

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Peter Novitzký

Vybrané aspekty teorie spravedlnosti Johna Rawlse z
pohledu křesťanské etiky

Selected aspects of John Rawls's theory of justice from
the point of view of Christian ethics

Rigorózní práce

Praha, 2009

Obsah

1	Dílo a teorie Johna Rawlse	3
1.1	Theory of Justice (1971)	3
1.2	Political Liberalism (1993)	7
1.3	The Law of Peoples (1999)	10
2	Antropologie Johna Rawlse	11
2.1	“Reflective equilibrium”	11
2.2	Kantovská tradice	13
2.3	Hegelovská tradice	15
2.4	Spravedlnost jako férovost	22
3	Vybraná témata teorie Johna Rawlse ve světle křesťanské sociální etiky	25
3.1	Liberální tradice svobody, důstojnost člověka, člověk jako <i>Imago Dei</i>	25
3.2	Problematika kontraktualismu a lidských práv v pojetí Rawlse a církve	35
3.3	<i>Bonum commune</i> a teorie spravedlnosti	48
3.4	Druhý princip spravedlnosti a preference pro chudé	66
3.5	Rawls a liberální pojetí náboženské svobody	83
4	Kritika teorie spravedlnosti	90
4.1	Kommunitaristé	90
4.2	Recepce teorie spravedlnosti u vybraných teologů	92

Úvod

Málo myslitelů mělo ve 20. století tak veliký vliv na politické myšlení, jako americký filosof John Rawls. Originálním a novým přístupem dal směrodatný impuls filosofii, která se zabývá společenskými otázkami. Jako Immanuel Kant v novověké filosofii, nebo jako Max Weber v sociologii, také i 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 společenství budoucích.

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 v nejednom bodě shoduje s principy sociálního učení církve. V jiných bodech jí zase oponuje.

Dále John Rawls formuluje svoji 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 nauky. Opodstatněnost zkoumání teorie spravedlnosti přitom ospravedlňuje také fakt, že Rawls připisuje nemalou úlohu ve zmíněné teorii také pro náboženské myšlenky.

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

V následujících kapitolách se proto budou demonstrovat (1) nejzajímavější díla Johna Rawlse z pohledu křesťanské etiky, (2) jeho představa o osobě, která dává základ pro pochopení jeho přístupu k dalším otázkám. (3) Dále se autor této práce pokusí vybrané aspekty celé teorie spravedlnosti Johna Rawlse, které mají důležitý význam pro etickou reflexi a posléze se (4) poukáže na recepci zmíněné teorie jak z pohledu sociologické školy tzv. komunitaristů, jako i z pohledu některých teologů.

1 Dílo a teorie Johna Rawlse

1.1 Theory of Justice (1971)

John Rawls dokončil svojí nejvýznamnější práci po dlouhých letech přednášení. Jeho publikace *Teorie spravedlnosti* (1971)¹ 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.

V této své 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 dostatečně spravedlnost v sociálních vztazích, chudí se stávají ještě chudšími, bohatí se stávají ještě bohatšími.²

Je proto zapotřebí vytvořit takový *alternativní*³ 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

Toho docílí tak, že předpokládá jeden hypotetický původní stav (*original*

¹RAWLS, J., *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.

²Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 57.

³Srov. RAWLS, J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, 223–251, 226.

position)⁴, ve kterém jsou si lidé rovní, a ve stejné míře jsou i svobodní.⁵ 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.⁶

John Rawls pomocí závoje nevědomosti (*veil of ignorance*) dosáhne ten abstraktní horizont, který přetransformuje a uzpůsobuje následování individuálního užítku 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 se při upřednostňování jedné strany 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 férová i v té

⁴I když Rawls poznamená, že tento stav je ve shodě s konceptem přírodního stavu (*state of nature*) v teoriích kontraktualismu ((Srov. RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 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 — asi ne náhodou — se Rawls vyvaruje užití slovního spojení *state of nature* a oproti němu používá výraz *original position*, který nenese břemeno předešlých teorií.

⁵Zmíněný 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, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 145.

⁶RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 21.

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

Pomocí spravedlnosti jako férovosti dosáhne člověk, používající svůj rozum⁷, 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.⁸

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.⁹

Na základě těchto dvou principů Rawls vidí na jedné straně zaručenu lidskou svobodu, na straně druhé pak ve druhém principu, vedle akcentování 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 jak uskutečnění distributivní spravedlnosti, především se svojí schopností v nabídnutí společenských funkcí, které jsou dosažitelné pro všechny, tak 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 ze společenské kooperace. Významnějšími institucemi rozumím politické zřízení a hlavní ekonomické a

⁷Rozumovost 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 nezájmově." RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 22.

⁸RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 50.

⁹RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 50.

společenské mechanismy. Tak zákonná ochrana svobody myšlení a svobody svědomí, konkurenční trhy, soukromé vlastnictví výrobních prostředků a monogamní rodina jsou příklady významnějších společenských institucí.¹⁰

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 povaha¹¹, ale také již skoro zapomenutá a znovu oživená představa kontraktualistických teorií v liberální tradici.¹² 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.¹³

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 je společenská nejednotnost názorů a náboženství v pluralitní společnosti. Největší těžkosti pro dnešní společnost totiž pochází v myšlenkové různorodosti a vzájemné názorové inkompatibility, která má za následek nedostatek konsenzu v principech.¹⁴ 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 kritické otázky nejenom z pohledu křesťanské etiky obecně, ale také z hlediska vnitřní koherentnosti Rawlsova systému.

¹⁰RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 19.

¹¹Na tento aspekt poukázal M. J. Sandel, Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 304.

¹²Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 142-147.

¹³“... utilitarismus je teleologickou teorií, kdežto teorie spravedlnosti jako slušnosti nikoli; tato je defnitoricky vymezena jako deontologická teorie, tj. jako teorie, která neinterpretuje dobro nezávisle na tom, co je správné, ani právo jako to, co maximalizuje dobro” RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 30. K otázce viz dále FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 304-305.

¹⁴Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. xvi-xvii.

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.¹⁵ John Rawls se ve třetí části své *Teorie spravedlnosti* pokouší najít odpověď na otázku, jak lze docílit chtěné společenské stability ve pluralitní společnosti. Touto otázkou se však — i když ne docela reflektovaně — dostává k problematice antropologie, kterou je nutné demonstrovat.

1.2 Political Liberalism (1993)

Další kniha, která vzešla z rukou Johna Rawlse je *Political Liberalism*¹⁶. 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 na problém stability dobře uspořádané společnosti. Ale s jediným 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

¹⁵Stov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 483.

¹⁶RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

- 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 tak, že se jedná o ty 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
- 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 pro smysl pro spravedlnost, čili pro věci veřejné, týkající se také ostatních lidí, občanů.¹⁷

Rawls při interpretaci člověka také vychází z tradičně liberální právní definice. Právní osoba je podle něj osoba, která uplatňuje svá práva a splňuje

¹⁷Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 48-54.

také své povinnosti. Když se vyšetřuje, jestli je člověk právně způsobilou, tak se hledají odpovědi na otázku, jestli má schopnost bránit a usilovat se 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 společně sdílí.

Dále v *Political Liberalism* se Rawls pokouší smířit dva elementární hodnoty demokratických společností, a tím jsou Lockovo pojetí svobody a koncept rovnosti v podání Rousseaua.¹⁸ Proto Rawls Svobodu člověka interpretuje ve třech smyslech:

- člověk má svobodu na to, aby mohl mít svojí představu o dobru¹⁹,
- člověk má zdroje zaručující vlastní oprávněné nároky²⁰,
- posléze je člověk odpovědný za své vytyčené cíle.

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

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.²¹

Proto jakákoliv koncepce spravedlnosti totiž, která není schopná dobře uspořádat ústavní demokracii je pro demokracii nedostatečnou koncepcí.²²

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

¹⁸Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 4-5.

¹⁹Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 30-32.

²⁰Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 32-33.

²¹Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 27.

²²Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 35.

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 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.

1.3 The Law of Peoples (1999)

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

Jedním z ústředních tvrzení v této publikaci je, že společnosti jsou odpovědné 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, podle 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 nachází v představě zákona lidí *law of peoples*, který by byl společným fórem lidí z dobře uspořádané společnosti společně s těmi státy,

kteře splňují určité minimální kritéria (dodrřování lidských práv, smluv a přislibů, neválčí, atd.) Z toho vzniká společnost lidí (*society fo peoples*), do kterého by daná společnost posílali své reprezentanty pro řešení společných otázek. Tato společnost lidí by fungovala podle principů druhé původní situace, kterou by se zabezpečila spravedlnost ve spolupřáci původně nerovných společností.

2 Antropologie Johna Rawlse

O lidských právech, spravedlivé společnosti, 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, z důvodu, že vývoj dospěl k pluralitním společnostem, naše koncepty o člověku jsou mnohokrát nejen různé, ale také navzájem si oponující, a proto se v minulosti na báze společenské smlouvy dosažené principy dají zpochybnit. Největší roli ve vývoji k této situaci se dá připsat náboženským válkám a reformaci. Vypracování konceptu tolerance, konstituční vláda, 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 na tuto otázku stále nenašlo.²³

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

2.1 “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

²³vö. RAWLS, J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, 223–251, 225.

všeobecně-morálního systému, který zvládá úkol ospravedlnitelnosti morálních principů. Reflektivní rovnováhu vypracoval Rawls ještě během svého doktorandského studia a prezentoval jí ve své disertační práci.²⁴

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, jako co je morální fakt, jeho podstata, je li vůbec možná morální pravda, atd.²⁵ Současně díky Henrymu Sidgwicku zesílily 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.²⁶

Proti těmto směrům se Rawls postavil již od samého začátku, protože podle jeho mínění se otázky týkající se morálky nedají odvodit z premis nebo předpokladů deduktivní cestou.²⁷ 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.²⁸ Tímto se dá předpokládat, že každý člověk se podílí na úplné morální představě, kterou se později morální filosofie pokouší prozkoumat, popsat a definovat.²⁹ Vedle univerzálnosti morálních principů se zdůrazňuje také jejich druhé specifikum, kterým je tzv. sokratovský charakter. Ten poukazuje na skutečnost, že každý člověk je schopen objektivizovat natolik, aby mohl zkoumat sám sebe, a touto cestou také objevovat a reflektovat, resp. přehodnotit morální soudy, které do té doby uznával.³⁰

²⁴Prezentace 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, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 29-42.

²⁵Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 12.

²⁶Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 32.

²⁷Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 26.

²⁸Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 25.

²⁹Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 41.

³⁰Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 40. Tuto část pak John Rawls ve druhém — revidovaném — vydání škrtnul.

Rawls se od dob napsání své disertační práce usiloval o vypracování takového pojmu reflektivní rovnováhy, ze kterého 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.³¹

2.2 Kantovská tradice

Při formulování svého etického systému bere Rawls znovu za základ myšlenku Immanuela Kanta (1724 – 1804), podobně se na něj odvolává také při definici svého pojmu osoby. Jeho úvaha se zakládá na tom Kantově zjištění, podle něhož jsou lidé ze své přirozenosti v demokratické společnosti svobodní a rovní. Jejich společným cílem je, aby žili v tak dobře uspořádané společnosti (*well-ordered society*), ve které stejnou mírou a rovnocenně můžou rozvíjet morální podstatu osobnosti. V dobře uspořádané společnosti totiž všichni mají svůj životní plán (*plan of life*), který se shoduje s přirozeností jednotlivců. Přidržujíc se Kantova požadavku, že společenské vztahy je důležité formovat v souladu se životními plány lidí a při současném zajištění kritérií rovnosti a svobody osob, tak je to vše podle Rawlse uskutečnitelné jedině v situaci původního stavu (*original position*). V tomto stavu se totiž všechny společenské nerovnosti, stejně jako i vlivy jakkoliv narušující svobodu osob, eliminují. Pak je opravdu možné formulovat tyto principy, které se definují se souhlasem každého účastníka a současně jsou platné pro všechny. Důsledkem racionality osob je také jejich racionální volba. Důkaz nezávislosti etického systému na jakémkoliv metafyzickém konceptu je, že v původním stavu používaný praktický rozum nereflktuje žádné epistemologické nebo metafyzické pojmy, ale jedině politické koncepty. To znamená, že místo pravdy a pravdivosti se zaměřuje na koncepty svobody a rovnosti. Zatímco ke konceptu svobody se dá přičíst zejména představa o budoucnosti života každého jedince spolu s vyjádřením přirozenosti osoby, tak z konceptu rovnosti vyplývá jeden další neméně důležitý pojem, kterým je smysl pro spravedlnost (*sense of justice*). Smyslem pro spravedlnost myslí Rawls vytyčený cíl, který

