a společnostmi za možnou a reálnou.

K tomu je ovšem zapotřebí rámec, ve kterém by se předešly konflikty. Tento rámec Rawls nachází v představě zákona lidí (*law of peoples*), který by byl společným fórem lidí z dobře uspořádané společnosti společně s těmi státy, které splňují určité minimální kritéria (dodržování lidských práv, smluv a příslibů, neválčení, atd.) Z toho vzniká společnost lidí (*society fo peoples*), do které daná společnost posílá své reprezentanty pro řešení společných otázek. Tato společnost lidí by fungovala podle principů druhé původní situace, se kterou by se zabezpečila spravedlnost ve spolupráci původně nerovných společností.

2.4 JUSTICE AS FAIRNESS A RESTATEMENT (2001)

V poslední publikaci Johna Rawlse, na které spolupracovala, jak již bylo zmíněno, editorka Erin Kellyová, se pokouší o částečnou revizi a zkrácení prezentace výsledků obsažené jak v *Teorii spravedlnosti* tak i v *Political Liberalism*.

Tato knížka vznikla na základě Rawlsových přednášek během osmdesátých let minulého století, kdy na přednáškách probíral se svými studenty otázku neobsaženou v *Teorii spravedlnosti*. Rawls měl na přednáškách takový zvyk, že dal studentům k dispozici tištěné shrnutí přednášek, dále také dodatky k právě probíraným textům z *Teorie spravedlnosti*. Tyto shrnutí pak revidoval roku 1990, kdy přidal paragraf o rodině (§50) a původně šestou částí *Justice as Fairness* byl také už zmíněný text *The Law of Peoples*.³²

Nejdůležitější částí této knihy je asi zpřesněná definice dvou principů spravedlnosti, která v tomto podání Rawlse zní následovně:³³

- (a) Každý člověk má [rovnaký]³⁴ nespochybnitelný nárok na celkom adekvátnu schému rovnakých základných slobôd, pričom táto schéma je zlučiteľná s rovnakou schémou slobôd pre všetkých.³⁵
- (b) Spoločenské a ekonomické nerovnosti by mali spĺňať dve podmienky, prvú, že by sa mali viazať na úrady a pozície prístupné pre všetkých za podmienok férovej rovnosti príležitostí; a druhú, že by mali byť čo najviac

32 (Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*), (Srov. Rawls, *Justice as Fairness - A Restatement*, xii)

33 John Rawls, *Spravodlivosť ako férovosť* (Bratislava: Kalligram, 2007), 78.

34 V anglickém originálu se říká "Each person is to have the same indefeasible claim ...," proto pro přesnější překlad autor (N.P.) přidal slovo v závorce.

35 Anglická verze této poslední definice prvního principu spravedlnosti používá výraz "the same indefeasible claim to a fully adequate scheme," (Rawls, *Justice as Fairness - A Restatement*, 42), přičemž *Theory of Justice* uvádí "the most extensive scheme," (Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 53). První formulace s celkem adekvátní schémou základních svobod se uvádí v (Rawls, *Political Liberalism*, 5). Freeman uvádí argument pro tuto změnu, že např. užití drog nemůže být ve shodě s výkonem morálních sil, i když to může být ve shodě s "co nejširším systémem základních svobod," viz definici na straně 21. Za změnou formulace proto se dá postřehnout souvislý přechod Rawlse od Millovské definice svobody, která se zakládá na nezpůsobení újmy druhému člověku, k více restriktivnímu chápání lidské svobody. (Srov. Freeman, *Rawls*, 79)

na prospěch najmenej zvýhodnených členov spoločnosti (princíp rozdielu).

Další důležitou novinkou v této knize je definice veřejného rozumu, který je přítomný při rozhodování v původním stavu pod závojem nevědomosti. Aby v takovéto situaci dohoda vzniklá z původního stavu byla platná a ospravedlnitelná, tj. legitimní, musí implikovat dvojí rozhodnutí:³⁶

- 1) dohody na princípech politickej spravodlivosti týkajúcich sa základnej štruktúry (napríklad princípy spravodlivosti ako férovosti) a
- 2) dohody na princípech usudzovania a pravidlách dokazovania, vo svetle ktorých majú občania rozhodnúť, či princípy spravodlivosti fungujú, kedy a do akej hĺbky sú splnené a ktoré zákony a stratégie najviac zodpovedajú týmto princípom v existujúcich spoločenských podmienkach.

Náboženské nebo filosofické doktríny nemůžou být veřejným rozumem. To ovšem neznamená, že se o nich nemůže vést diskuse a že nemohou být předmětem polemik. Pro Rawlse veřejný rozum spočívá v takových vědomostech a způsobech uvažování, které jsou

... jasné pravdy, ktoré sú v súčasnosti spoločné a prístupné všetkým občanom a tvoria základ výberu princíпов spravodlivosti realizovaného stranami, musia byť prístupné spoločnému rozumu všetkých občanov.³⁷

V části IV této knihy, která byla pro pokračující nemoc Rawlse spolu s částí V nejméně dokončena, se autor zabývá otázkou státních zřízení, ze kterých pro aktualizaci výše definovaných principů spravedlnosti se zdají být nejvíce vhodné majetkově-vlastnická demokracie nebo liberální socialismus.³⁸

36 Rawls, *Spravodlivosť ako férovosť*, 143.

37 *Ibid.*, 144.

38 S touto otázkou se autor této práce zabývá na straně 146.

Část II

POLITICKÁ FILOSOFIE JOHNA
RAWLSE A TEORIE SPRAVEDLNOSTI

ANTROPOLOGIE JOHNA RAWLSE

O lidských právech, spravedlivé společnosti nebo společenském systému se dá mluvit stěží, když není k dispozici také všeobecný, i když mnohdy přesněji nedefinovaný princip o osobě nebo aspoň jeho představa. Podle Johna Rawlse, jsou naše koncepty o člověku z důvodu, že vývoj dospěl k pluralitním společnostem, mnohokrát nejen různé, ale také navzájem si oponující. Proto se principy dosažené v minulosti pomocí společenské smlouvy dají zpochybnit. Největší role ve vývoji k této situaci se dá připsat náboženským válkám a reformaci. Vypracování konceptu tolerance, konstituční vlády, industrializované tržní ekonomiky se svými komplexními systémy institucí, posléze moderní svoboda k volbě náboženství, chápaná i v současnosti jako *modus vivendi*, všechny tyto aspekty a fakty jenom odsouvaly formulování odpovědí na otázku stability společenských systémů. Přitom řešení se k této otázce stále nenašlo.¹

Je proto zapotřebí vypracovat takový koncept osoby, který se nejprve zakládá na společných zkušenostech lidí, ale současně je možné ho akceptovat rozumově.

K částečnému pochopení antropologie, kterou Rawls ve své teorii používá, je proto důležité reflektovat nejprve metodu oprávněnosti, kterou definuje pomocí konceptu reflektivní rovnováhy. Poté je potřeba vysvětlit, v jaké míře se Rawls inspiroval filosofií německého filosofa Immanuela Kanta, jehož vliv autor sám vyzdvihoval. I když Rawls neprezentoval nikdy čistě systematicky koncept osoby, může být popsán částečně z určitých částí jeho *opusu*, částečně také z jeho použití dvou vlivných novověkých filosofických systémů Kanta a G. W. F. Hegela. Rawls, následující určitý koncept osoby, je konfrontován elementárním napětím mezi individuálními a sociálními cíly osoby, občanské společnosti nebo společenských svazů, a státu. Rawls definuje

¹ Srov. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," 225.

sebe samotného jako liberálního politického myslitele, který zakládá svá tvrzení a názory na bázi Kantově konceptu osoby, přičemž Hegela nazývá také novověkým filosofem, který, se svojí kritikou Kantovského formalismu, se pokouší dát obsah etickému životu v rámci státu. Proto se zdá být nezbytné prezentovat a porozumět tomu, které jsou nejdůležitější východiska pro Rawlse ve filosofii Kanta, následován detailnějším výkladem Hegelovy kritiky zmíněného Kantova systému. Rawls se zdánlivě pokouší docenit oba přístupy v jeho spravedlnosti jako férovosti. Osobně vyzdvihuje Kantův vliv, i když Hegelova filosofie do jisté míry určitě hrála velmi důležitou roli v jeho dalším rozvíjení své teorie spravedlnosti.

V další části se proto demonstrují nejnovější domněnky, podle nichž se Rawls nechal inspirovat také filosofií Hegela, i když se na něj skoro nikdy neodvolává a sám popřel jakýkoliv vliv Hegela na teorii spravedlnosti. Přesto někteří filosofové, mimo jiné studenti Rawlse, se domnívají, že vliv Hegela na samotné myšlení Rawlse je větší, než se *prima facie* zdá.

Po prezentaci vlivů Kantovy a Hegelovy filosofie na myšlení Rawlse se poukáže na pozici Rawlse mezi těmito mysliteli v rámci jeho teorie spravedlnosti, které se stručně dá definovat jako spojení nebo mezní pozice.

Nakonec se také prezentuje řešení na protiklad, kterému Rawls čelil mezi koncepty svobody a rovnosti, kterou definoval v konceptu spravedlnosti jako férovosti.

Porozumění těmto výchozím bodům je nanejvýš důležité k přesnějšímu vymezení rozsahu diskuse, která se vedla mezi Rawlsem a jeho komunitariánními kritiky. Dále, relevance vztahu obou filosofů nemůže být ignorován ani z hlediska další křesťanské etické analýzy, protože určití myslitelé ze skupiny křesťanských etiků jsou všeobecně považováni za myslitele komunitariánského typu v politických a sociálních otázkách. Co víc, křesťanské sociální učení dává příkládá veliký důraz individuálním a společenským hodnotám, které jsou přítomny v společnosti, zdůrazňujíc koncept společného dobra nebo volbě preference pro chudé.

REFLECTIVE EQUILIBRIUM

Pro formulaci rozumového konceptu osoby je potřebný rámec, který to umožňuje. V pojetí Rawlse je možné formulovat takový koncept, který nazývá reflektivní rovnováhou (*reflective equilibrium*). Tento pojem je součástí jeho všeobecně-morálního systému, který zvládá úkol ospravedlnitelnosti morálních principů. Reflektivní rovnováhu Rawls vypracoval ještě během svého doktorandského studia a prezentoval jí ve své disertační práci.¹

Aby se dalo lépe pochopit Rawlsovo stanovisko, je třeba podotknout, že v 50-tých letech 20. století se dostala do centra pozornosti nová oblast etiky, která se dnes nazývá meta-etikou. Podle tohoto přístupu se dá mluvit o normativních morálních systémech jenom v případě, když se nejprve vyjasní takové pojmy a otázky, jako co je morální fakt, jeho podstata, je-li vůbec možná morální pravda, atd.² Současně díky Henrymu Sidgwicku zesílila pojetí patřící k filosofickému intuicionismu, podle kterých se pokoušeli myslitelé dokázat fakt, že utilitarismus a racionální egoismus jsou nejrozumnějšími etickými systémy. Podle Sidgwicka takové pojmy jako benevolence, rovnost nebo moudrost jsou zcela evidentní samy o sobě.³

Rawls se proti těmto směrům postavil již od samého začátku, protože podle jeho mínění se otázky týkající morálky nedají odvodit z premis nebo předpokladů deduktivní cestou.⁴ Podle názoru Rawlse základ reflektivní rovnováhy tvoří množina těch dobře uvážených soudů, které se dají definovat jako morální soudy, ve kterých není náznak ani nejmenší pochybnosti ze strany člověka, který je vyřkne.⁵ Tímto se dá předpokládat, že

1 Prezentace pramenů, ze kterých čerpal (zejména myšlenky Willarda Van Quina a Nelsona Goodmana) při formulování reflektivní rovnováhy by přesahovala rámec této práce. Podrobnější popis viz Freeman, *Rawls*, 29-42.

2 Srov. *ibid.*, 12.

3 Srov. *ibid.*, 32.

4 Srov. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 26.

5 Srov. *ibid.*, 25.

každý člověk se podílí na úplné morální představě, kterou se později morální filosofie pokouší prozkoumat, popsat a definovat.⁶ Vedle univerzálnosti morálních principů se zdůrazňuje také jejich druhé specifikum, kterým je tzv. sokratovský charakter. Ten poukazuje na skutečnost, že každý člověk je schopen se objektivizovat natolik, aby mohl zkoumat sám sebe a touto cestou také objevovat a reflektovat, resp. přehodnotit morální soudy, které do té doby uznával.⁷

Rawls usiloval od dob napsání své disertační práce o vypracování takového pojmu reflektivní rovnováhy, ze kterého by pak mohly vyplývat rozumné principy spravedlnosti. Pod pojmem rozumovosti chápe to, že tyto principy budou akceptovatelné pro všechny členy společnosti. Výsledkem této Rawlsovy snahy byla později formulace původního stavu.⁸

6 Srov. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 41.

7 (Srov. *ibid.*, 40) Tuto část pak John Rawls ve druhém — revidovaném — vydání škrtnul.

8 Srov. Freeman, *Rawls*, 12-13.

KANTOVSKÁ TRADICE

Během formulace svého systému John Rawls definuje jako východzí bod myšlenky Immanuela Kanta. Rawls také během prezentace různých aspektů cituje Kanta při své interpretaci lidské osoby. Proto se zdá být nezbytné vyjasnit, jak Kant rozumí lidské osobě a porovnat to s konceptem Rawlse, který je široce používán v jeho díle.

Immanuel Kant (1724 – 1804) patří mezi jedny z nejvýznamnějších myslitelů období, který se nazývá Osvícenstvím. Osvícenství bylo logickou konsekvencí novověké filosofie vypracované mimo jiné René Descartem, Baruchem Spinozou nebo Francis Baconem, podporován s fundamentální orientací renesance a humanismu. Jejím cílem bylo osvětit a osvobodit lidské myšlení z otěží a těžkostí jakýchkoliv tradic. Posléze nejvíc světla k definici přináší přímo Kant ve své odpovědi z 30. září 1784 na otázku v listě Johann Friedrich Zöllnera, německého reformátora a klerika, *Was ist Aufklärung?*:

“Osvícenství je výstup lidstva ze své samo-způsobivé nezralosti. Nezralost je neschopnost použít svůj vlastní chápání bez doprovodu někoho jiného. Samo-způsobivé je ta schopnost, když zapříčiní lži ne kvůli nedostatku chápání, ale spíše nedostatku rozřešení a odvahy jeho používání bez vedení někoho jiného. Sapere aude! Měj odvahu používat svoje vlastní chápání! je mottem osvícenství.”¹

Kant se objevil se svým *opusem* v období historie filosofie, kdy zastánci racionalismu a empiricismu byli v neřešitelné opozici, riskující pád celého filosofického zkoumání do skepticismu. Jeho hlavní dílo *Kritika čistého rozumu* chce vyjasnit, co může být

¹ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment,” in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Philosophical traditions (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1784), původně publikován jako “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), 481-494, ISBN: 9780520202269.

nazýváno lidským poznáním a co ne, resp. co je možné poznat pro lidské bytí a co je nemožné poznat.

David Hume (1711 – 1776) jako proponent empiricismu, zastával názor, že *a priori* poznání v případě kauzality není možné, proto vědomost důsledků a příčin může být založen pouze na syntetických výrociích (tj. výrok založen na empirických datech), které jsou přítomny *aposteriori* v jejich přirozenosti. Pod *a priori* poznáním míní takovou znalost, kterou je možné získat analytickým myšlením, tj. vnímatelná praktická zkušenost není zapotřebí k jejímu získání, např. ne-Euklidova geometrie. Proto opravdová kauzalita je ničím jiným než spojením po sobě, jedna po druhé se následujících událostí v časové posloupnosti, seřazen do řádu pouze naší vlastní vnímáním.² Tímto přístupem Hume rozkolísal filosofické opodstatnění kauzality přírodních zákonů. Jelikož Hume s jeho pojednáním probudil Kanta z jeho “dogmatické dřímoty,”³ Kant oponuje Humeovi když říká, po dlouhé spekulaci kterou prezentoval ve své *Prolegomeně*, že idey nemají svůj původ ve zkušenosti, ale vystupují z čistého porozumění,⁴ a proto jeho přístup k této otázce se později nazývá subjektivním idealismem.

Proto Kant orientuje svojí pozornost k otázce, jak již bylo zmíněno, co je pak vědecké poznání jako takové, jak je možné vypracovat čistě vědecké myšlení, přičemž při ptaní se na tyto otázky se stává jedním z těch, kteří formulují moderní koncept vědy. Jeho hlavní otázkou je pak: jak je možná metafyzika jako

² “... the simple view of any two objects or actions, however related, can never give us any idea of power, or of a connection betwixt them: that this idea arises from the repetition of their union: that the repetition neither discovers nor causes any thing in the objects, but has an influence only on the mind, by that customary transition it produces: that this customary transition is, therefore, the same with the power and necessity; which are consequently qualities of perceptions, not of objects, and are internally felt by the soul, and not perciev'd externally in bodies,” (David Hume, *A treatise of human nature*, Dover philosophical classics [Mineola, NY: Dover Publications, 2003], 119, ISBN: 9780486432502)

³ Cf. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science with Selections from the Critique of Pure Reason. Revised edition*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. and trans. Gary Hatfield (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 10, ISBN: 0-521-53535-2.

⁴ Cf. *ibid.*

vědecká disciplína?⁵ Kant, zatímco rozlišuje schopnosti lidského bytí na rozum (*Vernunft* nebo *intellectum*) a (soudní) porozumění (*Verstand* nebo *ratio*),⁶, současně také tvrdí, že nemůžeme být spokojeni s pouze analytickými soudy, které říkají jenom to, co je již uvnitř samého konceptu, který je daný,⁷ ale musíme se ohlížet po syntetických soudech, které jsou reálnými zdroji nových vědomostí.⁸ To ostatně demonstruje v následujícím textu:

“Všechny tělesa mají svůj rozsah — pak toto je analytický soud. Proto nepotřebuju jít za konceptem který spojuji se slovem těleso abych věděl, že rozsah je s ním spojen. Vše co potřebuji k nalezení tohoto predikátu v konceptu je rozdělení tohoto konceptu, tj. být si vědom rozmanitosti, o které vždy v něm přemýšlím. Proto je soud analytický. Naproti tomu když řeknu: Všechny tělesa jsou těžké, pak predikát je něco zcela jiného od toho, co si myslím v pouhém konceptu tělesa jako takového. Proto přidání takového predikátu přináší syntetický soud. *Zkušenostní soudy, jako taková, jsou jednotlivě a všechny syntetické.*”⁹

Pak otázka, jestli metafyzika je vědou, implikujíc tvrzení, že věda je následek teoretického rozumu, je totožný s otázkou: jak jsou možné syntetické *a priori* soudy, které jsou univerzální a obohacují naše vědomosti?¹⁰ Striktní rozdělení mezi tím, co je věda a co není vědecké poznání má za cíl jasněji rozlišit základní domněnky, se kterými jsme s to pochopit svět s čistě teoretickým rozumem. S tímto epistemologickým postřehem, v průběhu kterého se pokouší definovat relaci mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem, Kant předvádí *koperni-*

5 Cf. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason. Unified Edition with all variants from the 1781 and 1787 editions.*, trans. Werner Schrutka Pluhar (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996), 62, ISBN: 0-87220-258-5.

6 Jeden musí mít na paměti rozdíl mezi v němčině mezi slovy všeobecného chápání (*das Verstehen*) a porozuměním jako schopností lidského rozumu (*der Verstand*), posledně jmenovaný je který Kant užívá ve svých dílech.

7 Cf. Kant, *Prolegomena*, 16.

8 Kant k demonstraci tohoto tvrzení používá již klasický příklad rovnice $7 + 5 = 12$, když myslí jak na sedm tak na číslo pět, v žádném z nich není zahrnut koncept čísla dvanáct: “*Myšlením pouze na součet sedmi a pěti, v žádném případě jsem tím ještě nemyslel na koncept čísla dvanáct*”, (Kant, *Critique of Pure Reason. Unified Edition with all variants from the 1781 and 1787 editions.*, 56, překlad - P. N.)

9 *Ibid.*, 52, překlad P.N.

10 Kant v tomto případě mluví o *náležitě metafyzických* soudech. Cf. Kant, *Prolegomena*, 21.

*kovskou revoluci*¹¹ převrácením směru získávání poznání podle klasické metody formulovanou Descartesem, tj. z *a posteriori*ního objektu interpretovaného subjektem; víc k směrem k aplikování našich nezbytných univerzálních subjektivních výroků k objektům které poznáme zkušenostmi, které je opravdové *metafyzické* poznání.¹²

Naše smysly zachycují fenomény vnějšího světa, které mají být organizovány poznáním. Tento formální proces dává fenoménům význam, smysl a systém. Zcela cenné poznání je takové, kde jsme aplikovaly naše vlastní apriorní formy sebe sama na aktuální fenomény nebo věci:

“[...] kde vskutku bychom měli hledat objekty odpovídající konceptům když ne ve zkušenosti, přes které jediné jsou nám objekty dány? Přeci můžeme poznat a charakterizovat možnost věcí i bez samé prvotní zkušenosti. Můžeme tak učinit, totiž, zcela s poukázáním na formální požadavky pod kterými vůbec nic není determinováno jako objekt v něm; a proto tak můžeme učinit úplně a priori, i když jenom s poukázáním na zkušenost a v rámci její hranic.”¹³

Kant také zavádí další rozlišení, definujíc *numenální* část objektu, který reprezentuje “věc v samém sobě” (*Ding an sich*) nebo koncept osvobozen od smyslových aspektů, přičemž *fenomenální* aspekt demonstruje jeho zjev, svět přírody. Fakt, že jsme schopni reflektovat na naše poznající smyslové zjevy dokazuje také to, že naše porozumění je oddělen od smyslového světa, naše chápání je ne-smyslové, přičemž objekty jsou pro nás dány tak, jak se zjevují.¹⁴

Zákony přírody, ty, které řídí přírodu ve smyslu jak je přírodní vědy definují, jsou částí fenomenálního aspektu přírody. Nejsme

11 Cf. Kant, *Prolegomena*, 144.

12 “[...] co se týče zdrojů metafyzického poznání, to kotví už v samotném konceptu metafyziky, že nemůžou být empirické. Principy takového poznání (které zahrnuje ne jenom její fundamentální záležitosti nebo základní principy, ale také její fundamentální koncepty) nesmí proto nikdy brány ze zkušenosti; proto poznání je domněle fyzický a ne metafyzický, tj. kotví se za zkušeností. Proto se nezakládá ani na vnější zkušenosti, které tvoří zdroj vlastní fyzice, ani na vnitřní zkušenosti, které poskytují základy empirické psychologii. Je to proto poznání a priori, nebo z čistého pochopení a čistého rozumu.” (*ibid.*, 15, překlad P. N.)

13 Kant, *Critique of Pure Reason. Unified Edition with all variants from the 1781 and 1787 editions.*, 287 - překlad P. N.

14 Cf. *ibid.*, 313-317.

jednoduše schopni vědet, jestli tyto zákony řídí také numenální část přírody. To je jak Kant usmířil pevné stanovisko pro zákony přírody s Humeovým skepticismem, jestli je možné znát tyto zákony přírody. Problémem se ovšem jeví, jestli během procesu rozhodování, jestli během reflexe na sebe sama prozrazuje naše fenomenální nebo numenální aspekt naší osobnosti. Dá se vyvodit závěr, že částečně my jako lidské bytosti jsme omezeni zákony fenomenální přírody, na straně druhé však jsme také autonomními bytostmi. Oba světy existují navzájem odděleně v každé lidské bytosti. Zdá se, že zde není žádné protirečení nebo ovlivňování mezi numenální a fenomenální částí vlastního já.¹⁵ Moralita následně musí být umístěn víc v naší numenální části, zejména kvůli její svobodě a možnosti formulování zákonů, než ve fenomenální části vlastního já, kde získáváme zkušenosti různého typu nahodilostí a zákon je dán bez naší osobní angažovanosti.¹⁶

Stále když se hledá nějaká tá spojitost mezi dvěma oblastmi numenální a fenomenální sféry, společným činitelem musí být zákon a *zákonodárství* v jeho pozadí. Zatímco proces získávání vědomosti (tj. realizace zákonů přírody) je reprezentován teoretickým rozumem, zákonodárství pro budoucí činy jsou formulovány praktickým rozumem. Oba tyto vědomosti mají být osvobozeny od veškerých rozptýlení fenomenálního světa. Toto je reprezentováno v Kantově filosofii konceptem autonomie. Být osvobozen od heteronomie, být nezávyslý od fenomenologických rozptýlení a nečistot, odvrátit se od toho co není naší vůlí nám dává silný styční bod k tomu abychom se stali zákonodárci pro sebe sama a abychom aktualizovaly naší svobodnou vůli. Tyto zákony by neměly být narušeny empirickou, a proto

15 (Cf. Johannes Frederik Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory" [PhD diss., Centrale Huisdrukkerij Vrije Universiteit, 1990], 82, <http://sfx.libis.be/sfxlcl3?sid=google;auinit=JF;aulast=Groen;title=JusticeWithoutConsensus:AACriticalAssessmentofJohnRawls'sMediationBetweenKantianandHegelianPoliticalTheory;genre=book;date=1990>), kde cituje (Hans Siegbert Reiss, *Kant: political writings*, ed. Hans Siegbert Reiss, Cambridge texts in the history of political thought [Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991], 41, ISBN: 9780521398374)

16 Cf. Kant, *Critique of Pure Reason. Unified Edition with all variants from the 1781 and 1787 editions.*, 547.

i přirozenými okolnostmi a motivacemi, měly by být formulovány *a priori*. To připomíná také první formulace kategorického imperativu:

“...konej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.”¹⁷

V jeho *Základech metafyziky mravů* Kant vysvětluje, že maximy osoby by měly být tak silné a fundované jako zákony přírody, proto jeho druhá formulace kategorického imperativu, který je často nazýván formulací přirozeného zákona, zní následovně:

“Konej tak, aby maxima tvého činu se mohla skrze tvoji vůli stát všeobecným zákonem přírody.”¹⁸

Zatímco teoretický rozum formuluje zákon přírody, praktický rozum definuje zákon vůle. Tato druhá formulace nám naznačuje jednotu čistého rozumu s praktickým rozumem. Problémem zde ale je, že utilitaristický princip štěstí je všeobecný každé lidské bytosti. Vůle osoby je poháněn konkrétním cílem a formulace kategorického imperativu v tomto smyslu je zcela formální. Stále, říká Kant, je to cíl heteronomní, protože k dosažení jednoho cíle je potřeba cíl druhý. Čistě autonomní cíl je možné nalézt jedině v lidské bytosti jako rozvažující racionální bytosti (*vernünftiges Wesen*), který může být náročným kamenem praktického zákona, jak to třetí formulace kategorického imperativu naznačuje:

“Konej tak, abys zacházel s lidstvem, zda ve své vlastní osobě nebo v osobě někoho jiného, vždy a zároveň jako s cílem a ne jednoduše jako s prostředky.”¹⁹

17 (Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason.*, trans. Werner Schrutka Pluhar [Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002], 45, překlad P. N. ISBN: 0-87220-618-1) Jeho předeslá formulace ze *Základů metafyziky mravů* zní následovně: “Konej podle té maximy, pomocí něhož můžeš zároveň chtít, aby se stala univerzálním zákonem.” Tato formulace je často nazývána jako formula univerzálního zákona. (Srov. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals: with On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*, 3rd ed., trans. James W. Ellington [Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993], 30, překlad P. N. ISBN: 0-87220-166-X)

18 *Ibid.*, 30, překlad P. N.

19 (*ibid.*, 36, překlad P. N.) Tato formulace je často nazývána formulou cíle samo o sobě. (Srov. *ibid.*, 36)

Důležitost této definice kotví ve faktu, že každá racionálně rozvažující lidské bytost je na straně jedné podroben zákonům, ale na straně druhé je všeobecným zákonodárcem pro sebe samotného. Kapacita zákonodárství pochází z členství v bytí těch, kteří disponují racionální kapacitou (*mundus intelligibilis*) v říši cílů.²⁰ Proto v Kantově filosofii je nemožné najít jasné vymezení mezi sociálním a individuálním světem. Definovaný zákon pro jednoho je zákonem pro všechny. Zde se nachází vnitřní jednota mezi etickým principem, kde jednotlivec a sociální morální principy mají totožný fundament.²¹

Kantovo chápání sociálního a politického řádu spadá pod kontraktualistickou tradici, kdy tvrdí, že formování společnosti je součástí morálního vývoje lidství. Nicméně tato dohoda je speciálního charakteru, protože nemůže zahrnovat vnější cíl, musí být konzistentní s definicí autonomie osoby.²² Kant proto definuje koncept občanské ústavy (*bürgerliche Verfassung*) nebo 'společenství' (*commonwealth* neboli *gemeines Wesen*) jako unie, cíl samo o sobě. Tato občanská ústava je založena na třech *a priori* principech:²³

- *svoboda* – každé osoby jako *lidské bytosti*
- *rovnost* – každého *subjektu* jakožto hlavy státu
- *nezávislost (sibusufficiencia)* – každého člena společenství jako občana

Kantovo chápání nezávislosti neharmonizuje se současným demokratickým chápáním společnosti, jelikož třetí princip zdůrazňuje ty osoby, které jsou ekonomicky soběstačné od ostatních (jsou si pány samy sobě (*sui iuris*), takže si můžou vládnout sami sobě). Proto Kant vylučuje děti, ženy a všechny ty osoby, které se nemůžou o sebe postarat a jsou totiž závislé na někom jiném.

20 Srov. *ibid.*, 43.

21 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 84.

22 Srov. *ibid.*, 85.

23 (Cf. *ibid.*), který zde cituje (Reiss, *Kant: political writings*, 74)

V tomto smyslu jedině lidé, kteří jsou nezávislí a autonomní mohou být všeobecnými zákonodárci.²⁴

Protože jedinec nemůže definovat zákony celému společenství, je zapotřebí definovat veřejnou vůli, který je výsledkem veřejného zákonodárství. Z říše cílů samo o sobě pochází to, že spravedlnost je garantována v společnosti na základě jednoty vůle každého jedince jako celku: všichni lidé se rozhodují pro všechny, a proto i pro sebe samotného.²⁵

Podle Groena, jak již bylo výše uvedeno, Kant interpretuje cíl historie v procesu realizace morality osoby, morality lidstva jako racionálního bytí. Proto formulace ústavy není 'výsledkem' celého procesu definice cíle, ale pouze jejím začátkem: veřejná společnost je první povinností diktovaný rozumem. Úkony učiněny pod vnějším nátlakem, tj. ze strany zákonů veřejné společnosti, se zdají být projevem *legality*, a ne patřičné morality, ale Kant, zdá se, podle Groena, akceptuje fakt, že morální ideály můžou být realizovány také právními prostředky.²⁶

Kvůli existujícímu rozdílu mezi tím co *je* a co *má být* v lidské nedokonalosti (*unvollkommenheit*) vůle, požadavek bytí, který není ovlivněn nerozumnými inklinacemi, není naplněn. Protože společenství má propagovat moralitu samotnou, osoba sama nemůže být exkluzivním zákonodárcem pro sebe samotnou, musí existovat nějaké etické bytí, kterého povinnosti jsou totožné se svými příkazy. Toto bytí musí být opravdovým zákonodárcem společenství, který je, podle Kantova mínění, sám Bůh, jako morální vládce celého světa. V boží dokonalosti je to, co *má být* identický s tím co *je*. Lidské společenství může chápat formalitu zákonů z pohledu čistého rozumu, její splnění je možné pochopit z hlediska rozumu. Relace mezi moralitou a formalitou totiž je to, že posledně jmenovaný ukazuje cestu k moralitě, ale dříve jmenovaný definuje formalitu jako takovou.²⁷

24 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 86.

25 Srov. *ibid.*

26 (Cf. *ibid.*) který zde cituje (P. Riley, *Kant's political philosophy*, Philosophy and society [Rowman / Littlefield, 1983], 168, ISBN: 9780847667635, http://books.google.com/books?id=gR_XAAAMA AJ)

27 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 86-87.

V následující části bych se pokusil prezentovat způsob, jak John Rawls sám interpretuje určité části filosofie Immanuela Kanta. V dílech Rawlse jsou známy dvě explicitní místa, kde interpretuje Kantův systém: první v *Teorii spravedlnosti*,²⁸ druhý se nachází v jeho pozdější publikaci *Kantian Constructivism in Moral Theory* později nazývaný také *Dewey Lectures*. Jak již bylo zmíněno přede mnou, tyto publikace nepatří mezi ty nejčtenější Rawlsovy práce.²⁹ Posledně jmenovaný je obvykle vědci analyzován více, protože se jedná o více vyvinutý, spíše rozsáhlé práce. Naopak, v mé analýze se budu držet prvně publikované práce, protože podle mého skromného mínění je integrována ve větší části organicky v rámci Rawlsovy teorii spravedlnosti, a mimo toho se jedná o původnou část teorie spravedlnosti samotné, přibližující v jednodušší formě základní motivaci v pozadí, proč Rawls integroval Kantovy představy do vlastní teorie.

Rawls nachází skutečnou sílu Kantovy filosofie ne v jeho uznávání autonomie nebo univerzality, jak to je obvyčejně potvrzeno ze strany filosofické interpretace hlavního proudu, ale spíše ve dvou aspektech, a sice v *racionální volbě* a v *analogii principu spravedlnosti* ke kategorickému imperativu. Rawls klade důraz na racionalitu volby kvůli mnohostranným pozitivním výsledkům, které tkví zejména v tom, že taková volba je akceptovatelná pro všechny, že je veřejná, a, co více, která vede k dohodě zakládající se na svobodě a rovnosti lidských bytostí. Jedině racionální volbou získává princip autonomie svojí relevanci, protože pak čin není pouze přijat, tj. heteronomní (jako v případě držby sociálního postavení nebo přirozené vlohy). Závoj nevědomosti v původním stavu pouze pomáhá k získání autonomie, a podněcuje k eliminaci heteronomních rozhodnutí během procesu definování principů spravedlnosti. Rawlsův přínos ke Kantově systému je to, že principy, které jsou vybrány, jsou aplikovány na základní strukturu společnosti.³⁰ Další zdědenou

28 Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 221-227.

29 Cf. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 80.

30 Rawls pod pojmem základní struktury společnosti rozumí ty dobra, které racionálně smýšlející a nezávislá osoba může chtít a vybrat. (Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, xiii)

konsekvencí autonomie je, že díky definovaným principům spravedlnosti osoby současně projevují svojí vlastní přirozenost jako svobodné a rovné, racionální bytosti, takže přirozenost zůstává všeobecným rozhodujícím a směřodajícím elementem.³¹ Mimoto přirozenost je jediná limitace původního stavu. Všechny další ohraničení budou na straně jedné nakloněny pouze specifickému, individuálnímu konceptu dobra a proto omezují prostor teorii primárních dober.³² Na straně druhé toto přirozené omezení definuje také to, že budou povoleny a akceptovány jenom určité životní plány osob, a to na základě principů spravedlnosti.³³

Rawls zdůrazňuje, že druhý aspekt, tj. podobnost principů spravedlnosti ke kategorickému imperativu, je jenom analogie a ne totožnost.³⁴ Kategorický imperativ je podle interpretace Kanta, jak mu Rawls rozumí, principem jednání, který vzejde ze samotné přirozenosti osoby jako svobodné a rovné, racionální bytosti, proto ten není podmíněný na našich aktuálních, partikulárních a náladových touhách a cílech. Dále, Kantova autonomie podporuje také vzájemnou lhostejnost (*mutual disinterest*)³⁵ v motivaci který dává oporu svobodné vůli v systému organizací. Rawls akceptuje námítku Henry Sidgwicka, který tvrdí, že v souladu s tím jak Kant interpretuje motivaci a její vyjádření během svobodné vůle, zde není žádný rozdíl mezi životem svatého a životem padoucha. Avšak Rawls se pokouší modelovat takovou možnou odpověď Kanta na tuto námítku, která by vysvětlovala, že i když se svobodná vůle ve volbě jakéhokoliv konzistentní sestavy principů a jednání podle ní je výrazem našeho numenálního vlastního já, ta může být také v protikladu se svým fenomenálním já, definovaným jako svobodný a rovný, racionální bytí. Rawls usuzuje, že v Kantově filosofii není jasné, jestli jednání podle numenálního já prozrazuje jiný projev při-

31 Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 221-222.

32 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 58.

33 Srov. *ibid.*, 59.

34 (Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 222) a dále (Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 80)

35 Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 111.

rozenosti jednoho, než jendání nezakládající se na morálním právu.³⁶

Řešení podle Rawlse je uvedení původního stavu, která je fakticky a procedurálně interpretací obou, jak koncept autonomie, tak i kategorického imperativu v empirické teorii. V původním stavu je osoba schopná postřehnout jak jeden jako numenální já nazírá na svět. Strany v takovémto stavu jsou s to svobodně zvolit jakékoliv principy budoucí společnosti, ale tato volba se realizuje pouze v omezení jejich tužeb, které vyjadřují jejich přirozenost jako rovné a racionální bytosti pochopitelného (tj. fenomenálního) světa. Toto tvrzení samozřejmě má mnoho konzekvencí, které se musejí brát v úvahu, protože ty rozlišují Rawlse od Kantovy filosofie ve své podstatě. Zaprvé, volba lidské osoby je volbou jeho numenálního vlastního já, který má být interpretován vždy v kolektivním smyslu. Podruhé, aktuální nedostatek soupeřících si nároků, který je definován Rawlsovou teorií spravedlnosti, má být aplikován na opravdové požadavky života jako jedinou právoplatnou formu:

“... spravedlnost jako férovost je teorií lidské spravedlnosti a mezi jejími premisy jsou elementární fakty o osobě a jejím místě v přírodě. Svoboda čistého porozumění který není podmínkou těchto omezení (Bůh a andělé) jsou mimo rozsah této teorie. Kant mohl mít na mysli aplikování své teorie na každou racionálně uvažující bytost jako takovou a proto sociální situace člověka ve světě nemá žádnou roli v určování prvního principu spravedlnosti.”³⁷

Nakonec, Rawlsova teorie zavrhuje jakýkoliv dualismus přítomny v Kantově filosofii, jako je ta mezi nezbytností a nahodilým, nebo formou a obsahem. Rawls si je vědom faktu, že bez těchto dualismů mnoho myslitelů ztrácí atraktivitu Kantovy filosofie, ale svojí vysvětlení a vyvarování se těchto nejednoznačností ospravedlňuje podporováním omnoho koherentnějším a postřehnutelnějším systémem.³⁸

36 Srov. *ibid.*, 223-224.

37 *Ibid.*, 226, překlad P. N.

38 Srov. *ibid.*, 226-227.

HEGELOVSKÉ POZADÍ

I když John Rawls ve svém hlavním díle a pozdějších publikacích zřídka cituje z děl ostatních myslitelů, někteří z odborníků dává čím dál tím větší význam vlivu novověkých filosofů na myšlenky Rawlse. Základ těmto podezřením dává fakt, že John Rawls od roku 1995, kdy odešel do důchodu, skoro po třicet let (od 1962 do roku 1991) přednášel o novověké politické a morální filosofii na Harvardské univerzitě. Z později publikovaných přepisů jeho přednášek¹ je jasné, že dopodrobna znal názory moderních filosofů o sociálních a etických otázkách, a Rawls o nich věděl přestože byl v politické filosofii samoukem.²

Je nezbytné tady prezentovat krátký přehled Hegelovy filosofie kvůli lepšímu nahlédnutí a porozumění co si Rawls vypůjčil od něj, transformoval a dále rozvinul ve své teorii spravedlnosti. Rawls sám připouští Hegelův vliv pouze v případě kriticismu liberalismu.³ Podle mého skromného názoru, podporován také pracemi Sybil Schwarzenbachové a Johannes Frederik Groena, Rawls byl inspirován Hegelovou filosofií ve větší míře, než si to sám připouští. Ostatně Rawls podrobně studoval díla Hegela na Harvardu.⁴

Nejlepší cestou v tomto smyslu je následovat Rawlsovy přednášky o Hegelovi, kde nejenom prezentuje Hegelův filosofický systém a současně dokazuje hluboké uvědomování si její relevance, ale také přidává své vlastní interpretace a komentáře. Jak již bylo uvedeno, Rawls cituje od jiných filosofů pouze příležitostně. Tato situace je ještě horší v případě Hegela, protože v *Teorii spravedlnosti* ho Rawls cituje pouze čtyřikrát. Proto je zapotřebí prezentovat přehled Rawlsovy přednášky o historii

¹ Jmenovitě (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*) a (Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*)

² Srov. Freeman, *Rawls*, 13.

³ Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 366.

⁴ Srov. Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, 19.

morální filosofie (*Lectures on the History of Moral Philosophy*), protože tato přednáška se zdá být jediným oddílem textu, kde Rawls systematicky pojednává a interpretuje Hegelovu filosofii. Porovnán s Kantem, který tvrdil, že numenální vlastní já nemůže být zdrojem poznání, je možné poznat pouze její reprezentaci ve fenomenálním světě, Hegel zdůrazňuje plnou poznatelnost reality. Rawls interpretuje Hegela jako umírněného, progresivního, reformně smýšlejícího liberála. Na straně jedné tak činí, protože kvůli uznání Francouzské revoluce jako jedné z nejvlivnějších historických událostí v novověké historii lidstva.⁵ Na straně druhé, Rawls chápe jeho filosofický systém jako *liberalismus svobody*,⁶ která svoboda je ve skutečnosti aktualizována ve společnosti skrze politické a sociální instituce během dané historické situace. Hegel proto zavrhuje Kantovo chápání transcendentální svobody.

Podle Rawlse rozdíl mezi Hegelem a Marxem tkví ve faktu, že zatímco Marx chápe odcizení osoby v obojím, jak subjektivním tak i objektivním, smyslu, v případě Hegela odcizení zůstává pouze subjektivní, osoba si uvědomuje vlastní subjektivitu jako bytí bez domova, akceptaci a ujištění tohoto stavu. Avšak toto odcizení může být překonáno vyslovením náležité definice svobody subjektu.⁷

Hegel kritizuje Kantovo chápání morality, protože Kant vyslovuje zavádějící definici svobody, neposkytující *zkutečnou* autonomii.⁸ Podle Hegela opravdová svoboda je již přítomna ve společnosti, hlavním cílem politické filosofie je pochopit sociální svět vyjádřením jeho racionality (*vernünftig*) jako obsahu. Toto je substantivní myšlenkou Hegelovy filosofie smíření, tj. když pochopíme systém společenského světa, budeme s to se také s ním smířit. Slovy Rawlse:

5 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 330.

6 Pod liberalismem svobody Rawls míní vymoženost, že principy politické a občanské svobody mají vyšší prioritu nad ostatními relevantními principy, kvůli jejím fundamentálnímu statusu vůči pozdějšímu ze kterého pocházejí posledně jmenované. (Srov. *ibid.*)

7 Srov. *ibid.*, 336.

8 Srov. *ibid.*, 333.

“Když v našich reflexích pochopíme náš vlastní společenský svět který vyjadřuje naši svobodu a umožňuje nám dosáhnout jí pomocí naší každodenního života, smíříme se s ním.”⁹

Konečné vysvětlení kurzu směřování světa, společně s jeho historickými přechody mezi různými epochy, je to, co Hegel nazývá Duchem nebo Myslí (*Geist*), který může být realizován jedině skrze lidskou mysl a sebe-vědomím. Svoboda osob, vyjádřena skrze formu moderního státu, skrze společenské a politické instituce, které není úplné, pokud osoby nerealizují její mínění a modalitu.¹⁰ V tomto smyslu se zdá, že Kantova autonomie, a také jeho formální koncept morality v určitém smyslu je prázdná.¹¹ Nezískáváme více morální vědomosti skrze Kantův kategorický imperativ, ale spíše skrze to, co Hegel definuje jako *Sittlichkeit*, tj. obsah etiky, který je možné získat skrze společenský život.

Jelikož každé pojednání o moralitě je spojeno s otázkou jak postupovat nebo jednat, Rawls koncentruje svojí pozornost na definici svobodné vůle ve filosofickém systému Hegela. Hegel podobně ke Kantovi si myslí, že myšlení a vůle jsou neoddělitelná jednota, jejich rozlišování je možné pouze během racionálního zkoumání, ve skutečnosti jsou ale tyto dva aspekty součástí té samé jediné osoby. Hegel dále definuje svobodnou vůli jako čistou neurčenost, který je univerzální. Když osoba něco chce, její vůle se stává určeným, definovaným, speciálním. Koncept individuality vyvstává, když neurčená vůle skrze výše uvedený proces reflektuje zpátky vůli jako objekt nebo obsah univerzality. Otázka proto zní: co je přiměřeným nebo náležitým objektem vůle pro svobodnou vůli? Podle Hegela, nejdokonalější získání svobodné vůle je možné skrze absolutní determinaci svobodného ducha, tj. když se čistá neurčená svobodná vůle skrze přechod přes determinovanost chce samotnou svobodnou vůli jako takovou, a to je způsob, jak je vyzdvižen opětovně na úroveň univerzality. Svobodná vůle proto může být definována, ve zdánlivě tautologickém smyslu, jako svobodná vůle která

⁹ *Ibid.*, 332, překlad P. N.

¹⁰ Srov. *ibid.*, 330-332.

