

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Bakalářská práce
**Sociální spravedlnost podle Tomáše
Akvinského a současných etických diskusí**

Autor práce: Bc. Kryštof Šádek

Vedoucí práce: Prof. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Studijní program: Filosofie

2024

Poděkování

Tímto bych chtěl poděkovat prof. Tomáši Machulovi nejen za odborné vedení a věcné připomínky, ale také za pomoc s výběrem a uchopením podnětného tématu spravedlnosti v díle Tomáše Akvinského. Dále děkuji své manželce za její neustálou podporu a trpělivost.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

České Budějovice dne 18. března 2024

.....

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

© 2024 Kryštof Šádek. Všechna práva vyhrazena.

Tato práce vznikla jako školní dílo na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích, Teologické fakultě. Práce je chráněna právními předpisy a mezinárodními úmluvami o právu autorském a právech souvisejících s právem autorským. K jejímu užití, s výjimkou bezplatných licencí, je nezbytný souhlas autora.

Odkaz na tuto práci

ŠÁDEK, K. *Sociální spravedlnost podle Tomáše Akvinského a současných etických diskusí*. České Budějovice, 2024. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Vedoucí práce Tomáš Machula.

Abstract

This thesis deals with a concept of social justice in the works of Thomas Aquinas. First, the notion of the social justice is defined based on the writings of authors John Rawls and Robert Nozick. Next follows analysis of relevant passages from the texts of Thomas Aquinas to show such a concept. The last part focuses on the analysis of gained results and uses the hypothesis of Alasdair MacIntyre to put forward an argument that the current concept of social justice falls short of robust concept of virtue ethics expanded by Thomas Aquinas.

Keywords social justice, justice, virtue ethics, ethics, virtue, common good, Aquinas, Rawls, Nozick

Abstrakt

Tato práce se zabývá konceptem sociální spravedlnosti v díle Tomáše Akvinského. Nejprve dochází k vymezení pojmu sociální spravedlnosti v podobě, kterou lze nalézt u autorů Johna Rawlse a Roberta Nozicka. Následuje analýza relevantních pasáží textů Tomáše Akvinského, ze kterých je možné tento koncept vyvozovat. Poslední část se věnuje analýze získaných výsledků a na základě hypotézy předložené Alasdaiem MacIntyrem se argumentuje, že současný pojem sociální spravedlnosti nedosahuje robustnímu konceptu etiky ctností rozvinuté Tomášem Akvinským.

Klíčová slova sociální spravedlnost, spravedlnost, etika ctností, etika, ctnost, společné dobro, Akvinský, Rawls, Nozick

Obsah

Úvod	1
1 Vymezení sociální spravedlnosti	3
1.1 Problémy sociální spravedlnosti	3
1.1.1 Kategorický omyl	4
1.1.2 Pojmy ‚sociální‘ a ‚společenský‘	5
1.1.3 Rovnost jako role spravedlnosti	5
1.1.4 Sociální spravedlnost v praxi	6
1.2 Teorie spravedlnosti	7
1.2.1 Význam a subjekt spravedlnosti	7
1.2.2 Obecné rysy spravedlnosti	8
1.2.3 Výchozí pozice a ‚závoj nevědomosti‘	8
1.2.4 Dva principy spravedlnosti	9
1.2.5 Nároky sociální spravedlnosti na jedince	11
1.2.6 Vztah spravedlnosti, správnosti a dobra	12
1.3 Neoprávněnost sociální spravedlnosti	13
1.3.1 Nezbytnost minimálního státu	13
1.3.2 Neoprávněnost sociálního státu	15
1.4 Definice sociální spravedlnosti	15
2 Spravedlnost u Tomáše Akvinského	17
2.1 Kontext etiky Tomáše Akvinského	17
2.1.1 Blaženost	17
2.1.2 Přirozený zákon	18
2.1.3 Ctnosti	19
2.2 Spravedlnost	20
2.2.1 Právo	20
2.2.2 O spravedlnosti	21
2.2.3 Integrální části	22

2.2.4	Upřednostňování osob	22
2.2.5	Krádež a majetek	23
2.2.6	Štědrost	24
2.2.7	<i>Epieikeia</i>	24
2.3	Společné dobro	25
2.3.1	Společné dobro v kontextu zákona	25
2.3.2	Společné dobro v kontextu prozíravosti	26
2.3.3	Neurčenost společného dobra	26
2.4	Božská láska	27
2.4.1	O božské lásce obecně	27
2.4.2	Dobročinnost	27
2.4.3	Almužna	28
3	Diskuze	29
3.1	Metoda	29
3.2	Obecné srovnání teorií	30
3.3	Spravedlnost jako férovost	32
3.4	Za hranicemi spravedlnosti	34
3.5	Společnost a společné dobro	35
3.6	Dodatek: Sociální spravedlnost jako forma lásky	36
	Závěr	37
	Bibliografie	39

Úvod

Filosofie od svých počátků prošla řadou proměn a stejně tak její role ve společnosti. Například metafyzika doznala značného úpadku s nástupem moderní doby, naopak epistemologie se dostala do popředí. Ve společnosti filosofie ztratila své postavení ve světle úspěchu přírodních věd a tento stav přetrvává dodnes. Ovšem jedna oblast těmto výkyvům stále odolává, neboť se její předmět dotýká každého z nás. Touto oblastí je etika, jindy označovaná za praktickou vědu. Bez ohledu na naše chápání fundamentálních principů světa jsme nuceni den co den jednat a setkávat se s dalšími lidmi. Jenže možná právě v etice narážíme na nejvíce neshod a zdánlivě neřešitelných konfliktů, obzvláště v současnosti. Právě to představuje jeden z důvodů, proč bychom toto téma měli chtít uchopit takovou formou, která nám z jedné strany umožní nahlédnout základní principy, ze kterých bychom mohli dále vycházet, a na straně druhé komplexně zpracovat složitou oblast lidské zkušenosti. A oba tyto přístupy se spojují v díle Tomáše Akvinského.

Přestože Tomáš Akvinský žil téměř před osmi sty lety, jeho komplexní zpracování etiky zůstává relevantní dodnes, jak tomu napovídá obnovený zájem, vyvolaný návratem k etice ctností během dvacátého století. Stejně tak ovšem platí, že se společnost v mnoha ohledech výrazným způsobem proměnila a otázky, které v souvislosti s těmito změnami řeší, zůstávají v Tomášově díle zdánlivě nezodpovězené. Z tohoto důvodu se jeví jako žádoucí analyzovat konkrétní aktuální témata a zjistit, jestli není možné provést mapování na úrovni dílčích konceptů.

Právě to si za cíl klade tato práce. Sociální spravedlnost, na kterou lze narazit v současné době téměř všude i v širší společnosti, bychom marně hledali v textech ze třináctého století. Z toho důvodu se první část věnuje analýze a stručné historii tohoto pojmu. Důraz je kladen především na přístup Johna Rawlse a jeho knihu *Teorie spravedlnosti*, dále vymezený kritikou předloženou v knize *Anarchie, stát a utopie* od Roberta Nozicka.

Druhá část se zaměřuje čistě na myšlenky Tomáše Akvinského. Věnuje pozornost tématům relevantním pro následující diskuzi. Především jde o téma spravedlnosti

s důrazem na její distributivní část, částečně nauce o dobru a v omezené míře také teologické ctnosti *caritas* překládané jako božská láska.

Třetí a současně závěrečná část práce obsahuje srovnání mezi soudobým konceptem sociální spravedlnosti, alespoň v jednom z jejích možných forem vymezení, a příslušnými částmi nauky Tomáše Akvinského. Pozornost je věnována i kritickému zhodnocení proměny, kterou oblast etiky prošla. Důvod by se měl stát zřejmým na základě porovnání moderního a tradičního přístupu, přičemž úvahy v této oblasti čerpají mimo jiné z díla Alasdaira MacIntyry.

Vymezení sociální spravedlnosti

První kapitola této práce se věnuje vymezení pojmu ‚sociální spravedlnosti‘. Velice stručně zmiňuje jeho historii a snaží se poukázat na nejasnosti a problémy spojené s tímto pojmem. Východiskem tohoto kritického nahlédnutí jsou myšlenky Friedricha Hayeka. Poté přímo navazuje výklad Rawlsovy teorie, která bude sloužit jako výchozí bod pro pochopení sociální spravedlnosti. Případné zpřesnění či naznačení alternativního přístupu doplňuje Robert Nozick se svou kritikou nejen Rawlsova postoje.

1.1 Problémy sociální spravedlnosti

S pojmem sociální spravedlnosti se v současné době lze setkat velmi často. Při snaze o zjištění, co přesně tento pojem znamená, vyvstává celá řada nejasností. Právě na tento problém narazil i Friedrich Hayek a podrobně jej zpracoval v díle *The Mirage of Social Justice*. Hayek kritizoval socialistické uspořádání společnosti, neboť podle něj vychází z mylné představy o formování společenského řádu a jeho antropomorfizace. Spojením těchto omylů dochází ke kladení morálních požadavků na subjekt, který ve skutečnosti vzniká spontánně¹ a sám o sobě nemá schopnost jednat. Hayek naproti tomu obhajoval omezený stát s důrazem na svobodu jedince, který je odpovědný za své jednání. Cílem této práce není hodnotit tyto dva postoje a přínos jeho práce pro naši diskuzi nutně nespočívá na přijetí některého z uvedených stanovisek, ale pro správné pochopení Hayekovy kritiky je nezbytné mít na paměti, odkud vychází.

Na začátek se Hayek věnuje konceptu ‚sociální spravedlnosti‘ a píše: „Sociální‘ (též někdy ‚ekonomická‘) spravedlnost se začala považovat za atribut, který má náležet ‚akci‘ společnosti či ‚zacházení‘ s jedinci nebo skupinami společností“². Co do významu a použití pak v podstatě přejímá spravedlnost distributivní.³ Oproti

¹Srov. HAYEK, *Rules and Order*, s. 17.

²HAYEK, *The Mirage of Social Justice*, s. 62.

³Srov. *tamtéž*, s. 63.

klasickému pojetí spravedlnosti, které klade požadavky na jedince a jeho jednání, se adresátem stává společnost jako celek. Jinými slovy v tradičním pojetí i distribuční spravedlnosti je v posledku vykonavatelem konkrétní osoba, například příslušný státní zmocněnec, kdežto sociální spravedlnost své nároky neklade na členy státního aparátu, ale „požaduje, aby se členové společnosti organizovali takovým způsobem, který umožní přidělovat konkrétní podíl produktu společnosti jiným členům nebo skupinám“⁴.

1.1.1 Kategorický omyl

První z problémů, které s sebou koncept sociální spravedlnosti přináší, Hayek komentuje pouze v krátkosti. Tím je skutečnost, že přes svou popularitu a značný význam v současných společenských debatách, jde o pojem bez srozumitelné definice.⁵ Nejenže se v jejím jménu prosazují protichůdné názory, ale současně se jedná o účinnou výzvu, která přináší kladný ohlas. Ze sociální spravedlnosti se tak stala další morální hodnota, která ovšem vyžaduje transformaci společnosti způsobem vyžadujícím obětování některých z hodnot, na nichž ta současná byla vybudována a bez jasného povědomí toho, jak bude výsledný stav vypadat.⁶ Právě v tomto duchu se nese hlavní část Hayekovy kritiky, když argumentuje, že není možné aplikovat koncept spravedlnosti na výsledek spontánního procesu.

Nemožnost aplikace se týká kategorického omylu zapříčiněného výše zmíněnou personifikací společenského řádu. Odpovídá to naší tendenci hodnotit arbitrárnost rozdílnosti životních situací, kterými musí lidé procházet. Například když při bouři spadne strom a zničí jediné auto těžce pracujících rodičů dvou dětí, zatímco obě auta svobodného podnikatele zaparkované hned vedle zůstanou bez úhony, zcela přirozeně něco takového vnímáme jako nespravedlivost bez ohledu na to, že zde nevystupuje žádný morálně odpovědný činitel. Stejně tak reagujeme, když ve společnosti svobodných osob někdo selže a někdo jiný prosperuje. Podle Hayeka správně vnímáme, že „důsledky procesů svobodné společnosti na osudy jedinců nejsou distribuovány vzhledem k nějakému rozpoznatelnému principu spravedlnosti“⁷. Omyl spočívá v jejich označení jako nespravedlivé jednoduše proto, že neexistuje žádný činitel, který by mohl být obviňován:

Spravedlnost vyžaduje, aby při ‚zacházení‘ s jinou osobou nebo osobami [...] byla dodržována určitá uniformní pravidla jednání. To očividně nelze aplikovat na způsob, jakým trh alokuje možnost rozhodování [ohledně vlastnictví] zboží a služeb konkrétním lidem: toto nemůže

⁴HAYEK, *The Mirage of Social Justice*, s. 64.

⁵Srov. *tamtéž*, s. 66.

⁶Srov. *tamtéž*, s. 67.