³¹Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 12-13.

se zaměřuje na aktivitu jednotlivců podle principů dohody na rovnosti původního stavu. Vyjádření přirozenosti svobodné a rovné osoby je tím pádem totožné s touhami vyžadujícími činnosti, které jsou řízené principy formulovanými v původním stavu. V této interpretaci racionální činnost osoby se shoduje s činností na dosažení spravedlnosti ve společnosti. Tuto myšlenku Rawls ještě doplňuje o tzv. aristotelský princip, který tvrdí, že vyjádření přirozenosti osoby je primárním dobrem člověka v dobře uspořádané společnosti. To zjednodušeně znamená, že ctnosti znamenají určitou dokonalost. Smysl pro spravedlnost se proto stává nejvyšším normativním činitelem, který určuje hranice každé činnosti a argumentaci jak z právního hlediska, tak i z aspektu spravedlnosti. Na základě této vlastnosti vyžaduje také akceptaci této normy jedincem, a její implementaci do osobního životního plánu. Stejně jak tomu je v Kantově morální filosofii, tento nejvyšší normativní systém, tj. činnost na základě smyslu pro spravedlnost, shodným s vyjádřením přirozenosti svobodného a rovného člověka, současně dosvědčuje morální autonomii osoby. Autonomie v této souvislosti je tedy dobrem nebo blahem člověka.³²

Z hrubých rysů uvedených myšlenkových sledů je patrné, že namísto subjektivistických a realistických tradic Rawls vybírá Kantův konstruktivismus, který se stal jedním z ústředních částí Rawlsovy teorie. Dalším důsledkem jeho etického systému bez jakýchkoliv metafyzických prvků je, že rozlišuje svůj systém od představ tzv. *komprehenzivních etických systémů*. Pod pojmem komprehenzivních etických systémů Rawls rozumí ty nauky, které leží na metafyzických, světonázorových nebo náboženských základech, a jejich společným rysem je, že operují s takovými pojmy, které se pokouší definovat hodnoty, resp. odpovědět na otázky typu jaký je smysl života. Dále sem patří i ty metafyzické nauky, které definují podstatu lidské přirozenosti, zároveň také teorie, které definují kognitivitu a poznávání člověka na epistemologických základech v jejich schopnosti, skutečnosti a objektivitě. Vedle aristotelovské nebo křesťanské etiky patří i Kantova morální filosofie do skupiny komprehenzivních nauk. Přírodní a společenské vědy nicméně nepatří mezi tyto nauky, aspoň ne pokud formulují abstrakce, zákony, věty a hypotézy.³³

³²Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 274-276.

³³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 332.

Když se pečlivě prozkoumá představa Rawlse o člověku, najdou se další antropologické rysy. Vedle myšlení a soudnosti uvádí lidskou svobodu a rovnost jako dvě morální síly člověka. Funkce těchto sil má dvojí charakter. Na jedné straně svoboda pomocí praktického rozumu dodává živnou půdu pro formulování osobních dober a životních plánů, a proto má spíš partikulární význam pro společenské vztahy. Na straně druhé smysl pro spravedlnost pochází podle Rawlse z rovnosti lidí. Ten už má univerzálnější funkci, má obecnější vliv na celou společnost jako takovou. Osoba bez těchto morálních sil se stává nedefinovatelnou před ostatními, současně ani právně, ani nikterak morálně se nemůže odpovídat za své činy anebo vtáhnout do žádné společenské spolupráce. Právě morální síly jsou odpovědné za to, že člověk je také schopen morálně zformulovat ty cíle, které chce v životě dosáhnout, shrnout je do jedné koherentní jednoty, která je v souladu jak s principem racionální volby, tak i s principem spravedlnosti.³⁴ Tyto dvě morální síly zaručují také kooperaci osob ve společnosti, a mají tak za následek vzájemný prospěch a férovou spolupráci lidí.³⁵

2.3 Hegelovská tradice

Přestože John Rawls ve svém hlavním díle a pozdějších pracích jenom málokdy cituje z knih jiných myslitelů, připisují někteří badatelé stále větší vliv moderních filosofů na myšlenky Johna Rawlse. Podklad pro tyto domněnky dává fakt, že John Rawls do roku 1995, kdy odešel do penze, přednášel zhruba třicet let na Harvardské univerzitě novověkou politickou filosofií. Z knižní podoby později vydaného přepisu jeho přednášek³⁶ je zřejmé, že podrobně znal názory novověkých filosofů na sociální otázky, a to přesto, že v politické filosofii byl autodidaktem.³⁷

Proto se někteří pokoušejí interpretovat morální síly z hlediska hegelovského monismu. Sybil Schwarzenbachová, která napsala svoji disertační práci

³⁴Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 227.

³⁵Srov. RAWLS, J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, 223–251, 227.

³⁶RAWLS, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by FREEMAN, S., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.

³⁷Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 13.

pod vedením Rawlse, se v jedné ze svých publikací³⁸ 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.³⁹ U Hegela je člověk podle interpretace Schwarzenbachové schopný 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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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 jednat. 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.⁴²

Je pozoruhodné také označení a vyjádření samotného subjektu, které se zakládá na konceptu hegelovského odcizení (*Entäusserung*). 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

³⁸SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571.

³⁹Srov. HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §35, 52–53. Český vydání: HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, Academia, Praha, 1992

⁴⁰Srov. HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §37, 53–54.

⁴¹vö. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 551. kde cituje HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §258, 195–198.

⁴²Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 551. kde cituje HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §6, 32–33.

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 i 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.⁴³ 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 opsat představy, ale v případě materiálního světa se setkává s bezradností. V Hegelově pojetí je materiální svět tím zprostředkovatelem, ve kterém se vyjadřuje lidská svoboda.⁴⁴

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 hrají tak důležitou úlohu, tak se oproti liberálním a libertariánním představám zvýší opodstatněnost role státu.⁴⁵

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

⁴³Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 552. kde cituje HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §182, §185, 154-157.

⁴⁴Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 552.

⁴⁵Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 552.

společenské zázemí je druhou přirozeností člověka.⁴⁶

Je proto důležité si uvědomit, že v Hegelově systému není dostatečně 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.⁴⁷ 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.⁴⁸

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 patriční 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 mínění 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*)⁴⁹.⁵⁰

⁴⁶vö. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 553. ahoI idézi HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §3-t, 23-28.

⁴⁷Srov. HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §149, §260.

⁴⁸Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 553.

⁴⁹Rawls pod pojmem primárních sociálních dober má na mysli ty statky, které se distribují podle principů spravedlnosti. Jedná se proto o taková 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, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 478.

⁵⁰Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 553.

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, to znamená, že Hegel v prvním případě pod pojmem státu chápe jeho vnitřní organizovanost.⁵¹
- Druhý smysl státu Hegel nachází v představě “vnějšího státu”, který implikuje jurisdikční nebo soudní a exekutivní moc se svými institucemi.⁵²
- 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 celek.⁵³

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 základu pro něj, který politicky vzato stát založený pouze na teoriích smlouvy postrádá. Proto Hegel odmítá veškeré představy teorii 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.

⁵¹Srov. HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §274, 222.

⁵²Srov. HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §183, 155-159.

⁵³Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 556, kde cituje HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §267, 203.

- Objekt, o kterém dohoda vzniká, může být jediné nějaká vnější věc.⁵⁴

Podle Hegela osudovou chybou teorie společenské smlouvy je to, že nerozlišuje dostatečně sféru privátně-vlastnickou od sféry norem řídicích 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 příslušícího osobním právům. Předcházejícímu 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 to 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 odvádí pozornost ke společným a společenským vztahům od diferencujících charakteristik smluvních stran.⁵⁵

Konečně existuje ještě jeden aspekt, který se zdá být totožný jak u Rawlse tak u Hegela, v pojetí konceptu osoby. Tkví v apelu na kooperaci lidí. Mluva a užití jazyka v komunikaci je specifickým, jež odlišuje lidi od zvířat. Ale zdůrazňování výhradně tohoto aspektu v případě poukázání na propojenost osob je nepřiměřené zjednodušení. Utilitářská 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

⁵⁴HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §75, 77.

⁵⁵Srov. SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571, 553–557.

a společných činnostech a dohodnou se na takových životních plánech, které přinášejí užitek všem.⁵⁶ 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 přináší pouze instrumentální úloha, samotnou hodnotu nevlastní.⁵⁷

Nelze si nepovšimnout reakce Petera Bensona na uvedený článek Sibyl Schwarzenbachové.⁵⁸ 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. 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 poukázat 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 spravedlnost⁵⁹ 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

⁵⁶Srov. RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 459.

⁵⁷Srov. RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 457. Na tomto místě Rawls cituje práci HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001, §§182-187, 154-159.

⁵⁸BENSON, P., *Rawls, Hegel, and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach*, in: *Political Theory*, vol. 22, no. 3, 1994, 491-500.

⁵⁹Srov. RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 8.

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 Bensaona 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.⁶⁰

2.4 Spravedlnost jako férovost

Rawls narazil na protiklad, který vyvstává mezi představami svobody a rovnosti. Ptá se, jak se dají obě tyto představy ve struktuře společnosti co nejlépe a v nejnepříhodnější podobě zastupovat. Protiklad, který mezi těmito dvěma pojmy existuje vidí Rawls podobně, jako to formuloval Benjamin Constant (1767 – 1830) slovy “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 Benjamin 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.⁶¹

⁶⁰Srov. BENSON, P., *Rawls, Hegel, and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach*, in: *Political Theory*, vol. 22, no. 3, 1994, 491–500, 491-500.

⁶¹Srov. RAWLS, J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, 223–251, 227.

Pod spravedlností jako férovostí⁶² má Rawls na mysli souhrn a realizaci následujících požadavků:⁶³

- následování dvou principů spravedlnosti,
- přirozená povinnost lidí, která tkví v tom, že všichni lidé podporují koncept spravedlnosti, přičemž se nevzdali svých konfliktních přesvědčení a morality,⁶⁴
- 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 možné uskutečnit v režimu demokracie založené na vlastnictví.⁶⁵ Ve společnosti, která se zakládá na pojmu spravedlnosti jako férovosti, má přednost právo. Důvodem toho je představa Rawlse, že vše vychází z institucionálních základů. Ovšem tyto instituce se neobejdou bez konceptu dobra. Rawls tvrdí totiž, že koncepty práva a dobra jsou si navzájem komplementární.⁶⁶ Proto pro demokratický režim založený na vlastnictví, který je ve shodě také s konceptem spravedlnosti jako férovosti objevuje šest na sebe navazujících idejí dobra:⁶⁷

⁶²Slovo férovost se také v některých případech překládá jako slušnost. Je potřebné poukázat proto, že slova jako *fair* nebo *fairness* jsou překládány oběma slovy, jako férovost, nebo jako slušnost.

⁶³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 473.

⁶⁴Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, pp. 77-79 a BECKLEY, H. R., *A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness: Part I*, in: *The Journal of Religious Ethics*, vol. 13, no. 2, 1985, 210–242, 212.

⁶⁵Pro úplné vysvětlení Rawlsových konceptů o státních režimech viz stranu 81.

⁶⁶Srov. RAWLS, J., *Spravodlivost ako férovost*, Kalligram, Bratislava, 2007, p. 216.

⁶⁷Srov. RAWLS, J., *Spravodlivost ako férovost*, Kalligram, Bratislava, 2007, pp. 217-218.

- idea dobra jako racionality - která je vlastní každé politické koncepci spravedlnosti. Předpokládá, že každý člověk má aspoň intuitivní koncepci životního plánu, a že ve svém životě se pokouší racionálně uskutečňovat své vlastní koncepce dobra.
- idea primárních dober - která specifikuje nejzákladnější potřeby občanů pro kooperaci ve společnosti, tímto se jim zajišťuje postavení svobodných a rovných osob.
- idea přípustných (úplných) koncepcí dobra - které jsou spjaty s komprehenzivními naukami. Jejich jediným kriteriem je, aby se shodovaly se dvěma principy spravedlnosti.
- idea politických ctností - které specifikují ideál dobrého občana v demokratické společnosti
- idea politického dobra dvou principů spravedlnosti v dobře uspořádané společnosti - která znamená, že (1) je společností, kde každý jak 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 spravedlnosti.⁶⁸
- idea dobra společnosti, která je společenskou unií společenských unií (*social union of social unions*) - co znamená, že takováto společnost není v žádném případě chápána jako soukromá společnost, občané mají společné cíle.⁶⁹

Existuje ještě jeden fakt, který stojí za zmínku. Poukazuje na ní William Galtson⁷⁰, když uvádí, že v *Teorii spravedlnosti* Johna Rawlse se čtenář potkává se třemi morálními představami, které jsou navzájem rušivé. Za

⁶⁸Srov. RAWLS, J., *Spravodlivost jako férovost*, Kalligram, Bratislava, 2007, pp. 300-301.