¹¹ (Srov. *ibid.*, 334) citující (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Right* [Kitchener: Batoche Books, 2001], §135, 114)

chce svojí vůli samotnou jako svobodná vůle. (*der freie Wille, der den freien Willen will*).¹²

Svobodná vůle chce svojí vůli samotnou jako svobodná vůle v následujících případech:¹³

- když chce sociální nebo politickou instituci
- když osoba chce cíle definovány institucí a také akceptuje je jako vlastní cíle
- když osoba chce systém institucí v rámci kterého byl vychován (*Bildung*) aby chtěl svojí svobodnou vůli

Být schopen vyslovit a nabídnout ospravedlnění systému sociálních a politických institucí, tj. systému práv, je nezbytné dokázat, že ta vyjadřuje opravdovou přirozenost lidských bytostí v její svobodné vůli. Tento typ institucí musí obsahovat proto elementy a) svobodné vůle, a b) společenských institucí. Individuální dobro definováno prvním jmenovaným je pro Hegela příliš abstraktní, a proto připomíná falešnou Kantovu autonomii. Proto Hegel nachází ve společenských institucích místo, kde etická vlastnost je 'intenzivně aktuální.' V tomto smyslu je jedinec pouze přivlastkem důležitějšího Ducha, který je aktualitou samou o sobě. V jeho *Základech filosofie práva* Hegel nespojuje tyto dva elementy, spíše definuje etickou oblast jako která sestává z obou jmenovaných. Proto zde jsou dvě možné stanoviska, jak nazírat na politickou filosofii:¹⁴

- k etickému může být přistupováno jako k substanciálnímu a pak dále vyvinuty speciální a nahodilé případy
- nebo k etické může být analyzováno z pohledu jedince, atomistického východiska, a dále pokračovat ke všeobecnějšímu a univerzálnějšímu

Podle Hegela poslední jmenovaný je falešným přístupem, protože ten vylučuje Ducha, když interpretuje etické jako agregát

¹² Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 336-338.

¹³ Srov. *ibid.*, 338.

¹⁴ (Srov. *ibid.*, 339) který cituje na tomto místě (Hegel, *Philosophy of Right*, §156Z, 138)

individuálního, přičemž opravdové etické je spíše jednota univerzálního s individuálními elementy.¹⁵ Tato konkluze je dále podporována, když porovnáme svobodnou vůli a touhy té samé osoby. Můžeme mít určité touhy a nutkání k dosažení rozkoše, ale obvykle nemáme žádné k formování nebo chtění sociálních institucí. Proto, správnou cestou jak rozumět naší opravdové svobodě je pochopit historicky dané instituce, které jsou, podle Hegela, nejenom prostředky k etickému životu, ale její zásadními elementy.¹⁶

Po tomto Rawls obrací svojí pozornost ke vztahu práva a osobnosti skrze instituce, jmenovitě k jedné z nich: instituci soukromého vlastnictví. Jak již bylo zmíněno, v Hegelovém systému právem je nazýváno jakékoliv instituční zřízení. Abstraktní právo odvozený z ní, jako svobodná vůle chtějící sama sebe jako svobodnou vůli, musí postrádat proto jakoukoliv (individuální) touhu, a má sloužit všeobecnému blahobytu. Toto tvrzení je proti utilitarianistické interpretaci.¹⁷

Instituce soukromého vlastnictví proto musí být založen na abstraktním pojmu svobody, důstojnosti a právu. Jelikož osoba může představit sama sebe bez partikulárních tužeb, kapacita práva v rámci osoby zakládá formální a abstraktní právo, jmenovitě *“být osobou a respektovat ostatní jako osoby.”*¹⁸ Proto partikulární potřeby a touhy nejsou částí osobnosti podle Hegela, nemají žádnou kapacitu pro právo, nemají ani kapacitu pro svobodnou vůli, nejsou proto potřebné k ospravedlnění práv. Kvůli své abstraktnosti definice práva také zůstává negativní – nepoškodit osobnost.¹⁹

Když můžeme porovnat relaci práva, jeho instituci soukromého majetku, s konceptem osobnosti, můžeme rozlišit tři aspekty respektování osoby zakládající se na instituci:²⁰

- Když tvrdíme, že cíle osoby je rozpustit svojí neurčitost její svobodné vůle, jediná možná cesta je chtění nějaké vnější

15 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 339.

16 Srov. *ibid.*, 339-340.

17 Srov. *ibid.*, 340.

18 (Srov. *ibid.*, 341) který zde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §36, 53)

19 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 341.

20 Srov. *ibid.*, 341-343.

věci. Jelikož chtění vnější věci závisí pouze a jenom na vůli chtějící osoby, můžeme ho nazvat absolutním právem přivlastňování, které dává osobě jeho důstojnost.

- Když uvážíme, že vlastníkem věci může učinit cokoliv vůči svému majetku, dokud jeden nepoškozuje úctu a práva ostatních osob, a dále, když uvážíme, že naše (vlastnická) práva nejsou založeny na touhách, ale na naší osobnosti, pak vlastnictví, chtěný z naší vlastní svobodné vůle je první existencí (*Dasein*) naší svobody, cíle samo o sobě. Následně podle Hegela proto systém vlastnictví je nejpříměřenější institucí, ztělesněním naší svobody. To vyslovuje další aspekt potřebný k hodnocení respektování v osobě.
- Nakonec, samotná zkušenost naší tělesnosti jako jeho prvního a bezprostředního vlastnictví je nejzákladnějším ztělesněním naší svobody, a proto uzavírá respektování její integrity, tudíž celé osoby jako takové.

Podle Hegela, poznamenává Rawls, řádná a spravedlivá distribuce nebo rovnost soukromého vlastnictví není součástí definice abstraktního práva.²¹ Co je nejdůležitější, podle interpretace Rawlse, Hegelovo odůvodnění se pokouší demonstrovat, které jsou ty požadavky, které, společně s institucí soukromého majetku (a veškerých ostatních institucí) nejvíce vyhovují k vyjádření naší svobody:

“... když se má vyjádřit koncept svobodné vůle která chce sebe sama jako svobodnou vůli proto bere sebe jako objekt. Je to tento koncept svobodné vůle, který je základem konceptu osoby a osobnosti.”²²

Důležitými body Hegela pro Rawlse jsou: zaprvé, Hegel se pokouší čelit jakémukoliv utilitariánnímu nebo blahobytnímu konceptu systému práv, a podruhé, Hegel nechce mluvit o psychologických potřebách osoby co se týče soukromého vlastnictví.²³

21 (Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 343) který zde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §49, 60-61)

22 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 343, překlad P. N.

23 Srov. *ibid.*, 343.

Rawlsůva pozornost později směřuje k hlavním institucím etického života, které Hegel zpatřuje v a) *rodině*, b) *občanské společnosti* a ve c) *státě*. Je jasné pro Hegela, že občanská společnost není nezbytným důsledkem existence rodiny. Hlavním argumentem je, že určité systémy práv, nejzřejměji soukromé vlastnictví samotné, nevyžaduje občanskou společnost jako nezbytnou.²⁴

Zkoušejíc definovat, co občanská společnost vlastně je, Hegel demonstruje, že ta se skládá ze tří částí:²⁵

- ze systému potřeby (*Bedürfnisse*) — zahrnujíc výměnu potřeb (ekonomie) a rozlišování vzájemné závislosti
- z administrace spravedlnosti (*Rechtsflege*) — který, na straně jedné odkrývá veřejný aspekt zákona, který je částí abstraktního práva, na straně druhé jako konzevence publicity definuje ‘formální univerzalitu’, který se skládá ze soběstačných jedinců, kteří jsou organizováni v rámci systému potřeb; obstarávání potřeb; vlastnictví; a systému spravedlnosti
- policie (*Polizei*) — zakládající se na starořeckém původním – mnohem obšírnějším – významu *πολιτεία*) a korporace (*Korporation*), poslední jmenovaný nesmí být chápán jako něco podobného odborové organizaci, protože v tomto smyslu korporace zahrnuje jak zaměstnavatele, tak i zaměstnance

V podstatě role posledně jmenované korporace je na straně jedné její regulativní moc soutěžících jedinců v systému potřeb, a na straně druhé také podpora formace obyvatele města stát se plnohodnotným členem nebo občanem státu.²⁶

Proto řádná definice občanské společnosti zní následovně:

“občanská společnost a její instituce mají důležitou roli v umožnění stabilní formy reflektivního společenského života”²⁷

24 Srov. *ibid.*, 344.

25 Srov. *ibid.*, 344-345.

26 Srov. *ibid.*, 345.

27 *Ibid.*, 346, překlad P. N.

Rawls ve své přednášce demonstruje příklady svobodného trhu a náboženské svobody jak skrze tyto instituce občan také si uvědomuje reflektivní společenský život.

Svobodní trh spojuje dva principy individuálního zájmu občana (rozmaru a partikulárních cílů) a rozumu v pozadí určitých institucí (v tomto případě zákonů ekonomie). Zdůrazňování této spojitosti je velmi vítán, protože to nabízí uvědomování vzájemné závislosti jedinců směrem ke státu samotnému, a to pomáhá si uvědomit univerzální cíle státu. Jak Rawls cituje přímo od Hegela:

“Moderní stát má enormní sílu a hloubku, v tomto umožňuje principu subjektivity završit sebe k nezávislé hranici osobní partikularity, a nicméně v tutéž dobu ho navrátí k substantivní jednotě, a proto zachovává partikularitu v principu státu.”²⁸

Vymoženost realizace patřičné role občanské společnosti spočívá v charakterizování modernity a novověkého státu samotného. Například, starověké společnosti, protože neměly koncepci o tom, co je občanská společnost, nebyly si vědomy konceptu osoby, která má dílčí zájmy o tom, o co chtějí usilovat. Podle Hegela, říká Rawls, se samy identifikovaly pomocí svých rodin a *polisu*. To může být důvodem, proč tyto společnosti byly nesmírně nestabilní, když se objevili na obzoru reflektivní myšlenky. Občanská společnost proto může být odpovědí na otázku proč reflektivní forma etického života je stabilní.²⁹

Zase jinou instituci, důležitou pro pochopení důležitosti občanské společnosti, je novověká vymoženost *náboženské svobody*. Dělení církví v západním kulturním kontextu vedlo k možnosti k vyslovení výběru mezi různými typy náboženských společenství, které později implikovaly vypracování konceptu tolerance. Stát získal svojí existenci (*Dasein*) jako samo-poznávající aktualita ducha, kvůli dvěma příčinám. I když dělení jednoty je negativní věc v každém vývoji, dalo to možnost pro mocnější důležitosti existence státu, protože to byl stát, který stál nad partikulárními církvemi, a proto může připomínat určitou úro-

²⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, §260, 199, překlad P. N.

²⁹ Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 345-347.

veň univerzality myšlenek jako formálního principu nad nimi.³⁰
Hegel dále přidává:

“Jedině skrze toto dělení spočívá možnost státu k vytvoření jeho opravdového charakteru, a stát se sebe-vědomou, racionální a etickou realitou. Toto dělení bylo událostí té nešťastnější předzvěsti, který působí ve prospěch svobody a racionality církve, a také ve prospěch svobody a racionality myšlení.”³¹

Akceptace tolerance, jako státní politiky nezbytné k pozdějších časech k vyhýbání se náboženským válkám, se zdá být skutečným argumentem pro Rawlse také v jeho pozdějších pracích o relaci státu a různých náboženských názorů, které nazývá komprehenzivními nauky. Z pohledu Hegela tento vývoj byl neodvratitelný k realizování novověké svobody jako svobodné vůle které chce vůli samotnou jako svobodnou.

Nedá se vyhnout hlubšímu pochopení role náboženstva v Hegelově filosofii, jelikož je pro něj klíčovou, a dále zasvěcuje nejdelší §270 v jeho *Základech filosofie práva*, aby objasnil na vzath státu a náboženství, speciálně křesťanství. Obsah, daný etickým životem, je formulován skrze vývoj Ducha nebo racionality, jak to už bylo výše uvedeno. Tento vývoj má různé stupně, začíná s *Logikou*, která vypracovává funkce rozumu, jeho koncept a vnitřní relace, která je následován *Filosofii Přírody*, který zahrnuje rozum s objekty přírody a definuje jejich relaci nebo rozdílnost. Posledním stupněm je *Filosofie Ducha*, kde příroda a rozum se potkávají jako *chtěná příčina* událostí, a ta vede k vývoji etického jako ‘druhé přirozenosti.’³² *Filosofie Ducha* se dá dále vykládat jako:³³

- *Subjektivní Duch* – kde člověk je chápán jako přirozená osoba
- *Objektivní Duch* – kde osoba je chápána podle její relace ke společnosti

30 Srov. *ibid.*, 347-348.

31 Hegel, *Philosophy of Right*, §270, 213, překlad P. N.

32 Srov. Groen, “Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls’s Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory,” 103.

33 Srov. *ibid.*

- *Absolutní Duch* – připomíná absolutní racionalitu, kde existence osoby se setkává v jednotě s věděním pravdy, a proto se stává explicitní, plně rozvinuta skrze *Umění, Náboženství a Filosofii*

Jak je již patrné z tohoto seznamu, stát je finálním stupněm Objektivního Ducha, přičemž náboženství přináší Absolutnímu Duchu. Obsah náboženství musí být absolutní pravda. V jeho *Enzyklopädie* Hegel tvrdí, že kvůli tomuto rozumu je stát a náboženství ve vzájemné neoddelitelnosti. Náboženství, kvůli jeho vědomí absolutní pravdy, tj. co rozumíme pod konceptem práva a spravedlnosti, nebo také povinnosti a zákona, vždy reprezentuje cíl pro svobodnou vůli. Stát proto také vždy odpovídá za a podílí se na této absolutní pravdě. Stát a náboženství stojí v protikladu, rozdíl mezi nimi nespočívá v jejich *obsahu*, ale spíše ve *formě*. Náboženství, podle Hegela, je víc subjektivní přesvědčení, vlastnění pravdy jako *daného* obsahu, přičemž stát v *procesu vědomosti* realizuje vše v konceptech v myšlení. Následkem toho, na straně jedné když kdokoliv nedbá o pravdu pocházejícího ze státu, to vede k náboženskému fanaticismu. Na straně druhé je zřejmé, že existence náboženství je klíčová pro stát, protože jako nejhlubší integrační moment není jenom zainteresován v tom, co je pravda, ale současně také ten samý výraz obsahu zmíněné pravdy, než zákonů a pravidel státu. S tímto rozlišením Hegel dosáhl toho, že stát není jenom založen na náboženství, ale že stát nemá oprávnění definovat co má být učeno jakoukoliv náboženskou komunitou. Stručně řečeno, stát není jediným, který hraje roli v definování pravidel a zákonů. Pod vyjádřením, že stát jako realita je zbavena veškerého etického charakteru, je v podstatě chápání státu jako sféry, kde etický život může být žit jako takový. Náboženství poskytuje dispozici etického, stát se dále neptá na druh poskytovanou dispozici jak dodržen zákony.³⁴

Co se týče přítomnosti zla, Rawls připouští, že Hegelův systém je spíše ideálně-typický, ve jeho filosofii není přítomna

³⁴ Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 112-113.

žádné opravdové řešení vůči zlu, a proto také ani nic neříká o rozkoši a štěstí v politickém a sociálním světě, ale o to více mluví o opravdové svobodě:³⁵

“Neudělal jsem toho dost abych ubránil nesprávné výklady Hegelova mínění a abych zdůraznil, že on vidí sebe jako toho, který popisuje instituce v moderním státě do míry jejich rozumovosti (*vernünftig*). Nemá na mysli bránit se veškerým aspektům těchto uspořádání, a zřetelně připouští bídu, odluku a morální zla vznikající ze zášti a pobouření, který je přítomen v chudobě, pro špatné a zkažené státy, pro lidskou bídu a trápení, abych se nezmínil o hrozných obětí válek.”³⁶

Rawls dále v jeho *Přednáškách* vyslovuje speciální pozornost čtvrtému požadavku definice svobodné vůle, tj. významu vzdělávání různých veřejných vlastností ve státě, který je, jak již bylo zmíněno, první danou sférou, kde rodina a občanská společnost se rozvíjí.³⁷ Jeho striktní interpretace tohoto požadavku, podle něj, je rozhodující, příklad ke kterému již byl poskytnut v případě instituce soukromého vlastnictví. Ale veřejné vlastnosti, které školí svobodnou vůli plně vyjádřit koncept svobodné vůle je dvojité. Na straně jedné jako abstraktní struktura, struktura sociální a politické institucí jsou chápány na základě jejich principů, pravidel, sil a působení. Na straně druhé mají být interpretovány také z pohledu osob, kteří žijí svoje životy na jejich základě.³⁸

Ve státě *Sittlichkeit* je proto, podle interpretace Hegelových názorů Rawlsem, místem pro etický život. Pod konceptem *Sittlichkeit* Hegel rozumí, důsledkem toho, co bylo zatím řečeno, systém sociálních a politických institucí, které vyjadřují a činí koncept svobody aktuálním v tomto světě.³⁹ Jak Hegel říká ve svých *Základech filosofie práva*:

“Etický systém . . . je živoucí dobro, které má v sebe-vědomí vlastní poznání a vůli, a skrze činů sebe-vědomí svojí aktualitu.”⁴⁰

35 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 348.

36 *Ibid.*, 348, překlad P. N.

37 Srov. Hegel, *Philosophy of Right*, §256, 194.

38 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 349-350.

39 Srov. *ibid.*, 350.

40 Hegel, *Philosophy of Right*, §142, 132, překlad P. N.

Podle Groena, v hegelovské filosofii idea specifické etiky (*Sitte*) znamená potřebu pro obsah, který má být poskytnut vedle formality pravidel.⁴¹ To bylo vlastně základní stížností Hegela vůči Kantově morální filosofii. Hegel v zásadě spadá mezi Kantovu nauku společenské smlouvy a Hobbesův atomický individualismus, podle Rawlse, který se odvolává na §156 v této otázce.⁴²

Rawls porovnává Kantův a Hegelův systém z pohledu povinností. V Kantově filosofii povinnost je možné poznat z kategorického imperativu a jeho aplikace jako spravedlnosti a ctnosti zakládající se na morálním zákoně. Povinnosti spravedlnosti mají restriktivní roli vůči prostředkům, které chceme použít k dosažení svých cílů, přičemž povinnosti ctnosti definují závazné cíle které si ceníme. V Kantovém smyslu proto Hegel nemá teorii povinnosti jako takovou, když vysvětluje svůj *Sittlichkeit* jako určitou formu sociálního a politického systému. Podle Rawlse hlavním rozdílem mezi Hegelem a Kantem tkví v definici etické determinaci jako nezbytných vztahů, protože povinnosti jsou implicitní v institucionálním pozadí. Proto Hegel může uniknout konkluzi prezentace každé povinnosti, jak jí dělá Kant, když Kant říká, že určitá determinace je povinnost být lidskou bytostí. Pro Hegela to je již zahrnut v sociálních institucích, proto zde není zapotřebí přidávání jakýchkoliv povinností, sociální instituce je již implikují. Dále pro Hegela povinnost je restriktivní pouze ve smyslu když ta limituje a) neurčenou subjektivitu nebo b) přirozenou vůli subjektu (hnán přirozenými chtěním), říká Rawls. Svobodná vůle který chce sama sebe jako svobodnou vůli vyjadřuje svojí podstatu skrze sociální instituce a v rámci nich poodhalují povinnosti jako individuální osvobození (*Befreiung*).⁴³ Rawls pak vyvozuje tuto konkluzi, když zdůrazňuje důležitost samotné žitého a aktivního etického života:

41 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 98.

42 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 350.

43 (Srov. *ibid.*, 350-351), kde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §149, 134): "... jedinec nachází v povinnosti osvobození. ... Když lidé řeknou chceme být svobodní, mají na mysli jednoduše abstraktní svobodu, kterých přesná organizace ve státě je chápána jako limitace. Ale povinnost není limitací svobody, ale pouze abstrakcí svobody, což znamená, otroctví. V povinnosti dosahujeme opravdovou podstatu, a získáváme pozitivní svobodu."

“... v rozumném a záživém etickém životě je jednoduché říct co jsou naše více konkrétní povinnosti, a že musíme být ctnostní. Všechno co máme udělat je následovat dobře známé a explicitní pravidla naší situace: ptát se sám sebe co jsou naše povinnosti ...”⁴⁴

Role *ctnosti* nebo *správnosti* (*Rechtschaffenheit*), který je definován jako všeobecný charakter požadován od nás *Sittlichkeitem*, má svůj význam jedině ve výjimečných případech, kdy výše zmíněné vztahy jsou v rozporu. Vyvinutý eticky život se svými institucemi je efektivní cestou jak vyřešit rozpory mezi závazky, proto, podle Hegela, v moderních společnostech je jenom málo místa pro tradiční chápání ctnosti jako hrdinství. Jestliže individuální osoba zná své místo ve společenském světě, v této formě etického života zde není přítomen žádný zásadní konflikt mezi povinnostmi a náchylnostmi jedince.⁴⁵

Rawls interpretuje Hegelovu politické myšlení jako *liberalismus svobody*, protože to vypracovává a garantuje základní svobody jedinců skrze systém sociálních a politických institucí.⁴⁶ Ovšem musí být poukázáno na to, že Hegel zavrhl veškerou formu kontraktualistického myšlení během své definice role státu. Hegel nahlíží na Jean Jacques Rousseaua jako na osobu, který formuloval takový princip státu, který se zakládá na vůli. Nicméně Hegelova koncepce *všeobecné vůle* je mnohem širší než Rousseauův *obecná vůle* (*gemeinschaftliche will*). Jestliže jedinci sjednotí z důvodů bezpečnosti, ochrany soukromého vlastnictví a svobody osob, to není ničím víc v Hegelové interpretaci, než občanská společnost. Takovéto sjednocení nebo unie, zakládající se na smlouvě, se nemůže nikdy nazvat státem, protože takový kontrakt musí být založen na náladovosti a kontingenci potřeb smluvních stran, přičemž stát musí být fundován na nutnosti a racionalitě všeobecné vůle. Dále, kontraktualistické chápání společnosti jde proti universalistickým tendencím Hegelova systému, protože to hájí rozdělení a frakce v samotné společnosti. Všeobecná vůle, jako vůle každého jedince, kvůli

44 (Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 351, překlad P. N), odkazující na (Hegel, *Philosophy of Right*, §150, 134-135)

45 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 351-352.

46 Srov. *ibid.*, 352 a zase 330.

samotnému faktu byl již vyzdvižen ze společenské diferenciacie. Proto v každé vůli jednotlivce, který dává obsah etickému životu, tj. povinnostem a právům, etický život komunity získává výraz ve vůli vyjádřeném řeči hlavy státu, který je zastupitelem jednotlivce. V *Sitte je a mělo by (sein a sollen)* se spojí v jeden.⁴⁷

Stát proto nemůže být chápán jako systém institucí uspokojící předešlé potřeby definovány jednotlivci v atomistickém smyslu. Hegel říká, že "charakteristikou⁴⁸ člověka jako racionální bytosti je žít ve státě."⁴⁹ Cílem každé osoby je žít jako občan ve stětě (*citoyen*) a ne pouze jako obyvatel města (*Bürger*). Proto tři státní elementy mají klíčový význam: a) ústava, b) návrh volby a c) veřejné mínění.

Ústava má zde tři elementy, neboli síly:⁵⁰

- *království* - zabezpečuje aspekt individuální (§280)
- *vládnoucí moc* - stará se o partikulární element (§287)
- *zákonodárství* - který je univerzální a občané nejsou interpretováni v atomistickém smyslu (§289-320)

Poslední zahrnuje členství ve státech podle Hegela, což znamená, že skupiny a) šlechta s děděným pozemkem, b) členy obchodní třídy, kteří jsou svoleny společně se skupinou c) všeobecné třídy služebníků (např. profesorů a učitelů v Prusku) mají roli moderovat společně instituce svobodného trhu, umožnit mu tím sloužit účelu univerzálních cílů. Ve státech nejsou zahrnuti ženy nebo sedláci.⁵¹

Účastnění se v institucích a údržba celého systému sociálních a politických institucí v moderním státě (tzv. 'politický stát', který znamená vládu a byrokracii, společně s 'vnějším státem', který vyjadřuje zbytek institucí) je klíčová, protože ty činí svobodu možnou ve velmi konkrétním smyslu. Filosofie smíření znamená

47 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 109-111.

48 Nebo racionálním osudem, jak je citováno v (Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 353)

49 Hegel, *Philosophy of Right*, §75, 78.

50 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 353.

51 Srov. *ibid.*, 354.

proto univerzální kolektivní zájem občanů, který se vyjadřuje ve veřejném názoru, a konečně má za výsledek dobře uspořádaný racionální stát.⁵²

Groen si také myslí, že Rawls použil toho více z Hegelovy filosofie, než doopravdy připouští, zejména můžeme spatřit určité podobnosti mezi Hegelovou definicí *Sittlichkeit* a Rawlsovým překrývajícím konsensem. Nejsignifikantnější nerozhodností Rawlse vůči Hegelovy filosofie je jeho organistický přístup a koncepty použity Hegelem v tomto smyslu.⁵³ Ale podle Groena Rawls se také pokouší limitovat široký smysl svobody, stejně jak učinil Hegel. Dále, v jeho *Teorii spravedlnosti*⁵⁴ se Rawls pokouší o vyslovení mimořádné hodnoty konceptu komunity, který, podle Groena, může být nalezen také v Hegelově filosofii.⁵⁵

Podezření jednoho je skoro neřešitelný, jestliže myslíme na Rawlsem nově uvedený koncept společenských unií, který může být interpretován jako vzor společnosti, který je součástí státu, ale není státem samotným, a její podobnost ke konceptu občanské společnosti v Hegelově systému. Ale jeden důležitý aspekt je vysvětlen opakovaně, týkající se distribuci dober. Zatímco Hegel nebyl schopen se vypořádat s problémem kterou stranu má totiž více zdůrazňovat, jestli občanskou společnost, a to by vyústilo jednak v horší blahobyt chudých, nebo podpořit samotný stát, což by znamenalo vzdát se pozice prostředníka občanské společnosti mezi jedincem a státem. Rawls posunul dál tento problém, když poukázal opakovaně na distribuci dober, ne ve smyslu jak jí chápal Hegel, tj. pouze jako produkci dober, ale spíše ve smyslu distribuci a používání (konzumaci) dober. Podobnost mezi nimi je stále pozoruhodný.⁵⁶

Další podobností mezi Hegelovou a Rawlsovou teorií podle Groena je samotná idea nabývání norem skrze existující insti-

52 Srov. *ibid.*, 355.

53 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 99.

54 Groen zde cituje Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 232-234.

55 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 99.

56 Srov. *ibid.*, 100-101.

tuce. Získání smyslu pro spravedlnosti je také spíše podobný Hegelově filosofii, než že by byl odvozen z Kantova hlediska.⁵⁷

Podobná je situace s Rawlsovým konceptem překrývajících konsensu, kterého oprávněnost je založena na Hegelové práci *Základy filosofie práva*.⁵⁸

Obracejíc pozornost zpátky k samotné teorii spravedlnosti, někteří se pokoušejí interpretovat morální síly u Rawlse z hlediska hegelovského monismu. Sybil Schwarzenbachová, která napsala svoji disertační práci pod vedením Rawlse, se v jedné ze svých publikací⁵⁹ pokusila dokázat, že Rawls může děkovat hegelovské filosofii mnohem víc, než mu bylo do té doby připisováno. Zmíněné morální síly dává do souvislosti s těmi částmi kapitol Hegelovy knihy *Základy filosofie práva*, kde se specifika lidské vůle pokouší popsat pomocí univerzálního sebevědomí a vědomím o sobě.⁶⁰ U Hegela je člověk podle interpretace Schwarzenbachové schopen jedině díky bezmezné schopnosti k abstrakci s to vystoupit ze své partikularity, a vyzvednout na univerzální rovinu jakoukoliv svoji výjimečnost. Podle toho univerzální sebevědomí jednak pozná nejprve svoji univerzálnost, na straně druhé se určitým způsobem vzdálí, a stane se úplně indiferentním vůči jakékoliv výjimečnosti nebo partikularitě.⁶¹ To nejenom určuje formulování faktu podobnosti osoby k jiným osobám, ale také dělá osobu schopnou provést takové činy, které jsou vedeny všeobecnými zákonitostmi a principy.⁶² Proto pojem univerzálního sebevědomí se zdá být v mnoha aspektech podobný Rawlsovu konceptu o smyslu pro spravedlnost, kteroužto schopností se stává člověk způsobilým pochopit principy spravedlnosti člověka, ty zrealizovat a podle nich pak také jed-

57 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 101.

58 Srov. John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus" [in English], *Oxford Journal of Legal Studies* 7, no. 1 (1987): 6-10, ISSN: 01436503, <http://www.jstor.org/stable/764257>.

59 Sibyl A. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," *Political Theory* 19, no. 4 (1991): 539-571.

60 (Srov. Hegel, *Philosophy of Right*, §35, 52-53). Český vydání: (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Základy filosofie práva* [Praha: Academia, 1992])

61 Srov. Hegel, *Philosophy of Right*, §37, 53-54.

62 (Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 551) kde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §258, 195-198)

nat. Následně z dvou morálních sil pocházející smysl pro osobní partikulární dobro, podle Schwarzenbachové, pochází opět z jiného hegelovského pojmu, který nazývá *rozlišení určování* nebo (sebe-)určení, a definuje ho, jako další schopnost Já člověka.⁶³

Je pozoruhodné také označení a vyjádření samotného subjektu, které se zakládá na konceptu hegelovského odcizení (*Enttäußerung*). Hegel byl členem uskupení, které se kolem roku 1770 nazývalo expresivisté. Jejich mimořádnost tkvěla v tom, že se opětovně obrátili ke konceptu eudaimonie Aristotela, který je podle nich vyjádřením záměru nebo realizací formy. Hegel si osvojil Aristotelův názor, podle kterého je duše samo-spravující forma a je neoddělitelná od těla. Ztotožňuje se dále také s Aristotelovou tezí, která potvrzuje výslovnou snahu člověka dovést k větší plodnosti lidské schopnosti. Ovšem ve své politické koncepci člověka se Hegel vzdaluje od Aristotela. Podle Hegela je totiž nesprávná ta teze, podle které se cíl bytí člověka řadí k přirozenosti. Při definici subjektivní svobody osoby se Hegel přiklání k tomu názoru, že člověk své uvážené cíle formuluje sám, a tyto cíle musí být této osobě vlastní. Tento fakt je podle něj rozlišujícím bodem novověku.⁶⁴ Zmíněná formulace ale implikuje také negaci a kritiku Kantových myšlenek, kterými se pokoušejí ostatní filosofové vyvarovat jeho přílišného dualismu vyznačujícího se tím, že Kant je schopen popsat představy, ale v případě materiálního světa se setkává s bezradností. V Hegelově pojetí je materiální svět tím zprostředkovatelem, ve kterém se vyjadřuje lidská svoboda.⁶⁵

Z uvedených črtů Hegelovy filosofie vznikají dalekosáhlé následky, které podle Schwarzenbachové ovlivnily také formulování teorie spravedlnosti Johna Rawlse. Podle nich Hegel novověký koncept člověka obdaruje takovými vlastnostmi, jejichž podmínkou je materiální obsah. Vývoj lidských sil se stává nemožným bez materiálního substrátu. Když materiální hodnoty

63 (Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 551) kde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §6, 32-33)

64 (Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 552) kde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §182, §185, 154-157)

65 Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 552.

hrají tak důležitou úlohu, tak se oproti liberálním a libertariánním představám zvýší opodstatněnost role státu.⁶⁶

Za druhé je cílem osobního vývoje člověka, aby také ve společnosti odhalil představu o sobě samotném, a aby zrealizoval svůj životní plán, který si představil a předsevzal. To vše ale předpokládá jedno společné sociální pozadí, které členové společnosti společně sdílejí. Bez tohoto společného zázemí by se pro člověka stalo nemožným vysvětlit svůj záměr, nebo vůbec být si ho vědom. Tento typ souboru vědění pojmenovává Hegel jako *Bildung*, a dal by se interpretovat koncepty jako kultura nebo vzdělání. Takové společné společenské zázemí je druhou přirozeností člověka.⁶⁷

Je proto důležité si uvědomit, že v Hegelově systému není dostatečné zmapovat pouze přirozený fyzický svět společně se svými vnitřními touhami k tomu, aby člověk mohl získat svoji substanciální svobodu. Je zapotřebí také nějakým způsobem zachytit společenský život lidí. To je podle Hegela možné pouze způsobem, že se lidé stanou citlivější na univerzálnější cíle a přitom se současně budou aktivně podílet na vytvoření veřejného a rozumného společenského života.⁶⁸ Substanciální svobodu získá člověk jenom v tom případě, když si je vědom jejího "recipročního rozpoznání", které je živou společenskou praxí. Posledně jmenovaný pojem je totožný u Hegela se *Sittlichkeit*, který znamená racionální etický život.⁶⁹

Posléze Schwarzenbachová vidí souvislost mezi Hegelem preferovaným aristotelovským eudaimonistickým životem a tzv. aristotelovským principem u Rawlse. V krátkosti, tento posledně zmíněný princip říká, že když se osoba musí rozhodnout mezi dvěma (stejnými) věcmi, tak si vybere tu, ve které své diferencované patřičné schopnosti může využít ve větší míře, nežli by tomu bylo v případě výběru druhé možnosti. To znamená, že si osoba podle tohoto principu vždy vybere tu možnost, která je komplexnější. Rawls, podobně jako Hegel — podle mí-

66 Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 552.

67 (Srov. *ibid.*, 553) kde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §3-t, 23-28)

68 Srov. *ibid.*, §149, §260.

69 Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 553.

nění Schwarzenbachové — zdůrazňuje ty nezbytné statky nebo dobra v pozadí, bez nichž by se představy o životě nebo šťastný život nedaly realizovat. Takové jsou např. materiální vlastnictví, případně sociální okolnosti. Tyto jsou u Rawlse podle ní formulovány v konceptu primárních sociálních dober (*primary goods*⁷⁰).⁷¹

Je prospěšné se podívat také na koncept práva u Hegela, protože ve svých pracích posuzuje negativně všechny ty systémy společenské organizace, které se zakládají na teorii smlouvy a které zdánlivě hájí také Rawls. Hegel používá pojem státu (*der Staat*) ve třech smyslech:

- v prvním případě myslí pod pojmem státu striktně jeho *politický* smysl a uspořádání, jehož nejdůležitější funkce vznikají z ústavy a zákonů, což znamená, že Hegel v prvním případě pod pojmem státu chápe jeho vnitřní organizovanost⁷²
- druhý smysl státu Hegel nachází v představě ‘vnějšího státu’, který implikuje jurisdikční nebo soudní a exekutivní moc se svými institucemi⁷³
- ve třetím smyslu používá Hegel pojem státu jako “vhodný” stát, který se liší od předešlých případů v jednom: společenské zvyky a záležitosti se společně s morálním povědomím občanů v tomto státním zřízení propracovaly a sjednotily v celek⁷⁴

V tomto posledním státním systému se demonstruje morální praxe občanů, čili zmíněný *Sittlichkeit*. Hegel se při určení vhodného státního systému pokouší o určení i patřičného morálního

70 Rawls pod pojmem primárních sociálních dober má na mysli ty statky, které se distribují podle principů spravedlnosti. Jedná se proto o dobra, která rozumně smýšlející, svobodný a rovný člověk může chtít. Sem patří práva a možnosti, funkce a úřady, příjmy nebo nezbytnosti ke samo-úctě osoby. (Srov. Freeman, *Rawls*, 478)

71 Srov. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel, and Communitarianism,” 553.

72 Srov. Hegel, *Philosophy of Right*, §274, 222.

73 Srov. *ibid.*, §183, 155-159.

74 (Srov. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel, and Communitarianism,” 556), kde cituje (Hegel, *Philosophy of Right*, §267, 203)

základu pro něj, který politicky vzato stát založený pouze na teoriích smlouvy postrádá. Proto Hegel odmítá veškeré představy teorie smlouvy, protože podle jeho mínění všechny smlouvy musí mít takový společenský základ, který je společný pro všechny lidi. Novověký kontrakt totiž sestává z následujících částí:

- Každá smlouva je výsledkem svévolné vůle člověka (*Willkür*), to znamená, že musí pocházet z privátní iniciativy smluvních stran.
- Společná vůle je výsledkem vzájemné akceptace a dohody.
- Objekt, o kterém dohoda vzniká, může být jedině nějaká vnější věc.⁷⁵

Podle Hegela osudovou chybou teorie společenské smlouvy je, že nerozlišuje dostatečně sféru privátně-vlastnickou od sféry norem řídících politickou společnost. Podle jeho mínění totiž žádná smlouva nemůže poskytovat dostatečný podklad pro sebe sama, potřebuje pro svojí účinnost normy, principy a morální předpisy. Současně fakt, že smlouva nemůže nikdy zůstat "privátním vlastnictvím", protože tímto přístupem by se nikdy nedosáhlo univerzálního řádu platného pro všechny stejně, je vymožeností moderního věku přináležícího osobním právům. Předcházející ustanovení, podle něhož podmínkou pro jakoukoliv smlouvu je vznik a existence norem, zdánlivě neodpovídá Rawlsově původní situaci se svým závojem nevědomosti (*veil of ignorance*). Po důkladnější analýze, Rawlsova původní situace odporuje definici smluv v podání Hegela, zejména prvnímu kritériu, podle kterého jsou smlouvy důsledky privátních svévolností smluvních stran. V případě Rawlse důraz není kladen na svévoli, ale na privátní smluvní strany, protože Rawlsův závoj nevědomosti úplnou svévoli neuskutečňuje, ani nemůže. Smluvní strany v původním stavu si nejsou vědomy svého budoucího statusu ve vzniklé společnosti, ba ani svých sociálních ani psychologických dispozic v této společnosti. Závoj totiž

⁷⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, §75, 77.

odvádí pozornost ke společným a společenským vztahům od diferencujících charakteristik smluvních stran.⁷⁶

Konečně existuje ještě jeden aspekt, který se zdá být totožný tak u Rawlse, jako u Hegela, v rámci pojetí konceptu osoby. Ten tkví v apelu na kooperaci lidí. Mluva a užití jazyka v komunikaci je specifikem, jež odlišuje lidi od zvířat. Ale zdůrazňování výhradně tohoto aspektu v případě poukázání na propojenost osob je nepřiměřené zjednodušení. Utilitaristická představa totiž implikuje řeč také. Rawls oproti tomu jednoznačně poukazuje na fakt, že člověk je schopen vyvíjet své morální síly, učinit je plodnými a spoluúčastnit se na projevování a vývoji schopností ostatních pouze ve společenské kooperaci. Rawls toto nazývá společenskou unií (*social union*), která je takovou formou kooperace, kde jedinci sdílejí své konečné cíle, účastní se na o sobě cenných a společných činnostech a dohodnou se na takových životních plánech, které přinášejí užitek všem.⁷⁷ Privátní společnost (*private society*) oproti tomu nejenom operuje s koncepty dobra, které jsou mnohdy od sebe nezávislé a navzájem si konkurující, ale jejím společenským institucím přináležejí pouze instrumentální úloha, samotnou hodnotu nevlastní.⁷⁸

Nelze si nepovšimnout reakce Petera Bensona na uvedený článek Sibyl Schwarzenbachové.⁷⁹ V něm se pokouší korigovat pojem osoby, který se zakládá na představě Hegela, a jak jí rozumí Schwarzenbachová. Podle interpretace Bensona je totiž pojem osoby v případě Rawlse spíše pojetím politickým, zatímco u Hegela právním. Proto Hegelovo abstraktní právo popisuje úplně jinou morální sféru, než to dělá původní stav v podání Rawlse. Benson se přiklání k názoru, že je zapotřebí větší diferencovanost mezi abstraktním pojmem všeobecné svobodné vůle a jeho formy týkající se výjimečnosti. Ze všeobecných a speciálních aspektů svobodné vůle v abstraktním právu připadá role jedině všeobecnému aspektu vůle. Benson tím chce pouká-

76 Srov. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism," 553-557.

77 (Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 459)

78 (Srov. *ibid.*, 457). Na tomto místě Rawls cituje práci (Hegel, *Philosophy of Right*, §§182-187, 154-159)

79 Peter Benson, "Rawls, Hegel, and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach," *Political Theory* 22, no. 3 (1994): 491-500.

zat na fakt, že Hegel přiřazuje abstraktní osobě jenom jednu sílu, a tím se také zdá, že neguje konkluze Schwarzenbachové. Rawlsova druhá morální síla (schopnost formulovat osobní dobro) je úplně cizí pro abstraktní pojem osoby. Ostatně, když se Rawls drží ve spojitosti s lidskou činností druhé morální síly, a to pro samu spravedlnost⁸⁰ a ne pro dosažení spravedlnosti, tak se tento pojem také nedá spojit s Hegelovým odvozeným konceptem osoby. Tento fakt je významný proto, že Hegel zakládá svůj koncept práva v souladu se schopností abstrakce osoby, který má význam spíš právní (ne politický), dále patří do oblasti korektivní a komunikativní spravedlnosti a ne distributivní spravedlnosti. Když se prosazuje abstraktní rovnost jedinců, tak se dá pokládat výrok Schwarzenbachové o materiální podstatě také za problematický, protože u Hegela pochází z výchozích diferencovaností. Podle toho se zde dá klasifikovat podklad pro relace mezi lidmi a věcmi. Z toho vyplývá, že nerovnosti ve vlastnictví jsou stejným způsobem indiferentní po stránce formální rovnosti lidí. Dále Hegelovo abstraktní právo se podle Bensa nepokouší o formulování žádného, ani širšího pojmu dobra, a tím se stává opakovaně inkompatibilním pro Rawlsovu teorii spravedlnosti. Největší rozdíl mezi Hegelovým systémem a Rawlsovou teorií spravedlnosti vidí Benson v jejich různých pojetích smlouvy. Zatímco u Hegela v abstraktním právu je držitelem práva vždy jedna osoba a osoba druhá má své povinnosti, u Rawlse jsou členové v dobře uspořádané společnosti jednak vyjadřovatelé svých oprávněných požadavků směrem k státu, tak se podílejí ve stejné míře na povinnostech státu.⁸¹

80 Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 8.

81 Srov. Benson, "Rawls, Hegel, and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach," 491-500.

RAWLS MEZI KANTEM A HEGELEM

Po prezentaci obou, Kantovy a Hegelovy politické filosofie, a ještě důležitěji jak Rawls tyto dva filosofy chápe, bych teď chtěl přikročit ke stručné prezentaci toho, jak tyto dva filosofické systémy ovlivňovali jisté klíčové body v Rawlsově teorii spravedlnosti jako férovosti

Oba již spomínané filosofy měli poměrně veliký vliv na formulaci teorie spravedlnosti Rawlsem. Otázkou ovšem zůstává, co našel tak atraktivního v těchto dvou různých přístupech ke společnosti. Jako první může být spomenuto fundamentální pnutí mezi formalitou a moralitou ve sporu Kanta a Hegela. Dále Kantovo odmítnutí tzv. 'vnější morality' v liberální definici osoby může být interpretováno jako poměrně atraktivní fakt pro Rawlse. Problémem Hegela s Kantovou interpretací formalismu bylo v podstatě protičečení v tom, že lidé, i když si formulují své vlastní morální zákony, se automaticky nedrží svých závazků vůči tomuto zákonu. Zkrátka, společnost, která chce propagovat mír jako svůj cíl, může tohoto dosáhnout také s ďábli jako členy komunity. Proto základním rozdílem v etických systémech Kanta a Hegela je, že zatímco se Kant pokouší o učinění lidí aby si zasloužili moralitu, Hegel se na straně druhé pokouší udělat lidi více morálnějšími.¹

Mimoto, Rawls není nakloněn k představě rozdělování světa na numenální a fenomenální části, jak se o to Kant pokouší. Na straně druhé, je také rušen Hegelovým organickým pohlížením na svět, který pohled akceptovat nemůže.²

Způsobem jak Kant definuje své klíčové body v jeho interpretaci osoby koncepty svobody, autonomie a morality, je zde možné najít určitou podobnost s Rawlsovou definicí osoby s

¹ Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 91.

² Srov. *ibid.*, 91 a 114.

jeho dvěma morálními síly, jako svobodní a rovní lidské bytosti. Tyto svobodní lidé pro Rawlse, založeny na zájmech vyššího řádu (*higher-ordered interests*), jsou oprávněni učinit nároky pro určité instituce, a také navrhnout tyto instituce. Ovšem, podle Groena, Rawlsova interpretace autonomie osoby je falešná ve smyslu, že Rawls nesprávně vykládá 'vyjadřování' přirozenosti osoby v Kantově systému. Hlavní podpůrný argument nás přesvědčuje o tom, že Kant se svojí definicí autonomie, zakládající se na volbě principů osoby, v tomto případě poukazuje na to, že tyto osoby si principy volí kvůli principům samým, a ne kvůli tomu, že chtějí vyjádřit svojí vlastní přirozenost, jak se Rawls domnívá.³ Groen se odvolává na práci Roberta Paula Wolffe, který říká, že i kdybychom akceptovali interpretaci Rawlse o vyjádření přirozenosti osoby přes svojí autonomii, ta by byla spíše všeobecně heteronomní volbou než partikulární heteronomní, ale definitivně by takovýto výraz nebyl autonomní volbou.⁴ Rawls ve svých *Dewey Lectures* se později pokouší vysvětlit svojí interpretaci autonomie, rozdělujíc jí na:⁵

- racionální autonomii
- plnohodnotnou autonomii

Zatímco první reprezentuje zejména autonomii v původním stavu bez jakéhokoliv náznaku kategorického imperativu, problémem stále ale zůstává, že Kantova morální filosofie přiřazuje požadavek jakéhokoliv autonomie k formulaci kategorického imperativu. Stále se může poukázat na to, že racionální autonomie není založena na jakýmkoliv předcházejícím principu v původním stavu, a proto může být nazývána autonomií. Druhý typ autonomie, jmenovitě plnohodnotná autonomie, podle Rawlse,

³ Cf. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 92.