⁷*Tamtéž*, s. 69.

být spravedlivé ani nespravedlivé, protože výsledky nejsou zamýšlené ani předpokládané a závisí na řadě okolností, které ve své úplnosti nikdo nezná.⁸

1.1.2 Pojmy ‚sociální‘ a ‚společenský‘

Druhý problém v podobě určité nejasnosti se týká samotného označení ‚sociální‘. Jak už bylo řečeno, sociální spravedlnost s jistými modifikacemi přebírá roli spravedlnosti distributivní a jako taková se zaobírá (pře)rozdělováním (společných) statků formou odměňování na základě určitých kritérií. Pokud na okamžik odhlédneme od této konkrétní koncepce a zamyslíme se nad významem pojmu ‚sociální spravedlnost‘ čistě z pohledu použitých termínů, narazíme na zvláštní nadbytečnost. Český jazyk do jisté míry tento problém řeší tím, že rozlišuje termíny ‚sociální‘ a ‚společenský‘; první z nich se jasně vztahuje k socialistickému myšlení, ale významově i tak původně představuje synonymum k tomu druhému. Na druhé straně spravedlnosti ze své podstaty „mezi jinými ctnostmi náleží ukazovat směr člověku v oblasti vztahů k druhým lidem“⁹ a jako taková jiná než sociální být nemůže. Odpověď na tuto nejasnost leží v historickém vývoji, během kterého se zdůrazňováním sociálního smýšlení během devatenáctého století vytvářel tlak na svědomí lidí z vyšších vrstev, aby neopomínali prosperitu těch nižších a zanedbávaných a uvědomovali si, že jsou všichni členové jedné společnosti. Postupně se tento přístup, kdy pojem ‚sociální‘ víceméně nahradil pojem ‚etický‘, transformoval a společnost začala být vnímána jako někdo, kdo je zodpovědný za materiální situaci všech svých členů.¹⁰

1.1.3 Rovnost jako role spravedlnosti

Následně Hayek odhlíží od konkrétních použitých termínů a zaměřuje se na způsob, jakým sociální spravedlnost začala být obecně interpretovaná, tedy na obsah tohoto pojmu. Zde poukazuje na snahu o výklad ve světle rovnostářské ideologie kladoucí důraz na majetkovou rovnost, v jejímž rámci každé odchýlení od rovného stavu vyžaduje zdůvodnění s ohledem na společný zájem.¹¹ Pokud by někdo trpěl nedostatkem ze zdánlivě nahodilých důvodů, které v nějakém definovatelném způsobu nezlepšují celkovou situaci společnosti, jednalo by se o stav nespravedlivý a takový jedinec či skupina musí být adekvátně kompenzováni. Alternativně je zde požadavek na rovnost příležitostí. Jeho proponenti připouštějí, že rozdílná materiální situace není nutně nespravedlivá, ale může být výsledkem dobrovolných rozhodnutí jedince. Ovšem aby tomu tak skutečně bylo, musejí být odstraněny takové rozdíly, které

⁸ *Tamtéž*, s. 70.

⁹ *Sth II-II*, q. 1, a. 1, co.

¹⁰ Srov. HAYEK, *The Mirage of Social Justice*, s. 78-80.

¹¹ Srov. *tamtéž*, s. 80.

stojí mimo svobodnou volbu jednajícího. Například ne každý se narodí do takových podmínek, aby se mu dostalo patřičného vzdělání. Proto by měla společnost zajistit školský systém přístupný všem. V obou případech jádro kritiky spočívá v paradoxním potlačení spravedlnosti, jak bývá tradičně vnímána. Aby totiž všechny skupiny dosáhly nějaké formy rovnosti, musí s nimi společnost nutně jednat nerovným způsobem.¹² Také dochází k umenšování osobní svobody a zodpovědnosti ve prospěch státu, který potřebuje autoritu k prosazování určité formy distribuce.¹³

1.1.4 Sociální spravedlnost v praxi

Svou kritiku Hayek uzavírá pohledem na kontrast mezi nejběžnějším teoretickým argumentem ve prospěch sociální spravedlnosti a způsobem, jakým bývá uváděna nejčastěji v praxi. Na teoretické úrovni se její zastánci zaměřují na nepříjemná zaměstnání, která jsou v tržním prostředí kompenzovaná daleko hůře, než práce výrazně příjemnější nebo dokonce bezpečnější. Z jejich pohledu tak vzniká nespravedlivý stav, neboť i takový čistič stok přináší hodnotu společnosti a navíc podstupuje určitou oběť, která není kompenzována. Nicméně tento styl argumentace bývá poplatný spíše literatuře, kdežto v praxi se sociální spravedlnost uplatňuje z poněkud odlišných cílů. Mezi nimi stojí především snaha o zachování získané pozice. Uplatňuje se podobný sentiment jako doposud, nicméně nyní se soustřeďuje na situaci, „kde jsou očekávání zklamána a jako důsledek odměny za snahu neodpovídají vzniklým obětem“¹⁴. Lidé v určité pozici získávají právo na odměnu s ní spjatou a její případná ztráta je tím pádem nespravedlivá.

Z výše uvedených důvodů by mělo být zřejmé, že sociální spravedlnost není ani zdaleka přímočarý koncept. Dlouhodobě ho provází absence jasné definice a jeho použití často vychází spíš z emočního nátlaku než racionální argumentace. Také došlo ke změně subjektu spravedlnosti, kterým tradičně býval jedinec, ale sociální spravedlnost místo toho adresuje společnost a klade na ni zodpovědnost za materiální situaci svých členů. Jenže aby mohla společnost tuto situaci změnit, potřebuje autoritativní aparát s dostatkem pravomocí k realizaci distribuce majetku a služeb. V důsledku dochází k opouštění tradičních principů spravedlnosti, které vyžadují rovné zacházení se všemi na základě jednotných zákonů. Sociální spravedlnost, naproti tomu, vyžaduje rozdílné zacházení, umožňující rovnou distribuci s ohledem na přínos pro společnost. Pojem ‚spravedlnost‘ tak v tomto kontextu zcela ztrácí svůj původní význam.¹⁵ Existuje ale ještě odlišný přístup:

[N]epochybně existuje také skutečný problém spravedlnosti ve vztahu

¹²Srov. HAYEK, *The Mirage of Social Justice*, s. 81.

¹³Srov. *tamtéž*, s. 82.

¹⁴*Tamtéž*, s. 93.

¹⁵Srov. *tamtéž*, s. 99.

k zaměrnému návrhu politických institucí, problém, kterému profesor John Rawls nedávno věnoval důležitou knihu. Skutečnost, kterou lituji a shledávám matoucí, tkví v použití termínu ‚sociální spravedlnost‘ pro tento účel.¹⁶

Hayek sice zpochybňuje použití tohoto označení, ale od doby vydání knihy *Teorie spravedlnosti* uběhlo téměř půl století a představuje jedno z nejvýznamnějších zpracování tématu spravedlnosti.¹⁷ Následující sekce se proto věnuje Rawlsově teorii jako výchozí koncepci pro pochopení významu sociální spravedlnosti.

1.2 Teorie spravedlnosti

Tato sekce přibližuje Rawlsovu teorii spravedlnosti, jak je prezentovaná v knize *Teorie spravedlnosti*. Primárním cílem není kompletní výklad všech probíraných aspektů ani jejich hodnocení, nýbrž poskytnutí rámce pro uchopení sociální spravedlnosti. Hlavní důraz je proto kladen na obecné aspekty spravedlnosti, principy konkrétní teorie, jejich aplikace v relevantních oblastech a význam pro jednotlivce a v omezené míře také vztah mezi spravedlností a dobrem.

1.2.1 Význam a subjekt spravedlnosti

Hned z úvodu Rawls probírá roli spravedlnosti a charakterizuje ji jako „první ctnost společenských institucí, stejně jako pravda myšlenkových systémů“¹⁸. Na jejím základě jsou obhajována práva jedince a není možné obětovat něčí svobodu ve prospěch mnoha. Stejně tak nelze tolerovat instituce, které na první místo kladou efektivitu na úkor spravedlnosti. Smysl spravedlnosti spočívá v uspořádání společnosti způsobem, který umožní jedincům následovat vlastní cíle a současně vynakládat kooperativní úsilí s cílem dosáhnout společného užitku. Ve vztahu spravedlnosti a společenského uspořádání se uplatňuje právě sociální spravedlnost, jejíž principy „poskytují způsob přiřazování práv a povinností v základních společenských institucích a definují patřičnou distribuci výhod a břemen sociální spolupráce“¹⁹. V ideálním případě jsou instituce vystavěné na principech konkrétní koncepce spravedlnosti, na které se všichni shodnou. Avšak i v případě, že není dosaženo této shody, každý může přinejmenším spoléhat na to, že nedochází ke svévolnému upřednostňování při přidělování práv a povinností, ale vychází se z jasně daných pravidel. Spravedlnost tak vytváří stabilní prostředí umožňující efektivně vynakládat úsilí ať už s ohledem na

¹⁶ *Tamtéž*, s. 100.

¹⁷ Srov NOZICK, *Anarchie, stát a utopie*, s. 193.

¹⁸ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 3.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 4.

vlastní prospěch, nebo na spolupráci a následování společného cíle. Poskytuje totiž jasná pravidla, kterými se musíme řídit my sami a zároveň se můžeme spoléhat na to, že podle nich jednají i druzí.²⁰

1.2.2 Obecné rysy spravedlnosti

Jak už bylo řečeno, Rawls svou teorii spravedlnosti chápe jako teorii sociální spravedlnosti a jejím subjektem jako takové je základní struktura společnosti. Primárně se nezabývá spravedlností ve vztahu k jednání nebo člověku jako konkrétní osobě.²¹ Sociální spravedlnost především předkládá „standard, kterým mají být posuzovány distributivní aspekty základní struktury společnosti“²². V těchto ohledech se zcela shoduje s charakteristikou, kterou předložil Hayek. Ovšem podle Rawlse nejde o protiklad tradiční koncepce spravedlnosti, ale naopak funguje jako její základ. Jestliže totiž spravedlnost požaduje, aby každý dostal to, co mu náleží, pak také musí existovat základ tohoto nároku; základ, který spočívá ve společenských institucích.²³ Sociální spravedlnost tím pádem nenahrazuje tu tradiční, ale podílí se na ní formou přidělování práv a povinností.

Z pohledu obecné klasifikace jde o případ společenské smlouvy; principy spravedlnosti jsou ty, které by „svobodné a racionální osoby usilující o prosazení vlastních zájmů přijaly ve výchozí pozici rovnosti, aby regulovaly všechny budoucí dohody“²⁴. Výhodou společenské smlouvy je důraz na racionální zdůvodnitelnost přijatých pravidel a samotné přijetí v kontextu smlouvy implicitně počítá s možností kompromisu. Díky tomu se tato forma teorie obejde bez nutnosti hlubší shody v ontologických základech, ze kterých by jinak musela vyvozovat svou platnost.²⁵

1.2.3 Výchozí pozice a ‚závoj nevědomosti‘

Výchozí pozice představuje pouze hypotetický scénář a nejedná se o historický popis ustanovení daných principů spravedlnosti, ale hraje klíčovou roli pro jejich výběr. Jejím postulováním se každému dostává rovnocenných podmínek, a tím pádem vytváří férové podmínky pro další rozhodování. Ovšem aby tomu tak skutečně bylo, musí být zajištěna rovnost mezi všemi do takové míry, aby nikdo nebyl schopný prosazovat pravidla, která by ho mohla zvýhodňovat. Z toho důvodu jsou všichni ve výchozí pozici za závojem nevědomosti, zahalujícím určitá konkrétní fakta. Nikdo tak nezná své společenské postavení, přirozené nadání, ale například ani své

²⁰Srov. RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 5-6.

²¹Srov. *tamtéž*, s. 8.

²²*Tamtéž*, s. 9.

²³Srov. *tamtéž*, s. 10.

²⁴*Tamtéž*, s. 11.

²⁵Srov. *tamtéž*, s. 16.

pojetí dobra, svůj životní plán nebo celkovou úroveň vlastní civilizace.²⁶ Každému jsou přístupná pouze obecná fakta, na základě kterých se musí rozhodovat a jelikož „rozdíly mezi skupinami jsou pro ně neznámé a každý je stejně rozumný a obdobně situovaný, každého přesvědčí ty stejné argumenty“²⁷.

Důležitou z uvedených vlastností je právě rozumnost. Přestože jednotlivé skupiny nemají přístup ke svému pojetí dobra, mohou vycházet alespoň z úvahy, že je lepší mít větší podíl základních společenských statků než menší. Důvod spočívá v možnosti dodatečně se zříknout nadbytku. Také jsou schopni přiřadit preference nabízeným možnostem a jako dodatečný předpoklad nemají sklony k žárlivosti. Žárlivost totiž může vést ke zhoršení situace pro všechny a jako taková je iracionální.²⁸

Výchozí pozice vede k přijetí dvou principů sociální spravedlnosti, ze kterých má vycházet uspořádání základních společenských institucí a které mají sloužit jako měřítko spravedlivosti. Ovšem to je pouze první krok čtyř fázové sekvence, během níž se uplatňuje výchozí pozice. Následně dochází k ‚nadzdvihnutí‘ závoje nevědomosti a rámec dostupných faktů se rozšiřuje o poznání dané společnosti na obecné rovině, neboli bez znalostí týkajících se osob. Smysl druhého stupně spočívá v ustanovení spravedlivé konstituce; ta by měla představovat spravedlivý postup, zajišťující spravedlivý výsledek. Mělo by jít o nějakou formu konstituční demokracie, neboť ta zajišťuje svobody rovného občanství, jako jsou například svoboda myšlení, osobní svoboda nebo rovnost občanských práv. Bez nich se zdá, že nelze zaručit spravedlivý postup. Třetí fáze je legislativní a zahrnuje mezi dostupná fakta i obecné vědomosti týkající se osob bez vztahu ke konkrétním jedincům. Na této úrovni se posuzuje spravedlivost práv a zásad. Poslední fáze zcela opouští výchozí pozici. Zde dochází k aplikaci pravidel v konkrétních situacích a obecně k dodržování zákonů občany.²⁹

1.2.4 Dva principy spravedlnosti

Jádrem celé teorie spravedlnosti jsou následující dva principy:

1. Každá osoba má mít stejné právo na nejrozsáhlejší celkový systém stejných základních svobod slučitelných s podobným systémem svobod pro všechny.
2. Společenské a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly (a) k maximálnímu prospěchu nejméně zvýhodněných, při zachování principu spravedlivého šetření, a zároveň (b) spojeny s úřady a pozicemi otevřenými všem pod podmínkou férové rovnosti příležitostí.³⁰

²⁶Srov. *tamtéž*, s. 135-136.

²⁷*Tamtéž*, s. 139.

²⁸Srov *tamtéž*, s. 143-144.

²⁹Srov. *tamtéž*, s. 196-199.

³⁰*Tamtéž*, s. 330.