⁶⁹Srov. RAWLS, J., *Spravodlivost ako férovost*, Kalligram, Bratislava, 2007, p. 301.

⁷⁰Srov. GALTSON, W. A., *Moral Personality and Liberal Theory - John Rawls's "Dewey Lectures"*, in: *Philosophy of Rawls - The Two Principles and Their Justification*, ed. by RICHARDSON, H. S./WEITHMAN, P. J., vol. 2, Garland Publishing, New York & London, 1999, 229.

prvé to je představa Kanta, kde lpění na předpisech spravedlnosti má svůj smysl, protože tímto činem se vyjadřuje přirozenost osoby jako svobodného a rovně 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 odzrcadluje vrozené schopnosti. V Rawlsových pozdějších publikacích poslední dvě pojetí člověka ustupují do pozadí, a tímto se celá teorie spravedlnosti podle Galtsona krystalizuje a stává jednodušší a preciznější.⁷¹

3 Vybraná témata teorie Johna Rawlse ve světle křesťanské sociální etiky

3.1 Liberální tradice svobody, důstojnost člověka, člověk jako *Imago Dei*

Po objasnění Rawlsova pojetí a chápání 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.⁷²

V první řadě se pojem osoby opírá o filosofické představy. Řecká filosofie neznala pojem osobnosti jako takové⁷³, 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.⁷⁴

Tato dvojznačnost těla a ducha poukazuje také na fenomén a vztah

⁷¹Srov. GALTSON, W. A., *Moral Personality and Liberal Theory - John Rawls's "Dewey Lectures"*, in: *Philosophy of Rawls - The Two Principles and Their Justification*, ed. by RICHARDSON, H. S./WEITHMAN, P. J., vol. 2, Garland Publishing, New York & London, 1999, 229.

⁷²Tento přístup pochází z publikace MARX, R./WULSDORF, H., *Christliche Socioethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI (AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie), Bonifatius, Paderborn, 2002, p. 68.

⁷³Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 22.

⁷⁴Srov. ROTTER, H., *Osoba a etika*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1997, p. 10.

rozumu, jež člověk vlastní, a jeho užití, tedy chápáním věcí 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, v obklopujícím světě, přesto ho svojí rozumovostí předčí a přesahuje. Z toho vzniká pak prostor, který se nazývá kulturou.⁷⁵

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 otevřen možnostem. Arnold Gehlen vidí v tomto "organickém nedostatku", že status a pozice člověka nejsou pevně stanoveny ve světě, výjimečnost lidské osoby v přírodě.⁷⁶

Vedle polarity těla-ducha a animality-transcendentality existuje ještě další dvojnásobnost osoby, a 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.⁷⁷

Člověk se konečně potkává 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 neuzívá formu "já umírám", ale "někdo umírá" resp. "někdo umřel".⁷⁸

⁷⁵Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 23.

⁷⁶Srov. MARX, R./WULSDORF, H., *Christliche Socioethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI (AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie), Bonifatius, Paderborn, 2002, pp. 61-62.

⁷⁷Srov. MARX, R./WULSDORF, H., *Christliche Socioethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI (AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie), Bonifatius, Paderborn, 2002, p. 65.

⁷⁸Srov. MARX, R./WULSDORF, H., *Christliche Socioethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI (AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie), Bonifatius, Paderborn, 2002, 63, který zde cituje ANZENBACHER, A., textitEinführung in die Philosophie, Freiburg - Basel - Wien, 233, odvolávajíc se na práce Heideggera.

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 obrazu⁷⁹. V žalmech se autor zamýšlí nad touto skutečností, blahořečí Boha za toto bytí a opisuje pozici člověka ve světě, který ho obklopuje.⁸⁰ Dalším podstatným prvkem pro identitu a označení osob je udělení jména nebo prozrazení jména.⁸¹

Teolog Romano Guardini rozlišuje také mezi dvěma polaritami týkajícími se člověka, polarita toho, co je nad námi, a toho co je v nás.⁸² Vertikalita člověka se dá vystihnout formulí *homo est Dei capax*, která odkazuje na snahu člověka ke hledání Boha.⁸³ Vnitřní svět osoby podává Bible pomocí pojmu srdce, odkazujíc na duchovní bohatství, které člověk obdržel.⁸⁴ 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,⁸⁵ a nese také odpovědnost. Z faktu stvoření a stvořenosti člověka pochází také meze svobody pro člověka, protože nerozhoduje o tom, co je dobré nebo špatné.⁸⁶

Stvoření člověka Bohem dále implikuje jeho bytostně osobní vztah ke svému Stvořiteli.⁸⁷ Jednak je člověk neopakovatelnou a jedinečnou osobou pocházející z aktu stvoření, na straně druhé toto stvoření implikuje také zásadní důstojnost člověka.⁸⁸ 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 důstoj-

⁷⁹Gn 1, 27; Gn 2, 27.

⁸⁰Žl 139, 1-24.

⁸¹Srov. Gn 20.23; Ex 3,13.

⁸²Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 22.

⁸³Srov. , *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, p. 83.

⁸⁴Srov. , *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, p. 85.

⁸⁵Srov. Mk 2,27; Ga 5,1.

⁸⁶Srov. Gn 2,16-17 a encykliku Jana Pavla II. *Veritatis Splendor* 35.

⁸⁷Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 22.

⁸⁸Srov. , *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, pp. 93-96.

nosti člověka, právům lidí a společnému dobru). Bůh ovšem miloval svět tak, že dal jednorozeného Syna, abychom se s ním člověk mohl usmířit.⁸⁹ Z milosti pocházející od Boha je člověk také schopen pochopit přirozený zákon.⁹⁰

Konečně třetím aspektem k porozumění člověka z pohledu křesťanské etiky je přístup sociálně-etický. Konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et Spes* uvádí:

Zdrojem, nositelem a cílem všech společenských institucí je a musí být lidská osobnost, která ze samé své podstaty potřebuje společenský život.⁹¹

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 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.⁹²

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*, a další podobné akty, jako bylo odmítnutí "liberálního" katolicizmu 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.⁹³ Joseph Komonchak ve své publikaci⁹⁴ uvádí tři důvody pro vzestup

⁸⁹Srov. Jn 3,16 a 1Kor 15,56-57.

⁹⁰Srov. , *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, p. 99.

⁹¹GS 25,1.

⁹²Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, pp. 24-25.

⁹³Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 77.

⁹⁴Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and*

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, co je ostatně patrné z uvedených důvodů. Společným bodem je asi to, že jak z teoretických odůvodnění, tak 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 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.⁹⁵

Zajímavým aspektem je ovšem fakt, že současně při kritice přecentralizovaných, byrokratických národních států se církev vnitřně transformovala současně se světskou společností. Důkazem toho je např. vydání nového Církevního zákoníku (1917), který nahradil do té doby obvyklý precedenční-právo. Zase jiným důkazem je legitimace primátu papeže, který kopíruje model a pojmy z práv světských svrchovaností.⁹⁶

Ve své papežské alokuci, kterou Jan XXIII. vyhlásil svolání II. vatikánského koncilu, poukazuje papež na mínění některých, kteří viděli v tehdejších

liberalism, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 76-77.

⁹⁵Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 77.

⁹⁶Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 77-78.

událostech jenom propad k horšímu a moderní éru chápali jako plnou nedostatků. Papež v tomto proslavu zvýšil svůj hlas právě proti těmto “prorokům zkázy”, a ostrými slovy zavrhl pojmání středověkého křesťanství, jako nějaké idealizované představy.⁹⁷ Komonchak cituje z díla kardinála Josepha Ratzingera, který si vzpomíná na tyto časy, když vše co bylo moderní, bylo skoro neurotickým způsobem zavrženo.⁹⁸

Před zahájením prvního sezení koncilu, Jan XXIII. poukázal na potřebu vypracování nového řádu v lidských vztazích. Úkolem koncilu nebylo zopakování učení, které církev hlásá, ale zamýšlení se nad jejím smyslem a prohloubení jeho 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:⁹⁹

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

Oba tyto přístupy jsou od sebe neoddělitelné, navzájem se doplňují. 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 nejvhodnější prezentaci a výklad konstituce *Gaudium et Spes*, který se pokouší o neustálé zkoumání “*znamení doby a vykládat je ve světle evangelia*”¹⁰⁰. Z již zmiňovaného záměru koncilu je patrné, že nahlíží na moderní chápání

⁹⁷Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 78-79.

⁹⁸Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 79.

⁹⁹Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 79.

¹⁰⁰GS 4.

svobody jakožto autonomie a odpovědnosti, jako na svědectví “zrodu nového humanismu, v němž se člověk definuje především odpovědností za své bratry a za dějiny.”¹⁰¹ 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.¹⁰²

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.¹⁰³

Církev podle učení koncilu přitom nejenom má co poskytnout světu, ale také se má co učit od něj a naslouchat mu. Na jedné straně chce demonstrovat a být svědectvím Božích činů a plánů s lidstvem, na straně druhé se učí z výsledků vědeckých bádání, vnímá snahu a výtěžky lidských kultur.¹⁰⁴ 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 a společenství lidí. 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.”¹⁰⁵ V individualistické morali, která odsouvá otázky víry a náboženství úplně do sféry privátní, přičemž odebírá právo a možnost vstupu náboženských přesvědčení a pravd do společenského života, vidí dokument II. vatikánského koncilu

¹⁰¹ GS 55.

¹⁰² GS 41.

¹⁰³ Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 82.

¹⁰⁴ Srov. GS 40-45.

¹⁰⁵ GS 43.

veliké nebezpečnosti. Oproti tomu tvrdí, že je možné zprostředkovat také náboženskou legitimaci pro moderní vývoj směrem k ústavním demokraciím.¹⁰⁶

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 vlastníčí svojí vlastní oblast působnosti.¹⁰⁷ 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.*” Jedno z nejdůležitějších tvrzení v tomto bodě je část¹⁰⁸, 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 společnosti tak není úzce spjatá s jejími vztahy ke konkrétním státům a jejím institucím.¹⁰⁹

Přestože se církve vzdala některých výsad, domáhá se ze strany státní moci svobody pro volbu náboženského přesvědčení, a to zejména v dokumentu *Dignitatis Humanae*.¹¹⁰ Koncil se tak tímto i předešlými kroky vzdal představy státu jednoho náboženství, konfesionálního 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,

¹⁰⁶Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 83, který se odvolává na GS 73-75.

¹⁰⁷Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 84, kde se odvolává na GS 76.

¹⁰⁸“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 právoplatně nabytých práv, ukáže-li se, že by jejich užívání mohlo vzbudit pochybnosti o upřímnosti jejího svědectví, nebo že si nové životní podmínky vyžadují jinou úpravu.” GS 76.

¹⁰⁹Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 84.

¹¹⁰Srov. DH 6.

proti kterým je jediná patřičná odpověď konfesionální stát. Podle Lefebvra a jeho zastánců fundamentem svobody není lidská důstojnost, obě spočívají jediné v držbě pravdy. Proto bylo pro něj také neakceptovatelné to, že se různé náboženské komunity 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.¹¹¹

Ostatně Komonchak přístup k vypořádání se s liberálními myšlenkami z pohledu církve interpretuje postojí 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:¹¹²

- *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, svět přirozený a nadpřirozený.
- *tomistický*, přístup který také uznává toto drama, jenom se pokouší o podrobnější a preciznější chápání světa. Svět má svou vlastní substanci, vlastní zákony, stvořenou autonomii. 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.

¹¹¹Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 84-85.

¹¹²Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 86-88.

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 teologií profanací svatého, protože se naskýkala možnost definovat svět nenáboženskými pojmy. Stejná kritika se ozývala také na koncilních sezeních, kde se vytýkala nevýznamnost teologické interpretace světa a moderních skutečností. Jak již bylo řečeno, s podobnou kritikou se potýkal již ve 13. století také Sv. Tomáš Akvinský.¹¹³

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-politický monad, pro kterého je jakékoliv společnost jenom přídatkem, atributem pocházejícím z rukou člověka. Monad 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 liší schopností pro veřejný konsensus, který v náboženských myšlenkách nevidí nebezpečí pro společnost.¹¹⁴ Murray potřebou pro společenský a veřejný konsensus poukazuje také na to, aby se v demokracii neviděla jenom politická technika užívání moci.¹¹⁵ Ostatně něco podobného říká i Joseph Ratzinger, když zdůrazňuje patřičný bod pro vstup teologie do veřejných otázek spíše politickou etiku namísto politické teologie.¹¹⁶

¹¹³Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 87-88.