⁴ (Cf. *ibid.*) který v tomto případě cituje (Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977], 115, ISBN: 0691019924), oba odvolávají se na (Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 224)

⁵ Cf. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory (Dewey Lectures)" [in English], *The Journal of Philosophy* 77, no. 9 (1980): 521, ISSN: 0022362X, <http://www.jstor.org/stable/2025790>.

přináleží občanům společnosti, ale komplikací zde fakt, že Kant definuje svojí vlastní autonomii na základě čisté vůle (bez jakéhokoliv *a priori*ho obsahu), kdežto v původním stavu Rawlsovy teorie spravedlnosti se požaduje priorita spravedlnosti a práva před jakoukoliv představou dobra.⁶

Nicméně, Groen nachází další špatný výklad Kanta v Rawlsových spisech, kdy poukazuje na to, že základem výroku podporujícího prioritu spravedlnosti před jakýmkoliv konceptem dobra je zamícháním Kantovy morality v numenálním chápání s politickou doménou, která je zásadně fenomenální oblastí v případě Rawlse. Zdá se, že Rawls rozmazává rozdíl mezi (čistě) morálním zákonem a (empirickým) praktickou prioritou práva před konceptem dobra. V každé výše zmíněných případech Kant mluví striktně o morálních zákonech (*moralische Gesetze*) jako o částech numenálního bytí.⁷

Když jeden akceptuje to, že principy spravedlnosti jsou stále autonomně svoleny, pak jeden musí také současně připustit, že Rawls na straně jedné zužuje ideu morality, když srovnává morální právo s morálním zákonem, protože tato interpretace může být platná pouze v případě, že chápeme dobra ve smyslu primárních dober, a ne jak to Kant původně zamýšlel, jako morální dobra jako takové. Kant totiž uvádí prioritu (morálního) zákona před konceptem dobra, ale v ne-limitujícím formálním způsobu, ponechajíc podporu pro místo pro systematický argument. To není platné v případě Rawlsovy priority zákona před individuálním konceptem dobra. Dále, již zmíněná kritika může být použita ještě jednou, když Rawls říká, že principy spravedlnosti jsou autonomně voleny jako morální zákony, pak v tomto případě srovnává nesrovnatelné, totiž svět numenální s fenomenálním.⁸

Jiný přístup může být vystihnout také když se porovnají význam kategorického imperativu v obou případech Kanta a Rawlse. Kant definuje kategorický imperativ jako formulaci

6 Cf. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 92-93.

7 Srov. *ibid.*, 93-94.

8 Srov. *ibid.*, 94.

maxim, které se později můžou zevšeobecnit. Ovšem Rawls zastává pozici, že osobní záležitosti jsou podmíněny záležitostem společenským, které se podobají rozporu mezi deontologickou, deduktivní a induktivní metodou argumentace. Totiž, zatímco Kant se dopracovává k jednotě jako výsledku různých fenoménů reflektivní cestou (*reflektierend*), Rawlsova jednota je samotný výchozí bod, a proto jeho přístup je více determinující (*bestimmend*).⁹

Nakonec, co se týče Kantova morálního systému, jeden se může ptát v jakém smyslu může Rawls interpretovat sebe sama jako Kantiánského myslitele. Groen říká, že zatímco u Kanta je osoba chápána jako cíl sám o sobě, Rawls mění tento přístup více k chápání společnosti jako cíle sám o sobě. Důležitost individuality v situaci původního stavu se vytrácí během výběrů principů spravedlnosti. Praktický rozum v tomto případě není v korelaci s individuálním rozumem, ale více společenským rozumem Rawlsova systému. Moralita je věcí společností, a jeden musí vyhodnocovat sociální svobodu definující zákony, pravidla a principy, které dávají místo pro svobodu, spíše než vyřešením partikulárního problému spolužití svobodných jedinců. V tomto smyslu Rawls může být chápán jako Kantiánský myslitel pouze v *analogickém* slova smyslu, míní Groen.¹⁰

Porovnávno s přístupem Rawlse, kdo je již nakloněn více společensky založené interpretaci, hlavním problémem proti akceptacy Hegelovy filosofie je jeho organistické chápání státu, zejména to, že Hegel vysvětluje stát jako vůli racionálních jedinců, tj. svobodných osob nekonajících na základě náladovosti (*Willkür*), který pozná pravdu státu. Hegel má základní postoj v chápání státu v perfekcionistačském smyslu, neproblematickém způsobu, přičemž Rawls se setkává s problémem různých životních plánů jedinců, s různými náboženstvími a koncepcemi dober. Hegelovský organicismus je v protikladu s férovostí u Rawlse, vedoucí k intoleranci a také limitující svobodu jedince kvůli nakloněnosti k společenské oblasti. Ovšem, podle Groena,

9 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 95.

10 Srov. *ibid.*, 95-97.

Rawls ponechává otevřené dveře organistické interpretaci svého vlastního systému se svojí definicí svobody, které je založena víc na konceptu společnosti jako cíle sama o sobě.¹¹

Oba, jak Hegel, tak i Rawls proto hledají obsah, tak chybějící z formalistického přístupu morality Kanta, aby byl k dispozici řešení na různé konflikty mezi rozmanitými subjektivními vůly. Podle Hegela ten může být nalezen v *Sitte*, a který se shoduje s interpretací praxe v případě Rawlse. Totiž v původním stavu individualismus je čistě teoretický, ten má tendenci vysvětlit a dát výstižný smysl hodnotě komunity jako takové. Rawls zdůrazňuje důležitost veřejné kultury a veřejného pozadí, jako obsahu spravedlnosti jako férovosti. Dále, podle Groenova interpretace, Rawlsova spravedlnosti jako férovost nebyla nikdy exkluzivně deontologický projekt z jeho strany, Rawlsovy pozdější články a další publikace pouze prohlubují počáteční práci *Teorie spravedlnosti*.

Avšak hlavní odlišností mezi Hegelem a Rawlsem je, že když jeden akceptuje podobnost Hegelovy konceptu občanské společnosti a Rawlsovu sociální unii, které se zdají si být podobné, protože oba jsou definovány jako určité oblasti, kde jedinci sdílejí své konečné cíle a společné zkušenosti, pak jeden nemůže ignorovat fakt, že zatímco v Hegelův stát je sjednocujícím místem rozcházejících se pnutí v rámci dané společnosti a rodiny, v případě Rawlse stát je množinou různých sociálních unií, které reprezentují občanskou společnost jako takovou. Rawls se pokouší vyvarovat jakékoliv hodnocení hodnot odlišných asociací, ale připisuje hodnotu společnosti jako cíle samo o sobě, která je v zásadě totožný s unií společností společenských unií (*social union of the social union*). Proto jeden může souhlasit s Groenem, že Rawls sdílí Hegelovo mínění o jedinci, které je zdánlivě pouhou abstrakcí.¹²

Konečně, deontologická dedukce praktikován Rawlsem zahrnuje aspekt času do interpretaci společnosti, přičemž Hegel definuje stát na stejném jménovateli spolu se světovým-duchem

11 Srov. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 115.

12 Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 116-117.

jako univerzální zkušeností. Komunitaristická kritika mimo jiné tím, že poukazuje na nemožnost pochopení zkušenosti jako univerzální zkušenosti a tím ji řadí do relativní a společenského smyslu, se zdá být platná pro oba přístupy Hegela a Rawlse: na straně jedné, Hegelova univerzální zkušenost definuje společenský smysl, na straně druhé Rawls, i když neakceptuje univerzální světový-duch, má také univerzalistické požadavky, jmenovitě principy spravedlnosti.¹³

Jak je zřejmé z různých relací Rawlsova teorie spravedlnosti jako férovosti, Rawls podporuje svůj přístup ze začátku konkluzemi Kantovy filosofie, ale, zejména v jeho pozdějších pracích, Hegelův vliv se stává důraznější. Vyjasnění této otázky je klíčový k pochopení dlouho trvající vědecké diskuse s ostatními filozofy, zejména se zastánci komunitaristického filosofického myšlení, kteří zakládají svá tvrzení a názory analogicky na důležitosti společnosti a společensky-kontextuálního zázemí. Také toto vyjasnění bude mít roli v další reflexi křesťanské etiky, jelikož současní křesťanští myslitelé jsou interpretováni také jako určití komunitarističtí myslitelé, a, co je nejdůležitější, přes koncept obecného blaha, který má dalekosáhlou historii v křesťanské tradici, důležitost společenských aspektů v problematice spravedlnosti a opce pro chudé je evidentní.

¹³ Srov. Groen, "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory," 117.

SPRAVEDLNOST JAKO FÉROVOST

Rawls narazil na protiklad, který vyvstává mezi představami svobody a rovnosti. Táže se, jak se dají obě tyto představy ve struktuře společnosti co nejlépe a v co nejvýhodnější podobě zastupovat. Protiklad, který mezi těmito dvěma pojmy existuje, vidí Rawls podobně jako to formuloval Benjamin Constant (1767 – 1830) termínem “svoboda starých a moderních.” Zatímco první směr zastupoval v novověké filosofii Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778), k němuž se řadí např. rovná politická práva a hodnoty vyplývající ze života ve společnosti, na straně druhé “svoboda moderních” podle švýcarského myslitele Benjamina Constanta se nachází v tezích Johna Locka (1632 – 1704), který zdůrazňuje zejména svobodu myšlení a svědomí, vedle základních práv patřících všem osobám, práva k vlastnímu majetku a moci zákona. Rawls je přesvědčen, že výše zmíněné protikladné představy se mu podařilo překlenout pomocí definování jeho dvou principů spravedlnosti. Tímto vidí garantováno aplikování obou principů - jak svobody, tak i rovnosti při vzniku demokratických institucí.¹

Pod spravedlností jako férovostí² má Rawls na mysli souhrn a realizaci následujících požadavků:³

- následování dvou principů spravedlnosti
- přirozená povinnost lidí, která tkví v tom, že všichni lidé podporují koncept spravedlnosti, přičemž se nevzdali svých konfliktních přesvědčení a morali⁴

¹ Srov. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” 227.

² Slovo férovost se také v některých případech překládá jako slušnost. Je proto potřebné upozornit na to, že slova jako *fair* nebo *fairness* jsou překládány oběma slovy, jak férovostí, tak i slušností.

³ Srov. Freeman, *Rawls*, 473.

⁴ Srov. (Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 77-79) a (Harlan R. Beckley, “A Christian Affirmation of Rawls’s Idea of Justice as Fairness: Part I,” *The Journal of Religious Ethics* 13, no. 2 [1985]: 212)

- princip férovosti jako princip chování se podle společné domluvy v původním stavu
- princip spravedlivého spoření jako základ principu spravedlnosti mezi generacemi
- jejich ospravedlnění v původním stavu

Spravedlnost jako férovost je ústřední součástí dobře uspořádané společnosti, kterou Rawls vidí jakou možnou uskutečnit v režimu demokracie založené na vlastnictví.⁵ Ve společnosti, která se zakládá na pojmu spravedlnosti jako férovosti, má přednost právo. Důvodem toho je Rawlsova představa, že vše vychází z institucionálních základů. Ovšem tyto instituce se neobejdou bez konceptu dobra. Rawls totiž tvrdí, že koncepty práva a dobra jsou si navzájem komplementární.⁶ Proto pro demokratický režim založený na vlastnictví, který je ve shodě také s konceptem spravedlnosti jako férovosti, objevuje šest na sebe navazujících idejí dobra:⁷

- idea dobra jako racionality - která je vlastní každé politické koncepci spravedlnosti. Předpokládá, že každý člověk má aspoň intuitivní koncepci životního plánu, a že se ve svém životě pokouší racionálně uskutečňovat své vlastní koncepcie dobra
- idea primárních dober - která specifikuje nejzákladnější potřeby občanů pro kooperaci ve společnosti, čímž se jim zajišťuje postavení svobodných a rovných osob
- idea přípustných (úplných) koncepcí dobra - které jsou spjaty s komprehenzivními naukami. Jejich jediným kritériem je, aby se shodovaly se dvěma principy spravedlnosti
- idea politických ctností - které specifikují ideál dobrého občana v demokratické společnosti

5 Pro úplné vysvětlení Rawlsových konceptů o státních režimech viz stranu 146.

6 Srov. Rawls, *Spravodlivost' ako férovost'*, 216.

7 Srov. *ibid.*, 217-218.

- idea politického dobra dvou principů spravedlnosti v dobře uspořádané společnosti - která znamená, že (1) je společností, kde jak každý sám, tak i navzájem uznávají, že přijímají totožný princip spravedlnosti, (2) základní struktura a instituce této společnosti jsou veřejně známé a tímto se daná společnost chápe jako jeden celek, (3) lidé mají smysl pro spravedlnost, kterým poznávají a aplikují principy spravedlnosti⁸
- idea dobra společnosti, která je společenskou unií společenských unií (*social union of social unions*) - což znamená, že takováto společnost není v žádném případě chápána jako soukromá společnost, občané mají společné cíle⁹

Existuje ještě jeden fakt, který stojí za zmínku. Poukazuje na ní William Galtson,¹⁰ když uvádí, že v *Teorii spravedlnosti* Johna Rawlse se čtenář setkává se třemi morálními představami, které jsou navzájem rušivé. Za prvé to je představa Kanta, kde lpění na předpisech spravedlnosti má svůj smysl, protože se tím vyjadřuje přirozenost osoby jako svobodného a rovného, zároveň racionálního jedince. Druhá představa je idea utilitaristů, kteří nahlíží na člověka jako na sebe-zaujatého, následujícího racionální kalkul moderních ekonomických a sociologických teorií volby. Poslední, třetí interpretace člověka v dílech Rawlse je aristotelovský obraz osoby, činnost která zrcadlí vrozené schopnosti. V Rawlsových pozdějších publikacích ustupují poslední dvě pojetí člověka do pozadí a tím se celá teorie spravedlnosti podle Galtsona krystalizuje a stává se jednodušší a preciznější.¹¹

8 Srov. *ibid.*, 300-301.

9 Srov. *ibid.*, 301.

10 Srov. William A. Galtson, "Moral Personality and Liberal Theory - John Rawls's 'Dewey Lectures'," in *Philosophy of Rawls - The Two Principles and Their Justification*, vol. 2 (New York & London: Garland Publishing, 1999), 229.

11 Srov. *ibid.*

Část III

VYBRANÁ TÉMATA TEORIE JOHNA RAWLSE VE SVĚTLE KŘEŠŤANSKÉ SOCIÁLNÍ ETIKY

V následující části se pokusím prezentovat vybraná témata teorie spravedlnosti jako férovosti Johna Rawlse. K tomuto výběru mě inspirovala zejména současná literatura přístupná z probíhající vědecké diskuse. Zvláštním faktorem ve výběru byla také relevance z pohledu teologicko-etické reflexe. Proto se v následujících kapitolách prezentují otázky liberální tradice a částečně se transformující vztah církve k této tradici. Dále se prezentuje problematika kontraktualismu a její recepce v teologicko-etické reflexi v kontextu lidským práv. Klíčovou otázkou v hodnocení Rawlsovy teorie je také téma obecného blaha (*bonum commune*). Další zamyšlení naskytuje možná relace principu různosti druhé části druhého principu spravedlnosti formulovaný Rawlsem a jeho možný vztah ke křesťanské tradici opce pro chudé, kvůli které Rawlsova teorie spravedlnosti je dosti oblíbená při vyučování křesťanských sociálních principů. Nakonec se v poslední kapitole zamyslím nad vztahem liberálního pojetí náboženské svobody.

LIBERÁLNÍ TRADICE SVOBODY, DŮSTOJNOST ČLOVĚKA, ČLOVĚK JAKO IMAGO DEI

Po objasnění Rawlsova pojetí osoby je zapotřebí definovat také to, jak chápe člověka křesťanská etika. Tradičně se v pojednáních o člověku jako osobě z pohledu křesťanské sociální etiky objevují tři aspekty, které dávají konstrukci i následujícímu vysvětlení.¹

V první řadě se pojem osoby opírá o filosofické představy. Řecká filosofie neznala pojem osobnosti jako takové,² hledala ve všem to, co není jedinečné, partikulární, ale společné, obecné pro všechny. Člověk je tedy chápán v polaritě smyslu zmíněné všeobecnosti, přesto ohraničen materií a tělesností.³

Tato dvojznačnost těla a ducha poukazuje také na fenomén a vztah rozumu, jež člověk vlastní a jeho užití, tedy chápáním věci a sebe sama. Člověk je jediný tvor, který se může před sebou objektivizovat a zkoumat své dispozice, činy, hodnotit je a vůbec vnímat je jako fenomény (*animal rationale*). Samozřejmě se u tohoto vnímání neuzavírá do sebe, ale nazírá také na své okolí, jež ho obklopuje. Žije v přírodě, ve světě, který ho obklopuje, přesto ho svojí rozumovostí předčí a přesahuje. Z toho vzniká pak prostor, který se nazývá kulturou.⁴

Kultura tvoří druhou přirozenost člověka, která se z podstaty možnosti člověka realizuje a aktualizuje ve skutečnost. Jedná se o fenomén, který je vlastní pouze člověku: zvířata jsou ukotveny ve svém prapůvodním okolí a životním prostředí, přičemž člověk má tu schopnost a sílu, že si toto okolí formuje sám, vytváří a je

¹ Tento přístup pochází z publikace (Reinhard Marx and Helge Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI, AMA-TECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie [Paderborn: Bonifatius, 2002], 68, ISBN: 3-89710-203-X)

² Srov. Bernhard Sutor, *Politická etika* (Praha: OIKOYMENH, 1996), 22, ISBN: 80-86005-17-8.

³ Srov. Hans Rotter, *Osoba a etika* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997), 10, ISBN: 80-85959-18-6.

⁴ Srov. Sutor, *Politická etika*, 23.

otevřen možnostem. Arnold Gehlen vidí v tomto “organickém nedostatku,” že status a pozice člověka nejsou pevně stanoveny ve světě, výjimečnost lidské osoby v přírodě.⁵

Vedle polaritý těla-ducha a animality-transcendentality existuje ještě další dvojznačnost osoby. Tou je její historičnost a společenskost. Dynamika kultury, tedy nazírání a formování světa kolem, nabírá nový smysl v komunikaci s ostatními lidmi přes dějiny a společné zkušenosti. Na základě bytí současně tělesné a duševní bytosti, zkušeností s ostatními, prožitků a činností vytváří a formuluje svoji identitu, své sebepojetí.⁶

Člověk se konečně setkává i se zkušeností smrti, které se nelze vyhnout. Smrt znamená konec zmíněné otevřenosti a možnosti. Zkušenosti ne-bytí, kterou si umí člověk představit jenom s obtížemi, se člověk pokouší vyhýbat ve svých formulacích tím, že neužívá formu “já umírám”, ale “někdo umírá” resp. “někdo umřel”.⁷

Druhý směr, ze kterého křesťanská etika nahlíží na člověka, je pohled Bible na osobu. Abstraktní pojem osoba se v tomto smyslu v Bibli nenachází, v teologii se užívala zejména při popisech trojjediného Boha. Bible ovšem pojednává ve svých dvou příbězích stvoření o člověku, jako o božím obraze⁸. V žalmech se autor zamýšlí nad touto skutečností, blahořečí Boha za toto bytí, a opisuje pozici člověka ve světě, který ho obklopuje.⁹ Dalším podstatným prvkem pro identitu a označení osob je udělení jména nebo prozrazení jména.¹⁰

Teolog Romano Guardini rozlišuje také mezi dvěma polaritami týkajícími se člověka, polarita toho, co je nad námi, a toho co je v nás.¹¹ Vertikalita člověka se dá vystihnout formulí *homo est Dei capax*, která odkazuje na snahu člověka ke hledání Boha.¹²

5 Srov. Marx and Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, 61-62.

6 Srov. *ibid.*, 65.

7 Srov. *ibid.*, 63, který zde cituje ANZENBACHER, A., *Einführung in die Philosophie*, Freiburg - Basel - Wien, 233, odvolávajíc se na práce Heideggera.

8 Gn 1,27; Gn 2,27.

9 Žl 139,1-24.

10 Srov. Gn 20,23; Ex 3,13.

11 Srov. Sutor, *Politická etika*, 22.

12 Srov. *Kompendium sociální nauky církve* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008), 83, ISBN: 978-80-7195-014-1.

Vnitřní svět osoby podává Bible pomocí pojmu srdce, odkazujíc na duchovní bohatství, které člověk obdržel.¹³ Svoboda, kterou člověk disponuje, je jednou z těch schopností člověka, která vyplývá ze stvořenosti osoby na obraz Boha. Tato svoboda je nejednou zdůrazňována také v Novém zákoně,¹⁴ a implikuje také odpovědnost. Z faktu stvoření a stvořenosti člověka pochází také meze svobody pro člověka, protože nerozhoduje o tom, co je dobré nebo špatné.¹⁵

Stvoření člověka Bohem dále zahrnuje jeho bytostně osobní vztah ke svému Stvořiteli.¹⁶ Jednak je člověk neopakovatelnou a jedinečnou osobou pocházející z aktu stvoření, na straně druhé, stvoření implikuje také zásadní důstojnost člověka.¹⁷ Do tohoto osobního vztahu člověka s Bohem vstupuje drama hříchu, jež tento vztah nabourává a ničí. Jeho důsledkem je pak odcizení, roztržštěnost a sociální hříchy zároveň (zejména proti důstojnosti člověka, právům lidí a společnému dobru). Bůh ovšem miloval svět tak, že dal svého jednorozeného Syna, aby se s ním člověk mohl usmířit.¹⁸ Z milosti pocházející od Boha je člověk také schopen pochopit přirozený zákon.¹⁹

Konečně třetím aspektem k porozumění člověka z pohledu křesťanské etiky je přístup sociálně-etický. *Gaudium et spes* – Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě II. vatikánského koncilu (1965) (GS) uvádí:

“Zdrojem, nositelem a cílem všech společenských institucí je a musí být lidská osobnost, která ze samé své podstaty potřebuje společenský život.”²⁰

Bernhard Sutor uvádí jako jeden z nejdůležitějších aspektů sociální etiky právě princip osobnosti, jež zavazuje k odpovědnosti k člověku a tímto dává podklad pro vznik etiky. Samozřejmě sociální interpretace člověka je za staletí různorodá, a tak si mohou

13 Srov. *ibid.*, 85.

14 Srov. Mk 2,27; Ga 5,1.

15 Srov. Gn 2,16-17 a encykliku Jana Pavla II. *Veritatis Splendor* 35.

16 Srov. Sutor, *Politická etika*, 22.

17 Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, 93-96.

18 Srov. Jn 3,16 a 1Kor 15,56-57.

19 Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, 99.

20 GS 25,1.

tyto proudy pojetí také navzájem oponovat. Tak tomu je v případě přístupu ke společenským institucím konzervativní nebo progresivní cestou, případně pojetí člověka buď individuální, nebo spíše kolektivní formou.²¹

Jednou ze základních úkolů II. vatikánského koncilu bylo vypořádání se s myšlenkovou tradicí liberalismu, která se stala během 19. až 20. století jedním z nejdůležitějších a nejvlivnějších filosofických proudů. Po událostech francouzské revoluce Pius VI. zavrhl uznání *Deklarace práv člověka a občana*, které následovaly podobné akty, jako bylo odmítnutí "liberálního" katolicismu Řehořem XVI., vydání Syllabu omylů Pia IX., odpor Lva XIII. k liberálním představám ve vztahu církve a státu, snaha Pia X. o obnovení všeho "v Kristu", zdůrazňování království Krista Pia XI. a posléze stanovisko Pia XII., že právo Boha a Krista bylo zapřeno ve prospěch práva člověka. Všechny tyto akty znemožňovaly jakoukoliv objektivní a racionální konfrontaci s liberalismem.²² Joseph Komonchak ve své publikaci²³ uvádí tři důvody pro vzestup liberálních myšlenek v dějinách uplynulých století:

- individualismus kapitalistické ekonomie společně s kulturní anarchií, která vznikla po nevázaném zavedení svobody slova, přesvědčení a tisku
- dlouhý proces odluky církve od státu, společně s vyjasňující se představou, že politická moc nemusí být legitimována církevní autoritou
- v neposlední řadě také stupňující se autonomie filosofie od náboženských myšlenek

To vše ještě bylo stupňováno tím, že se liberalismus jako dost široká filosofická tradice dala definovat jenom s obtížemi, což je ostatně patrné z uvedených důvodů. Společným bodem je

²¹ Srov. Sutor, *Politická etika*, 24-25.

²² Srov. J. A. Komonchak, "Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism," in *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy* (Cambridge, 1994), 77.

²³ Srov. *ibid.*, 76-77.

asi to, že jak z teoretických odůvodnění, tak i z praktických zkušeností se odepíralo právo, význam a opodstatnění náboženských myšlenek ve veřejné sféře. Reakcí ze strany církve na propletenost sítě všech zmíněných aspektů a faktů bylo to, že se pozicionovala jako proti-společnost ke společnosti světské, oproti liberálním myšlenkám zdůrazňovala povinnosti a přirozené zákony, a poukazovala na roli víry jako anti-moderního a anti-liberálního prvku.²⁴

Zajímavým aspektem je ovšem fakt, že současně při kritice centralizovaných, byrokratických národních států se církve vnitřně transformovala současně se světskou společností. Důkazem toho je např. vydání prvního Církevního zákoníku (1917), který nahradil do té doby obvyklé precedenční právo. Zase jiným důkazem je legitimace primátu papeže, který kopíruje model a pojmy z práv světských svrchovaností.²⁵

Ve své papežské alokuci, kterou Jan XXIII. vyhlásil svolání II. vatikánského koncilu, poukazuje papež na mínění některých, kteří viděli v tehdejších událostech jenom propad k horšímu, a moderní éru chápali jako plnou nedostatků. Papež v tomto proslovu zvýšil svůj hlas právě proti těmto "prorokům zkázy", a ostrými slovy zavrhl pojmání středověkého křesťanství, jako nějaké idealizované představy.²⁶ Komonchak cituje z díla kardiála Josepha Ratzingera, který si vzpomíná na tyto časy, kdy vše co bylo moderní, bylo skoro neurotickým způsobem zavrženo.²⁷

Před zahájením prvního sezení koncilu, Jan XXIII. poukázal na potřebu vypracování nového řádu v lidských vztazích. Úkolem koncilu nebylo zopakování učení, které církve hlásá, ale zamyšlení se nad jejím smyslem, a prohloubení těchto vědomostí ve světle nových zkušeností a "znamení času". Tato snaha se projevila tak ve vnitrocírkevních záležitostech (*ad intra*), jako i v přístupu k modernímu světu navenek (*ad extra*). Reflexe církve se proto dá demonstrovat ve dvou liniích, jako:²⁸

24 Srov. *ibid.*, 77.

25 Srov. *ibid.*, 77-78.

26 Srov. *ibid.*, 78-79.

27 Srov. *ibid.*, 79.

28 Srov. *ibid.*

- *ressourcement* - jež skrývá návrat k biblickým pramenům, jejich zkoumání pro život církve
- *aggiornamento* - což znamená vnímání a citlivost k novým podmínkám moderního světa, jejich reflexi z tradice křesťanského učení

Oba tyto přístupy jsou od sebe neoddělitelné, doplňují se navzájem. Samozřejmě, komplementarita uvedených pojetí dává jenom metodologický rámec a podnět na reflexi, která je propletena dokumenty koncilu.

Pro navázání kontaktů se soudobým liberalismem Komonchak vidí jako nejvhodnější prezentaci a výklad konstituce *Gaudium et Spes*, který se pokouší o neustálé zkoumání "*znamení doby a vykládat je ve světle evangelia.*"²⁹ Z již zmiňovaného záměru koncilu je patrné, že nahlíží na moderní chápání svobody jakožto autonomie a odpovědnosti, jako na svědectví "*zrodu nového humanismu, v němž se člověk definuje především odpovědností za své bratry a za dějiny.*"³⁰ Přitom poukazuje na fakt, že lidská aktivita není opomíjena milostí evangelia, ale je očištěna a naplněna v Kristovi:

"Ačkoliv tentýž Bůh je stvořitel i spasitel, pán dějin člověka i dějin spásy, přece se právě v tomto Božím řádu spravedlivá autonomie tvora a zvláště člověka nejenom neruší, ale spíše vrací k původní důstojnosti a upevňuje se v ní."³¹

Tímto apelem církev dává najevo nesouhlas s chybným přesvědčením a chápáním myšlenek některých, kteří vidí propast mezi svobodou a řádem, autonomií a bytím stvořeným. Tato mylná interpretace, která poukazuje na myšlenky Feuerbacha, podle níž abychom mohli obohatit člověka, je zapotřebí potlačit roli Boha, není v souladu se záměrem Zjevení, které chce plnohodnotný vývoj člověka.³²

Církev podle učení koncilu přitom nejenom má co poskytnout světu, ale také se má co učit od něj a naslouchat mu. Na jedné

29 GS 4.

30 GS 55.

31 GS 41.

32 Srov. Komonchak, "*Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism,*" 82.

straně chce demonstrovat a být svědectvím Božích činů a plánů s lidstvem, na straně druhé se učí z výsledků vědeckých bádání, vnímá snahu a výdobytky lidských kultur.³³ Ovšem koncilní učení prosazuje vypracování nového humanismu, který je zásadně christologický. Tento humanismus by mohl implikovat také zodpovědnost a sebe-realizaci člověka, které jsou tak důležité pro člověka novověku, přičemž by byla schopna odpovědět také na otázky existence zla a hříchu v osobních životech lidí a společenství. Konstituce zdůrazňuje, že *“rozpor, který je u mnoha lidí mezi vírou, ke které se hlásí, a denním životem, je třeba počítat mezi nejzávažnější omyly naší doby.”*³⁴ V individualistické morali, která odsouvá otázky víry a náboženství úplně do sféry privátní, přičemž odebrává právo a možnost vstupu náboženských přesvědčení a pravd do společenského života, vidí dokument II. vatikánského koncilu veliké nebezpečnosti. Oproti tomu tvrdí, že je možné zprostředkovat také náboženskou legitimaci pro moderní vývoj směrem k ústavním demokraciím.³⁵

Komonchak dále v dokumentu vidí jenom velmi jemné opakování původní teze, podle které jsou státní moc a církve dvě rozdílné, autonomní a nezávislé dokonalé společnosti, každá vlastní svojí oblast působnosti.³⁶ Ovšem ještě v tom samém bodě dodává, že obě tyto společnosti *“službu pro dobro všech mohou vykonávat tím účinněji, čím lépe pěstují mezi sebou zralou spolupráci, ovšem s přihlédnutím k místním a dobovým okolnostem”*³⁷. Jedno z nejdůležitějších tvrzení v tomto bodě je část³⁸, kterou Komonchak interpretuje jako úplné vzdání se politiky konkordátů se státy. Tato část totiž významnou mírou relativizuje do té doby zaužívanou praxi církve. Snaha církve působit na moderní

33 Srov. GS 40-45.

34 GS 43.

35 Srov. (Komonchak, *“Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism,”* 83), který se odvolává na GS 73-75.

36 (Srov. *ibid.*, 84), kde se odvolává na GS 76.

37 GS 76.

38 *“Pozemské věci jsou ovšem těsně spojeny s tím, co v člověku převyšuje tento svět; i církve používá pozemských věcí, pokud to vyžaduje její poslání. Neskládá však naději ve výsady, které jí uděluje státní moc; dokonce se zřekne i výkonu některých právooplatně nabytých práv, ukáže-li se, že by jejich užívání mohlo vzbudit pochybnosti o upřímnosti jejího svědectví, nebo že si nově životní podmínky vyžadují jinou úpravu.”* GS 76.

společnosti tak není úzce spjatá s jejími vztahy ke konkrétním státům a jejím institucím.³⁹

Přestože se církev vzdala některých výsad, domáhá se ze strany státní moci svobody pro volbu náboženského přesvědčení, a to zejména v dokumentu *Dignitatis Humanae*.⁴⁰ Koncil se tak tímto i předešlými kroky vzdal představy státu jednoho náboženství, konfesního státu. Tento čin byl některými kruhy, zejména biskupem Lefebvrem, chápán jako ústupek nebo kapitulace před liberalismem. Je nutné dodat, že Lefebvre pojímal liberalismus jako prosazovatele zásadního sekularismu, indiferentismu a relativismu, proti kterým je jediná patřičná odpověď konfesní stát. Podle Lefebvra a jeho zastánců není fundamentem svobody lidská důstojnost, obě spočívají jediné v držení pravdy. Proto bylo pro něj také neakceptovatelné to, že se různé náboženství počítaly do jedné skupiny. Dokumenty II. vatikánského koncilu, jako jsou *Gaudium et Spes* nebo *Dignitatis Humanae*, byly pro Lefebvra vzdálením se od anti-liberálních myšlenek katolicismu.⁴¹

Ostatně Komonchak přístup k vypořádání se s liberálními myšlenkami z pohledu církve interpretuje postoji různých teologických škol v historii. Připouští, že se to bude možná zdát jako přílišné zjednodušení, přesto se pro něj odhodlá. Otázkou totiž bylo, jaké stanovisko má církev zaujmout vůči modernímu světu. V koncilních diskuzích se prosazovaly zejména dva teologické směry se svými pohledy:⁴²

- *augustiniánský*, který následuje zejména teologii sv. Augustina (354 – 430). Tento přístup se vyznačuje ostrou diferenciací mezi pojmy hříchu a milosti, přirozeného rozumu a víry. Přírodní svět nevlastní podstatu samu o sobě, je jenom znakem ukazujícím na toho, který ho přesahuje. Pozornost se upírá na drama mezi hříchem a milostí, světem přirozeným a nadpřirozeným

39 Srov. Komonchak, "Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism," 84.

40 Srov. *DH* 6.

41 Srov. Komonchak, "Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism," 84-85.

42 Srov. *ibid.*, 86-88.

- *tomistický*, přístup který také uznává toto drama, se ovšem pokouší o podrobnější a preciznější chápání světa. Svět má svou vlastní substanci, vlastní zákony, stvořenou autonomií. Hřích je to, co nesplňuje tyto zákony nebo jednodušeji odporuje přirozenosti, a milost je to, co jí transcendentálně naplňuje.

Přístup tomistický, zastoupen biskupy z Belgie a Francie, se na II. vatikánském koncilu prosadil více a to díky tomu, že v tomto pojetí je člověk aktivním agentem spolupracujícím na chápání, posouzení světa, nežli jenom pasivním příjemcem a pozorovatelem dramatu v pojetí augustiniánském. Sv. Tomáš se ve své době obrátil na filosofii, která byla zprostředkována arabskými mysliteli, přičemž se církvi otevřely nové dimenze ze strany arabských vědců. Toto bylo pro augustiniánskou teologii profanací svatého, protože se naskýtala možnost definovat svět nenáboženskými pojmy. Stejná kritika se ozývala také na koncilních sezeních, kde se vytýkala nedostatečný důraz teologické interpretace světa a moderních skutečností. Jak již bylo řečeno, s podobnou kritikou se potýkal již ve 13. století také sv. Tomáš Akvinský.⁴³

Jako opravdový problém liberalismu pro církve uvádí Komonchak důvod, který tkví v otázce skutečných hodnot, které se nedají definovat pomocí práv zakládajících se na liberálních svobodách. Práva totiž nikdy nevlastní izolovaný jedinec nebo pre-politická monáda, pro kterou je jakákoliv společnost jenom přídatkem, atributem pocházejícím z rukou člověka. Monáda práva nepotřebuje, protože je nemá pro koho respektovat. Tato interpretace je podle amerického teologa J. C. Murraye výstižná zejména pro kontinentální liberalismus, ovšem liberalismus anglosaský se od něj liší schopností pro veřejný konsensus, který v náboženských myšlenkách nevidí nebezpečí pro společnost.⁴⁴ Murray potřebou pro společenský a veřejný konsensus poukazuje také na to, aby se v demokracii neviděla jenom politická

⁴³ Srov. *ibid.*, 87-88.

⁴⁴ Pro podrobnější výklad myšlenek J. C. Murraye viz stranu 155.

technika užívání moci.⁴⁵ Ostatně něco podobného říká i Joseph Ratzinger, když zdůrazňuje patřičný bod pro vstup teologie do veřejných otázek spíš politickou etiku namísto politické teologie.⁴⁶

45 Srov. Komonchak, "Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism," 92.

46 Srov. *ibid.*, 93.

PROBLEMATIKA KONTRAKTUALISMU A LIDSKÝCH PRÁV V POJETÍ RAWLSE A CÍRKVE

Poté, co v prvních dvou knihách John Rawls položil principy spravedlnosti (*Theory of Justice*) a jejich akceptovatelnost v liberálních (ale nedokonalých) společnostech v rámci praktického rozumu (*Political Liberalism*), ve své poslední knize (*The Law of Peoples*) obrací svoji pozornost na ty neideální situace, kdy se podle liberálních a spravedlivých principů fungující dobře uspořádané společnosti dostávají do kontaktu s neliberálními státy (*non-liberal state*).

Ve své knize vědomě nemluví o národech, ale používá zejména termín lid (*peoples*), protože podle něj se moderní pluralitní společnosti nedají dělit podle jejich etnických, společenských, jazykových nebo náboženských specifik. Podle mínění Rawlse jediný způsob, jak kategorizovat tyto společnosti, je jejich rozdělení podle společenských institucí a systémů.¹ Z toho logicky vyplývá i ten následek, že lidé jsou odpovědní za svůj společenský systém.

Vedle liberální společnosti založené na dobře uspořádané ústavní demokracii přiznává existenci také neliberálních společností. Některé z nich jsou slušné (*decent*), protože můžou dosáhnout stupně dobrého uspořádání (ale stupeň spravedlnosti je pro ně stále nedosažitelný), jiné jsou zas nezákonné (*outlaw*), protože nesou určité zátěže (*burdens*), které jsou pro liberální společnosti neakceptovatelné (např. otroctví a otrokářství, rasová diskriminace, zamítnutí lidských práv, atd.). I když se Rawls vzdal názoru, že dobře uspořádaná společnost může existovat jedině v demokratickém systému, nevzdal se té myšlenky, která říká, že podle kritérií spravedlivá společnost může být jedině ta, která je v souladu se spravedlností jako férovostí.

¹ Srov. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 112.

Otázkou tedy je, jaká jsou práva a povinnosti a vůbec jaké můžou být vztahy mezi liberálními a neliberálními společnostmi. Zatímco ve svých předešlých pracích definoval Rawls ideální teorii spravedlnosti, která definuje liberální stát *ad intra*, ve své poslední publikaci se pokouší vysvětlit ty interakce, které jsou speciální pro vztahy liberálních států *ad extra* k neliberálním státům.²

Rámec pro tyto relace formuluje Rawls v konceptu zákonu lidí (*law of peoples*), do kterého patří jak ústavní demokracie, tak i slušné neliberální společnosti, které musí splňovat následující kritéria:³

- respektují svobodu a nezávislost jiných lidí
- dodržují smlouvy a přísliby
- jsou si rovny při jednáních, jehož výsledek je platný pro obě strany ve stejné míře
- respektují princip, že se nebudou vměšovat do věcí jiných států
- mají právo na sebeobranu, ale nemají právo na vedení takové války, která nevznikla na základě odůvodněné sebeobrany
- respektují lidská práva
- dodržují množství jiných omezení, týkajících se vedení válek
- přijmou závazek na podporu ostatních lidí, jež kvůli svým nezáviděníhodným situacím nejsou schopni dosáhnout spravedlnosti nebo aspoň slušného politického a sociálního systému

Podle Rawlse zákon lidí vzniká v rámci druhého původního stavu, do kterého každý lid posílá své zástupce vybrané ze svých řad.

² Srov. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 83.

³ Srov. *ibid.*, 37.

Uvedené primární pravidla v kooperaci lidí tak dávají podklad pro vznik tzv. společnosti lidí (*society of peoples*), která znamená ideální spolupráci dobře uspořádaných nebo slušných lidí (to samozřejmě ještě neznamená, že tato společenství jsou ve své podstatě spravedlivá).

Ve společnosti lidí ze strany dobře uspořádaných společností je potřebné vypracovat určitou formu tolerance ve vztahu k slušným lidem, protože akceptace jejich vymožeností, jako jsou nezávislá administrace, teritoriální autonomie, politická samospráva a jiné aspekty znamenají pro dobře uspořádané společnosti také morální povinnost.

Ovšem členství ve společnosti lidí pro slušné lidi má také za následek určité dodržování povinností z jejich stran. Tyto Rawls nazývá lidská práva. Rawls odlišuje od sebe liberální základní práva a lidská práva. Zatímco první platí pro všechny členy liberální společnosti, zaručující jejich úplný rozvoj dvou morálních sil a jejich patřičné uplatňování v praxi, lidská práva definují jenom ta nejzákladnější kritéria pro nezbytnou společenskou spolupráci.⁴

Rawls konkrétněji upřesňuje v následujících čtyřech bodech tyto základní funkce lidských práv:⁵

- první z lidských práv bere do ochrany lidský život a integritu osoby a současně zahrnuje nezbytnosti pro zajištění bytí
- zadruhé zabezpečuje svobodu člověka, právo na volný pohyb, osvobození od otroctví a nucených prací, společně s právem na vlastní majetek
- dále, člověk má právo na stejné zacházení před zákonem a na další patřičné nezbytnosti týkajících se soudů (náležitý proces, čestné soudní vyšetřování, atd.)
- posléze, lidská práva do určité míry chrání svobodu svědomí, svobodu na formování názorů a jejich prezentaci,

4 Srov. Freeman, *Rawls*, 435-436.

5 Srov. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 65, 78-81.

svobodu shromažďování, i když tato práva se mnohdy neprosazují ve stejné míře

V souladu s liberálními tradicemi Rawls také vyzdvihuje dvě primární funkce jím formulovaných lidských práv. Zaprvé se omezují pravomoci a vnitřní autonomie, a tím také systém institucí státu vůči osobám. Toto právo má za úkol předejít násilnostem, které vyvstávají tehdy, když je vláda neoprávněná a protiprávní.⁶ Na straně druhé se pokouší regulovat příčiny vedoucí k válkám, a tím i omezuje jejich průběh.

Jak se zdá, v interpretaci Rawlse jsou lidská práva pro kooperaci lidí rozhodující, rozhodnou také o slušnosti nebo zatíženosti, případně vypovězenosti lidí ze společenství lidí.⁷

Vztah církve k liberálním myšlenkám a k lidským právům během historie byl poměrně bouřlivý. Protože představa lidských práv pocházela z tradice kontraktualismu, je zapotřebí se zabývat nejprve teorií smlouvy a církevními reakcemi na její myšlenky. Koncept užívaný Rawlsem totiž pochází také ze zmíněného zázemí liberálních tradic. Kořeny teorie smlouvy se přesto mohou označit jako biblické, protože jejich původ pochází z časů reformátorů středověku. Pod vládou Marie I. Katolické (1553 – 1558) totiž část anglických protestantů musela opustit svůj domov a emigrovat. Útočiště našli v Kalvínem spravované Ženevě nebo v Zürichu vedeném Ulrychem Zwinglim (1484 – 1531), případně v blízkém Porýní. V tom čase se především evangelická hnutí, zaštitěna Zwinglim, organicky proplétala s rozšiřováním humanistických ideí, s praxí lokálních sebespravování komunit a výkladem státních smluv pomocí přirozeného práva. V tomto období se mohli potkat s myšlenkami protestantského teologa Johannese Oecolampadiuse (1482 – 1531), který ve svém komentáři k Izaiášovi z roku 1525 interpretuje smlouvu člověka s Bohem kontraktualisticky. Na základě státních smluv pozdního středověku vypracovali také teorii smlouvy zakládající se na přirozeném zákoně, která přitom, že regulovala vztah pánovníka a jeho poddaných, zčásti také ohraničovala kompetence

6 Srov. Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, "Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse," *Salve* 4 (2005): 110.

7 Srov. Freeman, *Rawls*, 437.

králů. Předtím, než se angličtí protestanti mohli vrátit do své vlasti, osvojili si tyto myšlenky a tímto je exportovali do anglosaského světa. Tímto činem obohatili na britských ostrovech pojetí bohoslužeb, církevních komunit a občanské moci. Tento moment významným způsobem ovlivnil představu Anglie a Nové Anglie o smlouvách (jak biblických, tak i světských).⁸

Je potřebné dodat, že Louis Dupré vidí v pozadí vzniku teorie smlouvy raná hnutí odporu náboženských menšin, v Anglii ze strany katolíků a kalvinistů, ve Francii zejména kalvinistů, kteří zdůrazňovali pre-sociální, individuální práva jedinců. Tyto myšlenky již existovaly v náznacích v dílech Richarda Hookera (1554 – 1600), a dále byly rozvíjeny v pracích Johna Locka, který vidí opodstatnění státu v tom, aby ochraňoval (před anarchií) individuální práva a zejména svobodu demokratické společnosti.⁹

Poté, co po dlouhém procesu uviděla světlo světa dnes už klasická teorie smlouvy v podání liberálních autorů, během 19. století tyto myšlenky, kvůli čím dál intenzivnějšímu vzdalování teologie od hlavních proudů filosofie, indukovaly stále větší kritiku ze strany církevních autorit. Na základě těchto představ autorita vladaře již nepocházela od Boha, společenský systém se stal spíš dílem člověka. Církev se se svými reakcemi na zmíněné liberální myšlenky stále nutila do zdrženlivějších a defenzivnějších postojů. Do dnešních dnů se koherentně hlásí k nauce, která tvrdí, že Bůh stvořil člověka pro život ve společnosti, a proto je Bůh tvůrcem samotného společenství lidí. Stvořitel dal takové zákony člověku pro život lidí ve společnosti, které jsou v souladu s lidskou přirozeností a pomáhají k větší rozvinutosti osobnosti člověka. Tyto zákony se nazývají přirozené zákony.¹⁰ Ostatně to zdůrazňuje také Kompendium sociální nauky církve, jež svoji

8 Srov. E. Clinton Gardner, *Justice & Christian Ethics*, New Studies in Christian Ethics (New York: Cambridge University Press, 1995), 54-56.