Oba principy vznikají na základě (hypotetického) souhlasu ve výchozí pozici, takže mohou usilovat o dosažení striktně obecných cílů. Těmi jsou takzvané ‚základní společenské statky‘, které plní roli univerzálních instrumentálních dober a současně spadají do společenské kompetence. Předpoklad univerzálnosti zajišťuje, že jejich instrumentální hodnota bude pozitivní, či v nejhorším případě indiferentní vzhledem ke konečnému cíli konkrétní osoby. Základní statky jsou například inteligence nebo zdraví, ale jejich přidělování není svázané se společností. Oproti tomu základní společenské statky přímo souvisí s pozicí osoby ve společnosti. Obecně se jedná o „práva a svobody, příležitosti a pravomoci, příjem a bohatství“³¹. Nad tyto společenské statky je jako nejdůležitější základní statek vyzdvížena sebeúcta, skládající se ze dvou částí. První „zahrnuje osobní smysl vlastní hodnoty, bezpečné přesvědčení, že vlastní koncepce dobra a životního plánu stojí za provedení. A druhý, že sebeúcta implikuje důvěru ve vlastní schopnost, nakolik to je to ve vlastní moci, dosáhnout svých záměrů“³². Společenské primární statky poskytují základ pro sebeúctu, ale i mezi nimi existuje určitá hierarchie, kterou vyjadřuje uspořádání principů spravedlnosti.

První princip zajišťuje maximalizaci svobody a rovnosti, a protože se uplatňuje před druhým principem, nelze ospravedlňovat narušování stejné svobody zlepšováním socioekonomických podmínek.³³ Svoboda tedy hraje primární roli v tomto systému sociální spravedlnosti, aby nedocházelo ke vzniku totalitaristického státu s arbitrárně rozšířenými pravomocemi pro potřeby vyrovnání hmotných podmínek mezi jedinci na úkor jejich svobody.³⁴ Omezení svobody se toleruje pouze tehdy, pokud se tak děje pro svobodu samu a rozlišují se dva způsoby: buď dojde k omezení rozsahu svobod při zachování jejich rovnosti nebo dochází k omezení rovnosti, ale v takovém případě musí být lépe zajištěna svoboda pro ty, kterým se dostává v menší míře. Příkladem prvního omezení může být svoboda svědomí. Každý má mít nárok jednat podle svého svědomí, nicméně tento nárok je omezen do té míry, aby nedocházelo k omezení svobody druhých. Rozsah této konkrétní svobody se umenšuje, ale zůstává stejný pro všechny. Druhé omezení se uplatňuje pouze v případě, že existuje nějaká forma nespravedlnosti, kterou je třeba odstranit na společenské úrovni.³⁵

Druhý princip odpovídá distributivní spravedlnosti a vztahuje se na „distribuci příjmů a bohatství a návrh organizací, který uplatňuje rozdíly v autoritě a odpovědnosti“³⁶. Výsledná distribuce nepředpokládá rovnoměrné rozdělení, ale jakékoliv

³¹RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 92.

³²Tamtéž, s. 441.

³³Srov. *tamtéž*, s. 61.

³⁴Srov. HAYEK, *The Mirage of Social Justice*, s. 82-83.

³⁵Srov. RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 244-245.

³⁶Tamtéž, s. 61.

nerovnosti musí zlepšovat situaci těch nejhůře postavených. Spravedlivé uspořádání zajišťují čtyři větve základních institucí státní správy: přidělovací, stabilizační, převodní a distributivní. Přidělovací větev má udržovat cenový systém trhu kompetitivní a zároveň pomocí daní a dotací reagovat na situace, kdy ceny adekvátně neodráží společenské náklady a přínosy. Stabilizační větev zajišťuje dostupnost zaměstnání těm, kdo o něj stojí. Převodní větev má na starosti společenské minimum ve vztahu k potřebám, které neodráží tržní systém. Jinými slovy celkový příjem tvoří společenské minimum a zároveň příjem v kontextu tržního prostředí. Distributivní větev koriguje vývoj rozložení bohatství ve společnosti, aby nedocházelo k přílišné akumulaci, která by narušovala politické svobody a férovou rovnost příležitostí. Kromě toho má na starost financování systému spravedlnosti.³⁷ V kontextu distributivní části sociální spravedlnosti stojí za zmínku její role napříč generacemi.

Závoj nevědomosti vylučuje poznání historické etapy příslušné společnosti a její příslušné úrovně. Pro zachování principů férovosti se tudíž vyžaduje, aby každá generace podle principu spravedlivého spoření přispívala pro budoucí zachování spravedlivých institucí v míře adekvátní její situaci. Stále se tak děje s ohledem na zlepšení situace těch nejméně zvýhodněných a bere se v potaz také dlouhodobý časový rámec.

1.2.5 Nároky sociální spravedlnosti na jedince

Jak bylo řečeno výše, subjektem sociální spravedlnosti jsou instituce tvořící základní strukturu společnosti. Ovšem i takto zaměřená teorie spravedlnosti zahrnuje principy, které se vztahují na osoby. Kromě přirozených povinností jde o závazky a požadavky vyplývající z principů přijatých pro společnost.³⁸ Veškeré závazky se odvozují z principu férovosti:

[O]soba je povinována splnit svůj díl definovaný pravidly institucí, když jsou splněné dvě podmínky: první, instituce je spravedlivá (nebo férová), tedy splňuje dva principy spravedlnosti; a druhou, jedinec dobrovolně přijal výhody z daného uspořádání nebo využil pro vlastní prospěch příležitostí, které nabízí.³⁹

Rozdíl mezi přirozenými povinnostmi a závazky tedy vychází z podmíněnosti těch druhých. Závazky se stávají skutečně závaznými teprve při splnění výše uvedených podmínek. Díky tomu nevzniká povinnost plnit nároky kladené svévolnou autoritou, byť by vládla dané společnosti, protože nesplňuje podmínku spravedlnosti. Stejně

³⁷Srov. *tamtéž*, s. 276-278.

³⁸Srov. *tamtéž*, s. 108-110.

³⁹*Tamtéž*, s. 111-112.

tak nemůže vzniknout závazek bez volního aktu.⁴⁰ Na druhé straně stojí přirozené povinnosti, které platí bezpodmínečně. Stejně jako ostatní aspekty spravedlnosti vychází z jejich hypotetického odsouhlasení ve výchozí pozici, ale nevyžadují konkrétní podobu nebo příslušnost ke společnosti. Dělí se na pozitivní (povinnost vykonat x) a negativní (povinnost vyvarovat se x), přičemž přednost mají zpravidla negativní povinnosti. Z pohledu spravedlnosti je hlavní povinností povinnost spravedlnosti zahrnující podporu a dodržování spravedlivých institucí.⁴¹

1.2.6 Vztah spravedlnosti, správnosti a dobra

Spravedlnost jako férovost se vymezuje proti teleologickým teoriím (zejména utilitarismu) a důležitým aspektem tohoto vymezení je priorita (morální) správnosti před dobrem. Opačný přístup se opírá o pojetí dobra pro určení toho, co je správné; jestliže se dobro definuje jako užitek, správné jednání je takové, které vede k jeho dosažení. Naproti tomu principy férovosti nejprve stanovují pravidla správnosti, které poskytují rámec pro seberealizaci s ohledem na plnohodnotnou teorii dobra. Přesněji řečeno se v rámci ustanovování principů spravedlnosti uplatňuje „ztenčená“ koncepce dobra. Ovšem ta nebere v potaz dobro jakožto cíl jednání, ale pouze jako instrumentální hodnotu. V sekci 1.2.3 se probírá její rozsah i konkrétní role při ustanovení základních principů.⁴²

Z pohledu plnohodnotné teorie dobra se dobro charakterizuje jako predikát s racionálním ohledem na účel. Například nůžky mohou být označené jako dobré nůžky, pokud mají rovné, ostré a těsně přiléhající čepele. Z podstaty věci se nůžky používají ke stříhání, takže racionálně lze předpokládat, že účelem je stříhání a ne zatloukání hřebíků. Dobro samo o sobě představuje morálně neutrální koncept. Morální hodnoty nabývá teprve s ohledem na vlastnosti osob, které od nich lze racionálně požadovat.⁴³ S ohledem na celek lidského života se měřítkem stává „racionální plán života, který by si [jedinec] zvolil na základě racionální rozvahy [s ohledem na všechna relevantní fakta] z maximální třídy plánů“⁴⁴.

Na závěr zbývá zmínit ještě tři rozdíly mezi morální správností a dobrem. První rozdíl spočívá v tom, že principy spravedlnosti vycházejí z volby ve výchozí pozici, která sama o sobě zajišťuje racionální rámec pro jejich přijetí. Oproti tomu teorie dobra žádné takové volbě nepodléhá a ani nevyžaduje shodu pravidel racionálního úsudku, protože teorie spravedlnosti není závislá na pojmu dobra. Druhý rozdíl souvisí s úsilím o dosažení shody. Při zvažování konkrétních případů se členové společnosti snaží dojít k jednotnému závěru. Naopak při hledání individuálního dobra

⁴⁰Srov. RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 113.

⁴¹Srov. *tamtéž*, s. 114-116.

⁴²Srov. *tamtéž*, s. 399-401.

⁴³Srov. *tamtéž*, s. 404.

⁴⁴*Tamtéž*, s. 424.

se spíše preferuje rozmanitost, protože přirozeně odráží rozdíly mezi jednotlivci a potenciálně obohacuje společnost tím, že lidé uplatňují své talenty v různých oblastech. Třetí rozdíl se týká závoje nevědomosti, za který je odsunuta většina rozhodnutí relevantních pro spravedlnost. Tento přístup zajišťuje férovost a nestrannost, klíčové vlastnosti spravedlivého procesu. Pro nalezení konceptu dobra se žádné omezení na dostupné vědomosti neuplatňuje a preferuje se co nejpřesnější poznání vlastní situace, čímž každý se může snáze seberealizovat v souladu s principy svobodné volby.⁴⁵

1.3 Neoprávněnost sociální spravedlnosti

Předchozí sekce 1.2 se věnovala zúžené interpretaci sociální spravedlnosti v rámci konkrétní teorie spravedlnosti jako férovosti. Motivace pro uvedený přístup spočívá ve snaze o vytvoření spravedlivého uspořádání společnosti a jeho výsledkem zpravidla bývá nějaká obdoba tzv. „sociálního státu“⁴⁶. Tato sekce prezentuje odlišný přístup, který obhajuje existenci státu jako spravedlivou a žádoucí, ovšem pouze v jeho minimální podobě. Vychází z knihy Roberta Nozicka⁴⁷ a ve dvou částech se postupně věnuje nezbytnosti existence minimálního státu a následně neoprávněnosti sociálního státu.

1.3.1 Nezbytnost minimálního státu

Podobně jako Rawls, tak i Nozick klade hlavní důraz na svobodu jedince a ve svých úvahách vychází z přirozeného stavu, jak jej charakterizuje Locke⁴⁸. V přirozeném stavu má každý právo jednat podle svého uvážení a jediná omezení vyplývají z přirozeného zákona. Zjednodušeně řečeno hranice svobody jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého. Nezávislé osoby čelí v přirozeném stavu určitým rizikům, které je motivují k vytváření společenství. Nozick ve své teorii rozlišuje čtyři úrovně společnosti ochranných sdružení, přes ultraminimální stát, minimální stát, až po sociální stát a ukazuje, že vývoj probíhá zcela přirozeně až po minimální stát a současně je morálně přípustný (v případě posledního přechodu dokonce morálně nutný). Naopak vznik sociálního státu už nelze morálně obhájit.⁴⁹

Smysl ochranného sdružení spočívá ve schopnosti prosazování práv, obrany, vymáhání odškodnění a trestání. Tyto práva v přirozeném stavu přísluší všem, ale ne všichni mohou být schopni je prosazovat. Seskupením se do ochranného sdružení výrazně narůstá šance uplatnit svá práva, ačkoliv se požaduje a očekává, že každý

⁴⁵Srov. *tamtéž*, s. 446-449.

⁴⁶Termín „sociální stát“ pro potřeby této práce označuje každý stát, který svými pravomocemi přesahuje stát minimální.

⁴⁷NOZICK, *Anarchie, stát a utopie*.

⁴⁸LOCKE, *Two Treatises of Government*, odst. 4-15.

⁴⁹Srov. NOZICK, *Anarchie, stát a utopie*, s. 67.

bude připravený přiložit ruku k dílu. Kromě toho vyvstává problém řešení konfliktů mezi jeho členy. Obojí lze řešit formou ochranné agentury, na kterou klienti delegují svá ochranná práva a sami se zřeknou nároku na jejich vymáhání. Taková agentura bude poskytovat své služby za úplatu umožňující vymezení zdrojů na potřebné instituce (soudy, strážce apod.).⁵⁰ Ochranná sdružení jsou tím účinnější, čím jsou rozsáhlejší, takže lidé přirozeně vyhledávají co nejmocnější agenturu, která jim je dostupná. Nakonec tak vzniknou dominantní ochranná sdružení působící na daném území.⁵¹

Ultraminimální stát představuje další stupeň. Bere na sebe stejné funkce jako ochranná agentura a navíc si „udržuje monopol nad veškerým používáním síly s výjimkou nutné sebeobrany, a tak vylučuje soukromou [...] odplatu za škodu a vymáhání odškodného“⁵². Oprávněnost ultraminimálního státu tedy zcela závisí na tom, jestli ke vzniku monopolu došlo oprávněným způsobem. Pro zvážení tohoto nároku je relevantní, jak ochranné sdružení řeší rizika a procesní práva. Dominantní ochranná agentura zajišťuje ochranu svých klientů i před různými riziky, které mohou vyvstat z jednání některých lidí. Jsou případy, kdy riziko není příliš závažné a případná újma vyžaduje odškodnění. Pokud riziko překračuje přílišnou mez, agentura se může rozhodnout rizikové jednání zakázat s tím, že může kompenzovat takto omezované členy společnosti. Příkladem může být zákaz řízení epileptikům, kteří sice nedělají nic špatného, ale jedná se o rizikové jednání, kterému je žádoucí předejít.⁵³ Procesní práva se týkají řešení různých konfliktů a jejich vyhodnocení. Každý má právo uplatnit postup, který sám považuje za spolehlivý. Nicméně ochranná agentura ve vztahu ke svým klientům vymáhá vlastní postupy a schvaluje ty, které pokládá za spolehlivé. Dominantní ochranná agentura se nachází v unikátní pozici, kdy má moc vynucovat použití svých postupů a fakticky vzato si nárokuje monopol.