¹¹⁴Pro podrobnější výklad myšlenek J. C. Murraye viz stranu 89.

¹¹⁵Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 92.

¹¹⁶Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 93.

3.2 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 ne dokonalých) 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 (*non-liberal state*) státy.

Ve své knize vědomě nemluví o národech, ale používá zejména termín lid, 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.¹¹⁷ Z toho logicky vyplývá i ta konsekvence, že lidé jsou odpovědní za svůj společenský systém.

Vedle liberální společnosti založené na dobře uspořádané konstituční demokracii přiznává existenci také neliberálních společností. Některé z nich jsou slušné (*decent*), protože mohou 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, této myšlenky se nevzdal, podle jeho kritérií spravedlivá společnost může být jedině ta, která je v souladu se spravedlností jako férovostí.

Otázkou tedy je, jaká jsou práva a povinnosti, a vůbec jaké mohou 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

¹¹⁷Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 112.

státům.¹¹⁸

Rámec pro tyto relace formuluje Rawls v konceptu zákona lidí (*law of peoples*), do kterého patří jak konstituční demokracie, tak i slušné neliberální společnosti, které musí splňovat následující kritéria:¹¹⁹

- 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,
- 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 spravedlnost nebo aspoň slušný politický a sociální systém.

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

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).

¹¹⁸vö. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 83.

¹¹⁹Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 37.

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 povinnosti z jejich stran. Tyto Rawls nazývá lidskými právy. 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, tak lidská práva definují jenom ty nejzákladnější kritéria pro nezbytnou společenskou spolupráci.¹²⁰

Rawls konkrétněji upřesňuje v následujících čtyřech bodech tyto základní funkce lidských práv:¹²¹

- 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, 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. Zprvé se omezují pravomoci a vnitřní autonomie a tím také systém institucí státu vůči osobám. Toto právo

¹²⁰Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 435-436.

¹²¹Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, pp. 65, 78-81.

má za úkol předejít násilnostem, které vyvstávají tehdy, když je vláda neoprávněná a protiprávní.¹²² 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.¹²³

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 na 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 kontraktualisticky interpretuje smlouvu člověka s Bohem. Na základě státních smluv pozdního středověku vypracovali také teorii smlouvy zakládající se na přirozeném zákoně, která přitom, že regulovala vztah panovníka a jeho poddaných, zčásti také ohraničovala kompetence 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).¹²⁴

¹²²Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 110.

¹²³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 437.

¹²⁴Srov. GARDNER, E. C., *Justice & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics),

Je potřebné dodat, že Louis Dupré vidí v pozadí vzniku teorie smlouvy ranná 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, 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.¹²⁵

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.¹²⁶ Ostatně to zdůrazňuje také Kompendium sociální nauky církve, jež svoji 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*.¹²⁷ Kompendium uvádí, že konsekvence pocházející

Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 54-56.

¹²⁵Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172-195. 180.

¹²⁶Srov. HERVADA, J., *Principios de doctrina social de la Iglesia*, in: *textitFolletos Mundo Cristiano*, n. 382, Madrid, 1984, anglicky: *The Principles of the Social Doctrine of the Church*, url: <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/social.html>, 2009.

¹²⁷Srov. , *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, p. 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.*

z těchto názorů postrádají jakýkoliv přínos a jsou přímo “zhoubné” (*disastrous*).¹²⁸

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*)¹²⁹, II. vatikánský koncil už říká, že:

“... právo na náboženskou svobodu je skutečně založeno na důstojnosti lidské osoby, jak nám ji dává poznat i zjevené Boží slovo i sám rozum.”¹³⁰

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 se na tradici přirozeného práva, nedá sladit tak jednoznačně s tradicemi liberálních myslitelů o individuálních právech, které

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. (ed.), *Modern Catholic Social Teaching - Commentaries and Interpretations*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 2005, p. 49.

¹²⁸Srov. , *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, p. 104. a Srov. , *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 2005, p. 83.

¹²⁹Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 127, kde cituje dokument Řehoře XVI. *Mirari Vos Arbitramur*.

¹³⁰DH 2.

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 církve ještě nezavrhlou nauku o přirozeném právu, a když se někdo pokouší o spojení těchto dvou systémů myšlení, tak touto svojí činností může zavést do uvedených systémů jenom větší chaos v budoucnosti.¹³¹

Názor Alasdaira MacIntyry reflektuje ještě radikálnější tón a 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 jednorozce.”*¹³² Ve své knize *After Virtue*¹³³ tvrdí, že přístup, jak se člověk chová k druhým, resp. jak se chovají ostatní k člověku, není možné pochopit a definovat bez společenské tradice, společenských 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. Člověk jenom vyčte ty požadavky, které jsou nezbytné pro lidskou činnost. Tato představa je pro MacIntyre-a zcela neakceptovatelná, protože prezentovaný postup vede k individuálně chápané morálce. Takto pojatá morálka si sama sobě protirečí. V pojetí Macintyry je řeč o lidských

¹³¹Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 129, kde cituje práci FORTIN, E. L., *The Trouble with Catholic Social Thought*, in: *Boston College Magazine*, Summer 1988, 37-38.

¹³²HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 129, kde cituje knihu MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, 67.

¹³³Český překlad: MACINTYRE, A., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. OIKOYMENH, Praha, 2004.

právech totožná s řečí o zpochybnění, podkopání a negaci morálky jako takové.¹³⁴

Samotný Hollenbach je ovšem toho názoru, že ochrana lidských práv je součástí obecného blaha, lidská práva nejsou individualistickou alternativou k obecnému blahu.¹³⁵

U více 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 století¹³⁶, ve kterých podle něj Murray poukazuje na ten historický proces, který se odehrál od dob Thomase Hobbesa 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, tak ve 20. století se již požadovaná jurisdikční moc nad církvemi z liberálních kruhů odloučila od reální 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 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 Lvu XIII. v této otázce přiklání i učení II. vatikánského koncilu. Murray poukazuje na encykliku Jana XXIII. *Pacem in Terris*¹³⁷, když nazývá spojování představy o lidských právech s liberálními myšlenkami autonomie za “archaický”, protože podle názoru zmíněné encykliky zastupuje

¹³⁴Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 129–130. Na konci citovaného článku ovšem Hollenbach dokáže, že si MacIntyre sám sobě protirečí ve svých tvrzeních o lidských právech, prezentace které by přesahovaly rámec této práce. Pro další informace viz HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 142–144.

¹³⁵Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 159.

¹³⁶MURRAY, J. C., *The Problem of Religious Freedom*, in: *Woodstock Papers*, no. 7, Newmann Press, Westminster, MD, 1965, 54–77.

¹³⁷zejména na body *PT* 8–33.

to nejlepší z nauky o přirozeném zákonu, lidskou svobodu interpretuje jako klíč k dynamickému rozvoji společnosti, která v komunitním životě vede k ucelenějšímu lidství.¹³⁸

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 konstituční demokracie. 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.¹³⁹

Asi nejvíc kritiky si vysloužil John Rawls ze strany sociologické školy ko-

¹³⁸Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 132–133.

¹³⁹Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 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 jedné věci, a tou je krutost. Jako příklad uvádí případ dítěte, který 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 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 komunitu překlenující tradice, jako i jeho názory týkající se lidských práv nebo liberální domněnky popírající existenci Boha. R. 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, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 136–137.

munitaristů. 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 zatracení důležitosti solidarity.¹⁴⁰ 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.¹⁴¹ 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.¹⁴²
- Na straně druhé oprávnění ne-teologické se demonstruje tím, že oceňuje a uznává snahu člověka hledat pravdu svým rozumem, který společně se svobodnou vůlí vědomě hledá svého Stvořitele.¹⁴³

Druhá kapitola zmíněné konstituce však vznáší námitku vůči individualistickému chápání člověka. Odvolávajíc se na přesvědčující sílu každodenní zkušenosti, dokument tvrdí, že vzájemné závislosti ve vztazích mezi lidmi jenom zvyšují, co se dá připsat vyvíjející se větší technické invenci.¹⁴⁴ Současně z normativních důvodů, odkazujíc na filosofické tradice Aristotela a

¹⁴⁰Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, pp. 114-116.

¹⁴¹DH 1.

¹⁴²GS 12, 22.

¹⁴³GS 15-17.

¹⁴⁴GS 23.

Sv. Tomáše Akvinského, opakovaně zdůrazňuje společenský charakter lidí, který není “*něco, co mu bylo přidáno zvnějšku*”, nějaká nahodilost lidstva, ale prvek.¹⁴⁵ To znamená, že podle koncilních dokumentů je nutný důkladnější koncept, než jakými ideami může posloužit individuální etika, kterou je nutné překonat.¹⁴⁶

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.¹⁴⁷ 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 vhodnější nástrojem, nežli je schopen všeobecnější princip spravedlnosti.¹⁴⁸ Jazyk práva ovšem není fixován na pojetí individuálních ideí, vyjadřuje nezbytné prostředky pro dosažení obecného blaha a zároveň poukazuje na ty situace, kdy je tento obecný zájem v nebezpečí a negativně ovlivněn.¹⁴⁹ Jako 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

¹⁴⁵ GS 25.

¹⁴⁶ Srov. název bodu GS 30.

¹⁴⁷ Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 140, kde cituje práce PERRY, M. J., *Morality, Politics, and Law*, Oxford University Press, New York, 1988, 185–188 a FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 205–210. c. munkákat.

¹⁴⁸ HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 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*)

¹⁴⁹ Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 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.

podle interpretace Bible.¹⁵⁰ Hollenbach také akceptuje, že ze strany církve není důležité položit biblické a náboženské základy pro lidská práva, ale je zapotřebí také jejich sekulárního ospravedlnění, existence kterého se zatím postrádá.¹⁵¹

Ve světle zmíněných aspektů kritika teorie smlouvy potřebuje upřesnění. Anzenbacher totiž rozlišuje mezi etickými diskursy 20. století tři typy¹⁵²:

- přístup podle principu užitku (utilitarismus) - kterého 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 nelibovlné.

Jako se teorie spravedlnosti 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 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.¹⁵³ 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.

¹⁵⁰Srov. GREGG, S., *Challenging The Modern World - Karol Wojtyła/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lexington Books, Lanham, 1999, 60.

¹⁵¹Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127-150, 141.

¹⁵²vö. ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1994, pp. 120-128.

¹⁵³Srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1994, pp. 124-126.

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.¹⁵⁴

Habermas dále zdůrazňuje, že jedním ze specifik stále více konzervativnější “post-sekulární společnosti” je postupné otevření se náboženským ideám:¹⁵⁵

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 ohls teorém, že zdrcené moderně může pomoci z nouze jenom náboženské zaměření k transcendentální skutečnosti.¹⁵⁶

Tento transcendentální vztahný bod vidí Joseph Ratzinger v obnoveném etickém vědomí nebo étosu, na formulaci kterého se vědy zdají být málo.¹⁵⁷ 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 dnešních dnech, 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

¹⁵⁴HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 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 vytváření práva a na spravedlivé správě moci je skutečně podstatným důvodem, který mluví pro demokracii jako nejpřiměřenější formu politického řádu.” HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 110.

¹⁵⁵Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 107.

¹⁵⁶HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 105.

¹⁵⁷Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 109.

člověka.¹⁵⁸ 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 nárokují si proto světlo z božské pravdy.¹⁵⁹

I když Ratzinger nevidí smysluplnost a pravděpodobnost vzniku nějaké racionální, etické nebo náboženské světové formule¹⁶⁰, 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*, opětovně zdůrazňuje pro autenticky lidský rozvoj jako nezbytnou činnost interdisciplinární výzkum mezi vědami a náboženstvími.¹⁶¹ Teorie spravedlnosti Johna Rawlse, jeho poukázání na nejméně zvýhodněných ve společnosti a v neposlední řadě snaha o mírové spolunažívání 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 procesů¹⁶², když se domáhá většího úspěchu v tržním hospodářství i pro ně tak zvýhodněné¹⁶³, když podporuje morální smysl vnitřní přirozenosti ekonomického řádu¹⁶⁴, nebo když se domáhá většího citu pro uslyšení hlasů chudších a malých.¹⁶⁵

3.3 *Bonum commune* a teorie spravedlnosti

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 knihu Aristotela. Aristoteles v nich pojednává o přirozené povaze člověka, být a žít společenským

¹⁵⁸Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu* — *Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 114.

