

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Komunitariánský koncept spravedlnosti

Diplomová práce

Autor:	Michal Takács
Studijní program:	N 6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie
Forma studia:	prezenční
Vedoucí práce:	Mgr. Ladislav Koreň, Ph.D.

Hradec Králové, 2022



Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta

Zadání diplomové práce

Autor: Bc. Michal Takács

Studium: F18NP0009

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Název diplomové práce: Komunitariánský koncept spravedlnosti

Název diplomové práce AJ: Communitarian conception of justice

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Tato diplomová práce je zaměřena na komunitariánské pojetí spravedlnosti. Cílem práce je představit koncept spravedlnosti, tak jak ho chápou zastánci komunitarismu a posléze ho postavit do kontrastu s kontraktualistickým pohledem. Komunitariánská pozice bude představena prostřednictvím teoretiků politické filosofie jako jsou Michael Sandel, Alasdair MacIntyre nebo Michael Walzer. Myšlenky kontraktualismu pak budou prezentovány především dílem Johna Rawlse.

Rawls, John. Teorie spravedlnosti. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-89-9.
MacIntyre, Alasdair. Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti. Praha: Oikoymenth, 2004. ISBN 80-7298-082-3.
Walzer, Michael. Spheres of Justice. New York: Basic Books, 1983. ISBN: 0-465-08189-4.
Sandel, Michael. Liberalism and the limits of justice. 2.vyd. New York: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0-521-56298-8.
Sandel, Michael. Spravedlnost: co je správné dělat. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2015. ISBN 978-80-246-3065-6.
Forst, Rainer. Context of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarism. Berkeley: University of California, c2002. ISBN 0-520-21408-0.

Zadávací pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd,
Filozofická fakulta

Vedoucí práce: doc. Mgr. Ladislav Koreň, Ph.D.

Oponent: Mgr. et Mgr. Michal Rigel, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 30.5.2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval (pod vedením vedoucího práce Mgr. Ladislava Koreňe, Ph.D.) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Pardubicích dne 30.6.2022

Poděkování

Rád bych zde poděkoval vedoucímu své diplomové práce Mgr. Ladislavu Koreňovi, Ph.D. za vstřícný přístup, projevenou důvěru a odborné vedení při vypracování práce. Rád bych poděkoval také své rodině, bez které bych tuto práci nemohl dokončit.

Anotace

TAKÁCS, MICHAL. Komunitariánský koncept spravedlnosti. Hradec Králové:
Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2020/21

Tato diplomová práce je zaměřena na komunitariánské pojetí spravedlnosti. Cílem práce je představit koncept spravedlnosti, tak jak ho chápou zastánci komunitarismu a posléze ho postavit do kontrastu s kontraktualistickým pohledem. Komunitariánská pozice bude představena prostřednictvím teoretiků politické filosofie jako jsou Michael Sandel, Alasdair MacIntyre nebo Michael Walzer. Myšlenky kontraktualismu pak budou prezentovány především dílem Johna Rawlse.

Klíčová slova: komunitarismus, spravedlnost, kontraktualismus, koncept „jáství“

Annotation

TAKÁCS, MICHAL. Communitarian conception of justice. Hradec Králové: Philosophical faculty, University of Hradec Králové, 2021, 66 pp. Master's Thesis.

This master's thesis is focused on the communitarian conception of justice. The aim of the thesis is to present the concept of justice as understood by the proponents of communitarianism. Then this view will be compared with the contractualistic perspective. The communitarian position will be introduced through theorists of political philosophy such as Michael Sandel, Alasdair MacIntyre or Michael Walzer. The ideas of contractualism will be presented mainly by the work of John Rawls

Keywords: communitarianism, justice, contractualism, concept of self

Obsah

1 Úvod.....	8
2 Fenomén spravedlnosti	10
3 Kontraktualismus nebo kontraktarianismus?	12
4 Rawls a <i>Theory of Justice</i>	14
4.1. Hledání principů spravedlnosti	15
5 Thomas Scanlon a „rozumné odmítnutí“	21
6 Komunitarismus.....	27
6.1. Co je komunitarismus?	28
6.2. Komunitariánská kritika Rawlsovy společenské smlouvy	32
7 Povaha jáství	36
8 Debata mezi univerzalismem, relativismem a partikularismem	47
9 Etická neutralita	57
10 Závěr	63
Použité zdroje	65
Literatura.....	65
Elektronické zdroje	68

1 Úvod

Debaty o spravedlnosti se v dějinách lidstva objevují od nepaměti. Otázky jako: „co je to spravedlnost“ nebo „jak nastolit spravedlivou společnost“ jsou staré takřka stejně jako lidstvo samo. Mnoho filosofů se na tyto a další podobné problémy snažilo najít odpověď. A mnoho dalších v těchto snahách stále pokračuje. To značí, že žádná adekvátní a ucelená odpověď, která by byla plausibilní za všech okolností, zatím ještě nebyla nalezena. Naši snahou nicméně nebude v cestě myslitelů pokračovat, jako spíše zmapovat cestu některých z nich.