Rozdíl mezi ultraminimálním a minimálním státem spočívá v tom, že ultraminimální stát poskytuje ochranu pouze platícím klientům, kdežto minimální stát takový rozdíl nedělá. „Pokud ochranná agentura považuje postupy nezávislých jedinců za [...] nedostatečně spolehlivé, [...] jejich svépomocné prosazování zakáže“⁵⁴ při uplatňování na svých klientech. Kompenzační princip požaduje, aby agentura kompenzovala takto znevýhodněné neklienty a nejlevnější způsob, jakým to může učinit, je poskytnutím svých ochranných služeb. Ovšem tím jsou splněny podmínky fungování minimálního státu, protože ochranná agentura poskytuje ochranu i neplatcům. Navíc k tomuto poslednímu přechodu došlo nejen oprávněně, ale dokonce šlo o morálně požadovaný vývoj.

⁵⁰Srov. NOZICK, *Anarchie, stát a utopie*, s. 29-31.

⁵¹Srov. *tamtéž*, s. 32-33.

⁵²*Tamtéž*, s. 42.

⁵³Srov. *tamtéž*, s. 86-96.

⁵⁴*Tamtéž*, s. 122.

1.3.2 Neoprávněnost sociálního státu

Vznik minimálního státu lze popsat způsobem, který nevyžaduje porušování přirozených práv jedinců a současně dodržuje morální omezení. Obdobně fungování minimálního státu nevyžaduje žádná jiná práva než ta, která mu byla propůjčena od jeho členů. Existence minimálního státu tím pádem nepotřebuje ospravedlnění, protože nepřekračuje meze pravomocí vycházejících z přirozeného stavu. Neoprávněnost sociálního státu velice zjednodušeně vychází ze stejné argumentace, tentokrát v negativním smyslu. Sociální stát potřebuje zvláštní práva neexistující v přirozeném stavu a není možné se k těmto právním dopracovat bez narušení přirozených práv jedince. Pro potřeby této práce nejsou podstatné konkrétní argumenty obhajující tuto pozici, pouze pozice jako taková. Postačí pouze v krátkosti zmínit, že se týká redistribuce majetku za účelem vyrovnání arbitrárních majetkových rozdílů ve společnosti a poukázáním na skutečnost, že nejde o zapříčiněný nespravedlivý stav, který by někdo měl právo napravit.⁵⁵

1.4 Definice sociální spravedlnosti

Smysl této kapitoly spočívá ve vymezení sociální spravedlnosti. Sekce 1.1 poukázala na typické problémy, které tento úkol provázejí. Mezi nimi je obzvlášť relevantní skutečnost, že sociální spravedlnost navzdory své hojné rozšířenosti ve veřejné i odborné diskuzi není řádně definovaná. Tento problém zmiňuje také poměrně aktuální práce, věnovaná mezioborové analýze pojmu sociální spravedlnosti pro potřeby ošetřovatelské péče⁵⁶ a její výsledky ho řeší pouze částečně. Přesto však stojí za zmínku, protože předkládá seznam požadavků, které kladou proponenti sociální spravedlnosti: „(1) férovost; (2) rovnost v distribuci moci, prostředků a postupů, které ovlivňují dostatečnost sociálních faktorů [. . .]; (3) spravedlivé instituce, systémy, struktury, zásady a postupy; (4) rovnost při lidském rozvoji, v právech a udržitelnosti; a (5) dostatečný blahobyť“⁵⁷.

Hlavní důraz je kladen na sekci 1.2, která se snaží předejít výše zmíněné nejasnosti zúžením na významný, ale přesto specifický výklad sociální spravedlnosti. Zvolená teorie spravedlnosti jako férovosti formulovaná Johnem Rawlsem je přiblížená zkrácenou formou s vynecháním jednotlivých argumentů a některých částí. Podrobný výklad přesahuje rámec této práce a navíc není nezbytný pro její cíl. Teorie má posloužit pouze jako podklad pro mapování konceptů spojené se sociální spravedlností do myšlenkového celku Tomáše Akvinského.

⁵⁵Srov. *tamtéž*, s. 226-234.

⁵⁶Srov. BUETTNER-SCHMIDT, „Social justice: a concept analysis“, s. 950.

⁵⁷*Tamtéž*, s. 954.

Ze stejného důvodu je zahrnutá sekce 1.3, ačkoliv může působit redundantně s ohledem na sekci 1.1. V kontrastu s první sekcí vychází ze zúženého pohledu na sociální spravedlnost a předkládá alternativní přístup, který zcela odmítá distribuční požadavky sociální spravedlnosti.

Na základě zvažovaných teorií je možné lépe vymezit pojem sociální spravedlnosti pro potřeby závěrečné diskuze. Subjektem sociální spravedlnosti jsou společenské instituce. Jejím obsahem jsou principy, které vedou ke vzniku a určují rozsah a činnost základních společenských institucí. Principy jsou formulované s ohledem na přirozená práva osob tak, aby byla zachovaná v největší možné míře slučitelné s životem ve společnosti a současně s ohledem na to, že s každým má být zacházeno podle stejných pravidel. Požadavek rovnosti typicky zohledňuje nesoulad mezi rozdílnými situacemi, ve kterých se jedinci nachází, a jejich potřebami. V takovém případě je rolí společenských institucí vyrovnat tyto rozdíly způsobem, jenž zajistí dostatečnou životní úroveň všem členům společnosti.

Spravedlnost u Tomáše Akvinského

Následující kapitola se zaměřuje na etické aspekty nauky Tomáše Akvinského. První sekce předkládá kontext a základní rámec Tomášovy etiky a zbylé sekce se věnují těm částem, které mohou být relevantní pro závěrečnou diskuzi o sociální spravedlnosti ve světle jejího vymezení z předešlé kapitoly.

2.1 Kontext etiky Tomáše Akvinského

Témata „blaženosti, která je cílem lidského života, přirozeného zákona, který je identifikací vzoru správného života hodného lidství, a ctností, které jsou cestou i projevem cesty k tomuto cíli“⁵⁸, stojí ve středu etické koncepce Tomáše Akvinského. Následující výklad se proto postupně věnuje každému z nich.

2.1.1 Blaženost

Prima Secundae Teologické sumy začíná pojednáním o posledním cíli člověka. U člověka se rozlišují lidské úkony (*actus humanus*) od úkonů člověka (*actus hominis*). První z nich jsou vlastní člověku jako člověku, protože vychází z rozumu a vůle. „Předmětem vůle je však cíl a dobro“⁵⁹, takže lidské úkony vždy směřují k nějakému cíli, který zároveň určuje jejich mravní hodnotu. Existence posledního cíle se odvozuje od nemožnosti nekonečného regrese a trojím způsobem se ukazuje, že člověk může mít pouze jeden poslední cíl, kterému jsou všechny dílčí cíle podřízeny na způsob prvního hybatele. Konečně, každý usiluje o naplnění své dokonalosti, ačkoliv existuje neshoda ohledně jejího charakteru. Ale nakolik je člověk člověkem, můžeme hovořit o lidské dokonalosti, a tedy „musí být nejúplnější dobro, které si jako poslední cíl žádá ten, kdo má dobře uspořádaný afekt“.⁶⁰ Cíl pak lze chápat buď jako samotnou žádanou věc nebo její získání.⁶¹

⁵⁸MACHULA, *Komentář k Etice Nikomachově*, úvodní studie, s. 6.

⁵⁹*Sth* I-II, q. 1, a. 1.

⁶⁰*Sth* I-II, q. 1, a. 7.

⁶¹Srov. *Sth* I-II, q. 1.

Dosažení posledního cíle představuje blaženost, a proto se v dalších otázkách řeší její podstata. Akvinský je v přední řadě křesťanským myslitelem, a není proto příliš překvapivé, že blaženost podle něj spočívá v Bohu.⁶² Ovšem z pohledu dosažení cíle jde o činnost⁶³, která je „člověku nejvlastnější a přináší největší potěšení“⁶⁴, a tím pádem náleží spekulativnímu intelektu.

Ve čtvrté otázce se probírají podmínky potřebné pro dosažení blaženosti. Jednou z nich je náležité zaměření k posledním cíli, neboli správnost vůle. Blaženost dosažitelná v tomto životě spočívá v dokonalé ctnosti, která vyžaduje tělesných dokonalostí. Ve stejném duchu člověk vyžaduje vnějších dober a také přátel, jejichž absence může bránit ctnostnému jednání.⁶⁵

2.1.2 Přírozený zákon

Mezi teoretickým a praktickým rozumem existuje podobnost, která spočívá v jejich postupu od nedokazatelných principů⁶⁶ k závěrům.⁶⁷ Současně v obou případech lze sledovat určitý řád postupu od prvních principů na principy následující. Pro praktický rozum stojí na prvním místě v řádu poznání dobro, na kterém se zakládá i první příkaz přírozeného zákona: „dobro je nutno konat a o ně usilovat a zla je nutno se varovat“.⁶⁸ V čem dobro spočívá se přímo odvíjí od přírozenosti a postupuje se od obecného až po konkrétní; člověk jako substance usiluje o zachování svého bytí, takže přírozený zákon zahrnuje vše, čím se zachovává lidský život a brání jeho ukončení; jako živočich usiluje o zachování svého rodu a v souladu s tím přírozený zákon zahrnuje věci ohledně vztahu muže a ženy nebo například výchovy dětí; konečně člověk jako člověk tíhne k poznání pravdy a životě ve společnosti.⁶⁹

S přírozeným zákonem přímo souvisí také ctnostné jednání. Vše jedná v souladu se svou přírozeností a v případě člověka to znamená jednat podle rozumu, tedy ctnostně. A právě přírozený zákon jako princip praktického rozumu směřuje člověka k tomu, aby jednal ctnostně.⁷⁰

Přírozený zákon je společný všem lidem, nicméně je potřeba brát v potaz specifický charakter jeho předmětu. Praktický rozum se zaměřuje na věci nahodilé, které ze své podstaty vylučují nutné závěry. Přesto vychází z obecných principů, a ty jsou stejné pro všechny. První obecné principy přírozeného zákona jsou společné všem, ale konkrétní příkazy z nich odvozené stejnou platnost mít nemusí. Jejich obecná

⁶²Srov. *Sth* I-II, q. 2, a. 8.

⁶³Srov. *Sth* I-II, q. 3, a. 2.

⁶⁴*Sth* I-II, q. 3, a. 5.

⁶⁵*Sth* I-II, q. 4.

⁶⁶Jde o principy, které jsou zřejmé samy o sobě a nepotřebují další dokazování.

⁶⁷Srov. *Sth* I-II, q. 91, a. 3.

⁶⁸*Sth* I-II, q. 94, a. 2.

⁶⁹*Tamtéž*.

⁷⁰Srov. *Sth* I-II, q. 94, a. 3.

platnost by vyžadovala posouzení všech možných vlivů a podmínek, které v dané situaci mohou nastat.⁷¹

2.1.3 Ctnosti

Ctnost je „dobrá kvalita mysli, na jejímž základě správně žijeme“⁷². Jedná se o získanou vlastnost⁷³, která se vztahuje k přirozenosti věci a prostřednictvím toho k činnosti, která vede k cíli danému přirozeností.⁷⁴ Vzniká formou návyku, prováděním mnohých úkonů v souladu s daným habitem.⁷⁵ Habity se mohou také umenšit nebo zcela zaniknout buď z důvodu nečinnosti nebo takovou činností, která stojí v protikladu k jejich charakteru.⁷⁶ Zmiňovaný vztah k přirozenosti je podstatou druhového rozlišení habitů na dobré a zlé; habitus disponující k úkonům v souladu s přirozeností je dobrý a naopak.⁷⁷ Ctnost je tedy takový habitus, který člověka disponuje k jednání v souladu s jeho přirozeností⁷⁸. Lidská přirozenost spočívá v rozumu, takže odtud vyplývá výše uvedený vztah mezi rozumem a ctností.

Morální ctnost je „habittem volby spočívajícím ve středové pozici“⁷⁹. Tato alternativní definice pracuje s pojmem středové pozice a zachycuje tak další důležitý aspekt ctnosti s přihlédnutím k dobru jako cíli. Dobro má charakter dokonalosti, takže od něj nelze nic odebrat, ale na druhé straně ani přidat. Předmětem morálních ctností jsou vášně a činnosti a jejich míra spočívá ve správném úsudku, pročež střed leží mezi přílišností a nedostatečností. Jak bylo řečeno v předchozí sekci 2.1.2, praktický rozum vtahuje obecné principy na konkrétní situace, takže střed není absolutní pozicí obecně platnou pro všechny, nýbrž se vztahuje k nahodilým okolnostem a tím pádem leží na různých místech.⁸⁰

Ctnosti se podle svého cíle rozlišují na tři skupiny. Vedle morálních ctností existují také rozumové, které směřují k pravdě, a teologické, které směřují k Bohu. V tomto schématu se morální ctnosti dále dělí na čtyři skupiny odpovídající četveřici kardinálních ctností. Kardinální ctnosti zachycují čtyři aspekty, v kterých spočívá povaha ctnostného skutku. První se týká náležitosti uzpůsobení činu okolnostem, druhý pevnosti či stálosti jednajícího, třetí přiměřenosti vůči vnějšímu cíli a čtvrtý správné znalosti cíle. Jednotlivým aspektům odpovídají ctnosti uměřenost, stateč-

⁷¹Srov. *Sth* I-II, q. 94, a. 4.

⁷²AKVINSKÝ, *Otázky o ctnostech*, q. 1, a. 2.

⁷³Kromě získaných ctností se hovoří také o ctnostech vlitých, ale ty mají význam z hlediska teologie a zde mohou být vynechány.

⁷⁴Srov. *Sth* I-II, q. 49, a. 3.

⁷⁵Srov. *Sth* I-II, q. 51, a. 2.

⁷⁶Srov. *Sth* I-II, q. 53, a. 3.

⁷⁷Srov. *Sth* I-II, q. 54, a. 3.