9 Srov. Louis Dupré, "The common good and the open society," chap. 7 in *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. Bruce R. Douglass and David Hollenbach (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), 180, ISBN: 9780521892452, doi:10.1017/CB09780511627965.007.

10 Srov. (Javier Hervada, "Principios de doctrina social de la Iglesia," *Folleto Mundo Cristiano*, no. 382 [1984]), anglicky: (Javier Hervada, "The Principles of the Social Doctrine of the Church," 1995, <http://www.columbia.edu/cu/ugustine/arch/social.html>)

kritiku veškeré teorie smlouvy odůvodňuje jejich falešnou antropologií, která nepřinesla a ani nemůže přinést prospěch lidem a společnosti, přičemž se odvolává na encykliku Lva XIII. *Libertas Praestantissimum*.¹¹ Kompendium uvádí, že konsekvence pocházející z těchto názorů postrádají jakýkoliv přínos a jsou přímo “zhoubné” (*disastrous*).¹²

Co se týče lidských práv, toto téma se dá sledovat s pozorností v případech, kdy se objevovala zejména ve spojení se svobodou k volbě náboženského přesvědčení. Zatímco papež Řehoř XVI. v roce 1832 svobodu svědomí pokládal za pošetilost (*deliramentum*),¹³ II. vatikánský koncil už říká, že:

- ¹¹ (Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, 104) Kvůli těžší dostupnosti zmíněné encykliky Lva XIII. se zde odcituje celý bod *Libertas Praestantissimum*, z 22. června 1888.: “8. Foremost in this office comes the natural law, which is written and engraved in the mind of every man; and this is nothing but our reason, commanding us to do right and forbidding sin. Nevertheless, all prescriptions of human reason can have force of law only inasmuch as they are the voice and the interpreters of some higher power on which our reason and liberty necessarily depend. For, since the force of law consists in the imposing of obligations and the granting of rights, authority is the one and only foundation of all law - the power, that is, of fixing duties and defining rights, as also of assigning the necessary sanctions of reward and chastisement to each and all of its commands. But all this, clearly, cannot be found in man, if, as his own supreme legislator, he is to be the rule of his own actions. It follows, therefore, that the law of nature is the same thing as the eternal law, implanted in rational creatures, and inclining them to their right action and end; and can be nothing else but the eternal reason of God, the Creator and Ruler of all the world. To this rule of action and restraint of evil God has vouchsafed to give special and most suitable aids for strengthening and ordering the human will. The first and most excellent of these is the power of His divine grace, whereby the mind can be enlightened and the will wholesomely invigorated and moved to the constant pursuit of moral good, so that the use of our inborn liberty becomes at once less difficult and less dangerous. Not that the divine assistance hinders in any way the free movement of our will; just the contrary, for grace works inwardly in man and in harmony with his natural inclinations, since it flows from the very Creator of his mind and will, by whom all things are moved in conformity with their nature. As the Angelic Doctor points out, it is because divine grace comes from the Author of nature that it is so admirably adapted to be the safeguard of all natures, and to maintain the character, efficiency, and operations of each.” Další výklad viz (Kenneth R. Himes, O.F.M., ed., *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations* [Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005], 49)
- ¹² (Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, 104) a (Srov. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 2nd ed. [Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005], 83)
- ¹³ (Srov. David Hollenbach, “A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition,” chap. 5 in Douglass and Hollenbach, *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, 127) kde cituje dokument Řehoře XVI. *Mirari Vos Arbitramur*.

“... právo na náboženskou svobodu je skutečně založeno na důstojnosti lidské osoby, jak nám ji dává poznat i zjevené Boží slovo i sám rozum.”¹⁴

David Hollenbach poukazuje na myšlenky dvou autorů, které jsou vhodné pro demonstraci nuancí v pojetí recepce lidských práv z pohledu církve. Na straně jedné podle Ernesta Fortina se tradice Aristotela a sv. Tomáše Akvinského, zakládající představy o přirozeném právu, nedají sladit tak jednoznačně s tradicemi liberálních myslitelů o individuálních právech, které tvoří základ představ moderních lidských práv. Podle jeho mínění v přirozeném právu se klade důraz ze strany obecného blaha (*bonum commune*) na povinnosti lidí, současně se přitom zdůrazňují i ctnosti při realizaci těchto povinností ve všedním životě. Lidská práva oproti tomu vyzdvihují individuální práva jedinců jako prvořadou ideu, a tomu dává podklad svoboda jedince. Fortin proto zdůrazňuje svoji tezi, že církvev ještě nezavrhl nauku o přirozeném právu, a když se někdo pokouší o spojení těchto dvou systémů myšlení, tak touto svojí činností může zavést do uvedených systémů v budoucnosti jenom větší chaos.¹⁵

Názor Alasdaira MacIntyry reflektuje ještě radikálnější tón na pojetí lidských práv. Podle něj je jazyk práva neztotožnitelný s jazykem morálky, lidská práva tvoří pro MacIntyru pouze iluzi. “*Neexistují taková práva a víra v nich je totožná s vírou v čaroděje a jednorožce.*”¹⁶ Ve své knize *After Virtue*¹⁷ tvrdí, že přístup jak se člověk chová k druhým, resp. jak se chovají ostatní k člověku, není možné pochopit a definovat bez společenské tradice, spo-

14 Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (1965) (DH) 2.

15 (Srov. Hollenbach, “*A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition,*” 129), kde cituje práci FORTIN, E. L., *The Trouble with Catholic Social Thought*, in: *Boston College Magazine*, Summer 1988, 37-38.

16 (*ibid.*), kde cituje knihu MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, 67. (překlad P. N.). Originál zní: “*there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns.*” (Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3rd ed. [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007], 69, ISBN: 0-268-03504-0)

17 Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), ISBN: 0-268-03504-0 Český překlad: Alasdair MacIntyre, *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. (Praha: OIKOYMENH, 2004), ISBN: 80-7298-082-3.

lečenských vztahů a bez rolí obsazených v těchto komunitách. Podle jeho mínění je morálka historickou institucí. Oproti tomu tradice lidských práv je založena na takovém konceptu osoby, jež abstrahuje od těchto kořenů, vidí člověka jen jako *nezatížené já* (*unencumbered self*), a tak morální pravidla mají základ jedině v lidské přirozenosti, bez pouta ke zkušenosti z procvičování a konání. Představa, že člověk jenom vyčte ty požadavky, které jsou nezbytné pro lidskou činnost, je pro MacIntyra zcela neakceptovatelná, protože prezentovaný postup vede k individuálně chápané morálce. Takto pojatá morálka si sama sobě protičeří. V pojetí Macintyra je řeč o lidských právech totožná s řečí o zpochybnění, podkopání a negace morálky jako takové.¹⁸

Samotný Hollenbach je ovšem toho názoru, že ochrana lidských práv je součástí obecného blaha, lidská práva nejsou individualistickou alternativou k obecnému blahu.¹⁹

U vícero autorů se ale objevila otázka, jestli lidská práva a jejich akceptace ze strany církve byla nevyhnutelným krokem v historii. Hollenbach se odvolává zejména na publikace Johna Courtneyho Murraye ze šedesátých let minulého století²⁰, ve kterých, podle něj Murray poukazuje na ten historický proces, který se odehrál od dob Thomase Hobbesa (1588 – 1679) do poloviny 20. století v Evropě. A tím je právě odloučení liberálních myšlenek od představy lidských práv. Zatímco papežové Řehoř XVI. nebo Lev XIII. ztotožňovali představu lidských práv s rozpínavostí liberálních myšlenek ve společnosti, ve 20. století se již požadovaná jurisdikční moc nad církvemi z liberálních kruhů odloučila od reálné politické *modus vivendi* ve společnosti. Právo na svobodnou volbu náboženství se stalo součástí zákonodárství (pouze jako politický koncept). Na interní záležitosti církve, a na posouzení pravdivosti jejího učení, se světská jurisdikce

18 (Srov. Hollenbach, "A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition," 129-130) Na konci citovaného článku ovšem Hollenbach dokáže, že si MacIntyre sám sobě protičeří ve svých tvrzeních o lidských právech, prezentace které by přesahovaly rámec této práce. Pro další informace viz (*ibid.*, 142-144)

19 Srov. David Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, New Studies in Christian Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 159.

20 MURRAY, J. C., *The Problem of Religious Freedom*, in: *Woodstock Papers*, no. 7, Newmann Press, Westminster, MD, 1965, 54-77.

nikdy nevztahovala. Svůj hlas má oprávnění zvednout pouze v případě, že se porušují kritéria spravedlnosti ve společnosti a při zabezpečení společenského míru (funkcionální moc státu). Podobně se k papežům Piovi IX. a Lvovi XIII. v této otázce přiklání i učení II. vatikánského koncilu. Murray poukazuje na dokument *Pacem in terris* – Encyklika Jana XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě (1963) (PT),²¹ když nazývá spojování představy o lidských právech s liberálními myšlenkami autonomie za “archaický”, protože podle jeho názoru zmíněná encyklika zastupuje to nejlepší z nauky o přirozeném zákonu, lidskou svobodu interpretuje jako klíč k dynamickému rozvoji společnosti, která v komunitním životě vede k ucelenějšímu lidství.²²

Nemalou ironii shledává Hollenbach v procesu, který prodělal Rawls ve svých po sobě následujících pracích. Zatímco v *Teorii spravedlnosti* rozpracovává na základech Kantova konstruktivismu myšlenku původního stavu platící pro všechny ve stejné míře, tak v pracích *Political Liberalism* a v *The Law of Peoples* svoji pozornost obrací na ty historické předpoklady, které daly podklad pro vznik západní ústavní demokracii. Názory Rawlse, opírající se o neokantovskou představu praktického rozumu, se podle Hollenbacha v “pragmatickém obratu” Rawlse přetransformovaly na apologii státu blahobytu. Ve zmíněném procesu vidí Hollenbach naplnění názorů MacIntyry o význačném významu tradic.²³

21 Zejména na body PT 8-33.

22 Srov. Hollenbach, “A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition,” 132-133.

23 (Srov. *ibid.*, 133-135). Autor se dostává k stejnému názoru i v případě teorie Richarda Rortyho. U něj tradice, a zejména užívání jazyka, označí osobnost člověka takovým způsobem, že bez nich se stává nepředstavitelným. Historicitě osob klade tak důležitý význam, že se Rorty dopracuje k takovému závěru, podle kterého normy překlenující kultury vůbec neexistují. V *postmoderním buržoazním liberalismu* — koncept liberalismu v jeho definici — nemá oprávnění k existenci žádné lidské nebo přirozené právo. Ve své stejnojmenné knize, občan z buržoazní, čili “naší” (západní) tradice se obává pouze jediné věci, a tou je krutost. Jako příklad uvádí případ dítěte, které jako jediné přežilo zánik svého lidu, a potuluje se po lesích. Po zaniklému národu nezůstali žádné písemnosti, knihy ani chrámy. Dítě je *de facto* vypovězeno také z okruhu těch, kterým přináležejí lidská důstojnost. Židovsko-křesťanská tradice je ovšem tak silně zastoupena v západní civilizaci, že Rorty, jako příživnický ateista, přijme toto dítě. V jeho rozhodnutí přitom nehrají úlohu ani lidská

Asi nejvíc kritiky si vysloužil John Rawls ze strany filosofické a sociologické školy komunitaristů. Tato škola, do kterých patří takoví anglosaští myslitelé jako Robert N. Bellah, Michael Walzer, Charles Taylor, Amitai Etzioni nebo samotný Alasdair MacIntyre, odmítá jakoukoliv představu zakládající se na konceptu teorie smlouvy, poukazujíc na její mylnou antropologickou a společenskou představu. Nejvíce kritizují přílišné individualistické chápání člověka, zbavené všech sociologických relací a komunitních tradicí nezátíženého já (*unencumbered self*), ale s tímto současně poukazují na jednostranné užití ekonomického myšlení i v takových jemu cizích oblastech, ve kterých nemá žádné opodstatnění, nebo apelují proti ztracení důležitosti solidarity.²⁴ Mnozí uvádějí sociální učení církve a její časnou kritiku sociálních poměrů do kategorie komunitaristických kritiků. To činí i Hollenbach, když zdůrazňuje zčásti pozitivní, zčásti negativní přístup církve k myšlence lidských práv.

Deklarace *Dignitatis Humanae* II. vatikánského koncilu totiž vyzdvihuje důstojnost a význam osoby.²⁵ Tento fakt je dále podložen dvojitým oprávněním v pastorální konstituci *Gaudium et Spes*:

- Na jedné straně teologické oprávnění zdůrazňuje člověka, který je stvořen k obrazu Božímu paralelně s obětí, kterou pro lidi učinil Ježíš Kristus.²⁶
- Na straně druhé oprávnění ne-teologické se demonstruje tím, že oceňuje a uznává snahu člověka hledat pravdu

práva, ani jakékoliv meta-etické otázky, ba nemá na něj vliv ani případná existence nějakého božstva, aby se o toto dítě postaral. Podle Hollenbacha se dá rozeznat druhá ironie v tom, jak Rorty pojímá komunity překlenující tradice, jako i jeho názory týkající se lidských práv nebo liberální domněnky popírající existenci Boha. Rorty se totiž dostává k negaci existence lidských práv přesně stejnou cestou, jakou klasičtí liberální myslitelé docílili kritiku od papežů Řehoře XVI. nebo Pia IX. za podporu pro ideu lidských práv, která byla pojímána v té době jako indiferentismus vůči morálním a náboženským pravdám. (Srov. Hollenbach, "[A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition](#)," 136-137)

²⁴ Srov. Arno Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004), 114-116, ISBN: 80-7325-030-6.

²⁵ *DH* 1.

²⁶ *GS* 12, 22.

svým rozumem, který společně se svobodnou vůlí vědomě hledá svého Stvořitele.²⁷

Druhá kapitola zmíněné konstituce však vznáší námitku vůči individualistickému chápání člověka. Odvolávajíc se na přesvědčující sílu každodenní zkušenosti tvrdí dokument, že vzájemné závislosti ve vztazích mezi lidmi se jenom zvyšují, což se dá připsat vyvíjející se větší technické invenci.²⁸ Současně z normativních důvodů, odkazujíc na filosofické tradice Aristotela a sv. Tomáše Akvinského, opakovaně zdůrazňuje společenský charakter lidí, který není „něco, co mu bylo přidáno zvonějšku“, nějaká nahodilost lidstva, ale zásadní prvek.²⁹ To znamená, že podle koncilních dokumentů je nutný důkladnější koncept, než jakými ideami může posloužit individuální etika, kterou je nutné překonat.³⁰

Podle Hollenbacha se k tomuto chápání přibližují názory Michaela Perryho a Johna Finnise o lidských právech, které zdůrazňují, že řeč o zákonech by měla být současně řečí také o povinnostech ze strany těch, co mají užitek ze zmíněných povinností.³¹ Lidská práva mluví o těch minimálních potřebách, které garantují vedle morálních nároků osob přiměřené chování ze strany ostatních v lidském společenství. Pro zformulování těchto minim je právo vhodnějším nástrojem, nežli je toho schopen dosáhnout všeobecnější princip spravedlnosti.³² Jazyk práva ovšem není fixován na pojetí individuálních ideí, vyjadřuje nezbytné prostředky pro dosažení obecného blaha, a zároveň poukazuje

27 GS 15-17.

28 GS 23.

29 GS 25.

30 Srov. název bodu GS 30.

31 (Srov. Hollenbach, „A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition,” 140), kde cituje práce (Michael J. Perry, *Morality, Politics, and Law* [New York: Oxford University Press, 1988], 185-188, ISBN: D-19-506456-9, <http://www.ncjrs.gov/App/publications/abstract.aspx?ID=127132>) a (John Finnis, *Natural law and natural rights* [Oxford - New York: Clarendon Press, 1979], 205-210, ISBN: 0198760981)

32 (Hollenbach, „A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition,” 140), který se odvolává na bod 79. pastorálního listu Biskupské konference Spojených států Amerických týkající se sociálních a ekonomických témat z roku 1986 (*Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*)

na ty situace, kdy je tento obecný zájem v nebezpečí a negativně ovlivněn.³³ Jak právo, tak ani jazyk Bible se nepřizpůsobuje významu a interpretaci svobody z pohledu individualismu, protože v jejím případě se vysvobození z otroctví děje pro vznik nového společenství. Jak před léty definoval papež Jan Pavel II, člověk nedisponuje svobodou *od* něčeho, ale svobodou *pro* něco podle interpretace Bible.³⁴ Hollenbach také akceptuje, že ze strany církve není důležité položit pouze biblické a náboženské základy pro lidská práva, ale je také zapotřebí jejich sekulárního ospravedlnění, existence kterého se zatím postrádá.³⁵

Ve světle zmíněných aspektů kritika teorie smlouvy potřebuje upřesnění. Anzenbacher totiž rozlišuje mezi etickými diskursy 20. století tři typy:³⁶

- přístup podle principu užitku (utilitarismus) - jehož základním kritériem je maximalizace všeobecného nebo průměrného užitku pro osoby
- diskurs teorie spravedlnosti - který se pokouší přinést společný konsensus k navzájem si divergujícím zájmům
- klasické přirozené právo - které má za cíl definovat ta specifika lidstva, které jsou přirozeně nelibovolné

Jako teorie spravedlnosti se pomocí vypracování podmínek a možností redistribuce pokouší eliminovat nedostatky utilitaristického přístupu, tak podobně, podle Anzenbachera, klasické přirozené právo může implikovat takové otázky, které přesahují rámec konstruktivistických a formálních teorií spravedlnosti zakládajících se na konceptu autonomní osoby. Taková témata

33 (Srov. Hollenbach, "A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition," 140), který se odvolává pomocí článku GUNNEMANN, J., *Human Rights and Modernity: The Truth of the Fiction of Individual Rights*, in: *Journal of Religious Ethics*, vol. 16, no. 1, 1998, 160-189 na myšlenky Habermase.

34 Srov. GREGG, S., *Challenging The Modern World - Karol Wojtyła/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lexington Books, Lanham, 1999, 60.

35 Srov. Hollenbach, "A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition," 141.

36 Srov. Arno Anzenbacher, *Úvod do etiky* (Praha: Zvon - České katolické nakladatelství, 1994), 120-128.

mohou být např. zodpovězení otázky co je opravdově lidské, co je důstojné člověku, co určuje opravdové, pravdivé a přirozené meze člověka podle existenciálního charakteru, aktů a v neposlední řadě potřeb osoby.³⁷ Přístup přirozeného práva může účinně korigovat a doplňovat nedostatky. Tyto teorie přitom mají možnost nahlížet na sociální relace originálním způsobem, nebo aspoň z jiného zorného úhlu, a tím mohou poskytnout jejich hlubší pochopení. Jürgen Habermas dospívá k stejnému závěru jako Anzenbacher, když ve svém Mnichovském dialogu s Josephem Ratzingerem říká:

“Z katolické strany, jež udržuje příznivý vztah k *lumen naturale*, nestojí, rozumím-li dobře, zásadně nic v cestě autonomnímu (na zjevení nezávislému) odůvodňování mravnosti a práva.”³⁸

Habermas dále zdůrazňuje, že jedním ze specifíků stále více konzervativnější “post-sekulární společnosti” je postupné otevření se náboženským ideám:³⁹

“Radikální pochybování o rozumu je sice katolické tradici bytostně cizí, ale katolicismus měl až do 60. let minulého století problémy se sekulárním myšlením humanismu, osvícenství a politického liberalismu. Tak dnes znovu nachází ohlas teorém, že zdrcené moderně může pomoci z nouze jenom náboženské zaměření k transcendentální skutečnosti.”⁴⁰

Tento transcendentální vztažný bod vidí Joseph Ratzinger v obnoveném etickém vědomí nebo étosu, na jehož formulaci se vědy zdají být málo.⁴¹ Na straně jedné konstatuje, že nauka o lidských právech je možná poslední z těch prvků přirozeného práva, které si nárokuje racionální status u lidí. V dnešní době,

37 Srov. *ibid.*, 124-126.

38 (Habermas and Ratzinger, “*Předpolitické mravní základy svobodného státu - Mnichovská diskuse*,” 102) Zdá se, že doplňuje tuto interpretaci Habermase reakce Ratzingera, když uvádí: “*Problém, že právo nesmí být nástrojen několika, nýbrž výrazem společného zájmu všech, tento problém se zdá být, v každém případě prozatím, vyřešen instrumenty demokratické tvorby vůle, protože při ní se na vzniku práva podílejí všichni, a proto je to právo všech a může a musí být jako takové respektováno. Záruka společné účasti na vytvoření práva a na spravedlivé správě moci je skutečně podstatným důvodem, který mluví pro demokracii jako nejpřiměřenější formu politického řádu.*” (*ibid.*, 110)

39 Srov. *ibid.*, 107.

40 *Ibid.*, 105.

41 Srov. *ibid.*, 109.

kdy se stále eskalující nespravedlnosti odůvodňují morálními kritérii (viz terorismus), vyzývá k opětovné formulaci správných a pravdivých nároků, které se nemohou učinit bez formulování povinností a znalosti hranic člověka.⁴² Jak to stanoví i ve svých závěrech, racionální a sekulární idey potřebují korektivní náboženské myšlení, a to platí také o náboženstvích, které můžou zabloudit, a potřebují proto světlo z božské pravdy.⁴³

I když Ratzinger nevidí smysluplné a hlavně pravděpodobné vznik nějaké racionální, etické nebo náboženské světové formule,⁴⁴ a do této skupiny zařazuje asi také koncepci Johna Rawlse, jako papež Benedikt XVI. ve své první sociální encyklice, která nese jméno *Caritas in veritate* – Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě Benedikta XVI. (2009) (*CiV*), opětovně zdůrazňuje pro autentický lidský rozvoj jako nezbytnou činnost interdisciplinární výzkum mezi vědami a náboženstvími.⁴⁵ Teorie spravedlnosti Johna Rawlse, jeho poukázání na nejméně zvýhodněné ve společnosti, a v neposlední řadě snaha o mírové soužití lidí, jako i nesčetná jiná zjištění dodávají další inspiraci pro vědeckou a náboženskou reflexi. Možná jsou slyšet už odezvy Rawlsových myšlenek v encyklice Benedikta XVI., když mluví o nároku na spravedlnost již od začátků ekonomických procesů⁴⁶, když se domáhá většího úspěchu v tržním hospodářství i pro ne tak zvýhodněné⁴⁷, když podporuje morální smysl vnitřní přirozenosti ekonomického řádu⁴⁸, nebo když se domáhá většího citu pro uslyšení hlasů chudších a malých.⁴⁹

42 Srov. Habermas and Ratzinger, "Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse," 114.

43 Srov. *ibid.*, 115-116.

44 Srov. *ibid.*, 115.

45 Srov. *CiV* 30, 53.

46 Srov. *CiV* 37.

47 Srov. *CiV* 39, kde cituje encykliku Pavla VI. *Populorum progressio* – Encyklika Pavla VI. o rozvoji národů (1967) (*PP*) 44.

48 Srov. *CiV* 45.

49 Srov. *CiV* 67.

BONUM COMMUNE A TEORIE SPRAVEDLNOSTI

11.1 HISTORICKÝ KONTEXT KONCEPTU OBECNÉHO BLAHA

Koncept obecného blaha (*bonum commune*) patří mezi elementární principy sociálního učení církve o společnosti již od 19. století. Svůj původ nachází v dílech sv. Tomáše Akvinského, který se odvolává na práce Aristotela. Aristoteles v nich pojednává o přirozené povaze člověka být a žít společenským nebo politickým životem (ζῶον πολιτικόν).¹ Stěžejním textem pro formulování obecného blaha je již více než dvacet tři staletí část zmíněné knihy *Politika*:

“A obec je také na základě přirozenosti původnější než domácnost a než každý z nás. Neboť celek je nutně původnější než jeho části; zruší-li se totiž celek, nebude už ani noha, ani ruka, leda podle jména, jako když někdo mluví o ruce z kamene jako o ruce; jen v tom smyslu bude mrtvá ruka ještě rukou. Každá věc je přece určena svým úkolem a svou způsobilostí a když již není taková, nesmí se o ní říkat, že je táž, nýbrž jen, že je stejnojmenná.

Je tedy zjevné, že obec existuje na základě přirozenosti a že je původnější než jednotlivec. Není-li totiž jednotlivec sám soběstačný, bude k obci v témž poměru, v jakém jsou jiné části k celku. *Kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře nebo bůh.*”²

¹ (Viz Aristotelés, *Politika I řecko-česky*, trans. Milan Mráz [Praha: OIKOYMENH, 1999], 1253a7, 51, ISBN: 80-86005-92-5), kde originál zní: “Je také zjevné, proč je člověk určen pro život v obci ve větší míře, než každá včela a každý stádní živočich.” (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον.)

² (*ibid.*, 1253a20-29, 53) (zdůraznění ode mě). Originál zní v řečtině: καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναρρομένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμώνυμος, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται ποιαύτη), πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῆ δυνάμει, ὥστε μηκέτι ποιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ’ ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ

Dalším mnohokrát citovaným textem z Aristotelovy *Politiky* je úryvek z třetí části této knihy:

“Protože ve všech vědách a uměních je cílem dobro, platí to nejvíce a především v umění ze všech nejdůležitějších, totiž v umění státnickém. Politickým dobrem je to, co je spravedlivé a tím je to, co je obecně prospěšné.”³

Sv. Augustin se před pádem věčného města ve svém díle *De civitate Dei* divil nad tím, jak je možné, že občané římského impéria obviňovali křesťany z pádu říše, když právě oni byli zachránci občanských ctností. Podle Louise Duprého biskup z Hippa neztotožňoval *civitas terrena* s celou občanskou společností, spíš rozlišoval mezi obcemi spasených a nespasených. V pojetí sv. Augustina božská obec předčí jakékoliv zemské obecné blaho, protože sama bude schopna definovat to, co je pravda, proto by morální a duchovní lidé měli podporovat opravdové obecné blaho.⁴

Sv. Tomáš Akvinský zastával zcela jiný přístup ohledně obecného blaha. V jeho pojetí obecné blaho hrálo klíčovou roli v uskutečňování společenských činů jako i ve sféře ctností. Doba sv. Augustina se všeobecným úpadkem římské říše nepřála praktikování občanských ctností, přičemž ve středověkém *mundus christianus* se tato možnost přímo nabízela.⁵ V již klasické formulaci obecného blaha se cituje nejvíc pojednání o zákoně ze *Summa theologiae*, jehož část zní následovně:

φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, ὁῦλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. (Aristotle, *Politics*, The Loeb Classical Library, trans. H. Rackham [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959], 1253a20-29, 11-13)

³ (Srov. Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*, 202) Originál zní následovně: ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμασι καὶ τέχναισι ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ τὸ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῆ συμφέρον *Politika* III, 1282b, 14-18. (Aristotle, *Politics*, 1282b14-18, 231)

⁴ (Cf. Dupré, “The common good and the open society,” 173-174), který článek byl původně publikován (Louis Dupré, “The common good and the open society,” *The Review of Politics* 55, no. 4 [1993]: 687-712, <http://www.jstor.org/stable/1407612>). V následujících částech budu citovat z druhého uvedeného zdroje.

⁵ Srov. Louis Dupré, “The common good and the open society,” chap. 7 in Douglass and Hollenbach, *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, 174.

“... každá část je zaměřena k celku jako nedokonalé k dokonalému. A jednotlivý člověk je částí dokonalé společnosti. Proto je nutné, aby zákon dbal zaměření k obecnému štěstí. ... Ale zákon je nejvíce zákonem na základě svého zaměření k obecnému dobru. Proto příkazy týkající se jednotlivých skutků nemají povahu zákona, leč pokud jsou zaměřeny k obecnému dobru.”⁶

Na konci svého traktátu o zákoně se sv. Tomáš Akvinský dostává k názoru, že cílem legislativy dokonalé společnosti je její blaho (*felicitas communis*)⁷. I když akceptuje Aristotelův názor o obecných cílech společnosti, koncept požitku z Boha (*fruitio Dei*) převyšuje veškeré přírodní uvažování nebo dosažení ctnosti v lidském životě. Cílem člověka je tedy věčný požitek z Boha.⁸ Tímto se liší od přístupu Aristotela, který nikdy přesně nevyřešil dvojznačnost, která se vynořuje z toho, zda jsou konání ctností jenom prostředky k činnostem teoreticky-kontemplativních, nebo jsou to její ustavující elementy. Z této argumentace sv. Tomáše Akvinského ovšem vzniká i otázka, jestli se má chápat zmíněný požitek individuálně, protože když je tomu tak, tak se dá jenom těžko odůvodnit jeho přívlastek jako obecného blaha. Proto sv. Tomáš rozlišuje mezi distributivním a kolektivním vnímání obecného blaha. Bůh jako univerzální dobro je společné všem, i když naplňuje prosby lidí individuálně. Souběžně se zprostředkováním nadpřirozeného blaha společnosti se toto blaho aktualizuje v personálním životě lidí.⁹

6 (Tomáš Akvinský, *O zákonech v Teologické sumě*, trans. Karel Šprunk [Praha: Krystal OP, 2003], 22-23, ISBN: 80-85929-59-7), *Summa Theologiae* I-II. q. 90 a. 2 co. Originál zní: “... cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. ... Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.”

7 Viz poznámku pod čarou č. 6.

8 Srov. *De regno* lib. 1, cap. 15: “Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.”

9 (Cf. Dupré, “*The common good and the open society*,” 175), který v tomto případě cituje *Summa contra gentiles* lib. 3, cap. 80 n. 14.: “Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad principatum ordinem pertinere. ... Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unum aliquem pertinet secundum se ipsum, non tamen uni soli utile, sed multis ...”

Neoscholastická tradice a existenciální tomismus se ve čtyřicátých letech 20. století musely opětovně vypořádat s otázkou, zda má koncepce obecného blaha přednost před individuálními dobry, či nikoliv. Existovaly dva názory. První názor zastával Charles De Koninck. Polemiku vyřešil až zastánce názoru druhého, Jacques Maritain, kterého následoval v jeho mínění i Ignatius Theodore Eschmann. Podle argumentace Maritaina, i když je obecné blaho nadřazeno jakýmkoli partikulárním dobrům, musí být podřízeno *summum bonum*, které je ze své přirozenosti individuální. Duchovní bytost je totiž především vztažena k Bohu, nežli k imanentnímu obecnému blahu přítomnému ve světě (jak to dělají ostatní živočichové), ale toto transcendentální Dobro je současně i společným dobrem. Maritain se odvolává na argument sv. Tomáše, který tvrdí, že největší Dobro je také dobrem společným, protože na jeho stvoření závisí každé dobro.¹⁰ Maritain prohloubil myšlenku sv. Tomáše o konceptu obecného blaha o společenskou dimenzi, kterou odvozuje z božského trinitárního vztahu.

Podle interpretace Louise Duprého oba pokusy, jak sv. Tomáše Akvinského, tak i Jacquesa Maritaina v sobě nesou diskrepanci mezi jejich demonstrovaným teoretickým ideálem a praktickou dosažitelností. Podklad pro tuto kritiku podle Duprého dává fakt, že se obecné blaho nedá vymáhat a dosáhnout bez patřičného legislativního nátlaku, který by překonal osobní zájmy lidí, a tak by lidé byli s to docílit autentické (křesťanské) naplnění své osobnosti. Tohoto cíle nebylo možné dosáhnout, proto ho Dupré pojmenoval jako "středověkou utopii".¹¹

Od času Aristotelovy *Politiky* se samostatný traktát o obecném blahu objevil poprvé podle dostupných informací ve Florencii na přelomu 14. století. Tato práce Remigia dei Girolama *De bono communi* — žáka sv. Tomáše Akvinského — zastává názor,

¹⁰ (Srov. Dupré, "[The common good and the open society](#)," 174), kde cituje z díla *Summa contra gentiles*, lib. 3 cap. 17 n. 6.: "*Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.*"

¹¹ Srov. *ibid.*, 176.

že v nadpřirozeném řádu má přednost před obecným blahem osobní určení, ale v přírodním řádu je tomu naopak. Dále v díle uvádí, že nutností pro člověka při konání ctností je být především dobrým občanem (*civitas*). Jeho idealizace občana ale nemá sekulární význam. Pouze ve křesťanské komunitě nachází člověk onu podporu, která ho provází až k setkání s Bohem. Obecné blaho je tedy chápáno jako dobro duchovního *corpus mysticum*. Je tedy zřejmé, že se vzdaluje od pojmu, který byl chápán Aristotelem pouze jako imanentní lidský potenciál, a také se paralelně vzdaluje od pojetí obecného blaha chápaného sv. Tomášem.¹² *Homo tenetur preamare commune sibi*.¹³ Jedině společností se stává realitou láska k bližnímu, proto obecné blaho se jeví jako bližší Bohu, nežli jakákoliv ojedinelá entita. Může se také říci, že podle argumentace 'část je částí jenom v samotné potenci' (*pars ut pars est in potentia tantum*), je obecné blaho ještě důležitějším prvkem, než jedinec sám pro sebe. Bez obecného blaha potence jedince nenachází aktuální naplnění, tím pádem ani svůj cíl. Tento argument podporuje i mínění, které zastávalo prioritu celku před partikularitou. Protože blaho celku je přednostnější, zastáváním principu obecného blaha jedinec podporoval také vlastní partikularitu, podle této představy tedy konal v největší shodě se svou přirozeností.¹⁴

V následujících desetiletích se důraz, který dává sv. Tomáš Akvinský i Remigio dei Girolami na transcendentnost dobra čím dál tím více zeslabuje, poté co se vystupňuje politická krize ve Florencii. Středověcí myslitelé se ve větší míře obracejí na klasické prameny z dob římské republiky. Macchiavelli, který uzavírá toto období, zastává názor, že oběti pro obecné blaho mají být akceptovány jenom do té míry, do jaké jsou obsáhnuty také v individuální spáse. Toto období se proto vyznačuje stupňováním chápání morality individuálně a privátně.¹⁵

12 Srov. *ibid.*, 173 a 174.

13 (Srov. *ibid.*, 173), který cituje DE MATTEIS, M. C., *La teologia politica communale di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna, 1977, 42 a 15, který obsahuje celý Girolamův text.

14 Srov. *ibid.*

15 Srov. *ibid.*, 177.

Zejména pozdní středověk se ale vyznačoval také větším zdůrazňováním individuality, kterou zastupovala nominalistická filosofie. I když tento filosofický proud nenese titul pravého individualismu, přece jenom byla jeho atomistická představa jsoucna základem definování funkce společnosti, která měla zajistit blaho jedince. Přístup, podle nějž vše, co může být rozlišováno logicky, může existovat i odděleně, přinesl za následek představu, že společenské vztahy se zdají být pro člověka až druhotní formou, které jsou přidány k sociálně neutrální a primární lidské přirozenosti. I když tyto představy oponovaly filosofickým koncepcím Williama Ockhama (1287 – 1347) nebo Marsiglia di Paduy (1275 – 1342), politický systém nezávislý na lidské přirozenosti byl alespoň logicky možný, a proto hypoteticky reálný.¹⁶

Samozřejmě se zastánci nominalismu v mnoha případech od sebe lišili nejenom v různých detailech, ale i v takových zásadních věcech, jako je pojetí společného dobra nebo představa státu. Francisco Suárez (1549 – 1617) zastával názor, že celé lidstvo je spojeno tím, že bylo stvořeno jediným Bohem a Otcem. Tuto přirozenou jednotu opisuje jako sjednocení všech lidí v božském činu stvoření v jedno mystické tělo. Pojem společenské dohody určuje proces, během kterého se člověk dostává z jednoho sociálního nebo politického stavu do druhého. Ve svém díle *De legibus* pojednává také o politickém konsensu, který je společně s přirozenou jednotou také součástí božského plánu. Kritérium usilování o společné blaho všech tak vyvstává ještě před vznikem politického formování, a tím je společné lidstvu jako takovému.¹⁷ Z hledání společného dobra vyvstávají instituce, předzvěstí kterých je organická jednota lidstva. Tato jednota se neztrácí ani po aklamaci jednoho z lidí panovníkem ostatních, protože je podřízen vykonáváním a usilováním o zmíněné společné blaho všech. Nekoná-li tak, mají jeho poddaní

¹⁶ Srov. Dupré, "The common good and the open society," 177.

¹⁷ "Alio modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uni societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum." (zvýraznění ode mě) SUÁREZ, FR., *De legibus* III, 2, 4.

právo i na královraždu. Suárezovo pojetí královské suverenity v pozdějších dobách mohlo poskytnout podklad pro absolutistickou interpretaci monarchy. Když se akceptuje předpoklad, že sociální řád neleží na raněné a nedokonalé lidské přirozenosti, chybí už jen málo k tomu, aby se královská moc posuzovala jako božsky uložena.¹⁸

Suárezův současník, anglikánský teolog Richard Hooker (1554 – 1600), se nepotýkal s takovou různorodostí, která byla v Evropě té doby specifická. Náboženská situace ve středověké Anglii podporovala takové názory, v nichž distinkce mezi světským neboli státním, a duchovním řádem, nemusely být obsaženy. Podle Hookerova mínění péče státu o obecné dobro všech se shoduje se starostí o blaho subjektů v náboženském slova smyslu. Tímto krokem Hooker zjednodušil pojetí o obecném blahu člověka sv. Tomáše Akvinského, které ovšem bylo možná jenom v Anglii.¹⁹

Zatímco Suárez ještě apriori přiznával hypotetické lidské individualitě empirickou možnost společenskosti, Thomas Hobbes se s touto tradicí již rozešel, když chápal člověka bez vnitřní společenské povahy. Po vzoru Williama Ockhama, který neterminovanost božské absolutní potence rozšířil také na lidskou vůli, čímž postrádala vedení k dobrému nebo zlému, stejně jako k jakémukoliv obecnému blahu, Hobbes rozšířil tuto Ockhamovu představu také na společenský řád. Společné blaho se tím dá dosáhnout jenom normami, které přichází zvenčí, ne od atomizovaného lidského jedince. Jedinec totiž sleduje jenom své osobní preference a zájmy, podle pověstného práva všech na všechno (*ius omnium in omnia*), který je moderním rozšířením teologického pojmu práva na všechno (*ius in omnia*).²⁰

John Locke (1632 – 1704) a jeho následovatelé ovšem odmítali radikální individualismus zastupovaný Hobbesem a byli toho názoru, že člověk je potenciálně společensky orientován, čili Locke zastával střední cestu mezi Suárezem a Hobbesem. Jejich představa o přírodním stavu zdůrazňovala potencialitu sociálního života, která se aktualizovala až společenskou dohodou,

18 Srov. Dupré, "The common good and the open society," 177-179.

19 Srov. *ibid.*, 178.

20 Srov. *ibid.*, 177-179.

tzv. kontraktem. Přirozený zákon obsažen v tomto přirodním stavu přímo odporoval Hobbesovské individualitě, i když tento zákon se nemůže obejít bez nějakého sociálního uspořádání již od samotného začátku, tj. ještě před společenským kontraktem. Politická autorita vzniká v této potencialitě sociálního řádu a je také možné se jí zbavit, když nesplňuje svůj cíl.²¹

Důsledkem myšlenek výše zmíněných novověkých autorů byla postupná definice společenství na základě práv a na kolektivním blahu jeho individuálních členů. Stát byl tedy chápán jako garant a ochránce života, svobody a bezpečnosti a tyto koncepty shrnoval pojem obecného blaha. Autokratické státy 16. a 17. století tyto individuální práva ovšem stále ve velké míře potlačovaly. Ospravedlnění pro vznik těchto národních států bylo hned několik. Jedna z nich byla nauka o božském určení, ale filosofové skýtali další teorie, např. Hobbes při odůvodnění absolutistické monarchie v Anglii, nebo Locke v případě ústavního státu. Dalším typem těchto nauk byly kontraktualistické doktríny.²² Louis Dupré zdůrazňuje, že v Británii 16. a 17. století se filosofové po Richardovi Hookerovi čím dál tím více orientovali a argumentovali na základě elementaristických a nominalistických principů a tyto argumenty pak byly hojně využívány v pozdějších liberálních tradicích 19. století.²³

K interpretaci konceptu obecného blaha vedle středověké nauky přirozeného zákona se přidružila i novodobá představa přírodních práv, které pocházely od individuálně chápané koncepce osoby. Oproti přirozenému zákonu přírodní právo podle Ernesta Fortina interpretuje jedince jako nezávislý celek, který má předpolitická práva. Na ochranu těchto práv se organizuje společnost, člověk vstupuje do spolků a společností, které jsou

21 Srov. Dupré, "The common good and the open society," 177-179.

22 Podrobnější výklad otázek kolem kontraktualistických nauk se uvádí v kapitole 10 Problematika kontraktualismu a lidských práv v pojetí Rawlse a církve na straně 97.

23 Srov. Dupré, "The common good and the open society," 179-180.

uskupení vzniklé čistě na lidské vůli.²⁴ Právo se tak stalo tím, co vhodným způsobem zabezpečuje plnění osobních potřeb.²⁵

V době vzniku Spojených států byli jeho zakladatelé také konfrontováni s problémem, do jaké míry jsou individuální práva nezávislá, a jaké je oprávnění státu zasahovat do těchto práv. Teolog John Courtney Murray přitom poukazuje na rozdílné přístupy v chápání těchto individuálních práv na evropském kontinentě a v tradici vzniku Spojených států. Zatímco *Deklarace práv člověka a občana* z 26. srpna roku 1789 francouzské revoluce přistupuje k člověku atomistickým přístupem a nebere na vědomí zprostředkovatele mezi jedincem a státem, *Zákon o právech Spojených států amerických* z 15. prosince 1789 klade důraz na předpolitické práva osob. Zákon o právech se orientuje zejména na neodcizitelná práva osob, která mají za cíl soužití ve společnosti, přičemž – jak na to poukázal i Alexis de Tocqueville²⁶ (1805 – 1859) – důraz se klade více na koncept ctnosti ve sféře politické a společné dobro, nežli na osobní privilegia z něj vyplývající.²⁷

Primární rozpor mezi konceptem společného dobra a myšlenkou individuálních práv a svobod občanů, který byl jedním z předních důvodů konfliktu mezi církevní tradicí a novověkou filosofií společně s politickými teoriemi, se dále transformoval. V 19. století totiž jeden ze základních atributů liberalismu, jmenovitě rovnost volby, se stále více měnila na tzv. rovnost příležitostí. Tím ovšem opětovně vzrostl vliv státu v životě jednotlivce, takže kolize s pojmem obecného blaha se již v mnoha dalších případech ztratila.²⁸

Filosof jako Francis Fukuyama si myslí, že po důkazu nefunkčnosti komunistických ideálů a nedostatečné komplexnosti jiných státních zřízení je moderní ekonomický a politický liberalismus jedinou možnou cestou v budoucnosti. Poukazuje proto

24 (Srov. *ibid.*, 180), který cituje dílo (Ernest L. Fortin, "The New Rights Theory and the Natural Law," *The Review of Politics* 44, no. 4 [1982]: 595, doi:[0.1017/S0034670500041504](https://doi.org/10.1017/S0034670500041504))

25 Srov. Dupré, "The common good and the open society," 180-181.

26 Srov. Alexis de Tocqueville, *Selections from Democracy in America*, Essential Thinkers (London: CRW Publishing Limited, 2005), 142, ISBN: 1-904919-62-6.

27 Srov. Dupré, "The common good and the open society," 182-183.

28 Srov. *ibid.*, 183.

na charakteristiku liberalismu, který přiměřeným způsobem je s to eliminovat protiklady předešlých ideologických rozdílů. Tím se s neoliberální tradicí dostáváme ke “konci dějin”, kdy ideologické rozpory je a bude možné řešit nekonfliktním způsobem. Dupré si přitom myslí, že tímto krokem se člověk jednou provždy také vzdává jakéhokoliv konceptu obecného blaha, navíc pochybuje o obsahu teoretické pravdivosti takové všeobsažné liberální idey.²⁹

Uvedené vysvětlení historických kořenů obecného blaha je samozřejmě neúplné. Klíčové byly jenom ty aspekty v rozpise, které pak vyjasňovaly jejich vztah k liberálním tradicím novověku. Cílem následující systematické části pojednání o obecném blahu bude pokus o přesnější definování tohoto pojmu, následně přiblížení jeho teologických a filosofických fundamentů a všeobecně jeho chápání v současnosti. Někteří teologové interpretují obecné blaho ne jako samostatný princip učení církve o sociálních otázkách, ale jako předpoklad o možnosti pojednání principu solidarity.³⁰

11.2 SYSTEMATICKÁ PREZETACE KONCEPTU OBEČNÉHO BLAHA

Podle definice Anzenbachera pojem obecného blaha má dvě roviny, z nichž obě jsou legitimní:³¹

- v jedné rovině znamená souhrn těch prostředků a šancí, které jsou pro lidi žijící ve společnosti nepostradatelné
- v rovině druhé pak obecné blaho implikuje cíl, ke kterému tyto prostředky a šance konvergují, tj. osobní blaho všech lidí ve společnosti, pokud se dá dosáhnout společnou aktivitou jejich členů

Podle Anzenbachera má obecné blaho na základě jeho cílovosti hodnotu samo o sobě a náleží proto jakékoliv sociální formaci.