Tato diplomová práce se zaměří především na otázku spravedlnosti pohledem vlivného filosofického směru 20. století – komunitarismu. Komunitarismus staví svojí filosofii na přesvědčení, že v lidském životě zastávají kruciální roli komunity. Z toho pramení mnoho důsledků, které se podle komunitariánů projevují v našem celém životě. V této diplomové práci si představíme nejenom tyto důsledky, ale také koncept spravedlnosti, tak jak ho vidí samotní představitelé komunitarismu. Po celou dobu je ale důležité mít na mysli fakt, že komunitarismus jako takový nevystupuje jako jednolitá filosofická škola. Namísto toho v sobě zahrnuje spoustu autorů, jejichž názory se od sebe mohou odlišovat. Problémem může také být, že mnoho myslitelů, kteří bývají v akademickém prostoru považováni za komunitariány, se tomuto označení vyhýbají.¹ Přesto ale můžeme nalézt styčné body, které se dají pokládat za všudypřítomné pro komunitariánskou tradici. K vyprofilování těchto hlavních komunitariánských myšlenek si vypomůžeme pracemi myslitelů jako jsou Michael Sandel, Alasdair MacIntyre nebo Michael Walzer.

Vedle komunitariánského pohledu na spravedlnost si v práci představíme i druhý směr, který je s komunitarismem nepochybně spjat. Jedním z jeho představitelů je proponent americké politické filosofie John Rawls. Rawls ve své knize *Theory of Justice* představil kontraktualistickou teorii spravedlnosti. Ta měla pomoci vyprofilovat zásady spravedlnosti ve společnosti, nad kterými by se dohodli všichni rozumní lidé. Vedle Johna Rawlse, představíme v práci také představy dalšího kontraktualisty Thomase Scanlona. Myšlenky proponentů kontraktualismu budeme v průběhu práce stavět do kontrastu s komunitariánskou tradicí.

¹ BELL, Daniell. 2020. „Communitarianism.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

Struktura práce bude však lehce odlišná, než se může jevit z výše uvedeného. Přestože je hlavní tématem komunitariánský koncept spravedlnosti, jako první se zaměříme na kontraktualistické pojetí. Důvodem je fakt, že komunitarismus se vyprofiloval z velké části právě jakožto reakce na již existující kontraktualismus. Nejdříve si tedy představíme styčné body teorií Johna Rawlse či Thomase Scanlona a až poté se budeme věnovat komunitariánským náhledům na zásady spravedlnosti. Věříme, že to ulehčí srozumitelnosti celé práce a zároveň i zajistí jednodušší orientaci.

2 Fenomén spravedlnosti

Jak bylo poznamenáno v úvodu, jen málo společenskovedních konceptů zastává roli v intelektuálním diskurzu tak dlouho jako fenomén spravedlnosti. Nad pozicí, kterou zastává spravedlnost v našich životech, si lámalo hlavu bezpočet velkých filosofů. Například podle Thrasymacha spočívá spravedlnost v prospěchu silnějšího. Platón se zase domnívá, že člověk je spravedlivý, když každá část jeho duše plní úkoly, které jí přísluší. Lidská duše je v harmonii, a člověk je tedy spravedlivý, když v něm vládne rozumová složka, která s pomocí vznětlivé složky kontroluje složku žádostivou. Nespravedlivým se člověk stává naopak v momentě, kdy v něm vládne jedna ze dvou nižších částí duše – žádostivost či vznětlivost.²

Pokud však hovoříme o Platónově náhledu na spravedlnost, je nutné zmínit, že je jeho koncept bytostně spjat s analogií mezi člověkem a *polis*. Platón hovoří v těch intencích, že pokud chceme nalézt podstatu spravedlnosti u jednotlivého člověka, musíme nejdříve hledat spravedlnost v celé *polis*. A to z toho důvodu, že *polis* je mnohem větší útvar než jeden občan, a tudíž se v ní bude hledat tento kruciólní koncept snáz. Platón si vypomáhá metaforou, když hovoří, že *polis* není nic jiného než člověk napsaný velkými písmeny.³ Každá *polis* se pak skládá ze třech tříd, kterými jsou vládci, vojáci a výrobci. Spravedlivá *polis* je pak taková, ve které každá třída zastává roli, která jí přísluší a dojde tak k harmonii mezi výrobci, vojáci a vládci, přičemž právě posledně jmenovaná skupina má celé *polis* vládnout, obdobně jak vládne rozumová část duše v těle každého spravedlivého občana.

V Aristotelovském náhledu znamená spravedlnost spíše dát každému, co si zasluhuje. Abychom se dopátrali odpovědi na otázku, co si kdo zaslouží, je třeba si definovat, které vlastnosti jsou ctnostmi a zaslouží si tedy ze své podstaty odměnit. A stejně tak je Aristoteles názoru, že musíme nejdříve rozmyslet o tom, který způsob života je nejvíce žádoucí a až poté se můžeme dobrat k tomu, která společnost je spravedlivá.⁴ Filosofové působící o několik set let později, jako například Immanuel Kant či John Rawls se však nedomnívají, že by měly principy spravedlnosti spočívat na nejlepším způsobu života.