⁷⁸Striktně vzato se tento popis nevztahuje na ctnosti teologické, které přirozenost člověka překračují.

⁷⁹AKVINSKÝ, *Otázky o ctnostech*, q. 1, a. 13.

⁸⁰Srov. *tamtéž*.

nost, spravedlnost a prozíravost v tomto pořadí. Každá z nich se nachází v jiném subjektu a dohromady tak zachycují všechny principy lidského jednání, jimiž jsou dychtivost, vznětlivost, vůle a rozum. Zbylé morální ctnosti náležejí k některé z kardinálních, a to podle svého subjektu.⁸¹

2.2 Spravedlnost

Tato sekce pojednává o spravedlnosti a vychází přitom ze struktury, kterou lze nalézt v *Teologické sumě*. První část výkladu je tedy věnovaná právu, následuje spravedlnost se svými integrálními částmi, poté některé hříchy proti spravedlnosti a nakonec vybrané dílčí ctnosti.

2.2.1 Právo

Přímou a nezbytnou prerekvizitou pro spravedlnost je právo. Oproti ostatním ctnostem se spravedlnost vztahuje ke druhému a její podstata spočívá v nějakém vyrovnání. V jejich případě se správnost jednání hodnotí pouze s přihlédnutím k jednajícímu, ovšem v případě spravedlnosti se správnost jednání posuzuje podle dosažení rovnosti mezi jednajícími a tím, s kým je třeba se vyrovnat. Tomáš výslovně uvádí, že „spravedlivým se nazývá to, co má jakousi správnost spravedlnosti, neboť k tomu směřuje spravedlivé jednání, bez ohledu na to, jak k tomu jednající dospěl“⁸². Z tohoto důvodu je předmětem spravedlnosti právo.⁸³

Právo se dělí na přirozené a pozitivní podle toho, jakým způsobem dochází k vyrovnání. V případě přirozeného práva k vyrovnání dochází na základě přirozenosti věci samé; Tomáš uvádí příklad, kdy někdo dává tolik, aby stejně dostal na oplátku. Proti tomu stojí pozitivní právo, které bere v potaz vyrovnání na základě veřejné dohody nebo souhlasu, popřípadě z příkazu vládce. Je třeba zdůraznit, že pozitivní právo nemůže odporovat tomu přirozenému. Tedy ani na základě vzájemného souhlasu nikomu nelze upírat to, co mu přisuzuje přirozenost. Tento požadavek může zvrátit pouze narušení vůle daného člověka, čímž se *de facto* od své přirozenosti odchyluje. Například psychicky labilnímu člověku nevrátíme půjčený nůž, byť mu z přirozenosti věci náleží.⁸⁴

Za zmínku stojí ještě rozlišení mezi přirozeným právem a právem národů (*ius gentium*). Přirozené právo lze chápat jako obecnější, neboť přináležejí všem živočichům. Právo národů nevyžaduje žádný pozitivní zákon, ale vychází ze shody mezi

⁸¹Srov. AKVINSKÝ, *Otázky o ctnostech*, q. 5, a. 1.

⁸²*Sth* II-II, q. 57, a. 1.

⁸³*Tamtéž*.

⁸⁴Srov. *Sth* II-II, q. 57, a. 2.

lidmi na základě rozumu, který je ovšem vlastní pouze člověku.⁸⁵

2.2.2 O spravedlnosti

Tomáš spravedlnost definuje jako „habitus, skrze něhož může člověk stálou a trvalou vůlí dávat každému jeho právo“⁸⁶. Uvedená definice se skládá ze čtyř částí. První z nich přímo souvisí se skutečností, že jde o ctnost; natolik je habitem, který zároveň zahrnuje i stálost a trvalost. Druhá část specifikuje subjekt spravedlnosti. Třetí popisuje příjemce této ctnosti a poslední se týká její středové pozice.

Pokud se zvažuje spravedlnost jako vztahující se k druhému, je potřeba uvážit dvojí. Spravedlnost se jako ctnost týká správnosti lidského jednání. V případě spravedlnosti tato správnost spočívá ve vyrovnání lidského jednání, které samozřejmě předpokládá jednajícího. Zároveň vyrovnání nutně předpokládá různost subjektů, protože nelze hovořit o nerovnosti vůči sobě samému. Například není možné, aby člověk sám sobě něco odcizil. Nakolik se uvažuje jednání vůči sobě, rovnosti se dosahuje s ohledem správného uspořádání vášní, které spadá pod ostatní morální ctnosti. Každopádně z obojího pak vyplývá, že spravedlnost ze své podstaty vyžaduje někoho druhého, vůči komu se dosahuje rovnosti.⁸⁷

Každá ctnost usměřňuje úkon nějaké potence, která tvoří její subjekt. V případě spravedlnosti je onou potencí vůle, a to z následujících důvodů. Předně spravedlnost dosahuje vyrovnání vůči druhému, což není možné pouze správným poznáním, ale vyžaduje se nějaké jednání. Principem jednání je ovšem žádostivá síla, která se v člověku nachází ve smyslech jako dychtivost a vznětlivost a v rozumu jako vůle. Poznání ve vztahu k druhému vyžaduje rozumový vhled, takže spravedlnost se musí týkat vůle.⁸⁸

Středová pozice spravedlnosti se zásadním způsobem liší od ostatních ctností, které svůj střed odvozují pouze od jednajícího člověka. Naproti tomu se spravedlnost týká vnějšího jednání a její střed spočívá v přiměřenosti věcí mezi sebou nebo vůči druhému. Přiměřeností se chápe skutečnost, že každému je dáno, na co má po právu nárok.⁸⁹

Spravedlnost jako kardinální ctnost vyjadřuje určitý aspekt, který je vlastní ctnostem obecně a v tomto ohledu se nazývá obecnou spravedlností (*iustitia generalis, iustitia legalis*). Člověk se může ke druhému vztahovat buď jako k jednotlivci nebo ke společenství a tímto druhým způsobem tak všem, kteří toto společenství tvoří. Každá ctnost směřuje k nějakému dobru jako svému cíli, což je v případě společenství společné dobro. Jenže každý jednatel se ke společnosti vztahuje jako

⁸⁵ *Sth* II-II, q. 57, a. 3.

⁸⁶ *Sth* II-II, q. 58, a. 1.

⁸⁷ Srov. *Sth* II-II, q. 58, a. 2.

⁸⁸ Srov. *Sth* II-II, q. 58, a. 4.

⁸⁹ Srov. *Sth* II-II, q. 58, a. 10-11.

část k celku a obdobně jeho dobro ke společnému dobru. Tudíž i ve vztahu vůči druhému jako jednotlivci spravedlnost usiluje o společné dobro. Obecným rysem spravedlnosti je tedy zaměření ke společnému dobru.⁹⁰

Kromě obecné spravedlnosti se uvádí spravedlnost partikulární (*iustitia particularis*), která naopak vyjadřuje to, co je vlastní pouze spravedlnosti. Jednoduše řečeno nakolik obecná spravedlnost směřuje ke společnému dobru, tak partikulární k dobru konkrétní osoby. Mezi ostatními kardinálními ctnostmi se liší tím, že jako jediná zvažuje pouze vnější činnosti.⁹¹

2.2.3 Integrální části

Partikulární spravedlnost se dále dělí na směnnou a rozdělující podle toho, jestli se uvažuje vztah dvou soukromých osob nebo společnosti jako celku vzhledem k jednotlivci nakolik tvoří její část.⁹² Zásadní rozdíl spočívá ve způsobu určení středu, který sice v obou případech spočívá ve věci, ale pokaždé jiným způsobem. Směnná spravedlnost vyrovnává nepoměr, který vznikl mezi dvěma soukromými osobami. Typickým příkladem je obchod, kdy se obě strany dohodnou na výměně zboží za příslušnou peněžitou kompenzaci. Cena se přitom odvíjí pouze od dané věci a žádným způsobem nezávisí na kvalitách prodávajícího nebo kupujícího. Naproti tomu rozdělující spravedlnost upravuje podíl ze společných dober, který přináležejí jednotlivým členům. V takovém případě striktně vzato nezáleží na kvantitě společného dobra, ale předmětem je podíl přisuzovaný členům společnosti. Míra potom spočívá v přijímajících způsobem odvozeným od formy daného společenství.⁹³

2.2.4 Upřednostňování osob

Upřednostňování osob (*acceptatio*) označuje neřest stojící v protikladu k rozdělující spravedlnosti. Jak už bylo řečeno, rozdělující spravedlnost přiřazuje podíl ze společného dobra s ohledem na určitý princip (Tomáš jej nazývá osobní důstojností), který má základ v lidech. Dokud se zohledňuje pouze ten, dochází k vyrovnání v souladu se spravedlností. Opačná situace nastává, když se míra přiděleného podílu odvozuje z čehokoliv jiného. Příkladem může být povýšení někoho pouze na základě příbuznosti namísto kvalit vyžadovaných pro vykonání příslušného úřadu. Další zmiňovaný případ se týká dědictví, které bere ohled na konkrétní osobu a ne její kvality. Nejedná se ale o upřednostňování osob, protože onen podílný princip v tomto případě spočívá v samotném příbuzenském vztahu.⁹⁴

⁹⁰Srov. *Sth* II-II, q. 58, a. 5.

⁹¹Srov. *Sth* II-II, q. 58, a. 8-9.

⁹²Srov. *Sth* II-II, q. 61, a. 1.

⁹³Srov. *Sth* II-II, q. 61, a. 2.

⁹⁴Srov. *Sth* II-II, q. 63, a. 1.

Upřednostňování osob se řeší také ve vztahu k církevním úřadům a v tomto kontextu vyvstává podstatný aspekt podílného principu obecně. Mohlo by se totiž zdát, že zrovna pro církevní úřady by měřítkem měla být dokonalost dané osoby. Jenže smyslem dokonce i duchovních institucí je společenský užitek, a tedy duchovní pozice jsou přidělovány s ohledem na způsobilost vůči společnému dobru. Tím spíše lze obdobný přístup očekávat v sekulárních institucích.⁹⁵

2.2.5 Krádež a majetek

Krádež jakožto odcizení něčího majetku v první řadě předpokládá jeho soukromé vlastnictví. Vlastnictví samo o sobě není příliš rozporované a pouze se poukazuje na schopnost člověka využít prostřednictvím rozumu a vůle vnějších statků ke svému užítku.⁹⁶ Přirozenost jejich nárokovaní se formou analogie odvozuje ze způsobu, jakým příroda zaopatřuje ostatní živočichy; nejprve všechna mláďata buď na způsob soběstačnosti jako larvy a vejce nebo mlékem od rodičů, a následně zvířata získávají potravu z rostlin nebo jiných zvířat. Člověk ovšem dokáže obojího využít úplnějším způsobem, takže si obojí získává jako majetek pro sebe.⁹⁷

Majetek může být buď soukromý nebo veřejný, přičemž druhá forma vlastnictví více odpovídá přirozenosti, kdy je vše společné. Přirozené právo soukromý majetek nevyklučuje a jeho ustanovení je předmětem práva pozitivního jako věc rozumu. To ale znamená, že soukromý majetek musí nějakým způsobem přispívat ke společnému dobru, což se ukazuje trojím způsobem a přihlíží se k praktickým důsledkům společného vlastnictví. První problém poukazuje na prostý fakt, že lidé při péči o společné mají tendenci nechávat práci na druhých, kdežto spíše dbají na vlastní majetek. Dále rozdělením na soukromé části jasněji vyvstává dílčí zodpovědnost a důsledkem je uspořádanější společnost, kde každý přirozeně pečuje o to, co vlastní. Konečně společný majetek častěji vede k potyčkám spjatým s jeho rozdělováním.⁹⁸ Rozvinutější podobu posledního argumentu Tomáš předkládá v komentáři Aristotelovy *Politiky*; není možné, aby se všichni společně starali o zemědělské statky, ale někteří se budou muset věnovat důležitějším činnostem, pročež požadují větší kompenzaci. Důsledkem toho budou roztržky s těmi, co odvádějí manuální činnost, ale nedostávají tak velký podíl.⁹⁹ Pokud se uvažuje majetek vzhledem k jeho užití, pak by měl být jeho vlastníky chápán jako společný k užítku všech. Důraz je kladen na jejich ctnost a uvážení, aby ho využívali dobrým způsobem, nikoliv aby druzí přistupovali k cizímu majetku dle libosti.¹⁰⁰

⁹⁵Srov. *Sth II-II*, q. 63, a. 2.

⁹⁶Srov. *Sth II-II*, q. 66, a. 1.

⁹⁷Srov. AKVINSKÝ, *Commentary on Aristotle's Politics*, s. 46-47.

⁹⁸Srov. *Sth II-II*, q. 66, a. 2.

⁹⁹Srov. AKVINSKÝ, *Commentary on Aristotle's Politics*, s. 98.

¹⁰⁰Srov. *tamtéž*, s. 99.