²⁹ Srov. Dupré, “The common good and the open society,” 183-184.

³⁰ Tak činí např. (Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*) nebo (Marx and Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, 179), na rozdíl (Sutor, *Politická etika*) v obecném blahu vidí samostatný princip.

³¹ Srov. Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*, 202-203.

Navíc koncept obecného blaha je nejzákladnějším elementem jakéhokoliv společenství, protože skupina lidí bez sdílených cílů či dober se může nazývat nanejvýš pluralitou osob.

Podobným způsobem rozděluje významy *bonum commune* i Sutor:³²

- v prvním významu obecné blaho znamená společný prospěch, kde dané společenství nachází svůj smysl a opodstatněnost
- v dalším významu toto obecné blaho v užším smyslu znamená řád, na základě kterého společenství funguje - jeho instituce, pravidla, orgány
- v neposlední řadě obecné dobro zastupuje poslání, kvůli kterému stát vůbec existuje

Tato propojenost konceptu obecného blaha a společnosti se pak promítá i do vztahu státu a jeho právní moci k obecnému blahu. Na straně jedné je zapotřebí, aby stát garantoval nepostradatelné nutnosti k soužití a k solidaritě formou pozitivních zákonů, na straně druhé ovšem obecné blaho je současně konečnou normou všech právních a politických činů. Samozřejmě ideálním konstruktem k dosažení těchto norem je demokratický proces, protože v tomto případě se ti, jichž se normy týkají, spoluúčastní na definování této základní normy. Anzenbacher to shrnuje po Aristotelovi a sv. Tomášovi následující formulací: "*obecné blaho je základní normou a legitimačním principem práva a politiky*".³³

Křesťanská sociální etika také zdůrazňuje, že orientace státu k představě obecného blaha má být aktivní a univerzální, ale v žádném případě ne totální. Úloha státu spočívá v garantování předpokladů k formulování a následného dosažení vysněných

³² Srov. Sutor, *Politická etika*, 39.

³³ (Srov. Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*, 203-204) nebo v původní publikaci (Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Principen* [Paderborn - München - Wien - Zürich: Ferdinand Schöningh, 1998], 203, ISBN: 3-506-98508-6)

cílů, které jsou společné dané komunitě, aby se její členové přiměřeným způsobem mohli vyvíjet.³⁴ Znamená to tedy kooperaci s principy solidarity a subsidiarity.

Dalším důležitým aspektem je akcentování ve spojitosti s obecným blahem nejenom materiálních statků, ale všech formálních pravidel, které pozitivním způsobem určují společenské soužití.³⁵

V současnosti jedním z největších obhájců konceptu obecného blaha se stala katolická církev. Její pozitivní přístup k tomuto pojmu vychází z tradice přirozeného práva a zastávané antropologie.³⁶ Proto se pojem *bonum commune* opětovně objevuje v posledních významných dokumentech.

Pastorální konstituce o církvi *Gaudium et spes* II. vatikánského koncilu definuje obecné blaho jako *souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti*³⁷.

Tato konstituce považuje stát a církev za nejvýznamnější přispěvatele k obecnému blahu.³⁸ Právě úloha státu v dosažení obecného blaha je nezanedbatelná, ba přímo klíčová, protože se tak cesta ke zdokonalování stává přímější a snadnější pro veškerá společenství. Ovšem postup, jakým se toto obecné blaho dosáhne nemůže být svévolný, protože v každém případě vyžaduje podle koncilních dokumentů normy mravního řádu. Bez této hranice je jakékoliv úsilí lehce zmýlitelné s utlačováním,

³⁴ Srov. Sutor, *Politická etika*, 40.

³⁵ Srov. Sutor, *Politická etika*, 40.

³⁶ Velmi dobrý úvod k vývoji konceptu přirozeného práva během historie církve a její konexe ke konceptu obecného blaha se dá najít v (Stephen J. Pope, "Natural Law in Catholic Social Teachings," in Himes, O.F.M., *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, 41-71)

³⁷ "*bonum commune – seu summam eorum vitae socialis condicionum quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur,*" GS 26, (Dokumenty II. Vatkiánského koncilu [Praha: Zvon - České katolické nakladatelství, 1995], 203, ISBN: 80-7113-089-3) in: *Acta Apostolicae Sedes – Akta Apoštolského stolce, úřední věstník Svatého stolce a Vatikánu (AAS)* 58, 1046, a *dobro všech* GS 76, (*ibid.*, 251)

³⁸ "*Communitas politica et Ecclesia in proprio campo ab invicem sunt independentes et autonomae. Ambae autem, licet diverso titulo, eorundem hominum vocationi personali et sociali inseruiunt. Quod servitium eo efficacius in omnium bonum exercebunt, quo ambae melius sanam cooperationem inter se colunt, attentis quoque locorum temporumque adiunctis.*" GS 76, (*ibid.*) in: *AAS* 58, 1099.

nebo s nepřiměřeným přístupem ze strany autority, tedy státu, případně se zneužíváním moci.³⁹

Vedle koncilních dokumentů se sociální encykliky jednotlivých papežů zaměřují také na antropologický aspekt obecného blaha, který má za cíl *“plný rozvoj celého člověka a celého lidstva”*⁴⁰.

Obecné blaho zahrnuje *“souhrn oněch předpokladů společenského života, které lidem umožňují a usnadňují plný rozvoj všech hodnot jejich osobnosti.”*⁴¹ Také se dá říct pojmy teorie her, že ve společenské kooperaci se tato spolupráce nebo *“hra”* nesmí končit nulovým součtem.⁴²

11.3 EXISTUJE KONCEPT OBECNÉHO BLAHA V TEORII SPRAVEDLNOSTI JOHNA RAWLSE?

Po důkladnějším vyjasnění určení a vlastností pojmu obecného blaha je možné se nyní obrátit na *opus* Johna Rawlse a podívat se na případné spojitosti v jeho teorii s konceptem obecného blaha. Podle dostupných informací výraz obecného blaha nebo společného dobra. Podle Johna Haldane výraz *‘obecné blaho’* je použit v publikacích Johna Rawlse pouze jednou.⁴³ Můj vlastní

39 Srov. GS 74, (*ibid.*) in: AAS 58, 1096.

40 *“incrementum plenum ‘omnis hominis et omnium hominum’”, Sollicitudo rei socialis* – Encyklika Jana Pavla II. o starosti církve o sociální otázky (1987) (SRS) 38, (*Sociální encykliky (1891-1991)*) [Praha: Zvon - České katolické nakladatelství, 1996], ISBN: 80-7113-154-7) in: AAS 80, 565, který cituje encykliku Pavla VI. PP 42, (*ibid.*) in: AAS 59, 278: *“profectui totius hominis et cunctorum hominum.”*

41 *“summam complectitur earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possint plenius atque expeditius consequi” Mater et magistra (MM) 65, (ibid.)*, in: AAS 53, 417, který později papež Jan XXIII. cituje ve své pozdější encyklice PT 58, (*ibid.*) in: AAS, 273: *“commune omnium bonum summam complecti earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possent plenius atque expeditius consequi.”*

42 (Srov. Gemeinwohl in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4 [Freiburg - Basel - Rom - Wien, 1995], 439)

43 V tomto případě jde o místo, kde John Rawls vysvětluje, že v každém náboženském učení a filosofické teorii je možné najít takový koncept obecného blaha, které implikuje koncept spravedlnosti, na jehož základě se jeden dopracuje k obecnému blahu. (John Haldane, *“The Individual, the State, and the Common Good,”* in *Moral Psychology and Community*, vol. 4, *The Philosophy of Rawls - A Collection of Essays* [New York and London: Garland Publishing, 1999], 331) kde cituje (Rawls, *Political Liberalism*, 109), původně publikován jako (John Haldane, *“The Individual, The State, and The Common Good,”* *Social Philosophy and Policy* 13 [1996]: 69, doi:10.1017/S0265052500001527)

výzkum odhalil různé užití konceptu obecného blaha, i když v různých míněních. Jenom zmínit některé, jedno mínění, které jsou přítomny v jeho různých pracích⁴⁴ je spojen s konceptem spravedlnosti jako ideou obecného blaha. Další mínění Rawls užívá obecné blaho jako koncept,⁴⁵ který je výsledkem jeho chápání získání spravedlnosti v politickém slova smyslu, které je v souladu s jeho předešlou publikací⁴⁶ kde ho interpretuje jako průměrný standard života. Rawls je také explicitně vědom katolické interpretace obecného blaha, které neuznává ve své politické filosofii při formulování principů spravedlnosti. Konečně v samotné *Teorii spravedlnosti* užívá pojem obecného blaha v různých smyslech.⁴⁷ Tento uvedený seznam samozřejmě není kompletní a také se nevztahuje na užití tohoto konceptu v jeho Přednáškách.⁴⁸

Samozřejmě otázkou zůstává, co John Rawls míní pod výrazem obecného blaha? Dle mé interpretace, nejdůležitější definici která je možná najít je ta v *Teorii spravedlnosti*:

“Od vládního systému se očekává, že se zaměří na obecné blaho, tj. udržovat předpoklady a dosáhnout záměry, které jsou stejně k prospěchu všech.”⁴⁹

Čtenář ovšem musí být opatrný, když čte tuto definici, protože později Rawls poukazuje na koncept obecného blaha společně s obecným zájmem každého jedince,⁵⁰ dále vyzdvihuje, že skutečné obecné blaho je realizováno v bratrství nebo lásce lidství, které překračuje “přirozené povinnosti a závazky.”⁵¹

44 (John Rawls, “The Law of Peoples” [in English], *Critical Inquiry* 20, no. 1 [1993]: 43-44 a 51-55, ISSN: 00931896, <http://www.jstor.org/stable/1343947>) a (Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, 61-72, 77-80, 83, 88, 135 a 142)

45 Rawls, *Political Liberalism*, xxxix, 109, 220, 224, 410.

46 Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 86.

47 *Ibid.*, 29, 86, 106, 155, 204-205, 213, 217, 273, 373, 413, 419 a 428.

48 (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*) a (Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*)

49 Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 205, překlad P. N.

50 “Odvoláváním se na zájmy zastupující osobu během aplikování principů spravedlnosti je výzva k uplatňování principu společného zájmu. (Pod obecným blahem si představují určité všeobecné požadavky, které jsou v patřičném smyslu rovnoměrně pro výhodu všech.)”, (*ibid.*, 217, překlad P. N)

51 *Ibid.*, 217, překlad P. N.

Obracejíc nyní naši pozornost zpět k náboženským a filosofickým konceptům obecného blaha, Rawls nazývá tyto koncepty komprehenzivními naukami. Tyto nauky se stěží dají nazvat konstruktivistickými představami, přesto lidé pomocí obecného blaha berou v úvahu jak dobro jednotlivých jedinců společnosti, tak i blaho celé společnosti jako takové. Tento pojem spravedlnosti ovšem Rawls označuje jako slabý.⁵²

Dalším příkladem určitého chápání společného dobra u Rawlse může být jeho rozprava o kategorizaci hodnot veřejného rozumu (*public reason*), pod který patří i tzv. "hlubší pochopení světa."⁵³ Samuel Freeman argumentuje tím, že kvůli vyloučení všech metafyzických konceptů z teorie spravedlnosti se Rawls současně rozchází také se všemi perfekcionistařskými nároky. Po napsání *Political Liberalism* ho zajímají jenom politické koncepty. Přijetí jakékoliv "spirituality" mezi politické koncepty veřejného rozumu ovšem podle Freemana podkopává samotnou ideu veřejného rozumu, jako i představu liberalismu jak ji formuloval sám Rawls. Rawls totiž definuje pojem veřejného rozumu jako soubor těch důvodů a uvážení, které je patřičné brát v úvahu při politické argumentaci nebo u institucionálních rozhodnutí. Hlubší pochopení světa se proto vztahuje jenom na realizaci morálních sil, zejména v případě formulování a korigování konceptu osobního dobra. To se např. nevztahuje již na spiritualitu, podle domněnky Freemana, i když uznává, že patřičný argument pro tuto domněnku ještě postrádá. Státu proto není vlastní, aby podporoval spiritualitu různých náboženství tím, že např. alokuje patřičné mzdy z veřejných prostředků pro duchovenstvo těchto náboženství. To by bylo možné jedině v případě, že by se duchovní podíleli na formování a vnitřní formulování osobních dober u jedinců, tedy z pohledu dvou morálních sil by šlo o podporování a rozvoj racionality.⁵⁴

Ovšem tento argument Freemana zdánlivě není v souladu s aristotelovským principem Rawlse. Podle definice aristotelovský princip spočívá v tom, že člověk vždy vyhledává ty činnosti,

52 Srov. Rawls, *Political Liberalism*, 109.

53 Srov. *ibid.*, 245.

54 Srov. Freeman, *Rawls*, 390.

kteře se adekvátněji shodují s jeho životními plány a tudíž jsou také komplexnější.⁵⁵ Rawls přitom v díle *Political Liberalism* zaprvé uznává, že komprehenzivní doktríny nelze titulovat nerozumovými, pokud se podle jasných kritérií nedokáže opak. Zadruhé, pomocí překrývajícího konsenzu (*overlapping consensus*) se dosáhne dohody mezi různými komprehenzivními naukami, což má za následek dobře uspořádanou společnost.⁵⁶ Už tento fakt oponuje přesvědčení Freemana, protože aktem formulování překrývajícího konsenzu se současně uznávají různé spirituality i v politických přesvědčeních lidí. Dále je nutné se zamyslet, že např. duchovní, kteří se aktivně zapojují do vyjasnění a formulování životních plánů lidí, tím nepřímo podporují dvě morální síly, které jsou nezbytné pro dobře uspořádanou společnost. Tím se však podpora duchovních mohla stát akceptovatelnou i z hlediska státu právě z důvodu, že pracují v prospěch blaha všech.

Argumentace Freemana se stává absurdnější i na základě diskuse Johna Rawlse s Philippem van Parijsem, na kterou se Freeman odvolává. Tato diskuse vznikla kolem otázky zda člověk, který se zříká povinnosti přispívat společnosti svojí prací, celý den jenom surfuje na pláži v Malibu a užívá si života, zda má taková osoba vůbec právo na nějaký finanční příspěvek od státu pro své živobytí, či nikoliv.⁵⁷ Argumentace van Parijse vychází mimo jiné z představy takové spravedlivé společnosti, která by se měla postarat i o ty její členy, kteří se dobrovolně rozhodli nepracovat (jedná se tedy o klasický případ tzv. *freeriderů*). Rawls oponuje tím, že člověk je vždycky odpovědný za své vytyčené cíle a své představy o dobru, a proto nemůžou žít a následovat svůj způsob života na úkor a na finanční zátěž ostatních. Freeman ovšem na straně druhé přiznává, že Rawls tímto nemá na mysli, že by si nepracující lidé měli na své živobytí nažebrať. Freeman se domnívá, že Rawls tímto myslí na takový způsob podporování lidí, který zabezpečí denní vyžití jedince

55 (Srov. *ibid.*, 463) a přímo v (Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, 372-380)

56 Srov. Rawls, *Political Liberalism*, 64-65.

57 Viz článek Philippe van Parijs, "Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income," *Philosophy and Public Affairs* 20, no. 2 (1991): 101-131, <http://www.jstor.org/stable/2265291>.

(bez dětí a jiných závazků), který by se vypočítal z minimální podpory pro nejméně zvýhodněné a měl by činit ekvivalent její osmihodinové částky.⁵⁸ Z těchto faktů je proto argumentace Freemana absurdní, když na nepracujícího je ochoten přispívat i z veřejných peněz, ale na duchovního, kvůli jeho komprehenzivním přesvědčením nikoliv, i když tato práce je ještě z hlediska vyjasnění dvou morálních sil o to více důležitá pro Rawlse.

Teolog David Hollenbach uvádí názor Rawlse, podle něhož v současném plurálním světě je takřka nemožné se dohodnout na jednotných sociálních dobrech, a proto je idea obecného blaha nedosažitelná.⁵⁹ V moderní době je společná představa o nějakém blahu lidí podle Rawlse dosažitelná jenom represivní politikou státu. Ve všeobecnosti se západní myšlení obává konceptu obecného blaha, protože se ještě pamatuje na náboženské války v minulosti. Rawls se podle interpretace Hollenbacha s tímto názorem ztotožňuje.⁶⁰

Hollenbach dále tvrdí, že Rawls je přímo jedním ze zastánců přesvědčení, aby jakékoliv myšlenky a interpretace dobra byly chápány jedině v subjektivním a privátním smyslu. Aspoň to vyplývá z nároku Rawlse, že je zapotřebí vypracovat širší pojem tolerance, který by bylo možné aplikovat taky na všechny komprehenzivní nauky bez výjimky. Jak Rawls sám tvrdí, je zapotřebí použít princip tolerance na samotnou filosofii.⁶¹ V pluralistické společnosti Rawls nabízí k dosažení patřičného společenského míru svou představu metody vyvarování (*method of avoidance*), kde se respektují všechny dílčí komprehenzivní nauky, ale nezasahují do veřejného života.⁶²

S tímto Hollenbach nechce souhlasit. Více se ztotožňuje s představou občanského přátelství (*civic friendship*), pojmem, kte-

58 Freeman uvádí příklad: Kdyby sociální minimum na jednoho člověka činilo 100 dolarů na den, hodinová částka pracovního času by se mohla pohybovat kolem 6 dolarů za hodinu, takže by v tomto případě člověk, který nepracuje, dostával na den zhruba 52 dolarů. To znamená sumu, která by mu zabezpečovala existenční minimum. (Srov. Freeman, *Rawls*, 229-230)

59 (Srov. Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, 9), kde se odvolává na (Rawls, *Political Liberalism*, 201)

60 Srov. Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, 15-16.

61 (Srov. *ibid.*, 24), kde cituje (Rawls, *Political Liberalism*, 10 a 13)

62 Srov. Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, 140.

rým se také inspiroval od Rawlse. Není to představa, že která by tvrdila, že ve společnosti existují jedinci, kteří se ohradí vůči ostatním komprehenzivním doktrínám a kde se s tímto postojem člověk potká, tam ho má respektovat. Pod pojmem občanského přátelství Hollenbach míní ctnost zdvořilosti, která vznikne a stále se prohlubuje mezi občany na základě vzájemné kooperace. Formou občanského přátelství si lidé uvědomují, že jejich životy jsou navzájem závislé. Ctnost zdvořilosti implikuje i zjištění, že politická rozhodnutí jsou reciproční, intelektuální výměny názorů s ostatními právě o významu obecného blaha s jeho vícevrstevnatými aspekty.⁶³

Na otázku vlivu komprehenzivních, tím se myslí také náboženských, nauk na politický, právní a institucionální život Rawls odmítá dualistické rozdělení mezi veřejnou a politickou sférou a přiklání se k trojitému členění.⁶⁴

- veřejná nebo politická sféra — kde převládá síla státu a vlády
- neveřejná sféra — kam patří občanská společnost jako taková se svojí kulturou a každodenním životem, církvemi, univerzitami, sdruženími a společnostmi
- privátní sféra — do této skupiny patří osobní věci lidí

V tomto pojetí jakékoliv náboženství a náboženské přesvědčení nepatří striktně do privátní sféry, ale reprezentuje sféru neveřejnou, i když společenskou. Tato “kultura v pozadí” (*background culture*) – jak jí Rawls nazývá – je organickou součástí politického života. Náboženské přesvědčení o obecném blahu má tak všeobecný veřejný status. Přesto se pojetí o obecném blahu a další náboženské koncepty týkající se dober lidí nemůžou stát podle Rawlse součástí veřejného rozumu, protože nespĺňují kritérium reciprocity. Ta spočívá v tom, že principy veřejného rozumu mají být takové, aby se lidé navzájem a bez výjimky dohodli na jejich akceptování a aplikování. To ovšem v případě jakýchkoliv náboženských principů v pluralitní společnosti není možné. Věřící,

63 Srov. Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, 146.

64 Srov. *ibid.*, 166.

nebo aspoň ti, kteří takové principy zastávají, nemůžou ani od věřících ostatních náboženství ani od nevěřících očekávat, že se s nimi ztotožní na základě rozumových argumentů. Samozřejmě to nebrání tomu, aby náboženské přesvědčení bylo prezentováno veřejnosti, jenom se musí dodržovat podmínka (*proviso*), podle které budou tyto myšlenky prezentovány patřičným způsobem, aby mohly být rozumově akceptovány i ostatními.⁶⁵

Tato reciprocita ovšem podle Hollenbacha může existovat mezi náboženskými představami a politickou kulturou společnosti. Mezi takové historické případy patří např. činnost Mahatmu Gándhího nebo Martina Luthera Kinga. V těchto případech náboženské myšlenky aktivně formovaly to, co Rawls zařazuje do rozumovosti politické společnosti. V čtení Hollenbacha je tato situace obdobná, a to jako vztah víry a rozumu, kdy víra může být rozumová a “dávat smysl”, ale současně rozum může být “informován” vírou. Navíc v mnoha případech nemůže být jednoznačně garantováno, že občané budou s to rozumově akceptovat danou politickou instituci ve své historické době, i když je spravedlivá ve své podstatě. Také není garantováno, že v případě ochrany lidských práv se pojem lidských práv bude vždy u všech lidí shodovat. Proto – podle konkluze Hollenbacha – to, co Rawls pojmenovává jako kultura v pozadí, hraje formativní roli ve formulování politicky rozumových konceptů a dohod.⁶⁶

11.4 KONKLuze

Z prezentovaných aspektů vyplývá, že John Rawls aspoň v jednom případě reflektuje koncept obecného blaha a spojuje ho s komprehenzivními naukami, tj. těmi představami, které reprezentují reflexi o hodnotách, cílech a smyslu života. Je také zřejmé, že i když liberální filosof Michael Freeman cituje koncepty a formulace Johna Rawlse v případě zastupitelů různých náboženství a komprehenzivních nauk ve všeobecnosti (mezi ně

65 Srov. *ibid.*, 166-167.

66 Srov. *ibid.*, 167-168.

patří také obháji konceptu obecného blaha), jeho argumentace jsou nejednoznačné, kromě toho zdánlivě odporující Rawlsově představě o rozvíjení dvou morálních sil osob, které jsou v jeho teorii spravedlnosti klíčové. Hollenbach dále nepostřehl relaci v Rawlsově teorii mezi náboženstvím a komprehenzivními naukami s demokratickými institucemi v takovém rozporu, jak je to například presentováno Freemanem. Hollenbach poukazuje na to, že náboženské přesvědčení hrála a budou hrát nedílnou a zásadní roli ve formaci veřejných představ a názorů, které nemohou být ignorovány.

DRUHÝ PRINCIP SPRAVEDLNOSTI A PREFERENCE PRO CHUDÉ

Opce pro chudé, neboli křesťanská volba pro chudé, je jedním z ústředních témat Bible už od Starého zákona,¹ a tím současně také křesťanské etiky. Příkladem toho jsou mimo jiné ustanovení tzv. milostivého léta, zákaz půjčování peněz na úrok, zákaz zadržovat zástavu, placení desátků, povinnost vyplacení denní mzdy nádeníkům, právo paběrkovat nebo sbírat klásky.² To vše je v konotaci s výzvou Deuteronomia: *“Potřebný ze země nevyimizí . . . Ve své zemi ochotně otevře ruku svému utiskovanému a potřebnému bratru”* (Dt 15,11).³

V Novém zákoně se také klade důraz na ohleduplné jednání s malými, chudými a s vdovami⁴. Ježíš přišel na tento svět naplnit slova proroka Izaiáše a hlásá, že přináší radostnou zvěst pro chudé.⁵ To konfrontuje také s chudobou, hladem, žízní a strádáním.⁶ Ježíš se s chudými ztotožňuje, sdílí s nimi jejich úděl, a slibuje jim nebeské království.⁷

Starost církve o chudé patří podle encykliky Jana Pavla II. k jejím pevným tradicím.⁸ Toho znakem je i fakt, že např. *Katechismus katolické církve*, tedy oficiální souhrn křesťanského učení, vyčleňuje otázce lásky k chudým jednu celou podkapitolu. Odvolává se přitom na texty jako: *“Tomu, kdo tě prosí, dej a od toho,*

1 Jednu z nejlepších a současně nejstručnějších shrnutí na tuto otázku v Starém a Novém zákoně se čtenář může dočíst v (Norbert Lohfink, *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* [Berkeley: BIBAL Press, 1987], ISBN: 0-941937-00-2)

2 Srov. *Katechismus katolické církve* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001), 595, ISBN: 80-7192-488-1.

3 Srov. *ibid.*

4 Srov. Tím 5,3-5

5 Srov. Lk 4,18 a Lk 7,22

6 (Srov. *Katechismus katolické církve*, 146), kde se odvolává na Mk 2,23-26; Mt 21,18; Jan 4,6-7; Jan 19,28; Lk 9,58.

7 (Srov. *ibid.*), Mt 8,20; Mk 12,41-44; Mt 25,31-46; Mt 5,3.

8 CA 57.

kdo si chce od tebe vypůjčit, se neodvracej” (Mt 5,42) nebo “Zadarmo jste dostali, zadarmo dávejte” (Mt 10,8).

Chudoba se netýká jenom hmotného světa, ale také kulturního nebo náboženského života. Proto se v křesťanské tradici zdůrazňují i skutky milosrdenství, jak tělesných, tak i duchovních. Jeden z církevních otců, sv. Jan Zlatoústý, který se nejvíce zabýval ve svých spisech chudobou, zastává názor, že když se bohatší člen společnosti nedělí o svůj majetek s chudším, tak je tento čin totožný s jejich okrádáním a braním jejich života:⁹

“Dáváme-li chudým nezbytné věci, nedáváme jim nějaký osobní dar, ale vracíme jim, co je jejich. Plníme spíše povinnost spravedlnosti než skutek lásky.”¹⁰

Vztah věřícího k chudým má proto vliv na vztah s Bohem. Přijímání eucharistie proto nese odpovědnost ve vztahu k chudým. Sv. Jan Zlatoústý to formuluje následujícím způsobem:

“Tys pil krev Páně a nepoznááš svého bratra. Zneuctíváš právě tento stůl tím, že si myslíš, že není hoden podílet se na tvém pokrmu ten, který byl uznán hodným účastnit se tohoto stolu. Bůh tě zbavil tvých hříchů a pozval tě na tuto hostinu. A ty ses ani potom nestal milosrdnějším.”¹¹

Sv. Augustin, biskup z Hippa, poukazuje na to, že to, co je nadbytek nebo dostatek pro někoho, může postrádat někdo jiný, kdo je chudší. Dostává se proto ke stejnému názoru jako sv. Jan Zlatoústý, že přebytek něčeho je to, co patří ostatním.¹²

Církevní otcové se také opakovaně vyjadřovali proti praktikování lichvářství ve společnosti, které také v každém případě odsuzovali.

Asi nejvíc systematická teologická reflexe s tematikou chudých se nachází v teologii osvobození, která zažívala své vrcholné období ve 20. století. Samozřejmě existovaly v církvi také jiné

9 Srov. *Katechismus katolické církve*, 594.

10 (Srov. *ibid.*), který cituje Sv. JAN ZLATOÚSTÝ, *In Lazarum*, 2, 6: PG 48, 992D.

11 (Srov. *ibid.*, 359), který cituje Sv. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homiliae in primam ad Corinthios*, 27, 5: PG 61, 230.

12 “*Videte quia non solum pauca sunt quae vobis sufficient; sed nec ipse Deus multa a vobis quaerit. Quaere quantum tibi dederit, et ex eo tolle quod sufficit: caetera quae superflua jacent, aliorum sunt necessaria. Superflua divitum, necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur.*” AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum CXLVII*, 12, in: *Patrologia Latina* 37, Mansi, 1845, 1922.

proudy a institucionalizované činnosti v prospěch chudých, přesto je důležité upozornit v případě teologie osvobození na to, že se zaprvé jedná o teologii, tedy jejich myšlenky jsou zakládány na teologických důvodech, má teoretický základ, a podruhé tato teologie vznikla z popudu upozornit právě na zvětšující se počet chudých ve společnosti, kterou je potřeba teologicky a prakticky reflektovat.

Vznik teologie osvobození se dá interpretovat tak, že vznikla z prorockého poslání teologů, podle kterých je potřebné neustále ukazovat směr k praktickým důsledkům evangelia. Jako každá opravdová teologie, i teologie osvobození se rodí ze spirituality, kde má člověk možnost ve své historicitě existenciálně zažít živého Boha. Marek Pelech uvádí, že tato teologie vystupuje ve spisech latinskoamerických teologů z pojmů *compasión* (soucit), který je blízký slovu *pasión* (vášeň, utrpení). V teologii osvobození se jedná tedy o "spoluutrpení" nebo "společnou vášeň" a horlivost pro záležitost chudých a trpících nedostatkem. Tento fakt Leonardo Boff ve svých dílech nazývá "svatbou církve s chudými".¹³

Jak bylo zmíněno, církev projevovala zájem o chudé již od svého vzniku, ale tyto tendence zesílily před začátkem II. vatikánského koncilu, kdy se uskutečňovaly diskuze na téma "církve chudých", o které se zajímal také svolavatel koncilu, papež Jan XXIII. Ve svém listě řeholnicím z 11. září 1962 poukazuje na to, že se církev pro rozvojové země vždy demonstruje jako církev chudých, kterou také je a chce být. Na podnět těchto myšlenek se někteří teologové a biskupové z Latinské Ameriky dobrovolně vzdali "symbolů posvátné moci", opustili své biskupské paláce a zavázali se k životu v chudobě.¹⁴

Teologie osvobození má své kořeny v teologii rozvoje, která vznikala na podnět encykliky Jana XXIII *Populorum Progressio*. Centrálním konceptem této teologie byl rozvoj, který má

13 (Srov. Marek Pelech, "Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie," in *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* [České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007], 9-10), kde cituje mimo jiné z díla BOFF, L. - REGIDOR, J. R. - BOFF, C., *A Teologia da Libertação, Balanço e Perspectivas*, Editora Ática, São Paulo, 1996, 14.

14 Srov. *ibid.*, 10-11.

význam také pro křesťanskou existenci. Stvoření nebylo jen jednou, ale stále přetrvává, člověk svojí existencí a svým počínáním je také spolupracovníkem Boha při stvoření. Jakýkoliv pokrok lidstva není bezcílným posunem, ale má svůj smysl také z hlediska teologie. Cílem dějin je dokončení zjevení Boha v osobě Ježíše Krista.¹⁵ Čtenář v pozadí zachycuje v těchto formulacích také náznaky teologie cílené evoluce k bodu Omega francouzského teologa Teilharda de Chardina. Je třeba dodat, že český teolog Karel Skalický, který se hlouběji zabýval teologií rozvoje¹⁶, ještě upozorňuje na jeden aspekt ve vztahu teologie rozvoje a spásy. Tento vztah interpretuje na základě sakramentálního principu, který znamená, že všechny činy člověka se podílí na růstě neviditelného Kristova těla. Tento růst je intenzivnější ve svátostech, ale jak u svátostí, tak i v jakékoliv činnosti je vždycky reálný a ne jenom symbolický.¹⁷ Zmíněný rozvojový model teologie ale podle Skalického nedostatečně reflektoval empirické fakty imperialistických a neokolonialistických sklonů různých států, a co je zásadnější, ani vzájemné závislosti států a lidí.¹⁸

Eskalující otázka k zamyšlení se o přednostní volbě pro chudé (*opción preferencial por los pobres*) vedla také ke kritice latinskoamerických episkopátů, že oproti "církvi chudých" je spíše "církví ticha" (*Iglesia del silencio*), a to z důvodu malé zainteresovanosti v pracovních debatách mezi lety 1962-1965. Důsledkem toho někteří teologové zazlívali II. vatikánskému koncilu, že málo reflektoval problémy třetího světa, a zabýval se spíš návrhy evropských teologů. Přesto latinskoameričtí teologové přirovnávají II. vatikánský koncil ke startovnímu výstřelu, začátku období, který ukončuje evropocentrismus v teologickém myšlení a pastorační činnosti, kdy se uzná pluralita v jednotě.¹⁹

15 Srov. Pelech, "Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie," 13.

16 Viz knihu SKALICKÝ, J., *Po stopách angažované teologie, Teologie křesťanské praxe.*, JEŽEK, Rychnov na Kněžnou, 2001.

17 Srov. Pelech, "Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie," 14.

18 Srov. *ibid.*

19 Srov. *ibid.*, 10-11.

Podklad k těmto myšlenkám dávala biblická interpretace v konstitucích *Lumen Gentium* a v *Gaudium et Spes*. Chudoba se definuje nejenom jako ztráta nebo nedostatek materiálního dobra, ale také jako zřeknutí se výhod. Tato definice vychází z novozákonních pramenů, kde se zdůrazňuje samotná chudoba Krista v pavlovském pojetí (Fp 2,6-7 a 2Kor 8,9). Dále konstituce *Lumen Gentium*²⁰ mluví o vztahu Krista s chudými už jenom ve smyslu jeho poslání, a tím se také naznačuje budoucí úkol církve vůči chudým (Lk 4,18 a Lk 19,10). Konstituce proto dodává, že v chudých poznává a uvědomuje si obraz svého zakladatele, Ježíše Krista. Z toho vyplývá dvojí dimenze chudoby:²¹

- utrpení a chudoba mají teologicko-christologickou dimenzi
- stav chudoby a trpících má také spásnou účinnost

V konstituci *Gaudium et Spes* má otázka chudoby zase společenský význam. Přiznává se existující propast mezi chudými a bohatými, zdůrazňuje se univerzální vlastnictví pozemských dober celým lidstvem.²² Dále se poukazuje na to, že povinnost podpory chudým se nesmí udělovat jenom z přebytku.²³ S tímto harmonizuje také další povinnost o budování takového mezinárodního řádu, který bude respektovat jak svobodu lidí, tak i bratrský vztah lidstva mezi sebou,²⁴

“... o to více, že větší část světa trpí dosud tak velikou nouzí, že silným hlasem chudých jako by se sám Kristus dovolával lásky svých učedníků.”²⁵

Nakonec konstituce *Gaudium et spes* rozlišuje mezi dvěma typy chudoby:²⁶

20 *Lumen gentium* – Dogmatická konstituce o církvi II. vatikánského koncilu (1965) (LG) 8c.

21 Srov. Pelech, “Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie,” 11-12.

22 GS 63, 69.

23 GS 69.

24 Srov. Pelech, “Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie,” 12-13.

25 GS 88.

26 (Srov. Pelech, “Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie,” 13), který se odvolává na GS 88.

- negativní — chudoba která se protiví Bohu a znamená škodu pro člověka, popření hodnoty
- pozitivní — kde se chudoba interpretuje “v Duchu”, mluví se o “duchu chudoby”, který člověka osvobozuje z okovů

Nerovnosti ve společnosti samozřejmě nelze nikdy úplně eliminovat. Proto je třeba se dohodnout na takových právních institucích, které určité negativní nerovnosti stále více potlačují, i za cenu distributivní nespravedlnosti, ale pro již zmiňované obecné blaho všech. Tato dohoda je možná a proto se dá také legitimovat jenom v demokratických systémech se souhlasem všech angažovaných účastníků.²⁷ Na druhé straně je také jasné, že uvedený výčet teologie kolem otázky chudoby a teologie osvobození není úplný. Jednak ani nemůže být, protože se teologie s chudobou setkává a bude setkávat denně, ale také z důvodu, že uvedené shrnutí bylo koncipováno za cílem poukázat na paralelnost tázání a vypořádání se s problematikou chudoby v myšlenkových proudech posledního století, do kterých může být zahrnut také John Rawls.

Názor, že v moderní společnosti má každý její člen osobní odpovědnost za chudé se podle různých filosofů liší. Hobbes ve svém díle *Leviathan* uvádí:

“A poněvadž se mnoho lidí nezaviněným neštěstím stává neschopnými pracovat a sami se živit, nesmí se ponechat jen dobročinnosti soukromé, nýbrž musí o ně být postaráno podle nutné potřeby státními zákony.”²⁸

Nejvýznamnější liberální myslitelé (John Locke, Adam Smith, Immanuel Kant nebo John S. Mill) také uznávali určitou roli státu ve vztahu k zabezpečení živobytí těch nejchudších ve společnosti, když toho nebyli schopni sami. Ovšem jenom někteří tuto roli interpretovali jako povinnost pocházející ze spravedlnosti, ostatní spíše jako individuální veřejnou dobročinnost. Z toho vyvstává také otázka, jestli chudí mají vůbec *právo* na jakoukoliv státní pomoc.

²⁷ Srov. Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*, 205.

²⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan, neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského* (Praha: Melantrich, 1941), 356.

Zase jiná je myšlenka distributivní spravedlnosti, která se dá popsat jako spravedlivé nebo férové rozdělení příjmů a jmění. Rawls se domnívá, že oproti státní pomoci distributivní spravedlnost nemá žádné ohraničení, v kterémkoli státě a v jakémkoli čase se o ní má usilovat. Společnost a lidé mají povinnost distribuovat jmění v sociální a ekonomické kooperaci bez ohledu na to, jestli jsou chudí nebo majetní. Tato formulace distribuce pochází jenom z nedávné minulosti, zejména z děl socialistických autorů kritizujících kapitalismus 19. století. Francouzští socialisté argumentovali tím, že protože se pracující podílí na produkci statků a nesou za ní odpovědnost, měli by mít také větší podíl ze zisků, a ne jenom nízké minimální platy. Když už rovné ohodnocení není možné, tak usilovali aspoň o přiměřeně férové mzdy. Marx tento přístup francouzských socialistů zavrhl tím, že jejich řešení je nekompetentní a jenom verbální nesmysl.²⁹

Někteří liberálové (F. A. Hayek) a také libertariáni (R. Nozick) stejným způsobem nesouhlasí s distributivní spravedlností, protože to podle nich negativně zasahuje do přirozené distribuce statků ve společnosti.³⁰

Přitom princip rozdílu (*difference principle*) je u Rawlse jedním ze základních kamenů jeho teorie spravedlnosti. Principem rozdílu Rawls nazývá první část druhého principu spravedlnosti, která reguluje rozdíly nebo nepoměry v primárních sociálních dobreh. Má proto za cíl uspořádání sociálních a ekonomických institucí, jako i distribuci příjmů a jmění tak, aby z toho měli největší užitek ti nejméně zvýhodnění členové společnosti (s nejmenšími příjmy, s nejmenší kvalifikací).³¹ Ještě je potřebné také vyjasnit, že Rawls pod pojmem primárních sociálních dober myslí ty věci, které člověk jako občan, potřebuje a požaduje ke svému živobytí ve společnosti. Podle přístupu člověka k primár-

29 (Srov. Freeman, *Rawls*, 83), kde se odvolává na kapitolu o Marxovi v (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 319-372)

30 Srov. Freeman, *Rawls*, 87.

31 Srov. *ibid.*, 468.

ním sociálním dobrům se pak dá určit jeho status zvýhodněnosti. Mezi tyto primární sociální dobra patří:³²

- základní práva a svobody, které jsou potřebné pro přiměřený rozvoj a používání morálních sil člověka (např. svoboda myšlení a svědomí, atd.)
- svoboda pohybu a volba místa
- moc a výsady úřadů, jejich pozice a odpovědnost
- příjem a majetek, které jsou nezbytné pro dosažení určitých cílů
- společenské základy sebeúcty, která nejenom pomáhá při sebe-interpretaci člověka, ale také pro vylepšování svých osobních cílů

Principy spravedlnosti v teorii Johna Rawlse ovšem mají svojí vlastní strukturu. První princip spravedlnosti má lexikální přednost před principem druhým. To znamená, že kdykoliv se interpretace těchto dvou principů dostanou do vzájemného dilematu, tak má být vždy učiněno zadost nejprve principu prvnímu. To samé platí pro samotný princip druhý, který se skládá ze dvou částí. První část druhého principu (tzv. princip slušné rovnosti příležitostí) má vždycky přednost před druhou částí (princip rozdílu). Tato struktura dvou principů se také nazývá procedurální spravedlností, podle něhož se hodnoty společnosti vypracují během procesu dohody.³³

Princip slušné rovnosti příležitostí, jak již bylo zmíněno³⁴, patří k stěžejním bodům klasického liberálního myšlení od 19. století. Myšlenka rovnosti příležitostí vznikla jako reakce na šlechtickou dědičnost, a také na vyvážení nerovností, které provázejí lidi od narození. Je to jeden z těch konceptů, jehož pomocí liberální tradice aplikuje rovnost a svobodu lidí a je možné ho najít jak v dílech Adama Smithe, tak i G. W. F. Hegela.³⁵

32 (Srov. Rawls, *Spravodlivost' ako férovost'*, 98-100), originál: (Rawls, *Justice as Fairness - A Restatement*, 58-59)

33 Srov. Freeman, *Rawls*, 88.

34 Viz stranu 119.

35 Srov. Freeman, *Rawls*, 88-89.

Slušná rovnost příležitostí má dvojí charakter. Jednak znamená svobodu a osvobození od právních hranic v přidružení se ke jakékoliv skupině společnosti (svobodná volba profesí, možnost studie, atd.). Na straně druhé znamená také absenci sociálních a konvenčních restrikcí, tedy zákonným způsobem je zabráněno tomu, aby taková privátní a negativní diskriminace mohla vzniknout. Tento druhý aspekt někteří liberálové a libertariáni neakceptují, protože by to bylo vměšování se do zákonů trhu, což je podle nich nepřípustné. Podle jejich mínění, když někdo poruší tyto konvence, tak se sociálně a ekonomicky znemožní, proto se musí podřídít těmto pravidlům. Z tohoto důvodu Robert Nozick a Milton Friedman odmítají myšlenku rovnosti příležitostí, protože příliš kontroluje a ohraničuje užívání osobního vlastnictví lidí. Libertariánská představa ovšem neřeší případ, kdy všichni porušují tyto konvence, proto je tato představa přinejmenším idealistická. Rawls přitom rozlišuje klasickou liberální ideu otevřených pozicí (formální rovnost šancí) od zásadnější slušné rovnosti příležitostí. Realita podle Rawlse je taková, že lidé z lépe situovaných rodin a s lepším rodinným zázemím mají větší šanci dosáhnout své cíle, a to i při formální otevřenosti šancí. Proto Rawls říká:

“... lidé s podobnými schopnostmi a dovednostmi by měli mít obdobné životní šance. Přesněji řečeno, vyjdeme-li z předpokladu rozdělení přirozených aktivit, pak stejně talentovaní a schopní lidé, pokud jsou ochotni toho využít, by měli mít stejné vyhlídky na úspěch bez ohledu na své počáteční společenské postavení, tj. bez ohledu na příjmovou skupinu, do níž se narodili. Ve všech společenských oblastech by měly existovat pro obdobně nadané a motivované jedince stejné kulturní možnosti na vzestup. Vyhlídky lidí se stejnými schopnostmi a aspiracemi by neměly záviset na jejich společenské třídě.”³⁶

Pro uplatnění slušné rovnosti příležitostí Rawls uvádí — i když připouští, že jich bude asi víc — dva institucionální požadavky. Jeden se týká prevence nadměrného akumulování majetku a jmění, druhý se týká příležitosti k získávání vzdělání pro všechny.³⁷

³⁶ Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 55.

³⁷ Srov. *ibid.*

Obě formy rovnosti šancí ovšem neznamenají preferenční upřednostňování určitých minoritních skupin. Rawls v sociální sféře předpokládá konkurenční rámec, proto zvýhodňování určitých skupin na úkor ostatních je pro něj nepřípustné, přímo to odporuje principu rovnosti šancí. Vždyť smluvní strany se na upřednostňování lekteřských skupin nedohodly, bylo by to v dobře uspořádané společnosti proto výsostně nespravedlivé, odporovalo by to principům, na kterých se dohodli všichni v závoji nevědomosti počátečního stavu.³⁸

V utilitarismu a klasické ekonomické teorii Adama Smithe rovnost příležitostí a otevřenost profesí zabezpečuje talentům nejproduktivnější a ekonomicky efektivní užití lidských schopností. Hobbesův kontraktualismus také vidí v rovnosti příležitostí především ekonomickou efektivitu, ale současně v ní vidí také možnost pro lidi k dosažení svých kýžených osobních výhod (mzda, reputace, vliv, atd.). Rawls v ní vidí dále efektivitu a možnost k dosažení svých cílů, ale pokládá je jenom za druhotné důvody. Primární důvody k ospravedlnění rovnosti příležitostí vidí ve třech bodech:³⁹

- sebe-respektování — důvod který pochází ze vzájemné svobody a rovnosti lidí; jeho nedodržování vede k rasovým, národnostním, náboženským znevýhodněním, společné s diskriminací podle pohlaví
- sebe-realizace — která pochází podle Rawlse z vykonávání společenských povinností, a proto může být pojata jako jedna z forem "lidského dobra";⁴⁰ k této myšlence se připojuje též aristotelovský princip
- třetí důvod je, že patřičně doplňuje princip rozdílnosti, a to tím, že *"role principu slušných příležitostí má zajistit, aby systém kooperace byl systémem čisté procedurální spravedlnosti. Pokud by tomu tak nebylo, nemohla by být rozdělovací sprava"*

³⁸ Srov. Freeman, *Rawls*, 90-91.