¹⁵⁹Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu* — *Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 115–116.

¹⁶⁰Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu* — *Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 115.

¹⁶¹Srov. *CV* 30, 53.

¹⁶²Srov. *CV* 37.

¹⁶³Srov. *CV* 39, kde cituje encykliku Pavla VI. *PP* 44.

¹⁶⁴Srov. *CV* 45.

¹⁶⁵Srov. *CV* 67.

nebo politickým životem (ζῶον πολιτικόν).¹⁶⁶ 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 něčeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře nebo bůh.*¹⁶⁷

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.¹⁶⁸

Sv. Augustín před pádem věčného města se ve svém díle *De civitate Dei* divil nad tím, jak je možné, že občané římského impéria obviňovali křesťany

¹⁶⁶Viz. ARISTOTELÉS, *Politika I řecko-česky*, trans. by MRÁZ, M., OIKOYMENH, Praha, 1999, 1253a7, 51, kde originál zní: "Je také zjevné, proč je člověk určen pro život v obci ve větší míře než každá věc a každý stádní živočich." (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον.)

¹⁶⁷ARISTOTELÉS, *Politika I řecko-česky*, trans. by MRÁZ, M., OIKOYMENH, Praha, 1999, 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· ἀναρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται ποιούτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὠρίσται καὶ τῆ δυνάμει, ὥστε μηκέτι ποιᾶντα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

¹⁶⁸Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, p. 202. Originál zní následovně: ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις 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 το κοινῆ συμφέρον *Politika III*, 1282b, 14-18.

z pádu říše, když naproti tomu zachránci občanských ctností se stali právě křesťany. Podle Louise Duprého biskup z Hippa neztotožňoval *civitas terrena* s celou občanskou společností, spíš rozlišoval mezi obcí spasených a nespasených. V pojetí Sv. Augustína božská obec předčí jakékoliv zemské obecné blaho, protože sama bude schopna definovat to, co je pravda, proto morální a duchovní lidé by měly podporovat opravdové obecné blaho.¹⁶⁹

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. Augustína se všeobecným úpadkem římské říše nepřála praktikování občanských ctností, přičemž ve středověkém *mundus christianus* se tato možnost přímo nabízela.¹⁷⁰ V již klasické formulaci obecného blaha se cituje nejvíc pojednání o zákoně ze *Summa theologiae*, která část zní následovně:

... 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.¹⁷¹

Na konci svého traktátu o zákoně se Sv. Tomáš Akvinský dostává k názoru, že cílem legislativy dokonalé společnosti je její blaho (*felicitas communis*)¹⁷². I když akceptuje Aristotelův názor o obecných cílech společnosti, koncept požitku z Boha (*fruitio Dei*) převyšuje veškeré přírodní uvažování

¹⁶⁹Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 173–174.

¹⁷⁰Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 174.

¹⁷¹AKVINSKÝ, T., *O zákonech v Teologické sumě*, trans. by ŠPRUNK, K., Krystal OP, Praha, 2003, pp. 22–23, *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."

¹⁷²Viz poznámku pod čarou č. 171.

nebo dosažení ctnosti v lidském životě. Cílem člověka je tedy věčný požitek z Boha.¹⁷³ Tímto se liší od přístupu Aristotela, který nikdy přesně nevyřešil dvojznačnost, která se vynořuje z toho, jestli 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 jenom těžko dá odůvodnit jeho přívlastek jako obecného blaha. Proto Sv. Tomáš rozlišuje mezi distributivní a kolektivní 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.¹⁷⁴

Neoscholastická tradice a existenciální tomismus se ve čtyřicátých letech 20. století opětovně musely vypořádat s otázkou, jestli má koncepce obecného blaha přednost před individuálními dobry, nebo nikoliv. Existují dva názory. První názor zastával Charles De Koninck. Polemiku vyřešil až zastávce názoru druhého, Jacques Maritain, kterého následoval v jeho mínění i Ignatius Theodre Eschmann. Podle argumentace Maritaina i když obecné blaho je 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 do dělají ostatní živočiši), 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.¹⁷⁵ Maritain prohloubil myšlenku Sv. Tomáše o konceptu

¹⁷³Srov. *De regno* lib. 1, cap. 15: “*Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.*”

¹⁷⁴Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 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 seipsum, non tamen uni soli utile, sed multis . . .*”

¹⁷⁵Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 174, kde cituje z

obecného blaha o společenskou dimenzi, kterou odvozuje z božského trinitárního vztahu.

Podle interpretace Louisa Duprého nesou oba pokusy, jak Sv. Tomáše Akvinského tak i Jaquesa Maritaina v sobě diskrepanci mezi jejich demonstrováním teoretickým ideálem a praktickou dosažitelností. Podklad pro tuto kritiku podle Duprého dává ten fakt, že se obecné blaho nedá vymáhat a dosáhnout bez patřičného legislativního nátlaku, který by překonal osobní zájmy lidí a tak by lidé byly s to docílit autentické (křesťanské) naplnění své osobnosti. Tento cíl nebylo možné dosáhnout a proto ho Dupré pojmenoval jako “středověkou utopii”.¹⁷⁶

Od čas 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, že v nadpřirozeném řádu má přednost před obecným blahem osobní určení, ale v přírodním/přirozeném 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.¹⁷⁷ *Homo tenetur preamare commune sibi*.¹⁷⁸ Jedině společností se

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.*”

¹⁷⁶Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 176.

¹⁷⁷Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 173 a 174.

¹⁷⁸Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 173, který cituje DE MATTEIS, M. C., *La teologia politica communale di Remigio de' Girolami*, Patron,

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 a 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, tedy podle této představy konal v největší shodě se svojí přirozeností.¹⁷⁹

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 potud, pokud jsou obsáhnuty také v individuální spáse. Toto období se proto vyznačuje stupňováním chápání morality individuálně a privátně.¹⁸⁰

Zejména pozdní středověk se ale vyznačoval také větším zdůrazňováním individuality, kterou zastupovala nominalistická filosofie, i když tyto filosofické proudy nenesou titul pravého individualismu. Přece jenom, jejich atomistická představa jsoucna byla základem definování funkce společnosti, která měla zajistit blaho jedince. Přístup, podle kterého co může být rozlišováno logicky, to 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

Bologna, 1977, 42 a 15, který obsahuje celý Girolamův text.

¹⁷⁹Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 173.

¹⁸⁰Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 177.

alespoň logicky možný, a proto hypoteticky reální.¹⁸¹

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 tvořeno 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. Kriterium usilování o společné blaho všech tak vyvstává ještě před vzniknutím politického formování, a tím je společné lidstvu jako takovému.¹⁸² Z hledání společného dobra vyvstávají instituce, kterých předzvěstí je organická jednota lidstva. Tato jednota se neztrácí ani po akklamaci jednoho z lidí panovníkem ostatních, protože je podřízen vykonáváním a usilováním o zmíněné společné blaho všech. Když tak nekoná, tak jeho poddaní mají právo i na královraždu. Suárezovo pojetí královské suverenity v pozdějších dobách mohlo poskytnout podklad pro absolutistickou interpretaci monarchie. Když se akceptuje předpoklad, že sociální řád neleží na raněné a nedokonalé lidské přirozenosti, pak chybí k tomu už jen málo, aby se královská moc posuzovala jako božsky uložena.¹⁸³

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

¹⁸¹Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 177.

¹⁸²“*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.

¹⁸³Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 177–179.

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, která ovšem byla možná jenom v Anglii.¹⁸⁴

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 nedeterminovanost božské absolutní potence rozšířil také na lidskou vůli, takže 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*).¹⁸⁵

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, tzv. kontraktem. Přirozený zákon obsažen v tomto přírodním 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 také je možné se jí zbavit, když nesplňuje svůj cíl.¹⁸⁶

¹⁸⁴Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 178.

¹⁸⁵Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 177–179.

¹⁸⁶Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 177–179.

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 skýkali další teorie, např. Hobbes při odůvodnění absolutistické monarchie v Anglicku nebo Locke v případě konstitutivního státu. Dalším typem těchto nauk byly kontraktualistické doktríny.¹⁸⁷ Louis Dupré zdůrazňuje, že v Británii 16. a 17. století se filosofové po Richardovi Hookerovi čím dál více orientovali a argumentovali na základě elementaristických a nominalistických principů, a tyto argumenty pak byly hojně využívány v pozdějších liberálních tradicích 19. století.¹⁸⁸

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 předpolitické práva. Na ochranu těchto práv se organizuje společnost, člověk vstupuje do spolků a společností, které jsou uskupení vzniklé čistě na lidské vůli.¹⁸⁹ Právo se stalo tím, co vhodným způsobem zabezpečuje plnění osobních potřeb.¹⁹⁰

V době vzniku Spojených států byli jeho zakladatelé také konfrontováni problémem, do jaké míry jsou individuální práva nezávislé a jaké je oprávnění státu zasahovat do těchto práv. Teolog John Courtney Murray přitom pouka-

¹⁸⁷Podrobnější výklad otázek kolem kontraktualistických nauk se uvádí v kapitole 3.2 Problematika kontraktualismu a lidských práv v pojetí Rawlse a církve na straně 35.

¹⁸⁸Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 179–180.

¹⁸⁹Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 180, který cituje dílo FORTIN, E., *The New Rights Theory and the Natural Law*, in: *Review of Politics*, vol. 44, 1982, 595.

¹⁹⁰Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 180–181.

zuje 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, tak 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, které mají za cíl spolunažívání ve společnosti, přičemž – jak na to poukázal i Alexis de Tocqueville¹⁹¹ – důraz se klade více na koncept ctnosti ve sféře politické a společné dobro, nežli na osobní privilegia z něj vyplývající.¹⁹²

Primární rozpor mezi konceptem společného dobra a myšlenkou individuálních práv a svobod občanů, který byl jedním z popředních 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.¹⁹³

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 na charakteristiku liberalismu, která přiměřeným způsobem je s to eliminovat protiklady předešlých ideologických rozdílů. Tím se s neoliberalní 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

¹⁹¹Srov. TOCQUEVILLE, A. DE, *Selections from Democracy in America*, (Essential Thinkers), CRW Publishing Limited, London, 2005, p. 142.

¹⁹²Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 182–183.

¹⁹³Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 183.

takové všeobsažné liberální idey.¹⁹⁴

Uvedené vysvětlení historických kořenů obecného blaha je samozřejmě neúplné. Klíčové byly jenom ty aspekty v rozpise, které pak vyjasňovali 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 o 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.¹⁹⁵

Podle definice Anzenbachera pojem obecného blaha má dvě roviny, z nichž obě jsou legitimní:¹⁹⁶

- 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 přináležejí proto jakékoliv sociální formaci. 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:¹⁹⁷

¹⁹⁴Srov. DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./ HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195. 183–184.

¹⁹⁵Tak činí např. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004 nebo MARX, R./WULSDORF, H., *Christliche Sociaethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI (AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie), Bonifatius, Paderborn, 2002, p. 179, na rozdíl SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996 v obecném blahu vidí samostatný princip.

¹⁹⁶Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, pp. 202–203.

¹⁹⁷Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 39.

- 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 ke spolunažívání a solidaritě i formou pozitivních zákonů, na straně druhé ovšem obecné blaho je 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*.¹⁹⁸

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 cílů, které jsou společné dané komunitě, aby se její členové přiměřeným způsobem mohli vyvíjet.¹⁹⁹ Znamená to tedy kooperaci s principy solidarity a subsidiarity.

Dalším důležitým aspektem je akcentování ve spojitosti s obecným blahem ne jenom materiálních statků, ale všech formálních pravidel, které pozitivním způsobem určují společenské soužití.²⁰⁰

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. Proto se pojem *bonum commune*

¹⁹⁸Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, pp. 203-204.

¹⁹⁹Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 40.

²⁰⁰Srov. SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 40.