Z předchozích úvah je jasné, že krádež jako přivlastnění cizího majetku bez právo-
platného nároku porušuje rovnost v souladu se spravedlností. Zvláštního posouzení
si zaslouhuje případ krádeže motivované nutností. V návaznosti na posouzení užítku
plynoucího z majetku je řečeno, že taková krádež není krádeží v plném smyslu, po-
kud je daná osoba tlačena naléhavou nouzí a bere z nadbytku druhého. Bohatší by
totiž měl využívat svého majetku ku pomoci druhých, ale okolnosti tomu mohou
zabránit. Pokud se z vlastní vůle rozhodne nepomáhat, dopouští se vydržování.¹⁰¹

2.2.6 Štědrost

Jak už bylo řečeno, ke kardinálním ctnostem přináležejí také jejich potenciální části.¹⁰²
Jedná se o takové ctnosti, které v nějakém ohledu dosahují definice příslušné kar-
dinální ctnosti, ale v jiném se liší. Spravedlnost dává druhému na co má právo
podle rovnosti. Odlišnost může vycházet buď vynecháním rovnosti nebo právoplat-
ného nároku. Štědrost jako ctnost nedosahuje povinnosti založené na zákoně, která
je hlavním předmětem spravedlnosti. Vedle ní stojí ještě povinnost morální, která
je vyžadována pro jakousi morální správnost (*honestas*), popřípadě vede k jejímu
umocňování. A právě do oné poslední kategorie spadá štědrost.¹⁰³

Štědrost lze uvažovat jako vnější projev ctnosti někoho, kdo disponuje nadbyt-
kem. Stejně jako ctnosti uschopňují ke správnému užití duševních mohutností, tak
štědrost náležitě využívá vnějších dober. Nejedná se tedy o vydávání majetku po-
třebnému pro zajištění vlastních potřeb, ale využití nadbytku ku prospěchu druhých
namísto sebe. Zároveň nemusí nutně jít o bezprostřední rozdání takového nadbytku,
ale o připravenost ho použít správným způsobem.¹⁰⁴

2.2.7 *Epieikeia*

Ctnost *epieikeia* se řadí do subjektivních částí spravedlnosti a přináležejí k obecné
spravedlnosti, kterou určitým způsobem předchází a řídí.¹⁰⁵ Podstata této ctnosti
spočívá v přihlížení k duchu zákona namísto liteře. Zákon totiž nutně operuje na ně-
jaké úrovni obecnosti, která není schopná zohlednit všechny konkrétní případy, které
mohou nastat. V takovém případě se může stát, že následování takového zákona po-
vede k deprivaci společného dobra, ačkoliv příslušný zákon k němu směřuje. Nejedná
se o svévolné přestupování zákonů a jejich libovolný výklad, ale uvážlivé jednání
v konkrétních případech.¹⁰⁶

¹⁰¹Srov. *Sth* II-II, q. 66, a. 7.

¹⁰²Srov. sekce 2.1.3.

¹⁰³Srov. *Sth* II-II, q. 80, a. 1.

¹⁰⁴Srov. *Sth* II-II, q. 117.

¹⁰⁵Srov. *Sth* II-II, q. 120, a. 2.

¹⁰⁶Srov. *Sth* II-II, q. 120, a. 1.

2.3 Společné dobro

Společné či obecné dobro (*bonum commune*) v nějaké míře figuruje napříč celou *Sumou*, ale zejména se vyskytuje v kontextu tří témat: zákona, prozíravosti a spravedlnosti. Poslední z uvedených témat bylo probíráno výše¹⁰⁷, následující sekce se tedy postupně zaměřují na zbylá dvě.

2.3.1 Společné dobro v kontextu zákona

Zákon obecně spočívá v rozumu jako „určité pravidlo či měřítko skutků, jímž je člověk veden k jednání nebo od jednání zdržován“¹⁰⁸. Člověk v posledku usiluje o bláženost jako cíl svého života¹⁰⁹, takže zákon směřuje svou podstatou k jeho dosažení. Protože cíl přímo koresponduje dané přirozenosti, v případě člověka jako živočicha společenského musí zahrnovat společenství. Současně platí, že ke společnosti se člověk vztahuje jako část k celku, přičemž část dosahuje nižšího stupně dokonalosti než celek. Názorným příkladem je lidské tělo; jednotlivé orgány a končetiny plní dobře specifickou funkci, ale celek svými schopnostmi zahrnuje a přesahuje každou část. Zákon tedy člověka zaměřuje k dobru společnosti jako dokonalejšímu cíli.¹¹⁰

Zákon má formu příkazu, který předpokládá poslušnost na straně podřizujících se. Poslušnost patří k rysům ctnostného člověka ve vztahu k výše postavenému, takže zákon vede lidi k dobru přímo. Dobro společnosti tedy stojí na dvojím: poslušnost lidí vůči zákonu a zároveň ctnost na straně těch, co jsou zodpovědní za vedení společnosti. Z výše uvedeného vyplývá, že správně orientovaná společnost tvoří nedílnou součást lidského dobra.¹¹¹

Pozitivní zákon orientuje ke společnému dobru konkrétnějším způsobem danou společností, ve které se uplatňuje. Společné dobro zůstává stále stejné, ale mění se nahodilé okolnosti, které je třeba zohledňovat. Proto se pozitivní zákony přizpůsobují například kulturním podmínkám nebo vědecké či technické úrovni.¹¹² Jeho formulace musí být zároveň dostatečně obecná, aby zohledňovala skutečně dobro celé společnosti a ne pouze některých částí nebo členů.¹¹³

Jeho smyslem není zakázání veškerého zla, protože musí zohlednit schopnosti většinové části členů společnosti. Příliš přísný zákon by naopak vedl k jeho častějšímu porušování a ztrácel by na účinnosti. Morálně vyspělá společnost teoreticky může uplatňovat velmi striktní zákony, ale obecně jsou zaměřeny k potlačení těch hříchů,

¹⁰⁷Srov. sekce 2.2.2.

¹⁰⁸*Sth* I-II, q. 90, a. 1, co.

¹⁰⁹Srov. sekce 2.1.1.

¹¹⁰Srov. *Sth* I-II, q. 90, a. 2.

¹¹¹Srov. *Sth* I-II, q. 92, a. 1.

¹¹²Srov. *Sth* I-II, q. 95, a. 3.

¹¹³Srov. *Sth* I-II, q. 96, a. 1.

keré odporují jejímu zachování.¹¹⁴ Obdobný princip se týká také příkazů vzhledem k ctnostným úkonům; zákon nařizuje pouze ty, které vedou k dosažení společného dobra ať už přímo, tak nepřímo.¹¹⁵

2.3.2 Společné dobro v kontextu prozíravosti

Prozíravost jako kardinální ctnost spočívající v rozumu orientuje člověka k jeho dobru. Neomezuje se ovšem pouze na jedince a jeho dobro, ale může zaměřovat k dobru společnému formou správného vedení druhých, poskytování správné rady či soudu. Kromě toho už bylo zmíněno, že společné dobro integruje a přesahuje dobro individuální, takže prozíravost se k obecnému dobru vztahuje jako k podmínce dosažení dobra individuálního na straně jedné a na straně druhé jako k dokonalejšímu cíli.¹¹⁶

Prozíravost se podle svého zaměření dělí na tři části. Individuální prozíravost směřuje k dobru jednotlivce, avšak politická a ekonomická prozíravost směřuje ke společnému dobru jako svému cíli. Vzájemně se liší podle rozsahu společenství; ekonomická usiluje o dobro domácnosti (rodiny) a politická celkově společnosti. Politická prozíravost je tedy vlastností vládců či někoho zodpovědného za chod společnosti a zaměřuje ho ke společnému dobru.¹¹⁷

2.3.3 Neurčenost společného dobra

Z uvedených pasáží by mělo být patrné, že společné dobro není přímo vymezené. Ve všech zmiňovaných případech se vyskytuje jako to, k čemu se příslušná věc vztahuje. Přesto se ukazují rysy, které lze poměrně snadno odvodit. Předně je zřejmé, že společné dobro vždy vyvstává v kontextu nějakého společenství a zároveň představuje něco víc než pouhý součet dober jednotlivých členů. Neznamená to ale, že jsou dílčí dobra upozadována; naopak se stávají do určité míry nutnou podmínkou pro dobro celku.

Také je jasné, že pro určení konkrétního obsahu tohoto pojmu v rámci lidského společenství musí být zohledněna přirozenost člověka. Teprve při řádném pochopení lidské existence může smysluplně figurovat společné dobro v takovém rozsahu, který doopravdy zahrnuje každého vzhledem k celku.

Konečně na praktické úrovni se nejedná o žádný abstraktní princip nebo utopický ideál. Úsilí o dosažení společného dobra odpovídá kulturně-historické podmíněnosti společnosti; na jedné straně nesmí kompromitovat dobro jedinců, ale zároveň ani přesahovat prakticky realizovatelné cíle.

¹¹⁴Srov. *Sth* I-II, q. 96, a. 2.

¹¹⁵Srov. *Sth* I-II, q. 96, a. 3.

¹¹⁶Srov. *Sth* II-II, q. 54, a. 10.

¹¹⁷Srov. *Sth* II-II, q. 54, a. 11.

2.4 Božská láska

Posledním probíraným tématem je božská láska (*caritas*). Ačkoliv ve své podstatě jako teologická ctnost překračuje filosofický rámec, jedná se o stěžejní koncept etiky podle Tomáše. V této práci je uváděna v rozsahu, který odpovídá jejímu významu pro závěrečnou diskuzi.

2.4.1 O božské lásce obecně

V případě morálních ctností je měřítkem správnosti rozum směřující jednání v mezích lidské přirozenosti. Teologické ctnosti mají za své pravidlo Boha, čímž dochází k překročení lidské přirozenosti směrem k vyššímu dobru. Božská láska usiluje o spočinutí v Bohu, takže stejně jako spravedlnost přináleží žádostivé síle duše, kterou je vůle.¹¹⁸ Dále láska vůči Bohu zahrnuje také lásku vůči ostatním lidem, neboť „důvod milování bližního je Bůh“¹¹⁹. Z toho vyplývá určitý řád lásky mezi Bohem, člověkem a ostatními. Bůh stojí na prvním místě, ke kterému se vztahuje duchovní přirozenost člověka, čímž se staví na druhé místo. Třetí následuje duchovní přirozenost ostatních lidí, protože jejich spočinutí v Bohu převyšuje dobro tělesné přirozenosti člověka, tedy i své vlastní. Člověk by tedy měl upřednostňovat péči o druhé vzhledem k jejich směřování k Bohu před svým tělesným dobrem.¹²⁰

Účinky plynoucí z hlavního úkonu lásky se dělí na vnitřní a vnější. Vnější účinky neboli činnosti jsou v podstatě dvojí: dobročinnost a almužna.¹²¹ Svým zaměřením na druhého v nich existuje určitá podobnost se spravedlností, a proto jim bude v následujících částech věnována bližší pozornost.

2.4.2 Dobročinnost

Jak už název napovídá, smyslem dobročinnosti je činit někomu dobro. Děje se tak na základě pohnutky vyššího k nižšímu ve vztahu k dobru, neboť jednající musí být schopen druhému dobro prokázat a naopak na straně přijímajícího se předpokládá nějaký nedostatek. Co do účinku existuje určitý překryv mezi dobročinností, spravedlností a štědrostí. Nakolik se prokazované dobro uvažuje obecně, jde o projev dobročinnosti. Pokud se ale uvažuje z určitého aspektu, spadá pod nějakou z uvedených ctností; povinované dobro pod spravedlnost, nepovinné pod štědrost.¹²²

Dobročinnost si klade nárok univerzálnosti vzhledem ke druhému co do připravenosti, ale prakticky zohledňuje okolnosti a aktualizuje se ve vztahu ke konkrétním

¹¹⁸Srov. *Sth* II-II, q. 23, a. 6, q. 24, a. 1.

¹¹⁹*Sth* II-II, q. 25, a. 1, co.

¹²⁰Srov. *Sth* II-II, q. 26, a. 3-5.

¹²¹Srov. *Sth* II-II, q. 31, pr.

¹²²Srov. *Sth* II-II, q. 31, a. 1.

lidem. Přitom se zohledňuje jejich blízkost, protože jde o projev lásky a jako takový má být úměrný danému vztahu. Současně existují různé druhy spojení mezi lidmi, a tím pádem se konkrétní dobra mohou přisuzovat různým lidem podle toho, jakému vztahu je příslušné dobro vlastní. Některé okolnosti, jako například naléhavá nouze, mohou dále ovlivnit prioritu při posuzování, komu prokázat dobro. To vše má za následek, že nelze stanovit žádné obecné pravidlo.¹²³

2.4.3 Almužna

Udělení almužny spočívá v „pomoci tomu, kdo je v nouzi“¹²⁴. Almužny se rozdělují na sedm duchovních a sedm tělesných, kterými jsou nasycení hladového, napojení žíznivého, odění nahého, přijetí hosta, navštívení nemocného, vykoupení zajatého a pohřbení mrtvého. Uvedené almužny nevyčerpávají rozsah všech možných činností, ale figurují jako určité kategorie. Například pod návštěvu nemocného spadá i vedení slepého, podobně vykoupení zajatého zahrnuje „pomáhat člověku v jakékoliv tísní způsobené vnější příčinou.“¹²⁵

Almužna se liší od spravedlnosti tím, že zatímco spravedlnost narovnává určitou nerovnost vzhledem k právu, almužna usiluje o zlepšení situace někoho, kdo nutně netrpí újmy na svých právech, ale jeho pozice je horší. Například nemocný člověk se nachází ve stavu nerovnosti vůči zdravému, důvodem však není upírání jakéhosi práva na zdraví. Stejně tak člověk bez domova se do takové situace mohl dostat zcela vlastním přičiněním a formálně vzato jde o spravedlivý stav. Přesto není vyloučen z udělování almužny, protože jejím měřítkem není právo, nýbrž nouze.

¹²³Gov. *Sth* II-II, q. 31, a. 2-3.

¹²⁴*Sth* II-II, q. 31, a. 1, co.

¹²⁵*Sth* II-II, q. 31, a. 2, ad 2.

Diskuze

Předmětem závěrečné kapitoly této práce je srovnání získaných poznatků ohledně sociální spravedlnosti s probíranými částmi nauky Tomáše Akvinského. Samotnému srovnání předchází uvedení metody, která byla zvolena pro tento účel.

3.1 Metoda

Na obecné rovině by se mohlo zdát, že jakákoliv analýza historických teorií má svůj význam pouze z akademických účelů. Vždyť od dob Akvinského se lidstvo posunulo mnohem dál a skutečnost, že nyní do oblasti etického zkoumání patří také pojem ‚sociální spravedlnosti‘, zcela nepřítomný po většinu dějin, je pouze jedním z dokladů zastaralosti tradiční etiky. Jedná se o značně zjednodušenou a v mnoha ohledech nedostatečnou charakteristiku určitého postoje, který v dozajista propracovanější podobě převládá v rozličných oblastech moderního zkoumání.