³⁹ Srov. *ibid.*, 91.

⁴⁰ Srov. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 61.

vedlnost odkázána sama na sebe, dokonce ani ne v omezeném rozmezí."⁴¹

Lexikální priorita slušné rovnosti příležitostí před principem rozdílu má podle Rawlse opodstatnění, protože zaprvé limituje míru nerovnosti ve společnosti, kterou ale princip rozdílu částečně připouští. Nejenom limituje nepoměry finanční a materiální, ale také — a to je druhý důvod pro lexikální přednost — garantuje možnost stejného přístupu ke vzdělávání, za podmínky, že o ni osoba stojí a má na to způsobnost, resp. schopnosti.⁴²

I když slušná rovnost paradoxně odůvodňuje nerovné vzdělávání talentovaných a netalentovaných jedinců, tento fakt podle Rawlse nemá za důsledek ještě větší nespravedlnost ve společnosti v rámci finančního a materiálního ohodnocení. Jednak slušná rovnost příležitostí — jak ji Rawls definuje — přináší větší spravedlnost, než jenom formální rovnost příležitostí liberální tradice. Na straně druhé případné nerovnosti, které vznikají při aplikování slušné rovnosti příležitostí se vyvažují druhou částí druhého principu spravedlnosti, principem rozdílnosti. Ten totiž připouští jenom a jedině ty nerovnosti ve společnosti, které jsou pro větší užitek lidem nejméně zvýhodněným.⁴³

Člověk nabývá dojmu, že Rawls je zastáncem nějaké formy elitářství nebo meritokracie, kde lidé s větším talentem mají možnost se dostat do výhodnějších společenských pozic. O tom ovšem slušná rovnost příležitostí není, protože podle interpretace Freemana, Rawls pod pojmem rovnosti příležitostí myslí i na méně talentované jedince. Pro ně je zapotřebí garantovat důkladnější vzdělání ve větším rozsahu, aby byli schopni řádným způsobem vyvinout své vlohy pro efektivnější a širší využití svých možností ve společnosti. Přitom důraz není na efektivitě používání schopností a vloh člověka, ale na patřičném a výstižném vývoji člověka, nejvíce v sebe-respektování, které má také egalitární podtón:⁴⁴

41 *Ibid.*, 63.

42 Srov. Freeman, *Rawls*, 92.

43 Srov. *ibid.*, 92-93.

44 Srov. *ibid.*, 93-94.

“... musíme zohlednit, pokud je to nutné, podstatné primární dobro sebeúcty ... Pak musíme pro nejméně zvýhodněné jedince ještě vyhledat sebejistý pocit jejich vlastní ceny. To pak omezuje formy hierarchie a stupně nerovnosti, jež jsou s ohledem na spravedlnost přípustné. Tak například prostředky na vzdělání nemají být vynakládány výlučně nebo jenom hlavně podle jejich návratnosti, očekávané ve formě produktivních schopností, ale také podle toho, jak obohacují osobní a společenský život občanů, včetně těch hůře situovaných.”⁴⁵

Slušná rovnost příležitostí se musí řešit také z pohledu rodiny a rodinného zázemí. Rawls připouští, že právě rodina je jedním z těch činitelů, které zabraňují úplné rovnosti příležitostí.⁴⁶ Proto pro některé myslitele, zejména zastánce feministických ideí, nabývá opodstatněnost zeslabování úkolů a existence rodin jako takových. Je proto důležité se touto otázkou zabývat a určit rozsah principu rovnosti příležitostí. I když potlačení významu rodiny vede k rovnějším šancím v oblasti společenských věcí, takový čin by odporoval prvnímu principu spravedlnosti tím, že by omezoval právo na svobodu sdružování, navíc by byl náramně škodlivý pro emocionální vývoj dítěte. Také je nemožné i stejně talentovaným zabezpečit totožnou šanci na kulturní výchovu. Rawls oproti libertariánům, jako Nozick, nevzdává možnost na rovnost šancí, jenom ji definuje v užším smyslu a nemluví o stejných příležitostech pro všechny (nebo aspoň pro stejně talentované) ve všeobecnosti a ve všech případech. Slušná rovnost šancí má za cíl dokonalejší vývoj osobnosti, ne jí v tom zabránit. Proto se význam rodiny v životě lidí vůbec žádným způsobem nemění.⁴⁷

Již zmiňovaným druhým komplementárním elementem druhého principu spravedlnosti v teorii Johna Rawlse je princip rozdílnosti. Ten se dá charakterizovat jako princip, který se pokouší určit jinou relevantní hodnotu pro kontrolu produkce a kontroly nad jměním. Místo toho, aby preferoval efektivitu práce, průměrný užitek pro společnost nebo svobodu volby pro

⁴⁵ Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 73.

⁴⁶ “Princip slušných příležitostí se navíc prosazuje jenom nedokonale, a to alespoň tak dlouho, dokud existuje instituce rodiny.” (*ibid.*, 55)

⁴⁷ Srov. Freeman, *Rawls*, 97-98.

jedince a tím pak zabezpečil “drobečky” pro méně majetné z hojnosti ostatních (tzv. “trickle-down”), koncentruje svoji pozornost již od začátku na situaci nejméně zvýhodněných. Systém společnosti se strukturou vlastnictví, ekonomické spolupráce a produkce pak formuje tímto směrem. Proto princip rozdílnosti není principem pro jedince, ale určuje funkci pro instituce. Podle připomínky Freemana se dá nazvat tento princip pravidlem pro formulování ostatních pravidel. Úkolem tohoto principu je usměrňování demokratické diskuse o společném dobru všech občanů, aby rozhodnutí zákonodárců bylo touto diskusí pak vedeno při ustanovení příslušných konkrétních zákonů. Pro jedince, neboli občany, má proto tento princip jenom nepřímý vliv. To také znamená, že se nemá použít ani v případech menších firem či společností při svých ekonomických rozhodnutích.⁴⁸

Z toho je jasné, že Rawls při uplatnění principu rozdílnosti má na mysli určitou specifickou množinu, na kterou ji aplikuje. Tou je základní struktura společnosti (*basic structure of society*). Jak to uvádí sám Rawls:

“Primárním předmětem spravedlnosti je pro nás základní struktura společnosti, nebo přesněji způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace.”⁴⁹

Základní struktura společnosti shrnuje ty sociální, ekonomické a politické instituce, které umožňují vznik společenských kooperací spolu s jejich produktivním využitím. Tyto instituce mají nesmírný význam pro každodenní život jedince, týkají se jejich nejzákladnějších sfér, jako je jejich charakter, přání, ambice nebo životní plány. Tyto základní instituce politického a ekonomického charakteru se dají rozdělit do následujících skupin:⁵⁰

- ústava, vláda, zákonodárství, soudní systém
- systém tak privátních, jako i veřejných vlastnických vztahů, dále práva, moc a povinnosti pro užívání dober a prostředků

48 Srov. *ibid.*, 99-100.

49 Rawls, *Teorie spravedlnosti*, 19.

50 Srov. Freeman, *Rawls*, 101.

- síť trhů a jiných převoditelných jmění, dispozice nad ekonomickými statky, ve všeobecnosti struktura norem ekonomické produkce, transferu a distribuce dober a prostředků mezi jedinci
- v speciální formě rodina, jako báze výchovy a vzdělávání dětí společně s její reprodukční činností pro společnost

Je potřebné zmínit, že Rawls se při formulování principu rozdílnosti opíral zejména o úvahy Davida Huma (1711 – 1776). Hume také vidí normy spravující vlastnictví, transfery a trhy jako i jiné alokace jmění, kontrakty, sliby a jiné dohody, jako nejzásadnější elementy tržních procesů a snesitelného společenského života. Vládnoucí orgány, nebo jiné mechanismy pro řízení sociálních forem, jsou nezbytné jako “konvence” spravedlnosti. Rawls se v mnoha případech k těmto ideám přiklání, i když se také v mnoha případech od nich liší. Podle Freemana Rawlsovy myšlenky v tomto směru ovlivnil nemalým způsobem H. L. A. Hart (1907 – 1992), také zastávce představy spravedlnosti Huma.⁵¹

Usměrňování výše uvedených institucí se může dít různým způsobem a prostředky. Existuje nespočet cest, jak organizovat fungování a chod státních institucí k větší spokojenosti všech, ovšem Rawls se pomocí principu rozdílnosti omezuje jenom na speciální případy. Je potřebné si uvědomit, že princip rozdílnosti není osamocen a je vždy v komplementaritě s prvním principem spravedlnosti, jako i se slušnou rovností šancí. Princip první, zaručující svobodu jedince, je prvním a nejdůležitějším principem pro samotný vznik jakéhokoliv politického uspořádání. Princip druhý reguluje ekonomické instituce a jmění. To znamená, že druhý princip spravedlnosti reguluje efektivní užití práv a svobod lidí pocházející z prvního principu spravedlnosti.⁵²

Rawls, podobně s ostatními liberálními mysliteli, akceptuje význam a úlohu trhu v efektivní alokaci produktivních prostředků. Ovšem poukazuje také na neméně důležitý aspekt toho, že tržní

51 Srov. Freeman, *Rawls*, 102-103.

52 Srov. *ibid.*, 103-104. a 117.

ceny mají svoji opodstatněnost při alokaci prostředků, ale výlučná závislost na těchto cenách trhu při určování distribuce příjmů a jmění je omezena. Právě v tom tkví nejdůležitější bod principu rozdílu, když se odvolává na hledisko nejméně zvýhodněných, že poskytuje tržním procesům ne-tržní kritéria, a tím i dostatečný odstup od funkcionálních a formálních postupů tohoto specializovaného odvětví. Adam Smith a F. A. Hayek si totiž mysleli, že veškeré tržní mechanismy a jejich distribuce jsou ve všech případech spravedlivé. Uznávali povinnost společnosti zajistit veřejná dobra a sociální minimum pro chudé a postižené (tím se liší např. od libertariánů). Rawls ovšem kritérium efektivity zaměňuje principem rozdílnosti, který požaduje, aby instituce byly zakládány a formovány pro zabezpečení většího užítku pro nejméně zvýhodněné v oblastech příjmů, jmění a ekonomické soběstačnosti. To vše se pomocí tohoto principu dá zvládnout ve větším měřítku a všeobecněji, než s aktuálním kritériem pro efektivitu (a podle Rawlse než s jakýmkoliv jiným ekonomickým uspořádáním vůbec).⁵³

Je potřebné vysvětlit, koho myslí Rawls pod souhrnným pojmem nejméně zvýhodněných osob. Je jasné, že nejméně zvýhodněné jsou skupiny, které by měly mít přístup k primárním dobrům společnosti, proto z toho vyplývá, že se jedná o ekonomicky nejméně zvýhodněné lidi. Do této skupiny patří lidé chudí (i když ne v absolutním slova smyslu) a ne ti, kteří jsou nešťastní nebo ti, kteří mají neúspěchy v životě, případně hendikepovaní. Do skupiny nejméně zvýhodněných nepatří ani nezaměstnaní, žebráci nebo bezdomovci, zkrátka lidé, kteří nechtějí z vlastní vůle pracovat. Rawls se situací nezaměstnaných, bezdomovců a žebráků bez vlastního přičinění a chtějících pracovat zabývá ve spojení principu prvního, kdy se odvolává na aspekt vzájemné úcty.⁵⁴ Někteří kritizovali Rawlse pro jeho nedostatečnou reflexi jakkoliv hendikepovaných v principu rozdílnosti, ale podle Freemana to vychází z nedostatečného pochopení tohoto principu, který se zaměřuje spíše na stranu ekonomické produkce v dis-

53 Srov. *ibid.*, 104-105.

54 (Srov. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, sekce 19 a 51) a (Freeman, *Rawls*, 106-108)

tribuci a ne na spotřebu lidí.⁵⁵ Dále řešení ekonomické otázky společnosti pro Rawlse má větší prioritu z důvodu, že založení základních ekonomických a právních institucí má přednost, aby bylo možné zformovat rámce příslušných společenských možností kooperace, a jenom pak je možné začít řešit speciální případy hendikepovaných lidí.⁵⁶ Proto se dá s jistotou tvrdit, že pod pojmem nejméně zvýhodněných osob Rawls míní ekonomicky chudé lidi, kteří ale pracují, a jejich finanční ohodnocení je mezi výdělkami ostatních nejmenší (pracující s nejmenším nebo minimálním platem).⁵⁷

Přítom pojem nejméně zvýhodněných není nikterak statický, ale má dynamický charakter, protože v jakémkoliv společenství, kde příjem a jmění nejsou stejnoměrně rozděleny, vzniká skupina osob méně zvýhodněných, která se časem mění.⁵⁸ Princip rozdílnosti neříká jenom to, že v jakémkoliv ekonomickém systému mají být maximalizovány pozice nejméně zvýhodněných v rámci existujících institucí, ale také dává za povinnost dané společnosti, aby hledala ten nejefektivnější způsob fungování ekonomiky, jež nejméně zvýhodněným dává víc možností, než jakýkoliv jiný systém. Druhým, neméně důležitým odkazem principu rozdílnosti je, že se společnost má zavázat pro to nejefektivnější schéma kooperace, které maximalizuje pozice nejhůře postavených v nejefektivnějším systému.⁵⁹

Revize představy o spravedlivé distribuci statků ale nese za následek, že Rawls nahlíží také na úkol a zřízení státu z jiné perspektivy. Rozlišuje 1) stát s centrálně plánovanou ekonomikou, neboli komunismus, 2) tržní socialismus, 3) majetkově-vlastnickou demokracii, 4) kapitalistický stát blahobytu, 5) liberální socialismus nebo rovnost, 6) klasický liberalismus volného trhu a 7) libertarianistický stát zakládající se na principu *laissez-faire*.⁶⁰ Podle vlastního přiznání Rawls si svoji teorii spravedlnosti umí představit v případech vlastnické demokracie nebo

55 Srov. Freeman, *Rawls*, 448.

56 Srov. *ibid.*, 107.

57 Srov. *ibid.*, 106.

58 Srov. *ibid.*, 109.

59 Srov. *ibid.*, 111-112.

60 Srov. Rawls, *Spravodlivost' ako férovost'*, 209-216.

liberálního socialismu.⁶¹ V předmluvě revidovaného vydání *Teorie spravedlnosti* musel zvláště poukázat na případné nedorozumění, že při definování spravedlivých institucí neměl na mysli kapitalistický stát blahobytu, ale buďto majetkově-vlastnickou demokracii nebo liberální socialismus.⁶² Rozhodnutí, které je vhodnější pro dané společenství, závisí od historických a jiných nahodilých okolností. Cílem je dosáhnout v každém případě více spravedlivější uspořádání, které je však omezeno reálnými možnostmi aktuální společnosti (proto jsou otázky týkající se ekonomiky a jmění obsaženy ve druhém principu spravedlnosti a ne v prvním, nejedná se tedy o maximálně efektivní distribuci, ale o nejvíce adekvátní rozdělení statků).⁶³

Proto je zajímavé, že Rawls při měření lepšího života a blahobytu nejméně zvýhodněných jedinců neužívá striktně míru příjmů a jmění. Umí si představit i takový fungující stát, který se postará o své občany bez toho, aby neustále zvyšovalo produktivitu statků. To je možné na základě toho, že index relativního blahobytu nejméně zvýhodněných je určen pomocí indexu primárních dober a ne příjmy, vlastnictví jmění, ba dokonce mocí a pozicemi.⁶⁴

“Princíp rozdielu má tú vlastnosť, že nepožaduje neustály ekonomický rast z generácie na generáciu, aby sa tým, z hľadiska príjmu a bohatstva, donekonečna maximalizovali očakávaná tých najmenej zvýhodnených. ... takáto koncepcia spravodlivosti by nebola rozumná. Určite nechceme vylúčiť možnosť Millovej idey spoločnosti v primeranom stabilnom štáte, kde sa môže zastaviť akumulácia (reálneho) kapitálu. Demokracia založená na vlastníctve by takúto možnosť mala pripustiť.”⁶⁵

Když si to Rawls představí, připouští, že ve vlastnické demokracii mohou mít pracující menší příjmy a bohatství, jako v kapitalistickém státu blahobytu. V posledně jmenovaném totiž ekonomická (produkční a investiční) rozhodnutí, i když se jejich důsledky týkají všech zúčastněných, jsou v rukou malé a

61 Srov. Freeman, *Rawls*, 105.

62 Srov. Rawls, *Theory of Justice, revised edition*, xiv.

63 Srov. Freeman, *Rawls*, 114-115. a 117.

64 Srov. *ibid.*, 113-114.

65 Rawls, *Spravodlivosť ako férovosť*, 243-244.

relativně oddělené skupiny vlastníků. Také je možné, že tento stát blahobytu se postará o nezaměstnané a pro výdělečně činné osoby o pojištění proti neštěstím. Přesto v kapitalistickém státě blahobytu chybí jedna elementární vymoženost, a to jmenovitě spolupodílení se pracujících na rozhodnutích a kontrolách v oblasti výroby, investic a budoucích plánů dané společnosti. Samozřejmě umožnění uvedeného systému je možné také v kapitalistickém státě blahobytu.⁶⁶ Je to ovšem na individuálním uvážení vlastníků podniků. V tomto tkví ospravedlnitelnost principu rozdílnosti. Oproti tomu v demokracii vlastnického typu je tato vymoženost garantována již ze zázemí institucí a Rawls také připouští, že index primárních dober pro nejméně zvýhodněné v tomto systému může převýšit tentýž index v kapitalistickém státě blahobytu.⁶⁷

66 Příkladem toho jsou např. podniky tzv. *“Employee stock ownership plans”* (ESOP), nebo španělský *Mondragon*. Více viz (Bedřich Vymětalík et al., *Cesta k člověku. Aktuální otázky tržní společnosti a křesťanská etika* [Praha: Scriptum, 1993], 50-55)

67 Srov. Freeman, *Rawls*, 113.

RAWLS A LIBERÁLNÍ POJETÍ NÁBOŽENSKÉ SVOBODY

V jednom z mála poskytnutých interview John Rawls v roce 1998 v diskusi s Bernardem G. Prusakem připouští, že ve své — v té době ještě poslední — knize, která nese titul *Political Liberalism*, se čím dál tím víc pokouší vypořádat s myšlenkami různých politických, světonázorových a náboženských představ.¹

Z výše uvedených črtů Rawlsovy teorie je totiž patrné, že se Rawls vedle tradic subjektivismu a realismu angažuje na straně Kantova konstruktivismu, který se stal stěžejním bodem jeho systému. Nezávislost jeho morálního systému od všech metafyzických představ implikuje také to, že odlišuje svůj morální systém od komprehenzivních morálních systémů. Pod pojmem *komprehenzivních morálních systémů* — jak již to bylo uvedeno — rozumí Rawls všechny nauky, které implikují metafyzické, světonázorové nebo náboženské myšlenky. Jejich společným rysem je používání takových konceptů, které se pokoušejí definovat hodnoty nebo zodpovědět otázky týkající se smyslu života. Dále sem patří i metafyzické nauky, které vymezují podstatu lidské přirozenosti, nebo které se pokoušejí opsat možnost, skutečnost a objektivitu lidského poznání. Vedle Aristotelovy nebo křesťanské etiky patří do komprehenzivních doktrín rovněž Kantova morální filosofie. Přírodní nebo společenské vědy ale nepatří do této skupiny, alespoň dokud neformulují jenom abstrakce, zákony, teze nebo hypoteze.²

Důvodem pro hlubší analýzu těchto tradic a myšlenek je již zmiňovaná stabilita politického řádu, jehož otázku již Rawls nastolil ve třetí kapitole *Teorie spravedlnosti*. Tady se opíral zejména o Kantův morální konstruktivismus, který se ale řadí také do

¹ Bernard G. Prusak, "Politics, religion & the public good: an interview with philosopher John Rawls," *Commonweal Magazine* (1998): Srov, http://findarticles.com/p/articles/mi_m1252/is_n16_125/ai_21197512/.

² Srov. Freeman, *Rawls*, 332.

komprehenzivních metafyzických doktrín, a tím jenom formuloval komprehenzivní liberální systém, který je podobný morálním představám Kanta, Milla, Dworkina nebo Raze. Oproti tomu se Rawls v *Political Liberalism* pokouší definovat čistě politický liberalismus, který hledá všeobecnou dohodu mezi lidmi ohledně liberální politické koncepce spravedlnosti.

Je důležité poznamenat, že Rawls rozlišuje komprehenzivní doktríny od rozumných komprehenzivních doktrín. Pod rozumovostí osob Rawls míní nejenom aspekt, podle něhož člověk jedná pro všeobecné dobro a blaho všech, ale rovněž jednání pro společnost samu o sobě, ve kterém jako svobodná a rovná osoba spolupracuje s ostatními podle těch zásad, na kterých se společně dohodli.³ Přičemž pod pojmem racionálnosti chápe zejména přístup člověka, který hledá své osobní individuální dobro. Podle této definice rozumné komprehenzivní doktríny jsou ty, které implikují následující tři vlastnosti:⁴

- rozumová komprehenzivní nauka používá teoretický rozum, když koherentně a konzistentně pojednává o zásadních náboženských, filosofických a morálních aspektech života. Organizuje a charakterizuje hodnoty do jednotného celku, a proto se tyto nauky od sebe liší tím, že kladou důraz na různorodé hodnoty
- dále rozumová komprehenzivní nauka se opírá také o praktický rozum, když musí rozhodovat a vyvažovat navzájem protichůdné hodnoty
- třetí vlastností racionálních komprehenzivních nauk je jejich dynamika, i když se mnohdy opírají o nějakou myšlenkovou tradici nebo učení

Nerrozumovost některé z komprehenzivních doktrín se určuje tím, že se předpokládá jejich rozumovost a nejprve se analyzuje dodržování uvedených kritérií. Posléze, pokud se prokáže jejich opak, zařadí se tak mezi nerozumové komprehenzivní

³ Srov. Rawls, *Political Liberalism*, 50.

⁴ Srov. *ibid.*, 58.

nauky. Podle tohoto postupu je patrné, že do rozumných komprehenzivních doktrín patří i některá náboženská přesvědčení.⁵ Rawls ve svém politickém liberalismu souběžně nevylučuje ani komprehenzivní morální doktríny, které tvoří nedílnou součást sebepojetí lidí. Politický liberalismus nemá za cíl nějak zasahovat, napadnout nebo kritizovat tyto rozumové názory.⁶

V tomto smyslu rozumovost neznamená nějaké epistemologické pojetí (i když znak některých takových určitě nese), ale spíš součást politického ideálu zakládajícího se na veřejném rozumu (*public reason*). Pod tímto pojmem má na mysli Rawls ty důvody, které jsou zodpovědné za nejzákladnější zájmy demokratických občanů se schopnostmi svobody a rovnosti. Politická koncepce spravedlnosti je obsahem veřejného rozumu. Legislativa, soudní systém nebo administrativa mohou být omezovány jenom pokud mají legitimní základ ve veřejném rozumu. Samozřejmě i filosofické, náboženské nebo jiné morální nauky mohou mít vliv na tato fóra, ale jenom s uplatněním podmínky (*proviso*), která požaduje, aby tyto hodnoty byly ospravedlněny v podmínkách veřejného rozumu.⁷

V pluralitní společnosti se pomocí veřejného rozumu každý může dožadovat stejného uznání svých rozumových komprehenzivních doktrín. Nemohou žádat nic, co by bylo v rozporu s tím, co si v původním stavu mohou osoby navzájem poskytnout. Někteří občané se nemohou dožadovat toho, aby jejich partikulární komprehenzivní nauka byla souhlasně akceptována s (absolutní) většinou občanů dané společnosti. Z toho vyplývá jednak respektování partikulárních doktrín a požadavek odůvodnění rozumových komprehenzivních doktrín pomocí pojmů politického liberalismu.⁸

Politický liberalismus nemá za cíl vyvolávat pochybnosti o rozumovosti, oprávněnosti nebo pravdivosti množství politických a morálních soudů. Nepochybuje ani o pravdivých tvrzeních víry, jako se nepokouší kompromitovat ani vnitřní přesvědčení

5 Srov. *ibid.*, xviii.?

6 Srov. *ibid.*, xix.

7 (Srov. Freeman, *Rawls*, 479) Podrobnější informace jsou k dispozici v kapitole VI. (Rawls, *Political Liberalism*).

8 Srov. *ibid.*, 62.

člověka. Jenom chce docílit takového politického konsensu, se kterým bude možné formulovat společné politické cíle v různorodé moderní společnosti při respektování komprehenzivních nauk všech jejich občanů.⁹

Hledaná stabilita *rozumového pluralismu*¹⁰ (na rozdíl od obyčejného pluralismu) se dosáhne pomocí překrývajícího konsensu (*overlapping consensus*), který v dobře uspořádané společnosti, zakládající se na liberálním pojetí spravedlnosti, bude instrumentem k získání společného postoje mezi komprehenzivními naukami. Překrývající konsensus zaručí, že všechny rozumové nauky, které jsou zastávány ve společnosti, přijmou liberální politickou koncepci spravedlnosti, a to každá ze své perspektivy a na základě své komprehenzivní nauky.¹¹

Po tom, co Rawls definoval principy spravedlnosti v dobře uspořádané společnosti (*Theory of Justice*) a vyřešil také problém stability této společnosti (*Political Liberalism*), obrací svou pozornost na ty ne-ideální situace (*The Law of Peoples*), kdy se liberální státy, fungující podle kritérií spravedlnosti, dostávají do kontaktu s ne-liberálními státy.

Záměrně nepoužívá výraz národ, ale jeho publikace preferuje slovo lidé, protože podle jeho mínění se moderní pluralistické státy již nevyznačují pouze etnickými, společenskými, jazykovými nebo náboženskými diferenciacemi. Jediný způsob, jak je možné rozlišit tyto společnosti, je pomocí klasifikace na bázi způsobu vládnutí.¹² Z toho plyne i důsledek, že lidé jsou odpovědní za svůj politický systém.

Vedle dobře uspořádané, konstitutivně demokratické a současně liberální společnosti rozlišuje také různé typy ne-liberálních státních zřízení. Mezi ně patří v některých ohledech přiměřené (*decent*) státy, protože mohou dosáhnout dobrého uspořádání (ale Rawlsem definované spravedlnosti nikoliv). Jiné jsou dále nezákonné (*outlaw*), protože nesou takové břímě (*burdens*), které je pro liberální státy neakceptovatelné (např. otroctví, rasová

9 Srov. Rawls, *Political Liberalism*, 63.

10 Srov. *ibid.*

11 (Srov. Freeman, *Rawls*, 476) a (Rawls, *Political Liberalism*, 64-65)

12 Srov. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 112.

nesnášenlivost, odmítání lidských práv, atd.). I když se Rawls vzdal názoru, že dobře uspořádaná společnost může existovat jenom na základě demokratických principů, nevzdal se toho přesvědčení, podle kterého společnost může být spravedlivá, jenom pokud je ve shodě s konceptem spravedlnosti jako férovosti.

Otázka tedy zní, jaká práva a povinnosti mají státy a jaké vůbec mohou být vztahy mezi liberálními a ne-liberálními státy. V dosavadních pracích se Rawls zabýval teorií spravedlnosti *ad intra*, ve své poslední knize obrací svoji pozornost na interakci mezi těmito státy (*ad extra*).¹³ Řád těchto relací vidí v definování zákona lidí (*law of peoples*), do kterého spadají nejenom konstitutivní demokracie, ale také přiměřené neboli decentní státy. Kritériem tohoto členství je dodržování následujících podmínek:

- respektování vzájemné svobody a nezávislosti,
- dodržování úmluv a příslibů,
- rovná pozice ve vyjednávání, z něhož následující dohoda je zavazující pro obě strany,
- zdrží se vzájemných neoprávněných zásahů do svých záležitostí,
- mají právo na sebeobranu, ale nemají právo na vedení takové války, která nevznikla na základě sebeobrany,
- respektují lidská práva,
- dodržují další omezení týkající se vedení válek,
- zavazují se pomoci těm lidem, kteří jsou v nepříznivých podmínkách, a proto nejsou schopni dosáhnout spravedlivého nebo alespoň přiměřeného politického a sociálního systému.

Tato ustanovení mají za následek vznik společnosti lidí (*society of peoples*), která znamená spravedlivou kooperaci dobře uspořádaných nebo přiměřených lidí (samozřejmě to ještě neznamená,

¹³ Srov. *ibid.*, 83.

že samotné státy jsou *in se* spravedlivé). Členství ve společnosti lidí má také další kritéria jak pro liberální demokracie, tak i pro decentní státy.

Dobře uspořádané společnosti, i když jsou si vědomy, že jejich společnost je spravedlivá, musí současně vypracovat určitý přístup tolerance k ostatním státům, v jehož rámci budou respektovat jejich státní správu, teritoriální autonomii, politickou nezávislost a další instituce, přičemž tento úkol znamená pro liberální státy morální závazek. Na straně druhé ne-liberální státy mají za úkol dodržovat minimum, jinak pojmenováno: lidská práva. Tady je důležitá distinkce, která existuje mezi liberálními základními právy a lidskými právy obecně. Zatímco první typ práv zaručuje všechny prostředky pro plný vývoj a jejich náležité používání pomocí dvou morálních sil, v případě lidských práv se zaručuje jenom nezbytné minimum těchto prostředků, které pak dávají možnost kooperaci lidí ve společnosti.¹⁴ Mezi lidská práva patří:¹⁵

- ochrana života a integrity osob, včetně nevyhnutelných prostředků pro existenci,
- zaručení svobody osob, právo na volný pohyb, nepodléhající otroctví nebo nuceným pracím, spolu s právem na soukromý majetek,
- zaručení stejného zacházení před soudem a náležitých podmínek (patříčné soudní řízení, atd.),
- do určité míry respektování svobody svědomí, svobody pro formování a prezentování názorů a svobody na shromažďování, i když tato práva se neaplikují ve stejné míře.

Rawls v *The Law of Peoples* uvádí i hypotetický příklad, jak je možné v mezích uvedených norem řešit nedostačující *modus vivendi*, a to na příkladě přiměřeného hierarchicky uspořádaného islámského lidu a státu zvaného "Kazánistán". V takovém státě má být zaručena určitá míra tolerance jiných náboženství

¹⁴ Srov. Freeman, *Rawls*, 435-436.

¹⁵ Srov. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 54-56.

a jejich členové mají mít právo na zastávání státních funkcí a úřadů. Ostatní náboženství mají mít také právo na prosperující kulturní život, a z něho plynoucí činnosti mají být integrovány do občanské společnosti. Přiměřené poradní, hierarchické zřízení se zdá být dostačujícím prvkem pro dosažení potřeb lidí, kde mají mít své zastoupení nejenom etnické minority, ale také náboženství, které jsou přítomny v Kazánistánu.¹⁶ Je nutné podotknout, že Rawls interpretuje náboženství jako součást tzv. kultury v pozadí (*background culture*).¹⁷

Jak je z uvedených částí patrné, John Rawls ve své teorii přiřkládá čím dál větší význam komprehenzivní nauce, do níž spadají také náboženství. Jako formující aspekty lidských mínění mají náboženství nemalý význam pro otázku stability moderních liberálních států. Rawls pokládá za nedostatečné řešení stávajícího *modus vivendi*, kdy se nereflektují v patřičné hloubce role náboženství ve vztahu vůči státu, a pokouší se o formulování nejzákladnějších pravidel v tomto vztahu. Po argumentaci Johna Courneyho Murraya je třeba rovněž zdůraznit, že existují dva typy liberalismu. Anglosaský liberalismus, který zastupuje i Rawls, má své kořeny ve středověké tradici, kde rozdíl mezi společenstvím *duo genera* (stát a církve) není tak markantní, resp. je řešitelný jak z hlediska liberální tradice, tak v rámci křesťanství. Druhý typ tzv. kontinentálního liberalismu se opírá o historický absolutismus, jehož rozhodujícím momentem je odluka státu od církve a vytlačení náboženských prvků z občanského řádu.¹⁸ Rawls ve všech svých argumentech následuje anglosaský typ liberalismu. Samozřejmě přínos Rawlsovy teorie je zpochybnitelný a na nemálo místech i nevyřešený, ale jeho pokus se zařadil mezi ty snahy, které pokládají vyřešení této problematiky v *post-moderním* nebo *post-sekulárním* státě za čím dál důležitější.¹⁹

16 Srov. *ibid.*, 75-78.

17 Viz stranu 128 této práce.

18 Srov. Komonchak, "Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism," 85-86.

19 Srov. Habermas and Ratzinger, "Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse," 107.

Část IV

KRITIKA TEORIE SPRAVEDLNOSTI
JOHNA RAWLSE

KOMUNITARISTÉ

Jak již bylo zpomenuto¹, největšími kritiky teorie spravedlnosti se během dějin stala vedle libertariánů právě filosofická a sociologická škola nazývána komunitaristé (*communitarians*²). Do tohoto proudu patří nejen filosofové, ale také ekonomové nebo sociologové. Nejvýznamnější autoři tohoto proudu jsou Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Robert N. Bellah, Michael J. Sandel, Amitai Etzioni, Charles Taylor, a někteří sem přiřazují také kritiku ze strany církve.³

Jejich přístup se dá popsat jako radikální nesouhlas s východisky moderní politické filosofie, zejména liberálního směru. Zdůrazňují oproti němu významnost světonázorových-etických konceptů ve formování společností tak v politické a ekonomické, jako i ve sféře kulturní. Z pohledu filosofie se obracejí na autory Aristotela, sv. Tomáše Akvinského, G. W. F. Hegela a Alexise de Tocquevilla, tedy právě ne na klasické autory novověku (John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant). Z diskuse mezi liberalismem a zastánci komunitaristických myšlenek kolem roku 1980 vznikla debata a posléze výměna názorů, kterou se dnes nazývá diskuse mezi liberalismem a komunitarismem.

Anzenbacher poukazuje na to, že není možné reflektovat všechny myšlenky komunitaristů po jednom, protože tomu brání různorodost a tematické bohatství zmíněných autorů.⁴ Spíše se dá poukázat na několik zásadních myšlenek, které komunitaristé navzájem sdílejí. Již od dob Kanta se politický liberalismus pomocí omezení pravomocí státu pokouší na základech lidských práv zajišťovat systém těch práv, které zaručují svobodu a operativní prostředí pro občany. Tímto je osoba v

1 Viz stranu 105.

2 Jejich jméno pochází z anglického slova *community*, které znamená společnost.

3 Srov. Hollenbach, "A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition," 127-150.

4 Srov. Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*, 114.

politické sféře chápána zejména právně, s pojetím kterým komunitaristé nemůžou souhlasit. Komunitarismus totiž nahlíží na osobu eticky, která nese znaky světonázorových přesvědčení, hledá odpovědi na otázku dobrého života. Liberalismus tyto otázky posouvá striktně do privátní sféry jedince. Anzenbacher shrnuje kritiku komunitaristů do čtyř bodů:⁵

- Komunitaristé kritizují v prvním řadě přístup liberalismu k jedinci. Člověka vidí liberalismus jenom jako nezátíženého jedince (*unencumbered-self*), svobodného ve světě práva, ale také oprostěného od svých komunit a tradic. Tato sociální izolace pak má za následek, že osoba je chápána jenom právně, kterážto individualizace ústí do atomistického chápání společnosti a vede ke ztrátě solidarity.
- Zmíněné nebezpečství ještě stupňuje přílišné chápání sociálních vztahů v termínech ekonomických, technokratický přístup k lidem. Ekonomický racionalismus degraduje význam kulturních, etických a náboženských dimenzí, a tímto také oslabuje společnost a její celistvost. Člověk se v takovémto prostředí stává víc sobeckým, ničí společenské svazky a solidaritu.

I když se Rawls tomuto scénáři ve své teorii pokouší vyhnout, někteří komunitaristé se domnívají, že přesto jeho úsilí v teorii spravedlnosti vyústí do ekonomického společenství trhu podle představ Buchanana.⁶

- Komunitaristé navrhují řešení v přístupu, že se bude klást větší důraz na dílčí komunity, společenské formace a zdůrazňování tradic. Těmito si člověk bude moci uchovat svojí kulturní identitu, sociální etos. Také se učiní zadost společenské solidaritě. V tomto programu se nezátížené individuuum opětovně integruje do rodiny, vytvoří si vztah s příbuznými, sousedy. Má také možnost přehodnotit svůj přístup k náboženství.

5 Srov. Anzenbacher, *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*, 114-116.

6 Srov. *ibid.*, 115.

R. N. Bellah v uvedeném procesu vidí z principu sobeckosti patřící ekonomickému myšlení transformaci ke zvykům srdce (*habits of the heart*).⁷

- Posléze Charles Taylor z pohledu filosofie poukazuje na opravdové prameny liberalismu, na které se zapomnělo, ale ze kterých do dnešních dob čerpá. V pozadí novověkého zdůrazňování já (*self*) jsou její zdroje, častokrát světonázorové, náboženské nebo metafyzické. Bez nich ztrácí liberalismus také svojí legitimitu. Taylor tvrdí, že vyloučení pramenů není v souladu ani se samotným liberalismem, protože opodstatněnost právního chápání pochází z konceptu dobra, čili dobro je v tomto ohledu nepostradatelné.

Významnost komunitaristické kritiky tedy spočívá v tom, že ve všech precizně diferencovaných aspektech moderní doby, v jejím přístupu k lidským právům a právům jedince obecně, se přece jenom dovolává světonázorových otázek, které se ptají po smyslu a určení člověka ve světě.⁸

Fergusson se zamýšlí nad pravdou tvrzení a kritiky, podle které se může zdát, že komunitarismus postrádá tu sílu v normativní etice, kterou liberalismus – a tím i Rawlsova teorie spravedlnosti jako férovosti – disponuje.⁹ Odvolává se na tak oblíbeného autora, jako je Alasdair MacIntyre, když poukazuje na nemožnost moderního státu garantovat obecné blaho.¹⁰

Jako novější reflexi na teorii spravedlnosti Johna Rawlse se dále prezentuje tzv. schopnostní přístup, který byl prezentován ekonomem a nositelem Nobelovy ceny, Amartyou Senem. Jeho přístup se zdá, že bere v potaz jak Rawlsovo východisko v interpretaci spravedlnosti, ale v určitých ohledech se s ním rozchází. V žádném případě se nedá říct, že by se jednalo o komunitaristickou teorii. Senův přístup je zcela originální, a proto

7 Srov. *ibid.*

8 Srov. *ibid.*, 116-117.

9 Srov. David. A. S. Fergusson, "Communitarianism and Liberalism: Towards a Convergence?" *Studies in Christian Ethics* 10, no. 32 (1997): 45, doi:[10.1177/095394689701000103](https://doi.org/10.1177/095394689701000103).

10 Srov. *ibid.*

si zaslouží podrobnější demonstraci. Jeho hodnotící přístup v otázkách společenské nerovnosti se zdá být schůdnou cestou v řešení problematiky spravedlnosti, a je také stále na vzestupu ve vědecké reflexi současnosti na toto téma.

Hluboký pohled a optimistická interpretace v podání francouzského filosofa Paula Ricoura je dále jasným přínosem pro korektní analýzu teorie spravedlnosti jako férovosti v podání Rawlse. Ricouerův optimistický přístup k této teorii, jasná prezentace a analýza v něm obsažených konceptů může být jedině přínosem pro další teologickou a sociálně-etickou reflexi.

14.1 MICHAEL SANDEL

Michael Sandel je současným předním americkým filosofem z Harvardu, známým svými přednáškami jak pro odbornou akademickou obec, tak i pro laickou veřejnost. Na začátku své kariéry se stal známým právě kritikou Rawlsovy teorie spravedlnosti z komunitaristického hlediska prezentovanou ve své knize *Liberalism and the Limits of Justice* v roce 1982.¹¹

Ta se pokouší na základě analýzy teorie spravedlnosti odkrýt jakou teorii osoby Rawls používá, a vyvodit z toho teorii morálního subjektu s jeho dalšími konsekvencemi. Metodologií této analýzy je použití původního stavu jako lupy k pochopení dvou principů spravedlnosti, aby se tak důkladně vykreslila morální teorie a vůbec celá filosofická antropologie Rawlse.¹²

Problém pro Sandela v Rawlsové teorii spravedlnosti činí:

- koncept osoby – Rawls jej užívá jako koncept abstraktního aktéra volby, tzv. nezátíženého já (*unencumbered self*), bez jakéhokoliv cíle, personálních vlastností, komunity nebo historie
- deontologický liberalismus¹³ – v způsobu jak ho Rawls prezentuje na základě extrémního individualismu nemá šanci uspět, protože jednak nedefinuje osobu na základě komunity, zadruhé identita osoby je definována volbou a ne poznáním

Sandelova kritika teorie spravedlnosti proto se předkládá ve knize *Liberalism and the Limits of Justice* ve dvou liniích:¹⁴

¹¹ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), ISBN: 0-521-56741-6.

¹² Srov. *ibid.*, 48.

¹³ Deontologický liberalismus je názor, pod kterým se míní, že právo je primární vůči konceptem dobra a na základě představy, že společnost je nejlépe veden pouze za předpokladu, že nepředpokládá ve své podstatě žádné koncepty dobra. (Srov. C. Edwin Baker, "Sandel on Rawls" [in English], *University of Pennsylvania Law Review* 133, no. 4 [1985]: 895, ISSN: 00419907, <http://www.jstor.org/stable/3312128>)

¹⁴ Srov. *ibid.*, 895-896.

- první kritika se soustředí na teorii osoby, která je zdánlivě neslučitelná s principem rozdílu¹⁵, protože užívá osoby jako prostředek a ne jako cíl
- druhá kritika se zaměřuje na slabou teorii osoby, která je důsledkem nedostatečné teorie dobra, přičemž takto chápaná osoba je inkonzistentní s osobou, která je odtržena od komunitních relací, hodnot, vlastností, atd.

V zásadě se Sandel pokouší pozicionovat proti systému Rawlse, který prezentuje slabou a silnou teorii spravedlnosti. Tento rozdíl vyplývá z cíle Rawlse, podle něhož pluralitní společnost není s to dosáhnout konsensu o různých teoriích dober, proto je zapotřebí vypracovat takovou slabou teorii spravedlnosti, kterou by akceptoval každý ve společnosti, nezávisle na silné teorii dobra, kterou každý člověk paralelně zastává jako osoba. Dále také musí existovat určité vlastnosti, které nesou smysluplné implikace pro definování spravedlivého sociálního řádu. Tyto vlastnosti v pojetí Rawlse mají přednost kvůli jejich univerzálnosti. Tímto Rawls *de facto* definuje dvou-úrovňovou politickou teorii, kterou Sandel nemůže akceptovat z výše uvedených důvodů.¹⁶

Co se týče první kritiky Sandela, Rawlsův názor naznačuje, že určité cíle, vlastnosti, talenty, hodnoty a úsilí osoby definuje její kvality, kterými disponuje, ale v žádném případě nejsou konstitutivními elementy osoby. Pro Sandela proto vyplývá dvojí negativní konsekvence z předešlého tvrzení. Jednak když osoba něco vlastní, já člověka je současně v relaci s věcí, kterou vlastní, ale také vzdálený od něj. Je to více *jeho* vlastnictví než někoho jiného, ale současně je to více *jeho* věc než on sám. Proto, zdůrazňuje Sandel, tato vzdálenost je podstatná pro kontinuitu já osoby, zajišťuje osobě důstojnost a integritu, nedovolujíc její změnu a kontingenci osoby.¹⁷ Když touha nebo ambice se stává konstitutivním elementem osoby, vlastnění se čím dál tím víc stane *mnou* a ne *mojí*.¹⁸ Sandel proto vidí v Rawlsově voluntaristickém pojetí

15 Viz stranu 137

16 Srov. Baker, "Sandel on Rawls," 897.

17 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 55.