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*²⁰¹ a *dobro všech*²⁰². Tato konstituce považuje stát a církve za nejvýznamnější přispěvatele k obecnému blahu.²⁰³ 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, nebo s nepřiměřeným přístupem ze strany autority, tedy státu, případně se zneužíváním moci.²⁰⁴ Popří koncilních dokumentech se sociální encykliky jednotlivých papežů zaměřují také na antropologický aspekt obecného blaha, který má za cíl *“plný rozvoj celého člověka a celého lidstva”*²⁰⁵. Obecné blaho proto zahrnuje *“souhrn oněch předpokladů společenského života, které lidem umožňují a usnadňují plný rozvoj všech hodnot jejich osobnosti.”*²⁰⁶ Také se dá říct pojmy teorie her, že ve společenské kooperaci se tato spolupráce nebo “hra” nesmí končit nulovým součtem.²⁰⁷

Po důkladnějším vyjasnění určení a vlastností pojmu obecného blaha je teď možné se obrátit na díla Johna Rawlse a podívat se na případné spojitosti

²⁰¹ GS 26 , *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1995, p. 203.

²⁰² GS 76 , *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1995, p. 251.

²⁰³ GS 76 , *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1995, p. 251.

²⁰⁴ Srov. GS 74 , *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1995.

²⁰⁵ Srov. SRS 38 , *Sociální encykliky (1891-1991)*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1996, který cituje encykliku Pavla VI. PP 42 , *Sociální encykliky (1891-1991)*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1996

²⁰⁶ MM 65 , *Sociální encykliky (1891-1991)*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1996, který později papež Jan XXIII. cituje i v pozdější encyklice PT 58 , *Sociální encykliky (1891-1991)*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1996

²⁰⁷ Srov. Gemeinwohl in , *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Freiburg - Basel - Rom - Wien, 1995, p. 439.

v jeho teorii na koncept obecného blaha. Podle dostupných informací výraz obecného blaha nebo společného dobra²⁰⁸ se vyskytuje ve všech dostupných dílech Johna Rawlse pouze jednou.²⁰⁹ V tomto případě se jedná o část, kde John Rawls vysvětluje, že v každé náboženské a filosofické nauce je možné se potkat s takovým pojmem práva a dobra, který v sobě implikuje koncept spravedlnosti, a na základě kterého se postupuje ke společnému dobru.²¹⁰

Společné dobro spadá pod ty koncepty spravedlnosti, které nazývá komprehenzivními. Tyto nauky se s těží dají nazvat konstruktivistickými představami, přesto lidé pomocí obecného blaha berou v úvahu jak dobro jednotlivých jedinců společnosti, jako i blaho celé společnosti jako takové. Tento pojem spravedlnosti ovšem Rawls označuje jako slabý.²¹¹

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”.²¹² Samuel Freeman argumentuje tím, že kvůli vyloučení všech metafyzických konceptů z teorie spravedlnosti se současně Rawls rozchází také se všemi perfekcionistařskými nároky. Po napsání *Political Liberalism* ho zajímají jenom politické koncepty. Přijmutí jakékoliv “spirituality” mezi politické koncepty veřejného rozumu ovšem podle Freemana podkopává samotnou ideu veřejného rozumu, jako i představu liberalismu jak jí 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

²⁰⁸Zdánlivě nepřesně určený překlad anglického “*common good*”, který termín Rawls užívá, má své opodstatnění ve faktu, že dílo, ve kterém se zmíněné slovní spojení nachází, tj. *Political Liberalism*, ještě nemá svůj český překlad. Proto je asi opodstatněné užití takového překladu, který je v křesťanské etice zaužívaný. Otázkou ještě zůstává, jestli Rawls pod pojmem “*common good*” chápe ten samý křesťansko-etický koncept. Na zodpovězení této otázky viz další úvahu v této kapitole.

²⁰⁹Aspoň tohle tvrdí John Haldane ve svém příspěvku HALDANE, J., *The Individual, the State, and the Common Good*, in: *Moral Psychology and Community*, ed. by WEITHMAN, P. J., vol. 4 (The Philosophy of Rawls - A Collection of Essays), Garland Publishing, New York and London, 1999, 331.

²¹⁰Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 109.

²¹¹Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 109.

²¹²Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 245.

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 patriční argument pro tuto domněnku ještě postrádá. Státu proto není vlastní, aby podporoval spiritualitu různých náboženství tím, že např. alokuje patriční 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.²¹³

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, které se adekvátněji shodují s jeho životními plány, a tudíž které jsou také komplexnější.²¹⁴ Rawls přitom v díle *Political Liberalism* zaprvé uznává, že komprehenzivní doktríny nelze titulovat nerozumovými, pokud se podle jasných kritérií nedokáže opak. Zadruhé, pomocí překrývajícího konsensu (*overlapping consensus*) se dosáhne dohoda mezi různými komprehenzivními naukami, výsledkem kterého je pak dobře uspořádaná společnost.²¹⁵ 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, jestli člověk, který se zříká povinnosti přispívat

²¹³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 390.

²¹⁴Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 463 a přímo v RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, pp. 372-380.

²¹⁵Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 64-65.

společnosti svojí prací, celý den jenom surfuje na pláži v Malibu a užívá si života, či má právo na nějaký finanční příspěvek od státu pro své živobytí, nebo nikoliv.²¹⁶ 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. *free-riderů*). 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 nemyslí tímto, že by si nepracující lidé měli na své živobytí nažebrot. Freeman se domnívá, že Rawls tímto myslí na takový způsob podporování lidí, který zabezpečí denní vyžití jedince (bez dětí a jiných závazků), který by se vypočítal z minimální podpory pro nejméně zvýhodněné, a měl by činit ekvivalent její osmihodinové částky.²¹⁷ 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 taky uvádí názor Rawlse, podle kterého v současném plurálním světě je takřka nemožné se dohodnout na jednotných sociálních dobrech, a proto je idea obecného blaha nedosažitelná.²¹⁸ V moderní době společná představa o nějakém blahu lidí je podle Rawlse dosažitelná jenom represivní politikou státu. Ve všeobecnosti se západní myšlení obává konceptu obecného blaha pamatujíc ještě na náboženské války v minulosti. Rawls se podle interpretace Hollenbacha s tímto názorem ztotožňuje.²¹⁹

²¹⁶Viz článek PARIJS, P. VAN, *Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1991, 101–31.

²¹⁷Freeman uvádí příklad: kdyby sociální minimum na jednoho člověka činilo 100 dolarů na den, tak by se hodinová částka pracovního času mohla pohybovat kolem 6 dolarů za hodinu, takže by v tomto případě člověk, který nepracuje dostával na den zhruba 52 dolarů, sumu, která by mu zabezpečovala existenciální minimum. Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 229–230.

²¹⁸fullcite[Srov.][9.]HollCom, kde se odvolává na RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 201.

²¹⁹Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 15–16.

Hollenbach dále tvrdí, že Rawls je přímo jedním ze zastánců toho přesvědčení, aby jakékoliv myšlenky a interpretace dobra byly chápány jedinečně 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.²²⁰ V plurální společnosti Rawls nabízí k dosažení patřičného společenského míru svoji představu metody vyvarování (*method of avoidance*), kde se respektují všechny dílčí komprehenzivní nauky, ale nezasahují do veřejného života.²²¹

S tímto Hollenbach nechce souhlasit, více se ztotožňuje s představou občanského přátelství (*civic friendship*), pojmem, kterým se inspiroval od Rawlse. Není to ta představa, že ve společnosti existují jedinci, kteří se ohradí vůči ostatním komprehenzivním doktrínám, a kde se s tímto postojem člověk potká, tam to 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.²²²

Na otázku vlivu komprehenzivních, a 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 členění²²³:

- veřejná nebo politická sféra — kde převládá síla státu a vlády,
- neverejná sféra — kam patří občanská společnost jako taková se svojí

²²⁰Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 24, kde cituje RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, 10 a 13.

²²¹Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 140.

²²²Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 146.

²²³Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 166.

kulturou a každodenním životem, církvemi, universitami, 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. Tak náboženské přesvědčení o obecném blahu má všeobecný veřejný status. Přesto pojetí o obecném blahu a další náboženské koncepty týkající se dober lidí se nemůžou stát podle Rawlse součástí veřejného rozumu, protože nesplňují kritérium reciprocity. To 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, nebo aspoň ti, kteří takové principy zastávají, nemůžou od věřících ostatních náboženství, nebo 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.²²⁴

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. Ve čtení Hollenbacha je tato situace obdobná, 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

²²⁴Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 166-167.

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.²²⁵

Z uvedených aspektů vyplývá, že Rawls aspoň v jednom případě reflektuje pojem obecného blaha, že ho přiřazuje ke komprehenzivním naukám, tedy k myšlenkám, které se vyznačují reflexí o hodnotách, cílech a smyslu života. Je taky patrné, že i když se liberální filosof Michael Freeman odvolává na koncepty a formulace Rawlse v případě zastupitelů různých náboženství a komprehenzivních doktrín ve všeobecnosti (a mezi ně patří také zastánci konceptu obecného blaha), tak jeho argumentace je rozporuplná, ba co víc, zdá se, že přímo odporuje Rawlsově představě o rozvíjení dvou morálních sil u člověka, která je v jeho teorii klíčová. Hollenbach dále vztah náboženství a komprehenzivních nauk s demokratickými institucemi v Rawlsově teorii nevidí tak kontrastně, jak jí prezentuje např. Freeman. Hollenbach poukazuje na to, že náboženské představy sehrávaly a budou nadále zastávat nedílnou a také podstatnou roli ve formování veřejných myšlenek a názorů, které nemůžou být opomíjeny.

3.4 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, a tím současně také křesťanské etiky. Příkladem toho jsou mimo jiné ustanovení tzv. milostivého léta, zákaz půjčování peněz na úrok, zákaz zadržovat zástavu, placení desátek, povinnost vyplacení denní mzdy nádeníkům, právo paběrkovat nebo sbírat klásky.²²⁶ To vše je v konotaci s výzvou Deuteronomia: *“Potřebný ze země nevymizí ... Ve své zemi ochotně otevři ruku svému utiskovanému a potřebnému bratru”* (Dt 15,11).²²⁷

²²⁵Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 167-168.

²²⁶Srov. , *Katechizmus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 595.

²²⁷Srov. , *Katechizmus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 595.

V Novém zákoně se také klade důraz na ohleduplné jednání s malými, chudými a s vdovami²²⁸. Ježíš přišel na tento svět naplnit slova proroka Izaiáše a hlásá, že přináší radostnou zvěst pro chudé.²²⁹ To konfrontuje také s chudobou, hladem, žízní a strádáním.²³⁰ Ježíš se s chudými ztotožňuje, sdílí s nimi jejich úděl a slibuje jim nebeské království.²³¹

Starost církve o chudé patří podle encykliky Jana Pavla II. k jejím pevným tradicím.²³² 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, 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 bráním jejich života.²³³

“Dáváme-li chudým nezbytné věci, nedáváme jim nějaký osobní dar, ale vracíme jim, co je jejich. Plníme spíše povinnost spravedlnosti než skutek lásky.”²³⁴

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 nepoznáváš svého bratra. Zneuctíváš právě tento stůl tím, že si myslíš, že není hoden podílet se na tvém pokrmu ten, který byl

²²⁸Srov. Tim 5,3-5

²²⁹Srov. Lk 4,18 a Lk 7,22

²³⁰Srov. , *Katechismus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 146, kde se odvolává na Mk 2,23-26; Mt 21,18; Jan 4,6-7; Jan 19,28; Lk 9,58.

²³¹Srov. , *Katechismus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 146, Mt 8,20; Mk 12,41-44; Mt 25,31-46; Mt 5,3.

²³²CA 57.

²³³Srov. , *Katechismus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 594.

²³⁴(Srov. , *Katechismus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 594), který cituje SV. JAN ZLATOÚSTÝ, *In Lazarum*, 2, 6: PG 48, 992D.

uznán hodným účastnit se tohoto stolu. Bůh tě zbavil tvých hříchů a pozval tě na tuto hostinu. A ty ses ani potom nestal milosrdnějším.”²³⁵

Sv. Augustín, biskup z Hippa, poukazuje na to, že co je nadbytek nebo dostatek pro někoho, to může postrádat někdo druhý, který je chudší. Dostává se proto ke stejnému názoru, že přebytek něčeho je to, co patří ostatním.²³⁶

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 existovali v církvi také jiné 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, tedy má taky 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”.²³⁷

²³⁵Srov. , *Katechizmus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, p. 359, který cituje SV. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homiliae in primam ad Corinthios*, 27, 5: PG 61, 230.

²³⁶“*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.