Jedním z kritiků tohoto přístupu byl Karl Löwith, který v knize *Dějiny a význam dějin* zkoumá, jakým způsobem se postupně měnil postoj člověka vůči jeho historické situaci. Při pohledu do minulosti se totiž ukazuje, že dějiny neměnily žádný „dopředný“ charakter; buď šlo zkrátka o časovou souslednost událostí nebo nanejvýš nějakou formu cyklického opakování. Teprve křesťanství přišlo s koncepcí dějin spásy, která určovala celkový rámeček chápání světa. Světská historie si přesto zachovala svůj nahodilý charakter, protože spásný plán došel svého naplnění v Kristu a všechny následující události už nemají žádný uskutečňující význam, pouze dávají prostor jednotlivým lidem přijmout záchranu z rukou svého Boha. Postupem docházelo k přetváření tohoto výkladu a světské dějiny začaly být nahlíženy se stejným eschatologickým přístupem. Když křesťanství ztratilo své dominantní postavení, světské dějiny zcela převzaly charakter směřování ke spásné budoucnosti.¹²⁶ Tento způsob uvažování, který se mnohem spíše opírá o odkaz tradice než racionální odůvodnění motivované vývojem, má pak za následek podceňování předchozích po-

¹²⁶Srov. LÖWITH, *Dějiny a význam dějin*.

stojů a teoriů. Mělo by tedy být zřejmé, že Tomášovu etiku nelze apriorně zamítnout jen proto, že časově předchází moderní koncepci. Nejprve by bylo nutné ukázat existenci vývoje v oblasti etického zkoumání a obhájit některou ze současných teoriů jako lepší jasně definovaným způsobem.

Místo toho ve dvacátém století Elizabeth Anscombe poukázala¹²⁷ na příkrý kontrast mezi aristotelskou etikou ctností a moderními teoriemi, které neumí uspokojivým způsobem vysvětlit základní koncepty etického myšlení jako jsou morální povinnost a morální soudy (co znamená být morálně špatný?). Na její práci navázal Alasdir MacIntyre a podrobně zpracoval historickou proměnu etického myšlení od Homéra až po liberalismus.¹²⁸ Jedním z důležitých poznatků je skutečnost, že každá debata se odehrává ve vztahu k nějaké tradici. Takto dochází ke konfliktům mezi různými tradicemi, které sobě navzájem poskytují vnější podněty. Důsledkem může být převládnutí jedné a zánik druhé nebo naopak vznik interního konfliktu některé z nich, jehož důsledkem je další rozštěpení. Díky tomu je žádoucí rozličné tradice porovnávat, protože jenom tak lze dosáhnout pravdivého poznání.

Mohlo by se zdát, že přesně to bylo důvodem odvrácení se od tradiční etiky a moderní teorie „vyhrály“ tento pomyslný zápas. Jenže k němu nikdy doopravdy nedošlo, protože první moderní etická zkoumání implicitně vycházela z tradičních hodnot a následující teorie se vymezovaly proti sobě navzájem. Moderní horizont tak zaplnily vzájemně nekompatibilní teorie, které se stále více vzdalovaly svým původním předpokladům. Na tento bezútěšný stav poukázal Nietzsche svým odmítnutím morálního jazyka, který dávno ztratil na významu, a místo toho prosazoval nastolení vlastního řádu.¹²⁹

Z těchto důvodů je přímo žádoucí konfrontovat soudobé podněty s tradiční etikou, protože se jedná o zdánlivě jedinou schůdnou alternativu skeptického postoje. Navíc se dá očekávat, že pokud jsou předchozí úvahy správné, tak Tomášova etika nabízí úplnější rámec k jejich uchopení a svým diskurzivním přístupem umožňuje vypořádání se s novými myšlenkami.

3.2 Obecné srovnání teoriů

Ještě před zvážením konkrétních aspektů sociální spravedlnosti stojí za pozornost zběžné srovnání celkového rámce etické teorie, které zároveň pomůže přiblížit výše načrtnutou metodu zkoumání.

Jak bylo řečeno výše¹³⁰, Rawls svou teorii charakterizuje jako případ společenské smlouvy. Jedná se o formu hypotetického souhlasu racionálně uvažujících jednotlivců

¹²⁷Srov. ANSCOMBE, „Modern Moral Philosophy“.

¹²⁸Srov. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*

¹²⁹Srov. MACINTYRE, *After Virtue*.

¹³⁰Srov. sekce 1.2.2.

formujících společnost za účelem spolupráce při dosahování společných i soukromých cílů. Při pohledu do rozpracovaného modelu Tomášovy etiky vyvstává podobnost s jeho pojetím práva. Obzvláště, když se zváží právo národů, které vychází z lidské rozumové přirozenosti a oproti pozitivnímu právu nevyžaduje žádného explicitního souhlasu. Tím ovšem dosahuje stejného cíle, neboť zakládá rozsah spravedlnosti.

Zásadnější rozdíl spočívá v tvrzení, že spravedlnost je primárně ctností společenských institucí a její význam z pohledu jedince je až odvozený. Nejen to, ale navíc se Rawls domnívá, že jde o pohled zcela kompatibilní s aristotelskou etikou. Spravedlnost totiž předpokládá nějaké vysvětlení toho, co člověku správně náleží, což vyvstává ve světle společenských institucí.¹³¹ Jenže pro Aristotela i Tomáše se toto přináležení zakládá na lidské přirozenosti a jakékoliv instituce svou validitu nabývají až v jejím světle. Navíc Tomáš svým rozlišením přirozeného a pozitivního práva umožňuje vysvětlit jak práva zcela nezávislá na podobě společenských institucí, tak podmíněnost práv existujících pouze v kontextu konkrétní kultury. Nespravedlivá instituce se odklání od společného dobra lidské přirozenosti, čímž ztrácí autoritu zakládat vlastní práva jdoucí proti ní. Jenže práva i povinnosti kladou požadavky vždy na konkrétní jedince, protože neexistuje žádná autonomně jednájící entita v podobě společnosti. Každé rozhodnutí ve jménu společnosti se nakonec uskutečňuje jako rozhodnutí konkrétního člověka. Jinými slovy instituce mají sice podporovat spravedlivé jednání, ale to může být uskutečněno i v rámci nespravedlivé instituce.

Naproti tomu stojí Nozick se svou teorií, že společnost nikdy nemůže zakládat nová práva než ta, která jí byla postoupena od jejích členů. Předpokladem tohoto tvrzení je silně individualistický liberalismus, který zásadním způsobem odporuje Tomášově koncepci vztahu člověka a společnosti jako nedokonalé části k dokonalému celku. Podle něj existuje lidský cíl vyšším způsobem ve společenství, které je víc než pouze součtem svých částí. Nejde tedy o autonomní entitu na straně jedné, ale ani pouhou abstrakci na straně druhé. V kontextu společnosti skutečně mohou vznikat nová práva, pokud neodporují přirozenosti a směřují ke společnému dobru.

Rawls svou teorii odvozuje z výchozí pozice zahalené závojem nevědomosti, který zakrývá všechny nahodilé okolnosti a ponechává jen minimální rozsah obecných znalostí jako základ pro rozhodování. Přednost tohoto přístupu by měla spočívat v omezení se na takové předpoklady, na nichž se dokážou všichni shodnout. Neznalost zahrnuje také jakékoliv poznání lidského dobra s výjimkou dober instrumentálních. Výsledkem jsou dva principy sociální spravedlnosti maximalizující svobodu jednotlivců a zajišťující uspořádání společnosti takovým způsobem, který případné nerovnosti kompenzuje zlepšováním situace nejméně zvýhodněných. Při zvážení Tomášova přístupu se ukazuje velice odlišný přístup k výchozí pozici, neboť jakémukoliv výkladu o spravedlnosti a jednání obecně předchází pečlivá analýza nejen lidské

¹³¹Srov. RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 10-11.

přirozenosti, ale také výklad jednotné hierarchie bytí a vztah mezi nimi. Teprve správným pochopením kým člověk je může být učiněn pokus o vysvětlení správné podoby jednání a společnosti. Z toho jasně vyplývá, že nelze očekávat obecnou shodu ve věcech natolik komplexních a spekulativních. Jenže to není slabina tohoto přístupu, nýbrž jeho přirozená vlastnost; spravedlnost společnosti odráží spravedlnost vládců, soudců a ostatních členů vládních aparátů, kteří jsou zodpovědní za její fungování. A právě proto by měli mít co nejlepší poznání, aby se mohli rozhodovat správným způsobem. Rawlsova metoda se snaží pracovat s individualistickým přístupem a skloubit ho s péčí o potřebné ve společnosti, kterou spojuje jen jakýsi vágní koncept spolupráce jako prostředku k dosahování vlastních cílů. Tomáš naproti tomu rozpoznává člověka jako bytostně společenského, který se může plně realizovat pouze jako člen společenství a nevnímá ho pouze instrumentálně.

3.3 Spravedlnost jako férovost

Výše¹³² byly uvedeny dva principy teorie spravedlnosti jako férovosti. První z nich obhajoval liberální svobody a druhý férové uspořádání společnosti. Význam priority svobody je dvojnásobný. Za prvé dává prostor usilovat o maximální množinu myslitelných cílů v podobě lidského dobra, jak jej kdo chápe. Za druhé znemožňuje vytvářet totalitní společnost. K prvnímu je třeba říct následující. Tomášovo pojetí posledního cíle vylučuje pluralitu, pokud se zvažuje skutečný cíl. Pluralita existuje pouze proto, že lidé špatně poznávají dobro a sledují tak méně dokonalé cíle. Ovšem jakým způsobem člověk k poslednímu dobru přichází je otevřené širokému spektru způsobů. Lidské dobro spočívá v ctnostném životě, který lze realizovat mnoha různými způsoby; někdo se může chtít stát lékařem, někdo jiný obchodníkem. Obě dvě činnosti mohou být vykonávány ctnostně, čímž zároveň přispívají ke společnému dobru. Tento sjednocující vztah mezi dobrem člověka a dobrem společnosti zajišťuje důstojnost v oblasti naplňování individuálních cílů na straně jedné a na druhé omezuje jejich množinu schůdných možností. Například zlodějství nelze ve společnosti podporovat, protože odporuje společnému dobru.

Druhý význam svobody má předcházet vzniku tyranidy, neboť znemožňuje nabízet materiální výhody výměnou za omezování svobod. Tomášovo učení nevyklučuje monarchistické uspořádání společnosti, takže nelze očekávat, že by se takto striktně vymezoval proti krácení svobody. Nicméně jasné meze existují opět ve vztahu ke společnému dobru. Správný vládce na prvním místě usiluje o prosazování společného dobra, které zahrnuje dobro individuální. Uspořádání společnosti tedy musí poskytovat minimálně tolik svobod, aby lidé mohli vést ctnostný život a přispívat ke společnému dobru. Ačkoliv tento argument může působit abstraktním dojmem, zahrnuje

¹³²Srov. sekce 1.2.4.

praktické důsledky. Například jak bylo řečeno¹³³, společné dobro předpokládá existenci vlastnických práv. Vznik tyranidy tedy není zcela vyloučen, ale v posledku vždy závisí na jednání osob disponující mocí; to platí i pro Rawlsovu teorii, ale na rozdíl od ní jde o explicitní aspekt Tomášova přístupu.

Princip férového uspořádání společnosti požaduje, aby existence nerovností byla kompenzována benefity nejméně zvýhodněných skupin. Existují materiální nerovnosti, které jsou zcela arbitrární z morálního hlediska, a protože kooperace přináší výhody všem, měl by se v první řadě klást důraz na zlepšení stavu nejhůře situovaných. Tímto způsobem sice mohou ti nejlépe zaopatření přijít o nějaké výhody, ale neklesnou na horší úroveň, než by odpovídala odříznutí se od výhod společnosti. Není příliš překvapivé, že Tomášova odpověď zahrnuje společné dobro. Společnost namířená ke společnému dobru skutečně zlepšuje situaci každého, neboť jak už bylo několikrát řečeno, společné dobro představuje nedílnou součást dobra individuálního. Jenže individuální dobro se nemá zastavit na hromadění majetku, protože majetek představuje pouze instrumentální dobro a nemá povahu cíle. Nakolik nejhůře situovaným znemožňuje jejich ekonomický stav realizovat svůj cíl a podílet se na společném dobru, natolik vzniká povinnost na straně bohatších. Tímto způsobem jsou zavazováni požadavky obecné spravedlnosti. Rozsah těchto povinností může být dále vymezen konkrétními zákony (pak se hovoří o spravedlnosti zákonné), pokud neodporují rozumu a nejdou proti přirozenosti člověka. Pozitivní zákon tak nemůže závazně omezovat individuální dobro nějaké skupiny nebo jednotlivce. Komplementární roli k zákonné spravedlnosti plní spravedlnost rozdělovací. Nakolik totiž první zavazuje k dosažení společného dobra ze strany členů vůči společnosti jako celku, natolik druhá usměrňuje přístup společnosti ke svým členům. Názorným příkladem jsou daně. Daně představují uzákoněný způsob vytváření společného majetku pro potřeby fungování společnosti. Zákonná spravedlnost každého zavazuje, aby náležitě platil svůj podíl daní. Distributivní spravedlnost zavazuje vykonavatele státního aparátu, aby takto nabytý společný majetek využili způsobem, který všem umožní podílet se na společném dobru.

Kromě materiální stránky se nerovnosti dotýkají také příležitostí v podobě pozic a úřadů. V tomto případě se také uplatňuje rozdělovací spravedlnost, protože úřady jsou instancí společného dobra a zároveň o něj usilují. Jejich obsazení by tak mělo být k dispozici všem a jediná kritéria při udělování vychází z posouzení kompetence pro vykonávání. Překračování takto formulovaných požadavků je jasným příkladem upřednostňování osob, tedy hříchu proti rozdělovací spravedlnosti. Zde je třeba zdůraznit, že tím se nevylučuje upřednostňování pouze bohatých a vlivných osob, ale také těch chudých. Toto omezení platí rovněž pro předchozí bod a funguje jako protíváha tendencí, které se snaží dosáhnout rovnosti zvýhodňováním marginalizovaných

¹³³Srov. sekce 2.2.5.

skupin.