18 Srov. *ibid.*, 56.

osoby, která je definována volbou a ne poznáním zásadní nerosovnalost. Zadruhé, navíc, takováto slabá definice osoby je bez nezbytné podstaty. Takováto osoba nemá možnost sebe-reflexe o sobě samém, která se zdá být přirozeností Rawlsovy definice osoby.¹⁹

Sandel ve své argumentaci mnohokrát cituje Rawlsovo dílo *Teorie spravedlnosti*, ale klíčovou větou pro něj se stává místo, kde Rawls tvrdí, že osoba má přednost před potvrzenými cíli.²⁰ Domněnku, že Rawls ve své definici osoby se stává voluntaristou bez nějakého obsahu který by osobu naplnil jenom utvrzuje další tvrzení, podle kterého deontologická etika nevidí v definování cílů současně prozrazení lidské přirozenosti. Abychom, podle Rawlse, odkryli lidskou přirozenost, nemáme jinou možnost, nežli plánovaně udržovat náš cit pro spravedlnost, který řídí naše veškeré ostatní cíle.²¹

Sandel pak svojí kritiku obrací na původní situaci, která podle něj chce dosáhnout hypotézy, podle které je volící člověk schopen vzájemné lhostejnosti a absence závisti. Podle této hypotézy se původní stav nepokouší jenom o neutrální teorii dobra, ale aktivně chce dosáhnout akceptaci liberální a individualistické koncepce osoby, podle které je snaha o vlastní aktivitu bez toho, aby tato aktivita narušila práva ostatních jedinců to nejlepší, co osobě může být dopřáno.²² I když Rawls mnohokrát poukazuje ve svém díle, že původní stav nezesiluje individuálnost osoby, navíc tato individualita nezesiluje egoistické motivace a sobeckost.²³ Sandel ovšem naznačuje právě opak. Hypotéza vzájemné lhostejnosti naopak protičeří komunitárním hodnotám a zesiluje právě volbu principů u jedinců. Motivy přisuzované osobám v původním stavu totiž ani nereflektují aktuální motivaci které jsou právě součástí dané společnosti ani nevykreslují

19 Srov. Baker, "Sandel on Rawls," 898-899.

20 (Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 19) kde cituje (Rawls, *Theory of Justice*, 560)

21 (Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 59) který cituje (Rawls, *Theory of Justice*, 560-561 a 574)

22 (Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 60) který cituje práci (Thomas Nagel, "Rawls on Justice," in *Reading Rawls* [New York: Stanford University Press, 1989], 1-15, ISBN: 0804715033)

23 Srov. Rawls, *Theory of Justice*, 584 a 129.

motivaci těch osob, které budou součástí dobře uspořádané společnosti. V zásadě Sandel poukazuje na to, že v různých instancích hypotéza (původní stav, aktuální společnost, dobře uspořádaná společnost) se aspoň ve dvou, když ne ve všech třech se Rawlsova domněnka nestává realitou, protože na to nemá podklady.²⁴

Když Rawls tvrdí, že v dobře uspořádané společnosti nevidí smysl, proč by lidé zůstávali izolovanými a konali by bez zájmu o ostatní. Sandel ale nahlíží na Rawlsovo já osoby jako čisté individualistické, jelikož tento individualismus a jeho zavržení jakéhokoliv teorie dobra je patrný z chápání osoby jako osoby přivlastňovací, ale také z ojedinelosti takového subjektu. Ta tkví v např. v tom, že svoje vlastní závazky mě nemůžou uchopit tak hluboce, abych sám sebe bez nich nemohl vůbec představit. Moje nezávislost na mých hodnotách je tak silná, že se můžu postavit stranou od nich, má veřejná morální identita jako osoby není vůbec podřízena změnám v mém vlastním konceptu dobra během časů.²⁵

Sandelův problém s touto koncepcí Rawlse je, že podle něj takováto definice nezávislosti od koncepcí dober degraduje osobu na pouhé vlastnické individuum. Takováto osoba nemá žádné možnosti se někam přidružit, veškeré dění se koná mimo vlastní identitu člověka, bez relevantního impaktu na něj. Také je mu odebrána možnost rozšíření svého sebe-chápání vlastního já. Rawls podle Sandela proto vyloučil veškerou možnost intersubjektivní nebo intrasubjektivní ze sebe-chápání člověka z morálního úhlu pohledu. Sandel zdůrazňuje, že intersubjektivní koncepce umožňují v různých morálních situacích relevantní popis já, který v takovéto situaci může pojit víc než jedinou individuální lidskou bytost: např. rodinu, komunitu, třídu nebo národ.²⁶ Rawls se ve své práci vyvaroval přílišného použití "nedefinovaného konceptu komunity," hlavně kvůli zachování

24 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 61.

25 (Srov. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* [Basic Books, 1983], 62, ISBN: 0-465-08189-4) který cituje (Rawls, "Dewey Lectures," 544-545)

26 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 62-63.

průzračnosti a jednoduchosti vlastní argumentace.²⁷ Zatímco intersubjektivní koncepce pomáhají v morálním uchopení více lidských bytostí, intrasubjektivní koncepce na straně druhé mohou popisovat celou škálu já v jediné morální lidské bytosti. Takovýto případ nastává např. když člověk už není vázán zodpovědností za heretické přesvědčení, kterých se držel před náboženskou konverzí.²⁸

Rawls explicitně neodmítá takovéto koncepce, ale odmítnutí v jeho systému je implikováno přesvědčením, že každé individuální osobě náleží jeden jediný systém touhy. Stejně jako utilitarianismus, tak i Rawls selhávají v aplikování principu volby vlastní individuální osobě na celou společnost.²⁹

Rawls také ve svém díle uvádí, že podstatná jednota vlastního já osoby je opatřena konceptem práva,³⁰ což Sandel podrobuje další kritice. Sandel zdůrazňuje, že Rawls ze svého deontologického východiska se ani nemůže dopracovat k jinému konceptu osoby, než je ta v liberální tradici, která je spojena s chápáním lidského subjektu jako suverénní volící aktér, jehož cíle jsou více zvoleny než dány. V pojetí Sandela jsou cíle více vštěpeny do komunitních struktur společnosti, které nazývá konstituční sebe-chápáním.³¹ Oproti tomu, Baker mluví o opravdovém sebe-chápání v teorii Rawlse, kde komunity jsou podrobeny volbě, a toto sebe-chápání má limitující efekt na vštěpené chápání sebe ze strany společnosti.³²

Druhou částí kritiky Rawlse ze strany Sandela je jeho pojem skupinových práv. Jak již bylo řečeno, právo je v Rawlsovém pojetí vlastní jedinci. V textu Sandela je implicitně obsažen princip, podle něhož skupina nebo komunita může ospravedlnitelně převládnout jedince. Pod pojmem skupinových práv totiž míní přiřazení odpovědností k potvrzeným závazkům vůči rodině, komunitě, třídě nebo národu.³³ Zásadní rozdíl mezi

27 Srov. Rawls, *Theory of Justice*, 264.

28 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 62-63.

29 Srov. *ibid.*, 63.

30 (Srov. *ibid.*, 21) který cituje (Rawls, *Theory of Justice*, 563)

31 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 62.

32 Srov. Baker, "Sandel on Rawls," 905.

33 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 62-63.

Rawlsem a Sandelem vidí Baker v otázce volícího jedince, který Rawls akceptuje jako nezbytnost a Sandel odmítá jako přílišný individuální koncept. Baker uvádí, že Rawlsův argument při zdůrazňování vlastního já je zásadně morální argument, přičemž Sandel poukazuje na empirický, historický a sociologický aspekt tohoto argumentu. Jak Rawls, tak i Sandel akceptují, že identita vlastního já spočívá v hodnotách, charakteru a komunitě. Názory se však rozcházejí v otázce, zda konstitutivní síly komunity mají sílu zásadně ovlivňovat sebe-porozumění nebo nenucené-porozumění, či nikoliv. Podle Bakera Sandelovy argumenty nedostatečně dokazují, v čem spočívá tato konstitutivní síla komunity na sebe-porozumění jedince, a jak tato síla vůbec funguje.³⁴

Baker oproti Sandelovi poukazuje na to, že zatímco sociologické myšlení vždy zdůrazňovalo roli společnosti jako prioritního etického aktéra nad jedincem, liberální myšlení je historickým a revolučním vývojem s jeho prioritou jedince, která se zakládá na prioritě jako principu, a ne – jak to je v případě sociologického myšlení – na prioritě jako na výsledném produktu. Liberální tradice poukazuje se svými právy jedince, že společnost má vždy respektovat práva jedince, a má také odpovědnost za něj. Toto právo během historie bylo více potlačováno než zdůrazňováno.³⁵

V další části své knihy Sandel poukazuje na to, že když míní Rawls svůj princip různosti vážně, tak k jeho naplnění potřebuje právě zmíněný koncept skupinového subjektu. Bez skupiny totiž princip různosti je neobhajitelný a neospravedlnitelný. Celou argumentaci si půjčuje od libertariánského filosofa Roberta Nozicka, který ve svém díle *Anarchy, State and Utopia*³⁶ poukazuje na nespravedlnost v rámci distribuce přirozených talentů. Talent podle Nozicka jsou přirozeným jméním jedince, které vlastní jenom on sám. Některé prostředky totiž jedinec pouze vlastní, bez toho, aby mohl být za to legitimně stíhán. Tyto přirozené statky,

34 Srov. Baker, "Sandel on Rawls," 905-907.

35 Srov. *ibid.*, 906.

36 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basic Books, 1974), ISBN: 0465097200.

dobra nebo talenty jsou svévolně distribuovány, proto je možné o nich říct, že člověk je pouze vlastní a nezískává je zásluhou. Tato svévolnost v distribuci pak činí ze statků nebo dober kterými jedinec disponuje Rawlsův princip různosti nespravedlivým.³⁷ Podle principu různosti totiž Rawls chce dosáhnout, aby sociální a ekonomické nerovnosti byly upraveny tak, aby se u obou dalo rozumně očekávat, že budou k prospěchu kohokoliv. Jelikož se jedná v tomto případě o nerovnosti přirozené, které člověk pouze vlastní, ty dobra které z těchto talentů následně vzniknou, podle Nozicka, patří člověku který na ně má nárok. Ovšem Sandel míní, že nerovnosti mohou být v Rawlsově případě principu různosti obhajitelné pouze na základě skupinového subjektu, komunity.³⁸

Sandel dále uvádí tři možnosti, jak se dá zachovat vůči distribuci přirozených talentů ve společnosti:³⁹

- Když se má dokázat, že určitá dobra v daně společnosti nejsou vlastněny jedincem, nestačí říct, jak to činí Rawls, že tato dobra jsou automaticky vlastněny společností. Může nastat také situace, ve které by se spíše řeklo, že nejsou vlastněny nikým.
- Další možností je, že se ten, kdo disponuje určitými talenty se vyhlásí za opatrovníka tohoto talentu, a tím také akceptuje vlastnictví těchto talentů někým jiným. Tak činí např. křesťanství, když říká, že všechny statky jsou vlastnictvím Boha, člověk je pouze dočasným dozorcem těchto statků.
- Třetí možností je, že nejsem ani vlastníkem, ani dozorcem statků, ale jakousi úschovnou talentů a dober, které jsou náhodně přítomny v mé osobě.

Podle Sandela Rawls se s jeho definicí osoby v teorii spravedlnosti pokouší o třetí možnost, ale princip rozdílnosti může platit jenom při možnosti druhé. Proto podle Sandela Rawls potřebuje definici skupinového subjektu.⁴⁰

37 (Srov. *ibid.*, 225-226) a (Baker, "Sandel on Rawls," 908)

38 Srov. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 82-95.

39 *Ibid.*, 96-97.

40 Srov. *ibid.*, 97.

Podle Bakera zásadní chybou Sandela je, že se pokouší o dekonstrukci Rawlsovy teorie spravedlnosti “cestou zpět” nebo přes objektiv původního stavu. Baker ve svém článku říká, že tento pokus je přímo odsouzen k nezdaru, protože se Rawls vždy pokoušel o formulování slabé teorie člověka, která je vlastní veřejné koncepci spravedlnosti.⁴¹

Baker také zdůrazňuje, že Rawls, zdá se, ustojí kritiku Sandela ve smyslu, že má poněkud voluntaristický a agnostický pohled na lidskou osobu. Rawls může zůstat částečně agnostikem v otázkách, jestli naše cíle pocházejí z našich rozhodnutí nebo jsou výsledkem vlastních sebe-reflexí. Také může být agnostikem v otázce, zda jsou naše osoby založeny více na individuálních dobrech nebo spíše na komunitě. Jeho koncepce osoby je platná pouze v rámci hypotetického původního stavu a pouze pro definici jakýchkoliv ospravedlnitelných principů spravedlnosti.⁴² To připouští také sám Sandel, že původní stav je rétorickým prostředkem pro sebe-reflexi. Tentýž argument, jako v případě agnosticizmu, platí také v případě voluntarismu u Rawlse. V Rawlsovém případě se jedná pouze o částečnou teorii.⁴³

41 Srov. Baker, “Sandel on Rawls,” 899-900.

42 Srov. *ibid.*, 903.

43 Srov. *ibid.*, 902-903.

14.2 MICHAEL WALZER

Michael Walzer (1935 –) je další filozof, který se řadí mezi komunitaristické myslitele. Světově známým se stal především díky své teorii kterou publikoval ve své knize *Spheres of Justice* (1983).⁴⁴ I když se Walzer nijak často na Rawlse a na jeho teorii spravedlnosti neodvolává,⁴⁵ přesto je prezentován akademickou a vědeckou obcí jako přední osoba období kritiky a reflexe na Rawlsovu zmíněnou teorii spravedlnosti.⁴⁶

Ve své knize se Walzer opětovně zamýšlí nad rozporuplnou otázkou politické moci a personálního bohatství, obé ve světle spravedlnosti. Má jasno v tom, že nerovnosti mezi muži a ženou se dá řešit jedině přerozdělováním statků. Otázkou ale je, kterým způsobem se má začít toto přerozdělování.

Spheres of Justice nejprve zkoumá možnost přerozdělení pomocí egalitářského principu. Tato možnost pro Walzera je neakceptovatelná z vícero důvodů. Tato socialistická tradice je podle něj příliš zjednodušující. Představa, že se různé oblasti života dají shrnout pod jeden organizující princip, se pro něj jeví jako příliš jednoduchá a laciná odpověď na tak komplikované otázky, jako např. problém všeobecné zdravotní péče v daném státě, kterou vše-řídící princip utility nemůže ani přiměřeně vést, ani důkladně pokrýt všechny partikulární otázky v ní. V takovémto případě se riskuje, že stát se stane jakousi Prokustovou postelí.⁴⁷

Dále je možné uplatnit kritiku na adresu egalitarianismu, že výběrem jedného organizujícího principu, a tím i nárokem na jakoukoliv jednotu v uspořádání, se stává jediným principem dobro, které je co více abstraktní, a proto i nevidomé vůči jiným dobrům.⁴⁸

44 Walzer, *Spheres of Justice*.

45 Viz. index (*ibid.*, 343), kde je Rawls zmíněn na různých místech v celé publikaci dohromady osmkrát.

46 Burke A. Hendrix, "Rawls and Walzer on Equality, Wealth, and Governance" (2009), 12, Annual Meeting of the Midwest Political Science Association, Chicago, IL, http://www.allacademic.com/meta/p363328_index.html.

47 Srov. Walzer, *Spheres of Justice*, xi.

48 Srov. *ibid.*, 4.

Jakákoliv rovnost nebo rovnostářství je proto pro Walzera utopií:

“Rovnost doslovně chápáno je zralá pro zklamání. Angažovaní muži a ženy ji zradí, nebo jí aspoň zdánlivě zradí, jen co začnou organizovat hnutí pro rovnost a rozdělování sil, pozic a vlivu mezi sebou. Tady je úřadující tajemník který si pamatuje křestní jména všech členů; tam je tiskový atašé který zachází s reportéři s pozoruhodnou dovedností [...] Takoví lidé jsou jak nezbytní jako nevyhnutelní, a zajisté jsou víc než jakou se rovnají svým druhům.”⁴⁹

Proto se jako morální filosof pokouší přiblížit k otázce přerozdělování z komunitaristické pozice, na nárok etických faktů a etických argumentů odpovídá konceptem komunity. Ta zní následovně: primárním subjektem všech hodnot jsou komunity, protože primární dobra se distribuují mezi lidma navzájem v rámci lidské společnosti.⁵⁰

Jako odpověď Walzer definuje svou vlastní teorii komplexní rovnosti (*theory of complex equality*), která je více zapuštěná v realitě, než jakákoliv teorie zakládající se na rovnosti, je již latentně sdílena v našem společenském porozumění, a jejíž první součástí je právě zmíněná definice komunity jako primárních subjektů hodnot.⁵¹ Tato teorie spočívá na uznání interních principů⁵² různorodých komunit, podle kterých fungují. Například komunita právní musí fungovat podle určitých vnitřních principů, které nejsou vlastní komunitě lékařů. Tyto komunity pak tvoří odlišné sféry pro distribuci dober. Z této definice je jasné, že si Walzer dává záležet na empirickosti těchto distribučních sfér, které pak patřičně interpretuje a až po této interpretaci je možné definovat jednotlivé principy zmíněných sfér. Je tedy

49 Walzer, *Spheres of Justice*, xi, jelikož neexistuje oficiální překlad této knihy, všechny níže uvedené citace jsou překladem autora této práce - P.N.

50 Srov. *ibid.*, 31.

51 Srov. *ibid.*, xiv.

52 Je nutné poukázat na podobnost jak definuje Walzer ve své teorii interní principy komunit, s definicí profese neboli profesní etiky v díle (MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 187). Zdá se, že v určité míře interní dobro obsažené v definici profese u MacIntyre se kryje s nárokem Walzera na členy v dané komunitě, aby formulovali své principy na základě své profese, resp. členství v komunitě.

zřejmé, že Walzerův argument založený na distribučních sférách je zásadně historický, sociologický a kontingentní.⁵³

Další nedílnou součástí Walzerovy teorie komplexní rovnosti je ospravedlnění distribučních norem.⁵⁴ Walzer se na začátku svého díla ptá, které jsou ty hodnoty, které komunity sdílejí? Podle něj je distribuce samotná pouze relativním společenským významem. Důraz se má klást na dobra, na jejich definici, jak jsou vytvořeny a jak jsou ohodnoceny.⁵⁵ Jelikož různé sféry distribucí mají také různé vnitřní principy, tyto standardy distributivních systémů musí být také různorodé.

“Teorie spravedlnosti je upozorňován na odlišnosti, citlivý na ohraničení. Nicméně z teorie nevyplývá, že společnosti jsou více spravedlivé když jsou více diferencované. Spravedlnost má jednoduše větší rozsah v těchto společnostech, protože existuje více rozdílných dober, více distributivních principů, více aktérů, více procedur. A čím větší má spravedlnost záběr, tím více je také zaručeno, že komplexní rovnost bude formou kterou spravedlnost na sebe vezme.”⁵⁶

Pro Walzera je proto zásadní, aby se studovala historie a podrobila filosofické analýze každá z distribučních sfér společnosti, protože tato cesta se zdá být jediná k pravdivému a adekvátnímu pochopení charakteru různých dober.⁵⁷

Z plurality dober, ze které Walzer vyvozuje různé distribuční sféry, následuje také požadavek pro autonomii těchto sfér. Podle Walzera:

“Žádné společenské dobro *x* by neměl být distribuován mužům a ženám kteří již vlastní nějaké jiné dobro *y* pouze protože vlastní *y* bez ohledu na význam *x*.”⁵⁸

V interních principech distribuční sféry mají totiž kompetenci na posouzení kvalit daných dober jenom ti, kteří do dané společenské sféry také patří, a mají proto náhled na celou strukturu

53 (Srov. Walzer, *Spheres of Justice*, 19) a (Michael Walzer, “‘Spheres of Justice’: An Exchange,” *The New York Review of Books* [1983], <http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/?page=1>)

54 Srov. Walzer, *Spheres of Justice*, 8-9.

55 Srov. Walzer, “‘Spheres of Justice’: An Exchange.”

56 Walzer, *Spheres of Justice*, 315.

57 Srov. Walzer, “‘Spheres of Justice’: An Exchange.”

58 Walzer, *Spheres of Justice*, 20, kurzíva od Walzera.

dober ve zmíněné sféře. Tímto vymezením se vyřeší problém, který Walzer uváděl na začátku své argumentace: jednak principy se nedefinují jako něco odděleného, přílišně abstraktního od samotného systému distribuce, ke kterému empirická zkušenost se má přizpůsobit. Principy zůstávají reálně zakotveny v každodenní zkušenosti, principy se tedy nezmocní systému ale pocházejí z něj.⁵⁹ Zadruhé se eliminuje egalitářství, které je podle Walzera vlastností společnosti jedinců, bez společenských vazeb, kdy každý ručí jenom sám za sebe a rozhoduje se podle vlastní touhy. Tato představa by *de facto* připomínala jakýsi globální libertarianismus, jedinec by musel tedy následovat externí a abstrahované principy.⁶⁰

V poukázání na komunitní vazby Walzer chce zdůraznit schopnost teorie komplexní rovnosti k vyvarování se zneužití politické moci. Jak již bylo zmíněno v předešlých odstavcích, v otázkách morality jediný možný argument pochází ze sdílených společenských významů.⁶¹ To znamená, že ani samotná filosofická reflexe nemůže abstrahovat od těchto partikulárních komunitních hodnot.⁶² Vměšování se do těchto interních principů Walzer nazývá dominancí. Podle něj se například "jednoduchý" egalitarianismus vyznačuje následujícími črty, kterých je potřeba se vyvarovat, a na něž zmíněná teorie komplexní rovnosti naskýtá řešení bez zmíněné dominance:⁶³

- když majetní mají také přílišnou politickou moc
- když přístup ke kvalitnímu vzdělání je podřazen ekonomickému nebo sociálnímu postavení
- když odborná znalost je podřazena politické moci

Další z Walzerových argumentů pro jeho teorii komplexní rovnosti je institut úřadů. Jakýkoliv abstrahující systém, i ten Rawlsův, se dívá na různé úřady ve státě a dalších institucích jako

59 Srov. Walzer, "'Spheres of Justice': An Exchange."

60 Srov. Walzer, *Spheres of Justice*, 34.

61 Srov. *ibid.*, 29.

62 Srov. Walzer, "'Spheres of Justice': An Exchange."

63 Srov. Joshua Cohen, "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality," *The Journal of Philosophy* (1986): 458.

rovnou dané, přímo hotové, které se musejí naplnit lidma disponujícíma patřičnými talenty. To je ovšem podle Walzera teze, která nepokrývá skutečnost. Úřady také vznikají v různých dobách a etapách vývoje, jsou produkty historie.⁶⁴

Během diskuse s Ronaldem Dworkinem Walzer také poukazuje na dva typy nesouhlasu v pluralitní společnosti v rámci veřejné diskuse o distribučních principech. Jelikož moderní společnost se vykazuje vlastností nesouhlasu co se týče názorů a interpretací, tyto nesoulady je možné třídit:

- na nesouhlas v rámci dané kulturní tradice
- nesouhlas mezi různými kulturními tradicemi

Podle Walzera je tento rozdíl klíčový, protože celé další řešení otázek nesouhlasu o spravedlnosti spočívá na správném zařazení problému do jedné z těchto skupin. Dworkin totiž poukazuje, že když existuje nesouhlas v dané komunitě (např. v městě) o základní zdravotní péči, může vyústit do nespravedlivé situace, kdy dané město nebude poskytovat péči chudým kvůli nesouhlasu komunity a také kvůli nemožnosti intervence státu do lokálního života komunity. Přičemž je docela možné, že paralelně druhé město, kde se členové komunity dohodli, poskytuje péči také sociálně slabým. Dworkin proto pochybuje o interních principech komunity, natož vůbec o relevanci komunit vůbec a poukazuje na vyšší roli státu v organizaci sociálních otázek a rozhodnutí. Walzerova odpověď je přesně opačná: protože se jedná o nesouhlas v jedné dané komunitě, různé názory o naplnění daného úřadu mají základ ve sdílených názorech členů komunity v chápání úřadu samotného. Nesouhlas proto spíše potvrzuje, než vyvrátí existenci sdílených chápání.⁶⁵

Cohen poukazuje na zajímavý posun v myšlení Walzera, když porovnává Walzerovo chápání politické komunity v jeho předchozích pracích s definicí danou ve *Spheres of Justice*. Walzer totiž vždy přikládal větší důraz uskupením jako nositelům hodnot,

⁶⁴ Srov. Walzer, *“Spheres of Justice’: An Exchange.”*

⁶⁵ Srov. *ibid.*

ale politickou komunitu neboli sekundární asociace jsou virtuálně ignorovány. Až v *Spheres of Justice* přiřadil Walzer zásadní význam také politické komunitě, za změnou k Hegelovským názorům Cohen nemůže najít žádnou předešlou motivaci.⁶⁶

Konečně organizace státu podle Walzera je také důležitá. Jak Rawls zdůrazňoval potřebu vypracování liberálního socialismu nebo formy majetkově-vlastnické demokracie, Walzerův názor se přiklání spíše k vlastní definici demokratického socialismu:

“Odpovídající uspořádání v naší vlastní společnosti, podle mého názoru, je decentralizovaný socialismus; silný stát blahobytu fungující, aspoň z části, na lokálním a amatérském úřednictví; na vázaném trhu; na otevřeném a demystifikovaném státní správě; na nezávislých veřejných školách; na sdílení těžké práce a volného času; na protekci náboženského a rodinného života; na systému veřejné úcty nebo ostudy nezávislý od jakýchkoliv uvažování o hodnotě nebo třídě; na zaměstnanecké kontrole ve společnostech a továrnách; na politice stran, hnutí, shromáždění a veřejné diskuse.”⁶⁷

Dworkin ale Walzerův systém komplexní rovnosti podrobuje další kritice, když poukazuje na přílišné zdůrazňování šířky konceptu spravedlnosti, přičemž autonomie interních principů nedává skoro žádný prostor pro intervenci ze strany státu na ochranu zmíněných sdílených hodnot.⁶⁸ Proto Dworkin tituluje Walzera relativistou, protože podle Walzerova systému je úplně ospravedlnitelný indický kastovní systém, jelikož interní principy má jasné a jsou akceptovány všemi členy komunity. Na tuto kritiku ovšem Walzer ve své diskusi s Dworkinem neodpovídá.⁶⁹

Velmi zajímavou se zdá být kritika ze strany Cohena, když formuluje tzv. jednoduché komunitaristické dilema. Ta zaprvé říká, že podle Walzerovy definice komplexní rovnosti, kdy sdílené hodnoty komunity jsou identifikovány aktuální distributivní praxí, nebudou mít normy, které se podle definice z této praxe vyvodí, vůbec žádný (reflektující) efekt na existující praxi. Na

66 Srov. Cohen, “*Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*,” 459–460.

67 Walzer, *Spheres of Justice*, 318.

68 Srov. *ibid.*, 315.

69 Srov. Walzer, “‘*Spheres of Justice*’: An Exchange.”

druhé straně, když definujeme hodnoty bez přihlížení na existující praxi, při pokusu přiřadit tyto hodnoty k praxi se ztrácí jasnost, zda definované hodnoty jsou opravdovými hodnotami, či nikoliv.⁷⁰

Když se toto dilema potvrdí, musí se zodpovědět otázka relace různých institucí, které mají komplexní historie, přičemž různé hodnoty budou delegovány různým aspektům v jedné společnosti. Cohen vidí tři možné scénáře na řešení dané problematiky:⁷¹

- neexistuje žádná politická komunita, protože neexistují žádné koherentní sdílené hodnoty – v této situaci Walzer mlčí o dalších podmínkách spravedlnosti
- existují různé protichůdné hodnoty, ale je potřeba definovat ty, ke kterým se komunita přihlásí a které zavrhne – tato možnost u Walzera chybí
- různé interpretace hodnot mohou být provedeny, ale pouze jedna jediná je ta správná, tj. ta, která v největší části zachycuje hodnoty, které komunita *skutečně* sdílí.

Problém ale podle Cohena je ten, že Walzer v poslední možnosti nedává těmto interpretacím žádný opravdový obsah spravedlnosti, kromě toho, že se člen musí přizpůsobit životu dané komunity. Čili tento poslední argument podle Cohena, který zdánlivě nejvíce vyhovuje Walzerovu systému, spadá pod první kategorii.⁷²

70 Srov. Cohen, "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality," 463-464.

71 Srov. *ibid.*, 465-466.

72 Srov. *ibid.*, 466.

POZDĚJŠÍ KRITIKA

15.1 AMARTYA SEN

Indický ekonom, nositel Nobelovy ceny za ekonomické vědy, Amartya Sen (1933 –) byl dlouholetým kolegou a také přítelem Johna Rawlse. Na první pohled se zdá být neobvyklé, proč právě autor z tohoto vědeckého odvětví je reflektován v teologicko-etické analýze.

Důvodem kromě toho, že Sen patří mezi významné myslitele v otázkách spravedlnosti, distribuci dober a etických otázkách je také to, že ve své poslední knize *The Idea of Justice*¹ z roku 2009 aktivně pojednává o Rawlsově teorii spravedlnosti. Dalším důvodem je, že v této své analýze Sen více kritizuje Rawlsovy myšlenky a přináší svoje vlastní řešení, které nespočívá v tzv. “transcendentálním institucionalismu,” jak nazývá teorie podobné Rawlsovmu, ale právě naopak, svoji teorii buduje ze spodu nahoru.² Rozdíl se dá chápat, jak jej pojmenoval Baker v jeho již citovaném článku, mezi tzv. filosofií vědomím, do kterého patří např. Kant a určitě i Rawls, a filosofií komunika-tivní interakce, ve které jedinec i jeho individuální vědomí je aspektem nebo produktem interakce.³

Sen začíná své hodnocení teorie spravedlnosti Rawlse uznáním jeho díla jako jednoho z těch, které transformovali současnou politickou filosofii radikální cestou. Při vším jejím přínosu tato teorie ovšem má také nedokonalé stránky. Z čtení a z osobních diskusí Sen vidí klíčový bod Rawlse v definování spravedlnosti právě v konceptu férovosti – vyvarování se jakýchkoliv jednostranností ve svých hodnoceních, přihlížení na potřeby a

¹ Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), ISBN: 978-0-674-03613-0.

² Srov. *ibid.*, 1-27.

³ Srov. Baker, “*Sandel on Rawls*,” 900.

zájmy ostatních, neovlivněn svými vlastními předpojatostmi nebo prioritami. Férovost podle něj znamená základní a všeobecnou nezaujatost, kterou každý člověk nese v sobě díky svým komprehensivním preferencím.⁴

Zásadní novinkou u Rawlse ovšem je jeho jednoznačná volba principů spravedlnosti, která implikuje volbu institucí a politických koncepcí spravedlnosti, ke kterému pak náleží osobní chování se člověka, a ne, jak to bylo dosud, opačně. Sen ale vyslovuje určitý skepticismus o Rawlsovém jedinečné volbě v původní situaci, že pouze jediná množina nebo sada principů je s to definovat tak širokou bázi institucí, podle které pak celá společnost má možnost efektivně pracovat a fungovat. Problémem totiž je, že existují někdy tak konfliktní a protichůdné, přitom všeobecné principy spravedlnosti, které také můžou vyjadřovat vhodným způsobem (i podle Rawlsových kritérií) chápání spravedlnosti. Pluralita nezaujatých principů může podle Sena reflektovat také to, že nestrannost může také vzít na sebe různé formy a vnější projevy. Proto, když na základě této myšlenky neexistuje jedna jediná daná množina principů, která by poukázala na nezbytné instituce pro základní strukturu společnosti, pak celá Rawlsem definovaná procedura formulování principů spravedlnosti, tj. spravedlnosti jako férovosti, je použitelná stěží nebo vůbec.⁵

Na tuto kritiku se Rawls pokoušel odpovědět ve svém posledním díle *Justice as Fairness: A Restatement*,⁶ že možnosti uvážení v původní situaci jsou nekonečné a každá možnost je někým podporována a zase někým odmítnuta, proto rovnováha mezi konečnými soudy musí být založena na argumentaci.⁷ Sen ovšem podotýká, že když Rawls mluví o ideálu, který nemůže být celkem dosažen, mluví v tomto smyslu přesně o své teorii spravedlnosti jako férovosti. Rawls si je vědom tohoto napětí mezi postupně se vyvíjející teorií spravedlnosti, kterou ovšem není s to ani úplně zavrhnout, ani celkem ochránit její integritu, pro-

4 Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 52-54.

5 Srov. *ibid.*, 56-57.

6 Rawls, *Justice as Fairness - A Restatement*.

7 Srov. *ibid.*, 133-134.

tože každá z možností by měla devastační konsekvence na teorii spravedlnosti jako takovou.⁸

Zajímavým místem Rawlsovy teorie podle Sena je jeho chápání svobody v lexikálním pořadí definice dvou principů spravedlnosti. Sen také poukazuje na fakt, že požadavky zakládané na nárocích spojené s ideami zásluhy, dále otázky vlastnictví majetku nejsou přímo reflektovány v jeho díle.⁹

Originálním nápadem Rawlse je jeho tvrzení, že lidé budou spontánně pokračovat v tom, na čem se dohodli v původním stavu, podle kterého tedy rozdíly založené na různosti motivací jsou akceptovatelné, přičemž ostatní formy rozdílnosti jsou Rawlsem odmítnuty. To vyvolalo dvojí reakci na tuto problematiku:¹⁰

- Podle G. A. Cohena je akceptace takovéto nerovnosti v původním stavu limitující pro původní stav jako takový, protože je otázkou, jestli takový praktický smysl, který je obsažen v možnosti různosti motivace může být implementován vůbec do teorie spravedlnosti.
- Na straně druhé je těžké si představit, že nutnost motivací je možné eliminovat z původního stavu, protože každý bude s to spontánně hrát svojí roli produktivně bez těchto motivačních stimulů. Perfektně spravedlivá společnost je, zdá se, představitelná pouze bez těchto motivací, proto je tedy sporné, jestli je takováto společnost a teorie vůbec možná.

Rawlsova teorie spravedlnosti je problémem pro Cohena, protože není dostatečně transcendentální. Ale na straně druhé je také problémem pro Sena, protože je až příliš transcendentální a ideální. Sen totiž zdůrazňuje, že cílem komparativní spravedlnosti je umožnit rozdíly mezi dosažitelnými možnostmi méně vyhrocené.¹¹

8 Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 58.

9 Srov. *ibid.*, 59-60.

10 Srov. *ibid.*, 61-62.

11 Srov. *ibid.*, 62.

Jako jasné positivum Rawlsovy teorie, i když s ním Sen nesouhlasí, uvádí na prvním místě nestrannost původního stavu, který se tak postrádá v ostatních teoriích (zejména v utilitarianismu). Druhým positivem teorie spravedlnosti je tendence k objektivitě v praktickém rozumu. Tato objektivita se pak demonstruje ve veřejné sféře, připravena na hodnocení výrokovými soudy a akceptací nebo odmítnutí během diskusí a reflexi. Třetím přínosem Rawlsovy teorie je definování dvou morálních sil osoby, která je podle Sena hodně daleko v pozitivním slova smyslu od světa, ve kterém je pozornost věnována pouze teorii racionální volby. Čtvrtým přínosem je hodnocení priority svobody jako něčeho výjimečného s přidanou hodnotou, který má za význam samo o sobě a důsledkem toho je možné akceptovat nebo odmítnout různé konstrukce uspořádání společenského života. Pátým přínosem je obohacení konceptu nerovnosti v sociálních vědách, které měly sklon chápat nerovnost pouze v nepoměru mezi sociálním statutem a ekonomickým výsledkem, přičemž ignorovaly nerovnosti v procesu činnosti. Šestým positivem je důsledek principu rozdílnosti, který poukazuje na koncept rovnosti, tak důležitý pro analýzu veřejné politiky v otázkách chudoby. Sedmým přínosem podle Sena v Rawlsově teorii spravedlnosti je jeho koncepce primárních dober, ve kterém vidí ochranu lidské svobody, podle nějž má člověk mít možnost si vybrat co chce uskutečnit ve svém životě.¹²

Sen ovšem definuje také těžkosti, které mohou nastat v teorii spravedlnosti, ale které jsou částečně nebo úplně vyřešeny. Mezi tyto patří právě výše zmíněná priorita svobody, která může být interpretována také jako totální priorita svobody, na kterou prvně poukázal Herbert Hart. Proto je postřehnutelný další vývoj v Rawlsových dílech, ve kterých se pokouší tento extrém neutralizovat. Dalším problémem může být nahlížení na otázku schopností lidí, u kterého se Rawls koncentruje zejména na primární dobra, přičemž se zdá, že ignoruje otázku jak s těmito dobry lidé naloží, jak je konvertují do formy dobrého života. Sen následně poukazuje na problém, který vyvstává z této otázky,

12 Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 62-64.

jmenovitě že se tyto konverze mohou lišit od případu k případu enormně, ovlivněny těmi nejrůznějšími faktory. Proto navrhuje posun od interpretace primárních dober k pochopení aktuálních hodnocení svobod a schopností, na čemž se zakládá vlastní Senova teorie spravedlnosti.¹³ Podle něj totiž tento cíl je ve shodě jak s Rawlsovým programem, tak i s praktickým rozumem.¹⁴

V další části Sen poukazuje na ty problémy Rawlsovy teorie, které se zdají být zatím nevyřešeny a na řešení ještě čekají.

Prvním z nich je totiž fakt, že Rawls svojí pozornost koncentruje zejména na spravedlivé instituce. Přitom otázka spravedlivé společnosti je důležitější, protože implikuje jak efektivní a spravedlivá instituce, tak i aktuální vlastnosti, které se týkají chování. Samuel Freeman a Erin Kelly se angažovali k vyřešení této otázky. Argumentem totiž je, že co se děje lidem nemůže být nic jiného nežli středobod jakékoliv teorie spravedlnosti. Dále, i když se zaměřujeme nejprve na definování spravedlivých institucí, a to jednoznačným rozhodnutím, je důležité brát na zřetel jeho implementování do reálných životních situací, kdy aktuální chování jedinců se může ale nemusí shodovat s dohodnutým rozumovým chováním. Podle Sena Rawls si je vědom této těžkosti, zdá se proto nadále zdůrazňoval politický koncept spravedlnosti. Ale podle Sena ani tento posun problém nevyřeší, protože není možné poukázat na spravedlivé instituce pro společnost a přitom ochránit je od nahodilosti aktuálního chování jejich aktérů. Proto je důležité si uvědomit cestu opačnou, tj. rozpoznávání konceptu spravedlnosti je aspoň z části totožné s postupnou formací vzoru chování, neexistuje žádný skok od akceptace principů spravedlnosti k úplné změně aktuálního chování aktérů. Rawlsův přístup se proto dá hodnotit jako drastické zjednodušování relace definování principů spravedlnosti a její

13 V tomto smyslu můžeme souhlasit také s kritikou Younga, se kterým by určitě souhlasil i Sen, že pouhý distributivní model není dostatečný. (Srov. Christopher Heath Wellman, "Justice," chap. 3 in *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell Philosophy Guide [Blackwell Publishers, 2002], 81)

14 Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 65-66.

akceptance v aktuálním chování jedinců, který je bodem obratu argumentace o společenské spravedlnosti.¹⁵

Druhým problémem je otázka kontraktualismu, a její priority vůči utilitaristickému myšlení, přičemž Rawls ignoruje jiné možnosti argumentace. Adam Smith uvedl svojí metodu, která se zakládá na tzv. “neustranném pozorovateli” (*impartial spectator*), která se nezakládá ani na utilitaristickém, ani na kontraktualistickém základě. Takovýto přístup k otázkám spravedlnosti jako férovosti odhaluje další aspekty, původně skryté kontraktualistické metodě. Sen uvádí následující aspekty:¹⁶

- zacházení se srovnávacím hodnocením a ne pouze poukázáním na transcendentální řešením
- bere na zřetel také společenskou realizaci principů, nejenom samotné principy a pravidla institucí
- připouští neúplnost v rámci společenských hodnocení, ale přesto navrhuje směrnice k důležitým problémům společenské spravedlnosti
- je více pozorný vůči hlasům za základním členstvím ve smluvní skupině, jak při registraci zájmů těchto jedinců nebo skupin, tak i při vyvarování se problémům týkající se lokálnímu parochialismu.

Rawls na obranu vůči této kritice vždy a opakovaně poukazoval na Kantovskou inspiraci v jeho teorii spravedlnosti.¹⁷

Třetím zásadním problémem Rawlsovy teorie je jeho těžší implementace do globálních společenských struktur. Thomas Pogge se pokoušel o “kozmpolitní” rozšíření Rawlsovy teorie spravedlnosti, ale konstrukce nějakých globálních institučních struktur pomocí globálního původního stavu je podle Sena víc než problematické. Sen souhlasí s Thomasen Nagelem, že představa o nějaké globální spravedlnosti je nereálná. I když Rawlsova teorie spravedlnosti může perfektně fungovat v lokálních

15 Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 66-69.

16 Srov. *ibid.*, 70.

17 Zejména v (Rawls, “Dewey Lectures”), (Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 69)

státech a společnostech, globální perspektiva a nemožnost aplikace této teorie na něj může znamenat problém v následujících případech:¹⁸

- důsledky rozhodnutí lokálních společností mají rozsáhlý efekt a konsekvence, které mohou zasahovat do sfér globálního světa
- určité, výše zmíněné parochiální přesvědčení mohou být dominantní na úkor spravedlnosti (např. nižší pozice žen v určitých společnostech je akceptována, ale je také neakceptovatelná v globálním kontextu)

Podle konkluze Sena je proto víc než jasné, že Rawlsova analýza spravedlnosti a následná definice původního stavu, ve kterém se řeší dohoda zájmy jedinců a skupin, funguje pouze na lokální úrovni v rámci daných společenských struktur.¹⁹

Konečně Sen poukazuje taky na lingvistickou zajímavost v definici Rawlsova spravedlnosti jako férovosti. Spravedlnost totiž u Rawlse pochází právě z férovosti původního stavu, jedna druhou potřebuje a naplňuje. Sen ovšem poukazuje na zásadní rozdílnost mezi konceptem spravedlnosti a férovostí. Sen během debaty s Isaiah Berlinem byl inspirován právě rozdílností těchto konceptů, proto se v listu zeptal Rawlse, jak je možná spojitost mezi spravedlností a férovostí, když mnoho jazyků pojem férovosti nezná, nebo přímo ztotožňuje se spravedlností. Např. francouzština pod pojmem *justice* rozumí jak spravedlnost tak i férovost, tyto dva pojmy v tomto jazykovém kontextu nelze oddělit. Rawls v odpovědi naznačil, že jeho problém nespočívá v jazyce, ale jestli je možné v porozumění lidí tyto dva koncepty definovat zvlášť. Sen připouští, že Rawlsova odpověď na tuto otázku je jediná možná. Ovšem je víc než zajímavé, jak chápe W. V. O. Quine slovo spravedlnost a férovost. Z listu ze 17. prosince 1992 psaného Senovi totiž Quine poukazuje na podobnost latinských slov *justitium* a *solstitium*. Druhé znamená slunovrat, slunečné ustálení (ze slov *sol* + *stit* z kmene *stat-*). Proto Quine

¹⁸ Srov. *ibid.*, 71.

¹⁹ Srov. *ibid.*, 72.

byl zvědav, jestli *justitium* znamená analogicky právní ustálenost. Na jeho veliké překvapení ne, *justitia* (ze slovních kmenů *just* (um) + *itia*) znamená správ-nost, spravedliv-ost, slovo *justitium* pochází z pojmenování situace, kdy k právnímu rozhodnutí nebyl k dispozici soud nebo soudce.²⁰

Je víc než žretelné, že kritika Sena na adresu teorie spravedlnosti je zásadní a důkladně podložena. Je proto otázkou, jaké řešení Sen navrhuje na zmíněné slabé články Rawlsovy teorie. Sen společně s Marthou Nussbaumovou vypracoval vlastní teorii, které se říká schopnostní přístup *capability approach*. Zásadním problémem totiž utilitaristického smýšlení je, že se zaměřuje pouze na část lidského života, tj. na (ekonomický) blahobyt jedince (*utility-based approach*). V případě Rawlse jsou to primární dobra, která určují kvalitu života lidí (*resource-based approach*). Podle Sena jde v obou případech o přílišné zjednodušení, jak v pojetí samotné spravedlnosti, tak i v interpretaci individuálních životů a jejich dober. Rozdíl v čem se liší schopnostní přístup od těch ostatních je, že bere v potaz individuální pokrok na báze schopností, podle toho jak je člověk schopen určitého aktu ve kterém vidí smysl a hodnotu.²¹

Sen uvádí také příklad, který se zdá být vhodný na prezentování také rozdílu mezi přístupem k otázce spravedlnosti Sena a Rawlse. Kim se rozhodl jedné slunečné neděle, že radši zůstane doma, než že by si vyjel na procházku. Když se mu to podaří zrealizovat, jedná se o scénář A. Ovšem někteří silnější jedinci vyruší Kimův pokoj, unesou ho a hodí ho do bahna. Tento scénář Sen nazývá scénářem B. V třetí možnosti Kimovi bylo pohroženo, že když nevyjde ven, bude čelit serioznímu trestu, scénář C. Z pohledu Rawlse je scénář A a C skoro totožný, jelikož svoboda a rovnost člověka není přímo ohrožena. Existuje vždy možnost, že Kim neposlouchne, a hrozbu v scénáři C podcení, nebo bude ignorovat. Konsekvence, i když sebevíc zásadní, v scénáři C nepatří do hodnocení celé situace. Ovšem Senův schopnostní přístup konsekvenci scénáře C hodnotí v celé šířce

²⁰ Srov. Sen, *The Idea of Justice*, 72-73.

²¹ Srov. *ibid.*, 225-231.

hodnocení spravedlnosti a kvality života, proto je pro něj jediné akceptovatelné řešení scénář A.²²

Stručně řečeno, Senův přístup k hodnocení schopností v rámci kvality života jedince má následující přednosti:²³

- bere vážně individuální svobodu jedince
- nestotožňuje možnost k aktu také jako automatickou schopnost naplnit tento akt
- tento přístup má pouze informativní charakter k popisu kvality života jedince, proto nemá žádnou specifickou normativní hodnotu
- interpretuje pluralitu různých črtů lidského života v širším smyslu, než jakákoliv jiná teorie, která se zaměřuje výlučně na utilitu nebo na prostředky
- jedná se o teorii postavenou zdola směrem nahoru, protože jednotlivá uskupení nesmýšlejí stejným způsobem jako jedinci, důležitost schopností je hodnocena v rámci daného uskupení ve smyslu jak její členové budou mít možnost uplatnění těchto schopností v dané skupině

Význam Senovy teorie přístupu k schopnostem se zdá být relevantní a přínosná, když uvážíme šířku takových individuálních, sociálních, ekonomických a zranitelnostních problémů, které jsou přítomny, a to v koncentrované podobě, např. v otázkách chudoby a bídy lidských bytostí. Spravedlivá instituce a rovnost férových schopností k dosažení určitých úřadů, jak je to definováno v principu rozdílnosti u Rawlse, je v řešení těchto komplexních problémů bezmocná, přičemž Senova teorie může přidat další relevantní aspekty k preciznějšímu pojmenování daných fenoménů, která následně vyústí v efektivnější řešení.²⁴

22 Srov. *ibid.*, 229.

23 Srov. *ibid.*, 231-252.

24 Srov. *ibid.*, 253-263.

15.2 PAUL RICOEUR

V další části se pokusíme demonstrovat myšlenky jednoho z nejvýznamnějších evropských kontinentálních myslitelů z křesťanské tradice, Paula Ricoeura (1913 – 2005).²⁵ Jeho komentář k *Teorii spravedlnosti* Johna Rawlse se jeví jako inspirující přínos do celé diskuse o otázce spravedlnosti, deontologických a teleologických etických systémů, vyjasnění vztahu mezi zlatým pravidlem a Rawlsovou teorií a v neposlední řadě o důležitosti tzv. uvážlivých přesvědčení (*considered convictions*).