²³⁷Srov. PELECH, M., *Kompasijnální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 9-10, kde cituje mimo

Jak bylo zmíněno, církve 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 církve pro rozvojové země vždy demonstruje jako církve chudých, kterou taky je a také 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.²³⁸

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 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 lidstva, ale má svůj smysl také z hlediska teologie. Cílem dějin je dokončení zjevení Boha v osobě Ježíše Krista.²³⁹ 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 rozvoje²⁴⁰, ještě upozorňuje na jeden aspekt ve vztahu teologie rozvoje a spásou. 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 reální a ne jenom symbolický.²⁴¹ Zmíněný rozvojový model teologie

jiné z díla BOFF, L. - REGIDOR, J. R. - BOFF, C., *A Teologia da Libertação, Balanço e Perspectivas*, Editora Ática, São Paulo, 1996, 14.

²³⁸Srov. PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 10-11.

²³⁹Srov. PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 13.

²⁴⁰Viz knihu SKALICKÝ, J., *Po stopách angažované teologie, Teologie křesťanské praxe.*, JEŽEK, Rychnov na Kněžnou, 2001.

²⁴¹Srov. PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 14.

ale nedostatečně reflektoval empirické fakty imperialistických a neokolonialistických sklonů různých států a co je zásadnější, ani vzájemné závislosti států a lidí.²⁴²

Eskaľující 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 roky 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.²⁴³

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*²⁴⁴ 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:²⁴⁵

- utrpení a chudoba mají teologicko-kristologickou dimenzi,
- stav chudoby a trpících má také spásnou účinnost.

²⁴²Srov. PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 14.

²⁴³Srov. PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 10-11.

²⁴⁴LG 8c

²⁴⁵Srov. PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 11-12.

V konstituci *Gaudium et Spes* má otázka chudoby má zase společenský význam. Přiznává se existující propast mezi chudými a bohatými, zdůrazňuje se univerzální vlastnictví pozemských dober celým lidstvem.²⁴⁶ Dále se pokazuje na to, že povinnost podpory chudým se nesmí udělovat jenom z přebytku.²⁴⁷ S tímto harmonizuje také další povinnost o budování takového mezinárodního řádu, který bude respektovat tak svobodu lidí, jako i bratrský vztah lidstva mezi sebou²⁴⁸,

“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.”²⁴⁹

Nakonec konstituce *Gaudium et spes* rozlišuje mezi dvěma typy chudoby:²⁵⁰

- 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.²⁵¹ Na druhé straně je také jasné, že uvedený výčet teologie kolem otázky chudoby a teologie osvobození není úplný. Jednak ani

²⁴⁶GS 63, 69.

²⁴⁷GS 69

²⁴⁸Srov. PELECH, M., *Kompasíonální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 12-13.

²⁴⁹GS 88

²⁵⁰Srov. PELECH, M., *Kompasíonální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M./MÍČKA, R./PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007, 13, který se odvolává na GS 88

²⁵¹Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, p. 205.

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.”²⁵²

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 to 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.

Zase jiná je myšlenka distributivní spravedlnosti, která se dá opsat 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 čas se o ni 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 se usilovali aspoň o přiměřeně férové mzdy. Marx tento přístup francouzských socialistů zavrhl tím, že jejich řešení je nekompetentní a jenom verbální nesmysl.²⁵³

²⁵²HOBBS, T., *Leviathan, neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Melantrich, Praha, 1941, p. 356.

²⁵³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 83, kde se odvolává na kapitulu o Marxovi v RAWLS, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by

Někteří liberálové (F. A. Hayek) a také libertariáni (R. Nozick) také nesehlasí s distributivní spravedlností, protože to podle nich negativně zasahuje do přirozené distribuce statků ve společnosti.²⁵⁴

Přítom 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).²⁵⁵ Ještě je potřebné také vyjasnit, že Rawls pod pojmem primárních sociálních dober myslí ty věci, které člověk jako občan potřebuje a požaduje ke svému životu ve společnosti. Podle přístupu člověka k primárním sociálním dobrům se pak dá určit jeho status zvýhodnění. Mezi tyto primární sociální dobra patří:²⁵⁶

- 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 sebeinterpretaci 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

FREEMAN, S., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007, pp. 319-372.

²⁵⁴Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 87.

²⁵⁵Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 468.

²⁵⁶Srov. RAWLS, J., *Spravodlivosť ako férovosť*, Kalligram, Bratislava, 2007, pp. 98-100. originál: RAWLS, J., *Justice as Fairness - A Restatement*, ed. by KELLY, E., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001, pp. 58-59.

druhým. To znamená, že kdykoliv se interpretace těchto dvou principů dostanou do vzájemného dilematu, tak má být vždy učiněno zadost 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.²⁵⁷

Princip slušné rovnosti příležitostí, jak již bylo zmíněno²⁵⁸, 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, pomocí kterého liberální tradice aplikuje rovnost a svobodu lidí, a je možné ho najít tak v dílech Adama Smithe, jako i G. W. F. Hegela.²⁵⁹

Slušná rovnost příležitostí má dvojí charakter. Jednak znamená svobodu a osvobození od právních hranic v přidružení se ke jakékoliv skupině ve 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, co je nepřipustné. Podle nich, když někdo poruší tyto konvence, tak se sociálně a ekonomicky znemožní, proto se musí podřídit 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. Oproti tomu Rawls říká:

“... lidé s podobnými schopnostmi a dovednostmi by měli mít obdobné

²⁵⁷Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 88.

²⁵⁸Viz stranu 57.

²⁵⁹Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 88-89.

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.”²⁶⁰

Pro uplatnění slušné rovnosti příležitostí Rawls uvádí — i když připouští, že jich bude asi víc — dvě institucionální požadavky. Jedna se týká prevence nadměrného akumulování majetku a jmění, druhá se týká příležitosti na získávání vzdělání pro všechny.²⁶¹

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 nepřijatelné, přímo to odporuje principu rovnosti šancí. Vždyť smluvní strany se na upřednostňování leckterých 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.²⁶²

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 možnost pro lidi k dosažení svých kýžených osobních výhod (mzda, reputace, vliv, atd.). Rawls v ní vidí také efektivitu a možnost k dosažení svých cílů, ale pokládá je jenom za druhotné důvody. Primární důvody k ospravedlnění rovnosti příležitostí vidí ve třech bodech:²⁶³

- sebe-respektování — důvod který pochází ze vzájemné svobody a rovnosti lidí; jeho nedodržování vede k rasovým, národnostním, náboženským znevýhodněním, společné s diskriminací podle pohlaví,

²⁶⁰RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 55.

²⁶¹Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 55.

²⁶²Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 90-91.

²⁶³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 91.

- sebe-realizace — která pochází podle Rawlse z vykonávání společenských povinností, a proto může být pojata jako jedna z forem “lidského dobra”,²⁶⁴ 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 spravedlnost odkázána sama na sebe, dokonce ani ne v omezeném rozmezí.”*²⁶⁵

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 způsobilost, resp. schopnost.²⁶⁶

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 jedine ty nerovnosti ve společnosti, které jsou pro větší užitek lidem nejméně zvýhodněným.²⁶⁷

Člověk nabývá dojmu, že Rawls je zastáncem nějaké formy elitářství nebo meritokracie, kde lidé s větší 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

²⁶⁴Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, ??? 84/73.

²⁶⁵RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 63.

²⁶⁶Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 92.

²⁶⁷Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 92-93.

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 podtón²⁶⁸:

“... 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.”²⁶⁹

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.²⁷⁰ 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 ji v tom zabránit. Proto se význam rodiny v životě lidí vůbec nijakým způsobem nemění.²⁷¹

²⁶⁸Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 93-94.

²⁶⁹RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 73.

²⁷⁰“Princip slušných příležitostí se navíc prosazuje jenom nedokonale, a to alespoň tak dlouho, dokud existuje instituce rodiny.” RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 55.

²⁷¹Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 97-98.

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 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 proto má tento princip jenom nepřímý vliv. To také znamená, že se nemá použít ani v případech menších firem či společností při svých ekonomických rozhodnutích.²⁷²

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.”²⁷³

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:²⁷⁴

²⁷²Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 99-100.

²⁷³RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, p. 19.

²⁷⁴Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 101.

- ústava, vláda, zákonodárství, soudní systém,
- systém jak privátních tak i veřejných vlastnických vztahů, dále práva, moc a povinnosti pro užívání dober a prostředků,
- 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 Hume-a (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 Rawlsove myšlenky v tomto směru ovlivnil nemalým způsobem H. L. A. Hart (1907 – 1992), taky zastánce představy spravedlnosti Hume-a.²⁷⁵

Usměrňování výše uvedených institucí se může dít různým způsobem a prostředky. Existuje nespočet množství cest, jak organizovat fungování a chod státních institucí k větší spokojenosti všech, ovšem Rawls se s 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.²⁷⁶

²⁷⁵Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 102-103.

²⁷⁶Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, 103-104. a 117.

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 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 veřejné dobro a sociální minimum pro chudé a postižené (tím se liší např. od libertariánů). Rawls ovšem kritériem efektivity zaměňuje principem rozdílnosti, který požaduje, aby instituce byly zakládány a formovány pro zabezpečení většího užitku 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).²⁷⁷

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 ti 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.²⁷⁸ Někteří kritizovali Rawlse pro jeho nedostatečnou reflexi jakkoliv hendikepovaných v principu rozdílnosti, ale podle Freemana to vychází z nedostatečného

²⁷⁷Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 104-105.

²⁷⁸Srov. RAWLS, J., *Teorie spravedlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995, sekce 19 a 51. a FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 106-108.

pochopení tohoto principu, který se zaměřuje spíš na stranu ekonomické produkce v distribuci a ne na spotřebu lidí.²⁷⁹ 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.²⁸⁰ 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).²⁸¹

Přitom 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.²⁸² 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, která nejméně zvýhodněným dává víc možností, než v jakémkoliv jiném systému. 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.²⁸³

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*.²⁸⁴ Podle vlastního přiznání Rawls si svoji teorii spravedlnosti umí představit v případech ve vlastnické demokracii nebo v liberálním socialismu.²⁸⁵ V

²⁷⁹Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 448.

²⁸⁰Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 107.

²⁸¹Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 106.

²⁸²Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 109.

²⁸³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 111-112.

²⁸⁴Srov. RAWLS, J., *Spravedlivost ako férovosť*, Kalligram, Bratislava, 2007, pp. 209-216.

²⁸⁵Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 105.

předslově revidovaného vydání *Teorie spravedlnosti* musel zvlášť poukázat na případné nedorozumění, že při definování spravedlivých institucí neměl na mysli kapitalistický stát blahobytu, ale buďto majetkově-vlastnickou demokracii nebo liberální socialismus.²⁸⁶ 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).²⁸⁷

Proto je zajímavé, že Rawls při měření lepšího života a blahobytu nejméně zvýhodněných jedinců neuzivá 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.²⁸⁸

“Princíp rozdielu má tú vlastnosť, že nepožaduje neustály ekonomický rast z generácie na generáciu, aby sa tým, z hľadiska príjmu a bohatstva, donekonečna maximalizovali očakávania 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.”²⁸⁹

Když si to Rawls představí, tak připouští, že ve vlastnické demokracii pracující mohou mít 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 relativně oddělené skupiny vlastníků. Také je možné, že tento stát blahobytu se postará o nezaměstnané a pro výdělečně činné osoby o pojištění

²⁸⁶Srov. RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. xiv.

²⁸⁷Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, 114-115. a 117.

²⁸⁸Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 113-114.

²⁸⁹RAWLS, J., *Spravodlivosť ako férovosť*, Kalligram, Bratislava, 2007, pp. 243-244.

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.²⁹⁰ 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.²⁹¹

3.5 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.²⁹²

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

²⁹⁰Příkladem toho jsou např. podniky tzv. "Employee stock ownership plans" (ESOP), nebo španělský Mondragon. Více viz VYMĚTALÍK, B. et al., *Cesta k člověku. Aktuální otázky tržní společnosti a křesťanská etika*, Scriptum, Praha, 1993, pp. 50-55.

²⁹¹Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 113.

²⁹²Srov. PRUSAK, B. G., *Politics, religion & the public good: an interview with philosopher John Rawls*, in: *Commonweal Magazine*, 25 1998, URL: http://findarticles.com/p/articles/mi_m1252/is_n16_125/ai_21197512/.

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.²⁹³

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 taky do 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.²⁹⁴ 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:²⁹⁵

- 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.

²⁹³Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 332.

²⁹⁴Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 50.

²⁹⁵Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 58.

- 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.

Nerozumovost 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, tak se zařadí mezi nerozumové komprehenzivní nauky. Podle tohoto postupu je patrné, že do rozumných komprehenzivních doktrín patří i některá náboženská přesvědčení.²⁹⁶ Rawls v jeho 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.²⁹⁷

V tomto smyslu rozumovost neznamena 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.²⁹⁸

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

²⁹⁶Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, xviii.?