Podpora v mezích spravedlnosti se zakládá na právech, která vychází z lidské přirozenosti, mohou být upravena pozitivními zákony, ale nikdy nesmí přirozenosti odporovat. Existence nerovnosti nemusí nutně znamenat nespravedlnost a snaha o její vyrovnání naopak nespravedlivá je, pokud jednomu bere právoplatný majetek a přiděluje ho někomu jinému. Mezím rozdělovací spravedlnosti a pomoci nuzným nad její rámec se věnuje následující sekce.

3.4 Za hranicemi spravedlnosti

Rawls sám uvádí, že spravedlnost není jedinou ctností institucí, ale jde o ctnost první a nejdůležitější. Na druhou stranu do spravedlnosti zahrnuje velmi rozsáhlý systém vyrovnání, který bývá kritizován jako nespravedlivý a vede k úplnému odmítnutí distributivních modelů. Tomášova koncepce nabízí možné řešení, které ovšem leží mimo oblast spravedlnosti.

Spravedlnost zavazuje k vyrovnání na základě práva druhého. Za členy vlastní rodiny má člověk přímou zodpovědnost, a proto musí zajistit jejich přežití. Vůči příslušníkům společnosti takový nárok existuje pouze nepřímě a realizuje se obecnou a rozdělovací spravedlností. Můžou nastat zvláštní případy, kdy vzniká přímá povinnost vůči jinak cizí osobě. Například když někdo na jinak opuštěném parkovišti uvidí zkolabovat člověka, tak právo druhého na život zakládá povinnost poskytnout pomoc. Za běžných okolností ale nelze zavazovat někoho jen proto, že někdo jiný žije v bídých podmínkách. Buď se do nich dostal vlastním přičiněním a tudíž vzniklá nerovnost není porušením žádného práva nebo může být sice v horší pozici, ale nakolik má možnost žít ve společnosti ctnostným způsobem, tak vůči němu společnosti nevzniká žádný dluh.

Jenže kromě zákonné povinnosti jako předmětu spravedlnosti existuje také povinnost morální a pod ní spadá také ctnost štedrosti. Jejím předmětem není právo druhého, ale jakási morální slušnost vycházející z ctnostného charakteru. Štedrost přiklání člověka k tomu, aby pomáhal lidem v nuzných podmínkách nad rámec jejich zákonného nároku. Rozdíl je v tom, že tato pomoc ze své podstaty nemůže být předepsána zákonem, respektive začleněná do základních společenských institucí. Jedná se o zcela dobrovolné jednání těch, kteří jsou ve správném vztahu vůči společnému dobru. Oproti systematickému řešení se veškerá odpovědnost klade do rukou soukromých osob a zdá se, že vzniká velmi křehký a neoptimální způsob zaopatření. Při praktickém zvážení se ukazuje opak. Pozitivním příkladem jsou lidé jako Bill Gates nebo Elon Musk, kteří své bohatství vynakládají na společné dobro globální úrovně. Naopak státní řešení často vedou k neefektivnímu vynaložení prostředků v důsledku korupce a současně se obtížně korigují, neboť jsou podpořeny výkonnou mocí. Opět

se projevuje výhoda Tomášova přístupu, který explicitně klade odpovědnost do rukou jedinců a vyžaduje od nich morální integritu. Oproti tomu se soudobé teorie sociální spravedlnosti snaží této slabiny zbavit formulací spravedlivého uspořádání společnosti, které ovšem předpokládá kooperaci ze strany jednotlivců. Té se snaží dosáhnout vykreslením kooperace jako nejlepší alternativy při usilování o individuální cíle a celý systém tak staví na individualistických základech.

Toto vnitřní pnutí lze očekávat ve světle zjištění, jichž dosáhl MacIntyre. Moderní teorie vyrostly z dílčích útržků tradiční etiky, která tvoří jeden komplexní celek. Proto se v Tomášově díle objevuje tak silný důraz na jedince doprovázený jeho neodmyslitelným vztahem vůči společnosti. Jakákoliv participace na společném bytí se nemůže zakládat na sebestředných tendencích, stejně jako žádné individuální bytí nemůže dosáhnout plné seberealizace mimo společnost.

3.5 Společnost a společné dobro

Už několikrát bylo zmíněno společné dobro jako přímá odpověď na požadavky sociální spravedlnosti. Důvod spočívá v tom, že subjektem sociální spravedlnosti jsou instituce, kdežto Tomášova etika i politika se vždy vztahují k jednotlivcům. Společné dobro plní funkci jednotícího prvku, který motivuje vznik a udržování společenských institucí v takové podobě a rozsahu, které zachovávají důstojnost jedince. A právě zde se nachází výzva takto koncipované etiky.

Společnost může fungovat pouze ve chvíli, kdy se jako celek orientuje na jednotné pojetí společného dobra. Samozřejmě není nutné, aby měli všichni v plné míře dokonalé chápání tohoto pojmu. Nicméně musí existovat nějaká míra sounáležitosti většiny a dostatečně jasné poznání na straně těch, kteří jsou zodpovědní za vedení a směřování společnosti. Situace se poněkud liší v demokratickém uspořádání, protože v nějaké míře jsou zodpovědní všichni, a tím pádem většina musí dosahovat adekvátního poznání dobra, doplněné o úsilí obecného prohlubování tohoto poznání. V opačném případě přestává existovat jednotící prvek a společnost ztrácí svůj smysl. Přirozenou reakcí je hledání systematického řešení, které se snaží zachovat pospolitost na povrchní úrovni. Tento přístup může z krátkodobého hlediska fungovat, ale bez skutečného společného cíle se bude společný základ stále ztenčovat, až zcela vymizí. Naléhavost tohoto problému velice trefně shrnul MacIntyre v závěru své knihy *After Virtue*:

Na čem záleží v této fázi je utváření lokálních forem komunit, ve kterých mohou být zachovány slušnost a intelektuální a morální život v těchto nových dobách temna, které již přicházejí. A pokud tradice ctností byla schopná přežít hrůzy posledního temného období, nejsme zcela bez odů-

vodněné naděje. Tentokrát ovšem barbaři nečekají za branami; již nějakou dobu nám vládnou.¹³⁴

3.6 Dodatek: Sociální spravedlnost jako forma lásky

Závěrečná část předchozí kapitoly krátce přibližovala božskou či křesťanskou lásku a její význam ve vztahu k ostatním lidem. Při zvážení cílů sociální spravedlnosti mezi těmito značně odlišnými koncepty vyvstává určitá spojitost.

Spravedlnost sama o sobě působí poměrně sterilním dojmem, neboť skutečně ignoruje ten typ nahodilých nerovností mezi lidmi, který není způsobený upíráním něčích práv a většina lidí cítí, že by se takové situace měly řešit. Pohnutkou k jednání v takovém případě není právo druhého, ale jeho nouze. Podle Tomáše se jedná o projev skutečné lásky, která nesobeckým způsobem hledí k dobru druhého. Dobročinnost jako vnější úkon milosrdenství překračuje hranice povinností zákonných i mravních a činí dobro pro ně samo. Stejně tak dávání almužny odhlíží od důvodů, proč je daný člověk v tísnivé situaci a nekriticky mu nabízí potřebnou pomoc.

Láska jako teologická ctnost přesahuje filosofický rámec diskuze a tím spíš nezapadá do sekularizované společnosti dnešní doby. Ale přinejmenším vysvětluje tendence motivující široký záběr sociální spravedlnosti a koherentním způsobem je začleňuje do celku Tomášovy etiky.¹³⁵

¹³⁴MACINTYRE, *After Virtue*, s. 263.

¹³⁵Srov. PIEPER, *Ctnosti*, s. 81-86.

Závěr

Cílem práce byla analýza pojmu sociální spravedlnosti v podání Johna Rawlse a jeho porovnání s etickým rámcem nauky Tomáše Akvinského. Zvláštní důraz byl kladen na obecnou spravedlnost a společné dobro. Původní analýza byla rozšířena o kritické úvahy Friedericha Hayeka, který upozornil na obsahovou nejasnost tohoto pojmu a problémy provázející distributivní aspekty spravedlnosti. Následoval samotný výklad Rawlsovy teorie spravedlnosti jako férovosti. Ten spravedlnost vnímá především jako ctnost společenských institucí a její smysl jako formování a vedení základních společenských institucí způsobem, který zachovává lidskou svobodu v největší možné míře slučitelné se životem ve společnosti; spravedlnost současně zajišťuje rovnost mezi jejími členy, popřípadě uzpůsobuje rozdíly tak, aby z nich prosperovali nejméně zvýhodněné skupiny. Závěrem této kapitoly byla načrtnuta teorie Roberta Nozicka, který zastává model organického formování společnosti do podoby minimálního státu s tím, že cokoliv nad jeho rámec nemůže vzniknout bez narušování práv jednotlivců.

Druhá kapitola nejprve stručně přiblížila obecný rámec Tomášovy etiky a následně se věnovala výkladu kardinální ctnosti spravedlnosti, přičemž hlavním (ale nikoliv výhradním) zdrojem byla *Teologická suma*. Vybraná témata zahrnovala právo, samotnou spravedlnost, její části a hříchy proti ní. V rámci zpracování tématu krádeže byl rozveden argument pro obhajobu soukromých vlastnických práv, která jsou relevantní obzvláště s přihlédnutím k distributivní části spravedlnosti. Závěrem byla uvedena ctnost *epieikeia*, která nakonec nebyla explicitně zmíněna v závěrečné diskuzi, ale jejím zařazením měla být zdůrazněna její důležitost pro jakékoliv úvahy týkající se obecných normativních pravidel. Na pojednání o spravedlnosti navazuje stručnější přiblížení pojmu společného dobra v kontextu zákona a prozíravosti. Kapitulu uzavírá krátká zmínka o teologické ctnosti božské lásky, především její význam ve vztahu k druhým.

Poslední kapitolu tvoří diskuze mezi Rawlsovou a Tomášovou teorií. Nejprve je uvedena metoda srovnání, která vychází převážně z práce Alasdair MacIntyry. Vzájemná nekompatibilita soudobých etických teorií je podle něj důsledkem rozpadu

tradiční etiky ctností, která dlouho existovala na pozadí jako implicitní předpoklady, ale postupně se dílčí teorie oddělily od svého základu a snaží se celou morální oblast vystavět na něčem, co byl původně jeden z mnoha aspektů jediné teorie. Ve světle tohoto přístupu jsou probírány jednotlivé části Rawlsovy teorie a jsou srovnávány s příslušnými částmi Tomášovy etiky. Nakonec se ukazuje, že požadavky sociální spravedlnosti jsou ve větší míře kompatibilní s tradiční etikou, ale pouze pokud existuje sjednocující prvek mezi jedincem a společností v podobě sdíleného pojetí společného dobra. Distributivní aspekty spravedlnosti mají své místo v míře odpovídající schopnosti konkrétní společnosti realizovat společné dobro, ale existují hranice dané lidskou přirozeností. Snahy o vyrovnání morálně arbitrárních rozdílů mezi jedinci nespádají do kompetence spravedlnosti, ale štědrosti. Ta ovšem nemůže být nucená společenskými institucemi, ale musí vycházet z ctnostného charakteru jednajících. Celkově se tedy potvrzuje teze, že sociální spravedlnost se snaží obsáhnout příliš velkou oblast morálního diskurzu, čímž se stává sama nespravedlivou. Oproti tomu Tomášova etika umožňuje zachovat striktní nároky spravedlnosti doplněné starostí o druhé nad rámec zákonné povinnosti. Dodatek závěrečné diskuze předkládá tvrzení, že prosazování sociální spravedlnosti je důsledek dlouhodobého vlivu křesťanské tradice na základní instituce.

Rozsah práce se omezil na útržkovitou analýzu a spíše obecné vyhodnocení. Její hodnota spočívá převážně v potvrzení hypotézy, že jde o smysluplný směr zkoumání a měla by poskytnout základ pro podrobnější zpracování konkrétních témat, spadajících do široké oblasti sociální spravedlnosti.

Bibliografie

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Commentary on Aristotle's Politics*. Přel. REGAN, Richard. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007. ISBN 978-1-60384-008-8.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O blaženosti: V Teologické sumě*. Přel. MACHULA, Tomáš. Praha: Krystal OP, 2016. ISBN 978-80-87183-94-6.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O prozíravosti: V Teologické sumě*. Přel. MACHULA Tomáš a Fuchsová, Eva. Praha: Krystal OP, 2020. ISBN 978-80-7575-095-2.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O zákonech: V Teologické sumě*. Přel. ŠPRUNK, Karel. Praha: Krystal OP, 2022. ISBN 978-80-7575-134-8.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o ctnostech: O ctnostech obecně*. Přel. MACHULA, Tomáš. Praha: Krystal OP, 2022. ISBN 978-80-7575-126-3.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* [online]. 1958, roč. 33, č. 124, s. 1–19 [cit. 2024-01-11]. ISSN 00318191, ISSN 1469817X. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3749051>.
- BUETTNER-SCHMIDT, Kelly et al. Social justice: a concept analysis. *Journal of Advanced Nursing*. 2012, roč. 68, č. 4, s. 948–958.
- ELDERS, Leo J. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 2019. ISBN 978-0-8132-3198-3.
- HAYEK, Friederich. *Rules and Order*. Sv. 1. London: Routledge, 1982. Law, Legislation and Liberty. ISBN 0-415-09868-8.
- HAYEK, Friederich. *The Mirage of Social Justice*. Sv. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. Law, Legislation and Liberty. ISBN 978-0-226-32125-7.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- LÖWITH, Karl. *Dějiny a význam dějin*. Praha: OIKYMENH, 2022. ISBN 978-80-7298-595-1.

- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory, Third Edition*. 3. vyd. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. ISBN 978-02-680-3504-4.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. ISBN 0-268-01944-4.
- NOZICK, Robert. *Anarchie, stát a utopie*. Přel. GABAJOVÁ, Zuzana. Praha: Academia, 2015. ISBN 978-80-200-2509-8.
- PIEPER, Josef. *Ctnosti*. Praha: Česká křesťanská akademie, 2000. ISBN 80-85795-35-4.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. 1. vyd. Cambridge: Harvard University Press, 1971. ISBN 0-674-01772-2.