Ricoeur se ptá sám sebe, proč se ve své knize *Le Juste*²⁶ zabývá právě teorií spravedlnosti Rawlse. Jeden z důvodů je, že v Rawlsovém systému vidí několik přechodů k chápání otázky spravedlnosti. Jeden z těchto přechodů se dá postřehnout, když se uváží filosofie Aristotela, který argumentuje teleologicky, poukazuje na ctnosti v rámci prezentace spravedlnosti, přičemž na straně druhé další filosof Immanuel Kant se pokouší o deontologickou definici práv a povinností a vlastně posouvá do pozadí otázku dobra, tak klíčovou u zmíněného Aristotela.²⁷

Dalším z přechodů se jeví změna, která se uskutečnila vůči koncepcím spravedlnosti jak u Aristotela, tak i u Kanta. Touto změnou je, že Rawls posouvá otázku spravedlnosti ze sféry jednotlivců do sféry institucí. Rawls je ten, který spojuje deontologické myšlení a kontraktualistickou představu o prioritě práva před koncepcí dobra. V pojetí Ricoeura je Rawls ten, kterému se podařilo zformulovat naznačení problému u samotného Kanta,²⁸ nicméně onen problém nebyl zodpovězen: jaká je relace mezi autonomií člověka a společenskou dohodou.²⁹

25 Jak silný vliv má myšlení Paula Ricoeura na současnou reflexi křesťanské sociální etiky viz např. (Johan Verstraeten, "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition," in *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?* Vol. 157, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium [Leuven: Peeters/University Press, 2000], 59-78, ISBN: 90-429-0973-0)

26 Paul Ricoeur and David Pellauer, *The Just*, Chicago Series in Law and Society Series (University of Chicago Press, 2003), ISBN: 9780226713403.

27 Srov. *ibid.*, 36.

28 Ricoeur zde cituje Kantovo *Rechtslehre* §§46-47, (*ibid.*, 37)

29 Srov. *ibid.*, 36-37.

Ricoeur se ptá, zda kontraktualistický a procedurální model může nahradit etický přístup založený na konceptu dobra. Rawls se totiž pokouší ve své knize o formulování deontologické teorie bez transcendentálního podkladu.³⁰ Ricoeurova hypotéza je, že procedurální principy spravedlnosti a zlaté pravidlo jako základ jsou v cirkularitě, že spojení výše zmíněné deontologie a kontraktualismu není nahodilé.³¹

Ricoeur poznamenává, že v Rawlsově spravedlnosti jako férovosti férovost pokrývá proceduru rozhodování, kde se definují principy, do kterých se pak vkládá obsah. Druhá poznámka je na vysvětlení Rawlsovy deontologie, která se zdá být reakcí ne na celý teleologický argumentační systém, ale pouze na její část - utilitarismus, zejména v pojetí J. S. Milla a H. Sidgwicka, jak poznamenává Ricoeur, ne Platóna a Aristotela. Rawls se svojí kritikou utilitarismu chce zbavit skryté ale víceméně nevyslovené realitě utilitarianismu. Tou je její potřeba k obětem na sociální úrovni.³²

Důležité v původní situaci teorie spravedlnosti je podle Ricoeura nejenom její hypotetická podstata, ale také přirovnání k přirozenému stavu (*state of nature*) Hobbesa. Je pozoruhodné, že zatímco Hobbes a Leo Strauss chápají přirozený stav jako válku všech proti všem, resp. strach z násilné smrti, Rousseau a Kant interpretují tento stav jako moment bezpráví. V porovnání s těmito autory, kdy se přirozený stav potýká s problémem všeobecné bezpečnosti a má negativní antropologický nádech, je pozoruhodné, že u Rawlse původní stav je jednou a provždy otázkou rovnosti, a tím pádem otázkou spravedlnosti samotné.³³

V původní situaci závoj nevědomosti na první pohled může znamenat také realizaci Kantovy transcendentální vůle, ale Ricoeur varuje před takovouto mylnou interpretací. V tomto smyslu se nadále jedná o pozemské zájmy, jenom se zatím neví,

³⁰ Je potřebné zmínit, že Kantova morální filosofie transcendentální podklad má že v žádném případě se s člověkem nesmí nakládat jako s prostředkem. Ricoeur dále porovnává toto světské řešení Rawlse s textem Rousseau, který poukazuje na dvojznačnost a těžkosti toho, kdo se pokouší definovat určité pravidla, jelikož k této nadlidské schopnosti je zapotřebí Bůh. (Srov. *ibid.*, 40)

³¹ Srov. *ibid.*, 37.

³² Srov. *ibid.*, 38-39.

³³ Srov. *ibid.*, 41-42.

jak tato vůle bude realizována. Proto se naskýta vysvětlení, že Rawlsův závoj nevědomosti reprezentuje pozici mezi transcendentalismem a empiricismem.³⁴

Je pozoruhodné, že během závoje nevědomosti se neřeší jenom abstraktní práva a povinnosti, jak by se to dalo čekat v teorii tak blízké Kantovi, ale celé úsilí se orientuje na definování aktuální distribuci statků. Z interpretace Ricoeura je jasné, že Rawls se opírá ve své antropologii také o Humeovo chápání sociálních výhod (tj. postup k vlastnímu prospěchu). Ricoeur dále vidí jako pozoruhodnou věc to, že pod pojmutím sebeúcty do primárních sociálních dober (*primary social goods*) zásadně deontologické východisko argumentace implikuje také teleologické uvážení. Další implikací závoje nevědomosti je, že různé teorie spravedlnosti vedou navzájem konkurenční boj, a tak je v celé proceduře původní situace obsažena také klasifikace alternativních etických teorií. Nakonec se jako velmi důležitý aspekt jeví tzv. formální omezení konceptu práva, pod které spadají např. publicita nebo stabilita, protože tím prvním se omezuje výše zmíněná oběť požadována od utilitarismu, který je tím víc efektivnější, čím je méně k dispozici veřejnému mínění. K naplnění těchto uvedených pozitiv je ale důležité uvědomit si, že veškerá spravedlnost budoucích institucí je garantována férovostí začáteční pozice. Pro Ricoeura se proto zdá být procedurální spravedlnost prozatím jako rovnocenná alternativa k podstatným teoriím spravedlnosti implikující nějakou teorii dobra.³⁵

Na otázku Ricoeura o definici principů spravedlnosti, kdo je subjektem této spravedlnosti, odpovídá s citací Rawlse, kde uvádí, že prvním subjektem spravedlnosti jsou zejména instituce, ne přímo osoby s jejich intersubjektivními relacemi. Ricoeur v tom vidí spíše holistický přístup Platóna ke spravedlnosti,³⁶ nežli Aristotelovu interpretaci spravedlnosti pomocí proporcionality v distribuci.³⁷ Ale to je jenom první zdání. Po uvážení

34 Srov. Ricoeur and Pellauer, *The Just*, 42.

35 Srov. *ibid.*, 42-44.

36 Viz Platónovu knihu *Ústava*, kniha IV.

37 Zejména v Nikomakhově etice.

reflexi Ricoeur připouští, že v Rawlsové teorii spravedlnosti jsou díky původní situaci přítomny oba, jak holistické tak i distributivní přístupy k spravedlnosti. Je to ten holistický přístup, který je typický pro Durkheimovu společnost, a bere v potaz celý systém spravedlnosti, ale na straně druhé přihlíží také na epistemologický individualismus Maxe Webera, zabývající se s distribucí v rámci systémů vzájemné propojenosti. V této interpretaci se spravedlnost jako férovost jeví jako systém, který přihlíží na spravedlnost, tj. na prosazování všech dober všeobecně, ale také jako na prosazování jednotlivých dober partikulárních aktérů v daném systému. Pro instituční úroveň jednak garantuje distribuci, na úrovni jednotlivců garantuje partnerství.³⁸

Interpretace Roberta-Paula Wolffa, který chápe Rawlsovu distribuci jako pouhý ekonomický fenomén stojící proti produkci se pro Ricoura jeví jako kvázi-marxistická interpretace Rawlse.³⁹

Principy spravedlnosti se proto jeví jako konsensuální–konceptuální fenomén, protože na straně jedné je každá alokační procedura pozměnitelná, na straně druhé stabilní distribuce dober vyžaduje konsensus v rámci protichůdných nároků.⁴⁰

Ricoeur dále poukazuje na důležitost lexikální posloupnosti dvou principů spravedlnosti definované Rawlsem, protože nejenom chrání tento distribuční systém před ideami marxismu, ale efektivně brání proniknutí utilitaristických idejí, když říká, že žádný přírůstek v ekonomické efektivitě nesmí být kompenzován jakýmkoliv úbytkem svobody. Jean-Pierre Dupuy, jehož v této části Ricoeur cituje, nazývá tuto vlastnost Rawlova principu proti-obětující implikací: kdokoliv, kdo může být chápán jako oběť nesmí být obětován pro získání jakéhokoliv společného dobra.⁴¹

Ricoeur má pravdu v tom, že definicí dvou principů spravedlnosti a hlavně principu různosti, se Rawls dostává současně mezi kritiky egalitarianismu a legitimace nerovnosti.⁴²

38 Srov. Ricoeur and Pellauer, *The Just*, 44-46.

39 (Srov. *ibid.*, 46) který cituje (Wolff, *Understanding Rawls*, 207-210)

40 Srov. Ricoeur and Pellauer, *The Just*, 46.

41 Srov. *ibid.*, 47-48.

42 Srov. *ibid.*, 48.

Při zdůvodnění, proč se skupiny v původním stavu rozhodnou pro Rawlsovy dva principy spravedlnosti a ne třeba pro principy utilitarismu, se jeví jako nejlepší argument definován jako "maximin": partneři zvolí takovou úmluvu, kde se maximalizují minimální podíly. Utilitarismus podle Ricoeura zaručuje pouze status oběti tomu, kdo je chudý, přičemž ho posílá do pozice obětního beránka, který se má obětovat za ostatní. Pouze v pojetí maximinu se ekonomicky slabší můžou cítit jako rovnocenné partnery distribuce a to dává zvláštní váhu při argumentaci tohoto principu.⁴³

Přes všechny pozitiva Rawlsovy procedurální teorie spravedlnosti však Ricoeur říká, že tento procedurální smysl pro spravedlnost přinejlepším zprostředkovává pouze racionalizaci zmíněného smyslu pro spravedlnosti, která je vždy předem předpokládán. Tato konsekvence není jako taková kritikou Rawlsova systému, chce pouze poukázat na ten fakt, že Rawls když prezentuje svojí vlastní teorii, nejprve definuje principy spravedlnosti (§§11-12), pak situaci původního stavu (§§20-25), po které následuje závoj nevědomosti (§24) a důkaz, že demonstrované principy jsou jediné, které jsou racionální (§§26-30). Je známé, že Rawls dává hned několik definic dvou principů spravedlnosti. Ricoeur interpretuje tu první jako ověřovací předběžnou definici, která se po argumentu maximinu stává definitivní, tedy konečnou definicí. Prezentace teorie spravedlnosti se proto stává lineární, vysoce racionální záležitostí, která zahrnuje progresivní vysvětlení.⁴⁴

Ricoeur s tímto nesouhlasí a říká, že procedurální teorie není teorií, ale spíše před-porozuměním. S touto definicí vybízí k pochybování o kontraktualismu jako takovém a říká, že cyklický argument je přítomen v Rawlsově argumentaci, ale v jiné formě, formě, která je blíže k zlatému pravidlu. Princip maximinu není pouze heuristickou metodikou k pochopení dvou principů, ale je samotná etickým argumentem, jelikož férovost samotná je konfrontována požadavkem racionální volby, ne jenom část druhého principu spravedlnosti. Maximin je tedy podle Ricoeura

43 Srov. Ricoeur and Pellauer, *The Just*, 48-49.

44 Srov. *ibid.*, 50-51.

mlčky etickým argumentem, který pochází z teorie her, a který se zdá být Kantovským argumentem. Přesto podle něj je zlaté pravidlo univerzálnější v porovnání s kategorickým imperativem, protože obsahuje možnost pro více než jedno dobro. V tomto se Rawls od Kanta vzdaluje, míní Ricoeur.⁴⁵

Mediaci mezi racionální etickou argumentací a morální intuicí, kterého jsme, podle Ricoeura, svědky také v práci Rawlse je definování reflektivní rovnováhy, která vyvažuje na straně jedné uvážené přesvědčení zakotvené ve zlatém pravidlu, s racionální, hypotetickou, filosofickou argumentací na straně druhé. Právě v tomto je nejednoznačnost role racionální argumentace v etice. Ricoeur se ptá, jestli mohou být podrobeny nejprve přesvědčením, aby pak byly reflektovány ve filosofické, hypotetické argumentaci. Zdá se, že Rawlsova reflektivní nabízí to nejlepší z obou, z čeho je také jasné, že etická argumentace nemůže být nikdy oddělena od její kultury, historie.⁴⁶

V dalším svém článku se Ricoeur zamýšlí, proč Rawls nebyl schopen udržet "komprehenzibilitu," tj. všeobecnost svých dvou principů spravedlnosti pro všechny možné společnosti a redukoval je pouze na ty, které mají určité demokratické institucionální zázemí. Problém spočívá právě v tom, že jeho teorie se zařadila mezi ostatní (utilitaristické a transcendentální) teorie, stala se bez explicitního vyslovení sama komprehenzivní teorií. Koncept dobra byl chápán v určitém kontextu jedinců a společností v rámci teorie spravedlnosti, přičemž jiná dobra byla bez uznání, celá teorie se tak stala hodnotově homogénní a asymetrickou. Při změně teorie z metafyzické na politickou. Ovšem Ricoeur poukazuje na to, že spojení teorie s liberální demokratickou tradicí může být chápáno také jako akceptování určitých komprehenzivních hodnot.⁴⁷

Ricoeur se v dalším ze svých přednášek dále zamýšlí nad knihou Michaela Walzera.⁴⁸ Porovnává jí s publikací Luca Boltanskiho a Laurenta Thévenota - *De la justification: les économies*

45 Srov. *ibid.*, 51-53.

46 Srov. *ibid.*, 53-56.

47 Srov. *ibid.*, 69.

48 Walzer, *Spheres of Justice*.

de la grandeur. Tvrdí, že oba publikace se zaměřují na otázku vnitřní limitace právní moci v rámci státu. Walzerův záměr je spojen s otázkou rovnosti. Otázka spravedlnosti totiž je spojena s hledáním odpovědi na otázku férového sdílení. V komplexním sdílení, jaký je přítomný ve státě, se vynaloží reaktivní, korektivní a abolicionistické záměry k dosažení tohoto komplexního sdílení. Ten Ricoeur spatřuje v definici Walzera, když říká, že cílem politického egalitarianismu je společnost osvobozena od tyranie.⁴⁹ Ta se formuluje v projektu nazývaného diferenciaci společenských dober, který má tři kriteria:⁵⁰

- společenská dobra jsou neredukovatelně rozmanité
- každé jedno společenské dobro je založeno na nějakém symbolismu (Walzer toto nazývá sdílené chápání)
- každá z těchto dober má vlastní vnitřní logiku, zakládající se na sdíleném chápání, tj. které definuje rozsah své oprávněnosti a také hranice nároků

Když připustíme, že společenská dobra jsou heteronomní, tak to také implikuje tvrzení podle Ricoeura, že jsou neporovnatelné. V tomto ohledu uvádí jako příklad seznam těchto sociálních dober: členství, sociální obstarání, peníze a zboží, úřady a právo na ně, aktivity ve volné chvíli, vzdělávání, spřízněnost, lásku, rodinu, atd. Všechny tyto dobra nám naznačují, že seznam společenských dober je dlouhý a je nekonečný.⁵¹ Ve státě si navzájem nedistribuuujeme sebevědomí, ale úctu, respekt a ne sebe-respektování. Vedle základních dober jako suverenita, autorita, moc k rozhodování jsou ty dobra podle Ricoeura, které jsou na stejné úrovni s ostatními dobry, ale stále předcházejí otázce vlády. Proto Ricoeur interpretuje Walzerovu filosofii jako podobnou Hannah Arendtové, která moc dedukuje z konjunkce vůlí a ne ze síly vyššího činitele.⁵²

49 Walzer, *Spheres of Justice*, xiii.

50 Srov. Ricoeur and Pellauer, *The Just*, 78.

51 Srov. *ibid.*, 79.

52 Srov. *ibid.*, 80-81.

Otázkou, nad kterou se Ricoeur zamýšlí ohledně Walzerovho díla, a která je důležitá v tomto smyslu, je tzv. politický paradox. Jedná se o to, že zdánlivě politická moc stanovuje jednu ze sfér spravedlnosti mezi ostatními sféry, přičemž současně také zahaluje všechny sféry spravedlnosti do jednoho celku. Analýza dvou výše zmíněných publikací Walzera a Boltanskiho se překrývají v bodech politické moci na straně jedné, a občanského města na straně druhé. Dnešní stát, podle Ricoeura, jako zdroj práva se nachází mezi dvojitým pnutím. V jedné a tytéž chvíli se musí zachovat jako jediný celek a jako část, jako ten, který něco formálně spojuje, a který je současně obsahově spojen. Největším budoucím úkolem tedy všech státních zřízení bude najít smíření mezi suverénní mocí státu a velkým množstvím center práv.⁵³

53 Srov. *ibid.*, 87-93.

RECEPCE TEORIE SPRAVEDLNOSTI U VYBRANÝCH TEOLOGŮ

Rawlsova teorie spravedlnosti a téměř všechny jeho publikace měly pochopitelně svoji odezvu také v teologické diskusi. Jeho myšlenky byly teologicky reflektovány především v zámoří, ale pomalu se objevují také práce na starém kontinentu. Ty se s odstupem času pokoušejí hlouběji vypořádat s Rawlsem prezentovanými myšlenkami.

Pro demonstraci těchto vědeckých diskuzí se zdá být vhodný článek Richarda C. Bayera,¹ který se pokouší zrekapitulovat teologické reakce na teorii spravedlnosti Johna Rawlse.

Ten začíná názorem Karen Lebacqzové, která poukazuje na trvalou hodnotu teorie spravedlnosti Rawlse, že se jí pokusil formulovat pro potřeby nejméně zvýhodněných. Inspirována tímto přístupem sama vypracovala takovou přesvědčivou křesťanskou úvahu, která není z metafyzické perspektivy ahistorická, apolitická a příliš abstraktní. Podle jejího mínění jakýkoliv pokus o formulování principů spravedlnosti musí být v první řadě pro ty nejméně zvýhodněné.²

John Langan poukazuje na všeobecně humanistický přístup Rawlse k teorii spravedlnosti, zejména když se porovná s přístupem libertariána Roberta Nozicke. Langan dále poukazuje také na to, že Rawls neuspěl při formulování teorie minimálních lidských práv.³

John Coleman je toho názoru, že Rawlsem formulované dva principy spravedlnosti by měly indukovat reformu kapitalismu ve Spojených státech. Oba principy totiž reprezentují americké

¹ Richard C. Bayer, "Christian Ethics and 'A Theory of Justice'," *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 1 (1996): 45–60.

² Srov. *ibid.*, 49.

³ Srov. *ibid.*, 50.

symboly svobody a slušnosti, které mají být brány vážně také teologií.⁴

David Hollenbach vyslovuje kritiku na adresu Rawlse, protože podle něj nedostatečně zdůraznil prioritu svobody jako limitujícího činitele v rámci podpory pro nejméně zvýhodněné lidi. S představou principu solidarity by opodstatnil distribuci podle členství v různých společenstvích, do kterých se osoba zařazuje.⁵ Dále se zasazuje za deliberativní demokracii ve smyslu Amy Gutmannové a Dennise Thompsona. Podle jejich definice, když si občané a jejich zástupci morálně protiřečí, měli by pokračovat v diskusi a argumentovat, dokud se navzájem neshodnou.⁶

Ronald Nash kritizuje Rawlse kvůli rozsahu, do jaké míry pro uplatnění dvou principů spravedlnosti musí stát zasahovat do ekonomických procesů. Podle něj to bude vést k určité formě etatismu.⁷

Známý americký teolog Richard Neuhaus se pokouší interpretovat Rawlse z pohledu metafyzické interpretace. Podle něj je problematické, že v původní situaci se zdánlivě budou muset lidé (křesťané také) vzdát svých přesvědčení o dobru, když chtějí položit základy principům spravedlnosti. Člověk se za závojem nevědomosti stává ne-člověkem, nemá historii, tradice, nevlastní ani nezcizitelné zájmy, nemá pojetí o sebe samotném. Neúčastní se radosti, nenávisť, nemá obavy a ani sny o transcendentních cílech povinností.⁸

Dennis McCann vidí v dílech Rawlse snahu, jak se vypořádat se skutečností pluralismu. McCann je přesvědčen, že se jeho kritici zbytečně moc koncentrují na dva principy spravedlnosti. Oproti tomu by se měli podívat na jejich smysl, důležitá je právě zmíněná snaha a metoda práce Rawlse, jak se pokouší s pluralismem vypořádat. Participace na něčem podobném jako je původní situace, je nevyhnutelná v kultuře pluralismu a může být pojata jako rozvíjení přirozeného práva.⁹

4 Srov. Bayer, "Christian Ethics and 'A Theory of Justice'," 50.

5 Srov. *ibid.*

6 Srov. Hollenbach, *The Common Good & Christian Ethics*, 141.

7 Srov. Bayer, "Christian Ethics and 'A Theory of Justice'," 50.

8 Srov. *ibid.*, 50-51.

9 Srov. *ibid.*, 51.

Harlan Beckley zastává názor, že formulování morálního konsensu je okolností moderního pluralismu. Beckley se pozastavuje nad otázkou, jak je možné být současně věřícím a akceptovat tento fakt s těmi, kteří něco podobného nezažívají. Užívá přirovnání, podle kterého charakteristicky křesťanský morální ideál lásky a jeho akceptace v agapé je něco podobného jako Rawlsova původní situace v perspektivě ospravedlňujících principů spravedlnosti. Zdůrazňuje také, že se Rawls ve svých dílech dotýká pouze distributivní spravedlnosti. Ta není vše ze spravedlnosti a celá morálka není obsažena ve spravedlnosti. Proto je možné, že i křesťani můžou vstoupit do původní situace, protože to napomáhá pozdější větší spravedlnosti ve společnosti.¹⁰

Na názory Beckleyho odpověděl L. Gregory Jones, a to docela kriticky. Podle Jonesa Beckley a Rawls neporozuměli a špatně diagnostikovali problémy současného společenství. Dosáhnutí spravedlnosti totiž není bráněno ze strany náboženství, je tomu tak kvůli morálnímu úpadku současné společnosti a jejího morálního diskursu. Poukazuje na to, že Rawls v přístupu "právo je přednější než dobro," které formuloval v původní situaci, je vlastně konsensus o principech spravedlnosti. Pozdější přístup "dobro je přednější právu," který Rawls zastává v případě překrývajícího konsensu (*overlapping consensus*) evokuje racionální dohodu lidí o těchto principech spravedlnosti. Podle Jonese se tak původní situace zdá být zbytečnou, protože k dohodě stejně přistupují lidé s komprehenzivními naukami, a stejně se musejí dohodnout na společných principech. Navíc — opírajíc se o práce Alasdaira MacIntyry — překrývající konsensus je podle něj nedosažitelný, právě kvůli morálnímu úpadku současné společnosti. Bayer k tomu jenom dodává, že antropologie Jonese je mnohem pesimističtější, než antropologie Rawlse.¹¹

Konečně John Haldane také souhlasí s komunitaristickou kritikou Rawlse. Podle něj je morálně neutrální stát iluzí. Dále se odvolává na ideu společného dobra, které podle něj není dosažitelné politickým liberalismem Rawlse. Brání tomu právě

¹⁰ Srov. *ibid.*, 51-53.

¹¹ Srov. *ibid.*, 54-55.

neutralita, kterou Rawls zastává ve spojení s hodnotami profilujícími život.¹²

Problém tkví v tom, jak Rawls se pokouší o všeobecnou akceptaci svých principů jako normativních sil. Podle Haldanea takáto normativita se nedá garantovat psychologickými motivy, musí mít ospravedlnitelné příčinu pro všechny. Takto se Rawls dopracovává ke konceptu metody vyvarování, která je v interpretaci Haldanea konsekvencí aplikace principu tolerance na filosofii samotnou. Podle něj se proto otázka ospravedlnění jakýchkoliv normativních principů se stala pouze těžší a více problematickou, protože se rozpustila samotné filosofické ospravedlnění.¹³

Haldane uvádí jako možnou a schůdnou cestu aplikování konceptů Tomáše Akvinského a Aristotela, přičemž argumentuje, že pravidla formulována v těchto tradicích by nebyli kategorické v Kantovém slova smyslu, ale také by netrpěli nahodilostí tužeb.¹⁴

Haldane dále kritizuje oddělení etických rozhodnutí od politických, které Rawls učinil v pozdějších publikacích. Tímto vznikají tři možné skupiny: komprehenzivní doktríny, politická koncepce spravedlnosti a *modus vivendi*.¹⁵ Při takovémto rozdělení vzniká kontroverze vně samotného aktéra ve společnosti, proto politická koncepce spravedlnosti bez komprehenzivních nauk je nemyslitelný a odsouzen k nezdaru.¹⁶ Právě v tom tkví neslučitelnost katolické nauky s liberalismem jakéhokoliv druhu, i když Haldane připouští, že ve všeobecnosti v současnosti se každý (ve volném a populárním smyslu) nazývá liberálem.¹⁷

12 Srov. Haldane, "The Individual, the State, and the Common Good," 322-335.

13 Srov. Haldane, "The Individual, The State, and The Common Good," 63.

14 Srov. *ibid.*, 62.

15 Srov. *ibid.*, 64.

16 Srov. *ibid.*, 65-67.

17 Srov. *ibid.*, 67-79.

ZÁVĚR

Tato práce měla za cíl nejprve demonstrovat život a dílo významného amerického politického filosofa 20. století Johna Rawlse. V druhé části se poukázalo na antropologii, kterou používá ve svých dílech. K analýze této antropologie sloužilo definování a vyjasnění, co Rawls myslí pod reflektivní rovnováhou, jaké má jeho teorie spravedlnosti kořeny v Kantovské a Hegelovské filosofii. Z uvedených aspektů je patrné, že i když se nejvíc opírá o autonomní morálku Immanuela Kanta, současně se pokouší také obejít Kantův dualismus. Někteří filosofové si myslí, že se proto obrací spíše k Hegelovi, zatímco ostatní se domnívají, že zmíněný dualismus vyvažuje filosofickými názory Aristotela nebo principem racionální volby utilitaristické tradice.

Po demonstraci vztahu církve k liberálním tradicím, kterou reprezentuje mimo jiné i John Rawls, se poukázalo na problematiku kontraktualismu, která pro křesťanskou etiku může znamenat těžkosti. Na jedné straně je těžké opodstatnit osobu člověka z pohledu kontraktualismu pro křesťanskou etiku, ale lidská práva, která z tradice smluvní teorie pramení je již organickou součástí křesťanské etiky. Církev se v poslední době přímo demonstrovala jako ochraňovatel důstojnosti člověka v moderním světě, a obhájce lidských práv. Proto bylo zapotřebí, aby se na tuto tenzi mezi těmito myšlenkovými proudy poukázalo.

Dalším kritickým bodem je tradice o společném blahu, kterou křesťanská etika zastává. V kapitole s touto tematikou se ukázalo, že i když ne celá koncepce, ale některé prvky této tradice ojedinele v náznacích jsou přítomny v dílech také Johna Rawlse.

Nejzajímavějším bodem celé teorie spravedlnosti je ovšem její vstřícnost vůči nejméně zvýhodněným osobám ve společnosti, která je asi nejčastěji citovaná část teorie spravedlnosti Johna Rawlse v křesťanské etice. Dá se říct, že i když pochází z zcela jiných tradic, přesto se může nazvat jako kompatibilní pojem s principem preference pro chudé křesťanské etiky.

Je také cítit z publikací Johna Rawlse, že se pokoušel vypořádat s myšlenky, které patří do tzv. komprehenzivních nauk.

Tímto procesem, kdy Rawls hledal řešení pro postavení těchto myšlenek v společenských systémech, se zabývala kapitola mimo jiné o náboženských svobodách.

Konec této práce reflektuje významní kritiku vůči teorii spravedlnosti Johna Rawlse. Zejména publikace Michale Sandela a Michaela Walzera jsou nejdůležitější v tomto smyslu. Tito komunitarističtí myslitelé se pokoušejí vybalancovat nepoměr Rawlsovy antropologie, jeho přílišný formalismus a bezobsahovost, která kulminuje v komunitaristickém konceptu nezatíženého já. V myšlenkách některých komunitaristů se skrývá ale také nebezpečí, že hodnotu společnosti někdy interpretují jako primárnější, než opodstatněnou důstojnost člověka, jedince.

Informativní charakter schopnostního přístupu, vypracovaný ekonomem Amartya Senem, může být správnou odpovědí na rozpor mezi liberální teorií spravedlnosti a komunitaristickými myšlenkami. Jedná se jednak o slabou teorii, tj. teorii bez komprehenzivních nauk, ale přeci jenom úspěšně ochraňuje koncept lidské důstojnosti. Také je velkým pozitivem tohoto přístupu paralelní bádání po individuálních a společenských cílech, který je přítomen v tomto systému.

Francouzský filosof Paul Ricoeur nakonec uvádí velmi zajímavou analýzu Rawlsovy teorie spravedlnosti, na který nenazírá tak pesimistickým pohledem, nachází v něm silnou motivaci v pátrání po společenské spravedlnosti. To je mimochodem jasné z celoživotního díla Rawlse, neutíchající hledání proporcionality mezi individuálními svobody a dobrem společnosti, na který nachází odpovědi jednou přesnější a přesvědčující, v jiných případech vysoce konfliktní a těžce akceptovatelné.

Pro křesťanskou sociální etiku může být Rawlsova teorie spravedlnosti, jako i celá vědecká debata mezi touto teorií, komunitaristickou kritikou a pozdější kritikou, tak přínosná jako i protikladná. Princip různosti může posloužit k interpretaci křesťanské tradice preferenční opce pro chudé jako přínosný, ale je důležité s být vědom liberálních východisek Rawlse se všemi problematickými body takového přístupu. Také komunitaristická filosofie není úplně akceptovatelná pro křesťanskou etiku, protože tato filosofie skrývá nebezpečí kulturního relativismu a

přeceňování hodnoty společnosti na úkor jedince. Ovšem celá tato vědecká diskuse se obrací kolem nejzákladnějších společenských hodnot, které se během historie filosofie pokoušíme sami sobě zodpovědět, a které odpovědi jsou do jisté míry podobné tomu, s jakým optimismem nebo pesimismem k těmto otázkám na úplném začátku přistoupíme.

Tato práce měla za cíl nastínit hloubku problematiky společenských protikladů (jako např. individuální touhy a společenská dobra, Kantův formalismus a hledání obsahu u Hegela, Rawlsův liberalismus a komunitaristická odpověď, atd.) a jejich vědeckou diskusi z pohledu současné křesťanské sociální etiky.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

PRAMENY

- Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: with "On My Religion"*. Edited by Thomas Nagel. With a commentary by Joshua Cohen, Thomas Nagel, and Robert Merrihew Adams. With an introduction by Joshua Cohen and Thomas Nagel. Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 2009. ISBN: 978-0-674-03331-3.
- . *Justice as Fairness - A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- . "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14, no. 3 (1985): 223–251.
- . "Kantian Constructivism in Moral Theory (Dewey Lectures)" [in English]. *The Journal of Philosophy* 77, no. 9 (1980): pp. 515–572. ISSN: 0022362X, <http://www.jstor.org/stable/2025790>.
- . *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. ISBN: 0-674-00296-2.
- . *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. ISBN: 9780674024922.
- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. ISBN: 0-231-05219-9.
- . "The Idea of an Overlapping Consensus" [in English]. *Oxford Journal of Legal Studies* 7, no. 1 (1987): pp. 1–25. ISSN: 01436503, <http://www.jstor.org/stable/764257>.

———. "The Law of Peoples" [in English]. *Critical Inquiry* 20, no. 1 (1993): pp. 36–68. ISSN: 00931896, <http://www.jstor.org/stable/1343947>.

Rawls, John. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

———. *Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. ISBN: 0-674-00078-1.

———. *Theory of Justice, revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

Akvinský, Tomáš. *O zákonech v Teologické sumě*. Translated by Karel Šprunk. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN: 80-85929-59-7.

Anzenbacher, Arno. *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*. Paderborn - München - Wien - Zürich: Ferdinand Schöningh, 1998. ISBN: 3-506-98508-6.

———. *Křesťanská sociální etika - Úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN: 80-7325-030-6.

———. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon - České katolické nakladatelství, 1994.

Aristotelés. *Politika I řecko-česky*. Translated by Milan Mráz. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN: 80-86005-92-5.

Aristotle. *Politics*. The Loeb Classical Library. Translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

Baker, C. Edwin. "Sandel on Rawls" [in English]. *University of Pennsylvania Law Review* 133, no. 4 (1985): pp. 895–928. ISSN: 00419907, <http://www.jstor.org/stable/3312128>.

Bayer, Richard C. "Christian Ethics and 'A Theory of Justice'." *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 1 (1996): 45–60.

- Beckley, Harlan R. "A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness: Part I." *The Journal of Religious Ethics* 13, no. 2 (1985): 210–242.
- Benson, Peter. "Rawls, Hegel, and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach." *Political Theory* 22, no. 3 (1994): 491–500.
- Cohen, Joshua. "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality." *The Journal of Philosophy* (1986): 457–468.
- Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 2nd ed. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- Dokumenty II. Vatkiánského koncilu*. Praha: Zvon - České katolické nakladatelství, 1995. ISBN: 80-7113-089-3.
- Douglass, Bruce R., and David Hollenbach, eds. *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994. ISBN: 9780521892452, doi:10.1017/CB09780511627965.007.
- Dupré, Louis. "The common good and the open society." *The Review of Politics* 55, no. 4 (1993): 687–712. <http://www.jstor.org/stable/1407612>.
- . "The common good and the open society." Chap. 7 in Douglass and Hollenbach, *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, 172–195.
- Fergusson, David. A. S. "Communitarianism and Liberalism: Towards a Convergence?" *Studies in Christian Ethics* 10, no. 32 (1997): 32–48. doi:10.1177/095394689701000103.
- Finnis, John. *Natural law and natural rights*. 425. Oxford - New York: Clarendon Press, 1979. ISBN: 0198760981.
- Fortin, Ernest L. "The New Rights Theory and the Natural Law." *The Review of Politics* 44, no. 4 (1982): 590–612. doi:0.1017/S0034670500041504.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. Routledge Philosophers. London - New York: Routledge, 2007. ISBN: 0-415-30109-2.

- , ed. *The Cambridge Companion to Rawls. The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN: 0-521-65706-7.
- Galtson, William A. "Moral Personality and Liberal Theory - John Rawls's 'Dewey Lectures'." In *Philosophy of Rawls - The Two Principles and Their Justification*. Vol. 2. New York & London: Garland Publishing, 1999.
- Gardner, E. Clinton. *Justice & Christian Ethics*. New Studies in Christian Ethics. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Groen, Johannes Frederik. "Justice Without Consensus: A Critical Assessment of John Rawls's Mediation Between Kantian and Hegelian Political Theory." PhD diss., Centrale Huisdrukkerij Vrije Universiteit, 1990. <http://sfx.libis.be/sfxlcl3?sid=google;auinit=JF;aulest=Groen;title=JusticeWithoutConsensus:AACriticalAssessmentofJohnRawls'sMediationBetweenKantianandHegelianPoliticalTheory;genre=book;date=1990>.
- Habermas, Jürgen, and Joseph Ratzinger. "Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse." *Salve* 4 (2005): 99–117.
- Haldane, John. "The Individual, The State, and The Common Good." *Social Philosophy and Policy* 13 (1996): 59–79. doi:10.1017/S0265052500001527.
- . "The Individual, the State, and the Common Good." In *Moral Psychology and Community*. Vol. 4. The Philosophy of Rawls - A Collection of Essays. New York and London: Garland Publishing, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- . *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.

- Hendrix, Burke A. "Rawls and Walzer on Equality, Wealth, and Governance." 2009. Annual Meeting of the Midwest Political Science Association, Chicago, IL, http://www.allacademic.com/meta/p363328_index.html.
- Hervada, Javier. "Principios de doctrina social de la Iglesia." *Folleto Mundo Cristiano*, no. 382 (1984).
- . "The Principles of the Social Doctrine of the Church." 1995. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/social.html>.
- Himes, O.F.M., Kenneth R., ed. *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941.
- Hollenbach, David. "A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition." Chap. 5 in Douglass and Hollenbach, *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, 127–150.
- . *The Common Good & Christian Ethics*. New Studies in Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Hume, David. *A treatise of human nature*. Dover philosophical classics. Mineola, NY: Dover Publications, 2003. ISBN: 9780486432502.
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What is Enlightenment." In *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, 58–64. Philosophical traditions. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1784. ISBN: 9780520202269.
- . *Critique of Practical Reason*. Translated by Werner Schrutka Pluhar. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002. ISBN: 0-87220-618-1.

- . *Critique of Pure Reason. Unified Edition with all variants from the 1781 and 1787 editions.*, translated by Werner Schrutka Pluhar. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996. ISBN: 0-87220-258-5.
- . *Grounding for the Metaphysics of Morals: with On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns.* 3rd ed. Translated by James W. Ellington. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993. ISBN: 0-87220-166-X.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science with Selections from the Critique of Pure Reason. Revised edition.* Cambridge Texts in the History of Philosophy, edited and translated by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN: 0-521-53535-2.
- Katechizmus katolické církve.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN: 80-7192-488-1.
- Komonchak, J. A. "Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism." In *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy.* Cambridge, 1994.
- Kompendium sociální nauky církve.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN: 978-80-7195-014-1.
- Lohfink, Norbert. *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible.* Berkeley: BIBAL Press, 1987. ISBN: 0-941937-00-2.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory.* 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. ISBN: 0-268-03504-0.
- . *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti.* Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN: 80-7298-082-3.
- Marx, Reinhard, and Helge Wulsdorf. *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder.* Vol. XXI. AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie. Paderborn: Bonifatius, 2002. ISBN: 3-89710-203-X.

- Nagel, Thomas. "Rawls on Justice." In *Reading Rawls*, 1–15. New York: Stanford University Press, 1989. ISBN: 0804715033.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basic Books, 1974. ISBN: 0465097200.
- Parijs, Philippe van. "Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income." *Philosophy and Public Affairs* 20, no. 2 (1991): 101–131. <http://www.jstor.org/stable/2265291>.
- Pelech, Marek. "Kompasónální původ teologie osvobození a její genealogie." In *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007.
- Perry, Michael J. *Morality, Politics, and Law*. New York: Oxford University Press, 1988. ISBN: D-19-506456-9, <http://www.ncjrs.gov/App/publications/abstract.aspx?ID=127132>.
- Pogge, Thomas. *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Translated by Michelle Kosch. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN: 978-0-19-513636-4, doi:10.1093/acprof:oso/9780195136364.001.0001.
- Pope, Stephen J. "Natural Law in Catholic Social Teachings." In Himes, O.F.M., *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, 41–71.
- Prusak, Bernard G. "Politics, religion & the public good: an interview with philosopher John Rawls." *Commonweal Magazine* (1998). http://findarticles.com/p/articles/mi_m1252/is_n16_125/ai_21197512/.
- Rawls, John. *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- . *Teorie spravodlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995.
- Reiss, Hans Siegbert. *Kant: political writings*. Edited by Hans Siegbert Reiss. Cambridge texts in the history of political thought. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991. ISBN: 9780521398374.

- Ricoeur, Paul, and David Pellauer. *The Just*. Chicago Series in Law and Society Series. University of Chicago Press, 2003. ISBN: 9780226713403.
- Riley, P. *Kant's political philosophy*. Philosophy and society. Rowman / Littlefield, 1983. ISBN: 9780847667635, http://books.google.com/books?id=gR_XAAAAMAAJ.
- Rotter, Hans. *Osoba a etika*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN: 80-85959-18-6.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ISBN: 0-521-56741-6.
- Schwarzenbach, Sibyl A. "Rawls, Hegel, and Communitarianism." *Political Theory* 19, no. 4 (1991): 539–571.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. ISBN: 978-0-674-03613-0.
- Sociální encykliky (1891-1991)*. Praha: Zvon - České katolické nakladatelství, 1996. ISBN: 80-7113-154-7.
- Sutor, Bernhard. *Politická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN: 80-86005-17-8.
- Tocqueville, Alexis de. *Selections from Democracy in America*. Essential Thinkers. London: CRW Publishing Limited, 2005. ISBN: 1-904919-62-6.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 4. Freiburg - Basel - Rom - Wien, 1995.
- Verstraeten, Johan. "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition." In *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?* 59–77. Vol. 157. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven: Peeters/University Press, 2000. ISBN: 90-429-0973-0.
- Vymětalík, Bedřich, et al. *Cesta k člověku. Aktuální otázky tržní společnosti a křesťanská etika*. Praha: Scriptum, 1993.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983. ISBN: 0-465-08189-4.

———. “‘Spheres of Justice’: An Exchange.” *The New York Review of Books* (1983). <http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/?page=1>.

Wellman, Christopher Heath. “Justice.” Chap. 3 in *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, 60–84. Blackwell Philosophy Guide. Blackwell Publishers, 2002.

Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977. ISBN: 0691019924.

RESUMÉ

Tato disertační práce se pokouší reflektovat teorii spravedlnosti Johna Rawlse zejména z pohledu křesťanské etiky. Po prezentaci života a díla jednoho z nejvýznamnějších politických filosofů 20. století se autor této práce zaměřuje na základní teze výše zmíněné teorie: reflektivní rovnováhu, Kantovu tradici a Hegelův vliv na myšlení Johna Rawlse, které vedlo ke konečné formulaci teorie spravedlnosti jako férovosti. Tato část má současně za cíl prezentovat s jakou filosofickou antropologií John Rawls pracuje.

V další části se probírají vybraná témata teorie, tak speciální pro reflexi v kontextu křesťanské sociální etiky. Mezi tyto patří reflexe liberální tradice a její vztah k církvi, problematika kontraktualismu, koncept obecného blaha (*bonum commune*), a vztah principu různosti (*difference principle*) k významné křesťanské tradici preference pro chudé.

Ve třetí části se prezentuje kritika teorie spravedlnosti, která se skládá zejména z komunitaristických reflexí Michaela Sandela a Michale Walzera. Dále se prezentuje aktuální kritika Rawlsovy teorie z díla Amartya Sena, který se zdá být zcela novým impulsem v této vědecké diskusi. Posledně se prezentují myšlenky jednoho z nejvýznamnějších křesťanských myslitelů 20. století, Paula Ricoeura, týkající se reflexe teorie spravedlnosti Johna Rawlse. Tato optimistická reflexe může být vodítkem pro další analýzu Rawlsových děl ze strany křesťanské etiky. Na konci práce se uvádí také recepce teorie spravedlnosti v podání různých teologů.

ANNOTATION

This work tries to reflect the theory of justice formulated by John Rawls, mostly from a Christian ethical point of view. After the presentation of the life and major works of one of the most significant political thinkers of the 20th century, the author of this work orientates his attention to the basic theses of the aforementioned theory: reflective equilibrium, Kantian tradition and the Hegelian influence to the thinking of John Rawls, which lead him to the final formulation of the theory of justice as fairness. This part has a simultaneous aim to present what kind of philosophical anthropology John Rawls uses.

In the next part selected issues of the theory are discussed, with special significance for the reflection within the context of Christian social ethics. Among these are the reflection of the liberal tradition and its relation to the Church, the problem of contractualism, the concept of common good (*bonum commune*) and the relation of the Rawlsian difference principle to the important Christian tradition of the preferential option for the poor.

In the third part the critiques of the theory of justice are presented, which consists of the communitarian reflections of Michael Sandel and Michael Walzer. Furthermore, an actual criticism of the Rawlsian theory is introduced from Amartya Sen, which is seemingly a completely new impetus for the ongoing academic discussion. Finally the ideas of Paul Ricoeur, one of the most important Christian thinkers of the 20th century, are presented, which are regarding to the reflection of the theory of justice of John Rawls. This optimistic reflection can serve as a guide for further analysis of Rawlsian works from the Christian ethical point of view. At the end of this work the reception of the theory of justice is presented by various theologians.