²⁹⁷Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. xix.

²⁹⁸Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 479. Podrobnější informace jsou k dispozici v kapitole VI. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

navzájem poskytnout. Nemohou se někteří občané 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.²⁹⁹

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 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.³⁰⁰

Hledaná stabilita *rozumového pluralismu*³⁰¹ (na rozdíl od obyčejného pluralismu) se dosáhne pomocí překrývacího konsensu (*overlapping consensus*), který v dobře uspořádané společnosti, zakládající se na liberálním pojetí spravedlnosti, bude instrumentem k získání společného postoje mezi komprehenzivními naukami. Překrývací 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.³⁰²

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

²⁹⁹Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 62.

³⁰⁰Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 63.

³⁰¹Srov. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 63.

³⁰²Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 476 a RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 64-65.

etnickými, společenskými, jazykovými nebo náboženskými diferenciacemi. Jediný způsob, jak je možné rozlišit tyto společnosti, je pomocí klasifikace na bázi způsobu vládnutí.³⁰³ 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 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, jaké 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*).³⁰⁴ Řád těchto relací vidí v definování zákona lidí (*law of peoples*), do kterého spadají nejenom konstitutivní demokracie, ale také přiměřené neboli decentní státy. Kriteériem 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,

³⁰³Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 112.

³⁰⁴Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 83.

- 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 s to 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, 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.³⁰⁵ Mezi lidská práva patří:³⁰⁶

- ochrana života a integrity osob, včetně nevyhnutných prostředků pro existenci,
- zaručení svobody osob, právo na volný pohyb, nepodléhající otroctví nebo nuceným pracím, spolu s právem na soukromý majetek,

³⁰⁵Srov. FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007, pp. 435-436.

³⁰⁶Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, pp. 54-56.

- 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 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.³⁰⁷ Je nutné podotknout, že Rawls interpretuje náboženství jako součást tzv. kultury v pozadí (*background culture*).³⁰⁸

Jak je z uvedených částí patrné, John Rawls ve své teorii příkládá 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 nereflktují 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 církev) 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

³⁰⁷Srov. RAWLS, J., *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, pp. 75-78.

³⁰⁸Viz stranu 65 této práce.

rozhodujícím momentem je odluka státu a církve a vytlačení náboženských prvků z občanského řádu.³⁰⁹ 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.³¹⁰

4 Kritika teorie spravedlnosti

4.1 Kommunitaristé

Jak již bylo zmíněno³¹¹, největšími kritiky teorie spravedlnosti se během dějin staly vedle libertariánů právě sociologická škola nazývaná komunitaristé (*communitarians*³¹²). 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 církve³¹³.

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 jak v politické a ekonomické, tak i v kulturní sféře. Z pohledu filosofie se obracejí na autory Aristotela, sv. Tomáše Akvinského, G. W. F. Hegela a Alexise de Tocquevilla, tedy právě ne na 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

³⁰⁹Srov. KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994, 85-86.

³¹⁰Srov. HABERMAS, J./RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117, 107.

³¹¹Viz stranu 43.

³¹²Její jméno pochází z anglického slova *community*, které znamená společnost

³¹³Srov. HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B./HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150, 127-150.

názorů, kterou dnes nazýváme “liberalisticko-komunitaristickou diskuzí”.

Anzenbacher poukazuje na to, že není možné reflektovat všechny myšlenky komunitaristů po jednom, protože tomu brání různorodost a tematické bohatství zmíněných autorů.³¹⁴ 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 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:³¹⁵

- Komunitaristé kritizují v prvním řadě přístup liberalismu k jedinci. Člověka vidí liberalismus jenom jako nezatíženého jedince (*unencumbered-self*), svobodného ve světě práva, ale také oproštěného 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 ekonomických termínech, 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 vyústí do ekonomického

³¹⁴Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, p. 114.

³¹⁵Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, pp. 114-116.

společenství trhu podle představ Buchanana.³¹⁶

- Komunitaristé navrhnou 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 nezatížené individuuum opětovně integruje do rodiny, vytvoří si vztah s příbuznými, sousedy. Má také možnost přehodnotit svůj přístup k náboženství.

R. N. Bellah v uvedeném procesu vidí z principu sobeckosti patřící ekonomickému myšlení transformaci ke zvykům srdce (*habits of the heart*).³¹⁷

- 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 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.³¹⁸

4.2 Recepce teorie spravedlnosti u vybraných teologů

Samozřejmě Rawlsova teorie spravedlnosti a skoro všechny jeho publikace měly svojí odezvu také v teologické diskusi. Jeho myšlenky byly především

³¹⁶Srov ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, p. 115.

³¹⁷Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, p. 115.

³¹⁸Srov. ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, pp. 116-117.

teologicky reflektovány v zámoří, ale pomalu se objevují také práce na starém kontinentu, které se pokoušejí s odstupem času hlouběji vypořádat s Rawlsem prezentovanými myšlenkami.

Pro demonstraci těchto vědeckých diskuzí se zdá být vhodný článek Richarda C. Bayera³¹⁹, který se pokouší zrekapitulovat teologické reakce na teorii spravedlnosti Johna Rawlse.

Ten začíná s 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 její mínění jakýkoliv pokus o formulování principů spravedlnosti musí být v prvním řadě pro ty nejméně zvýhodněné.³²⁰

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.³²¹

John Coleman je toho názoru, že Rawlsem formulované dva principy spravedlnosti by měly indukovat reformu kapitalismu ve Spojených státech. Oba principy totiž representují americké symboly svobody a slušnosti, které mají být brány vážně také teologií.³²²

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.³²³ Dále se zasazuje za deliberativní demokracii ve smyslu Amy

³¹⁹BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60.

³²⁰Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 49.

³²¹Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 50.

³²²Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 50.

³²³Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 50.

Gutmannové a Dennise Thompsona. Podle jejich definice když si občané a jejich zástupci morálně protirečí, měli by pokračovat v diskusi a argumentovat, dokud se navzájem neshodnou.³²⁴

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.³²⁵

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 nezczitelné zájmy, nemá pojetí o sebe samotném. Neúčastní se radosti, nenávisť, nemá obavy a ani sny o transcendentních cílech povinností.³²⁶

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 vypořádat s pluralismem. Participace na něčem podobném, jako je původní situace, je nevyhnutnou v kultuře pluralismu, a může být pojat jako rozvíjení přirozeného práva.³²⁷

Harlan Beckley zastává názor, že formulování morálního konsensu je okolností moderního pluralismu. Beckley se zastavuje 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 spravedl-

³²⁴Srov. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 141.

³²⁵Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 50.

³²⁶Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 50–51.

³²⁷Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 51.

nosti. 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.³²⁸

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, protože 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 Jones-a 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.³²⁹

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 neutralita, kterou Rawls zastává ve spojení s hodnotami profilujícími život.³³⁰

³²⁸Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and “A Theory of Justice”*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 51–53.

³²⁹Srov. BAYER, R. C., *Christian Ethics and “A Theory of Justice”*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60, 54–55.

³³⁰Srov. HALDANE, J., *The Individual, the State, and the Common Good*, in: *Moral Psychology and Community*, ed. by WEITHMAN, P. J., vol. 4 (The Philosophy of Rawls - A Collection of Essays), Garland Publishing, New York and London, 1999, 322–335.

Závěr

Tato práce měla za cíl nejprve demonstrovat antropologii, kterou americký filosof John Rawls užívá ve svých dílech. 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 spíš 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 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 ojediněle 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 cela jiných tradic, dá se 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 také naznačuje směr, kterým je zapotřebí se vydat, a tím je ještě důkladněji a hlouběji reflektovat kritiku ze strany komunitaristů, její

opodstatněnost. V myšlenkách některých komunitaristů se skrývá totiž také nebezpečí, že hodnota společnosti někdy chápe jako primárnější, než opodstatněná důstojnost člověka, jedince. Je také nutné zodpovědět otázku, jestli křesťanská etika a církevní reflexe patří do kritického proudu komunitaristů, nebo nikoliv.

References

- AKVINSKÝ, T., *O zákonech v Teologické sumě*, trans. by ŠPRUNK, K., Křesťal OP, Praha, 2003.
- ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004.
- ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1994.
- ARISTOTELÉS, *Politika I řecko-česky*, trans. by MRÁZ, M., OIKOYMENH, Praha, 1999.
- BAYER, R. C., *Christian Ethics and "A Theory of Justice"*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 1, 1996, 45–60.
- BECKLEY, H. R., *A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness: Part I*, in: *The Journal of Religious Ethics*, vol. 13, no. 2, 1985, 210–242.
- BENSON, P., *Rawls, Hegel, and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach*, in: *Political Theory*, vol. 22, no. 3, 1994, 491–500.
- Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 2005.
- Dokumenty II. Vatkiánského koncilu*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1995.
- DUPRÉ, L., *The common good and the open society*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B. and HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, chap. 7, 172–195.
- FREEMAN, S., *Rawls*, Routledge, New York, 2007.

- GALTON, W. A., *Moral Personality and Liberal Theory - John Rawls's "Dewey Lectures"*, in: *Philosophy of Rawls - The Two Principles and Their Justification*, ed. by RICHARDSON, H. S. and WEITHMAN, P. J., vol. 2, Garland Publishing, New York & London, 1999.
- GARDNER, E. C., *Justice & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, New York, 1995.
- HABERMAS, J. and RATZINGER, J., *Předpolitické mravní základy svobodného státu — Mnichovská diskuse*, in: *Salve*, vol. 4, 2005, 99–117.
- HALDANE, J., *The Individual, the State, and the Common Good*, in: *Moral Psychology and Community*, ed. by WEITHMAN, P. J., vol. 4 (The Philosophy of Rawls - A Collection of Essays), Garland Publishing, New York and London, 1999.
- HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, Batoche Books, Kitchener, 2001.
- HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, Academia, Praha, 1992.
- HOBBS, T., *Leviathan, neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Melantrich, Praha, 1941.
- HOLLENBACH, D., *A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition*, in: *Catholicism and Liberalism*, ed. by DOUGLASS, R. B. and HOLLENBACH, D., Cambridge University Press, 1994, 127–150.
- HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, (New Studies in Christian Ethics), Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Katechizmus katolíckej cirkve*, Karmelitánské nakladateľstvá, Kostelní Vydří, 2001.
- KENNETH R. HIMES, O. (ed.), *Modern Catholic Social Teaching - Commentaries and Interpretations*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 2005.
- KOMONCHAK, J. A., *Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism*, in: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*, ed. by DOUGLASS, R. B. and HOLLENBACH, D., Cambridge, 1994.
- Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladateľstvá, Kostelní Vydří, 2008.

- Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Freiburg - Basel - Rom - Wien, 1995.
- MACINTYRE, A., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. OIKOYMENH, Praha, 2004.
- MARX, R. and WULSDORF, H., *Christliche Socioethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, vol. XXI (AMATECA - Lehrbuch zur katholischen Theologie), Bonifatius, Paderborn, 2002.
- PELECH, M., *Kompasionální původ teologie osvobození a její genealogie*, in: *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození*, ed. by CÁB, M., MÍČKA, R., and PELECH, M., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, 2007.
- PRUSAK, B. G., *Politics, religion & the public good: an interview with philosopher John Rawls*, in: *Commonweal Magazine*, 25 1998, URL: http://findarticles.com/p/articles/mi_m1252/is_n16_125/ai_21197512/.
- RAWLS, J., *Justice as Fairness - A Restatement*, ed. by KELLY, E., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.
- RAWLS, J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, 223–251.
- RAWLS, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by FREEMAN, S., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- RAWLS, J., *Spravodlivosť ako férovosť*, Kalligram, Bratislava, 2007.
- RAWLS, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
- RAWLS, J., *Theory of Justice, revised edition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
- RAWLS, J., *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.
- RAWLS, J., *Teorie spravodlnosti*, Victoria Publishing, Praha, 1995.
- ROTTER, H., *Osoba a etika*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1997.

- SCHWARZENBACH, S. A., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in: *Political Theory*, vol. 19, no. 4, 1991, 539–571.
- Sociální encykliky (1891-1991)*, Zvon - České katolické nakladatelství, Praha, 1996.
- SUTOR, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha, 1996.
- TOCQUEVILLE, A. DE, *Selections from Democracy in America*, (Essential Thinkers), CRW Publishing Limited, London, 2005.
- VYMĚTALÍK, B. et al., *Cesta k člověku. Aktuální otázky tržní společnosti a křesťanská etika*, Scriptum, Praha, 1993.