² PLATON. *Ústava*. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 138.

³ Tamtéž, s. 49.

⁴ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. 17.

Společnost je podle nich spravedlivá tehdy, když uznává, že si každý jedinec může svobodně zvolit své vlastní pojetí dobrého života.⁵

V průběhu dějin nám filosofie nabídla bezpočet různých konceptů spravedlnosti. Některé si byly vzájemně podobné, jiné naopak velmi rozdílné. Ještě více náhledů na spravedlnost se nám zjeví, když uvažujeme nad každodenními společenskými otázkami jako obyčejní lidé – *ne-filosofové*. Při hodnocení skutků a činů, ať už jednotlivců či celých společností, se málokdy odkazujeme na aristotelovský nebo snad thrasymachův koncept. Oscilujeme dost často mezi různými koncepcemi, někdy se rozhodujeme čistě podle pocitu, bez toho abychom se vědomě dotýkali určité teorie. Jedno je ale jisté, smysl spravedlnosti je prostoupen celým lidským konáním a její otázky budou pro lidské pokolení přitažlivé, ale i bytostně důležité tak dlouho, dokud tu bude lidstvo samo.

⁵ Tamtéž, s. 17-18.

3 Kontraktualismus nebo kontraktarianismus?

Prvním proudem politicko-filosofického myšlení, kterým se budeme v této práci zabývat je kontraktualismus. Předtím než se zaměříme na samotné myšlenky autorů, kteří bývají považováni za proponenty tohoto směru, je třeba si v krátkosti definovat, co pod kontraktualismem chápeme. Nejlepší cestou bude postavit tento myšlenkový proud do kontrastu s jiným, který mu je v mnoha ohledech velmi blízký.

Kontraktualismus je směr, jež podstatně vychází z teorie společenské smlouvy. Přesněji se snaží odvodit principy spravedlnosti odkazem na uzavření dohody mezi všemi racionálními aktéry. Není to ovšem jediný směr, který je pevně spjat s touto ideou. Ze společenské smlouvy vychází totiž také kontraktarianismus, který se ale s kontraktualismem v pár podstatných elementech rozchází. Kontraktarianismus má kořeny v nauce Thomase Hobbesa a jako takový, vidí podstatu v souhlasu agentů ve vzájemném soukromém zájmu, nikoliv v morálce či spravedlnosti. Morální normy vznikají až jakožto výsledek dohody mezi agenty. Dle Jana Narvesona maximalizace soukromého zájmu přivede agenty k morálnímu jednání. Agenti jsou k přijetí morálních norem motivováni vlastní zranitelností vůči druhým a také výhodami, které mohou těžit ze spolupráce s ostatními agenty.⁶

Kontraktualismus v opozici ke kontraktarianismu posouvá morálku na samotný základ už v počáteční fázi vyjednání dohody mezi agenty.⁷ Zjednodušeně řečeno jde o to, že v kontraktualismu je morálka klíčovým aspektem ve vytváření oné dohody, zatímco u kontraktarianismu jsou morální normy až výsledkem uzavření hypotetické společenské smlouvy. John Rawls ve své *Justice as Fairness*, kterou napsal jako určitou revizi *Theory of Justice*, hovoří například o tom, že je nutné, aby agenti pod závojem nevědomosti disponovali smyslem pro svobodu a rovnost, které chápe jako základní hodnoty, které by neměly být pod pomyslným závojem zahaleny. Pro Rawlse je klíčové, aby jedinci vlastnili tyto „mohutnosti, nezbytné pro morální osoby“⁸, čímž se agentům otevírá možnost podílet se na férové společnosti.

⁶ NARVESON, Jan. *The Libertarian Idea*. Temple University Press. 1989, str. 161.

⁷ BELL, Daniell. 2020. „Communitarianism.“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

⁸ RAWLS John. Spravedlnost jakožto „fairness“: Politická, nikoliv metafyzická. In: *Reflexe*, 1995, č. 14, s – 46.

Další podstatná změna mezi těmito dvěma směry se nachází v míře sledovanosti našich vlastních zájmů. Kontraktariáni se snaží při vyjednávání s ostatními maximalizovat především svoje vlastní zájmy bez většího ohledu na ostatní. Sledování vlastních zájmů je pak vede k tomu, aby jednali morálně a souhlasili s vládní autoritou.⁹ Kdežto cíl kontraktualistů tkví v prosazování takových zájmů, které se dají ospravedlnit před ostatními agenty sledující své vlastní zájmy. Nejde jen o naše dobro, o sledování našich vlastních výhod, ale také o to, abychom našli zásady, které by ostatní podobně motivování jedinci nemohli rozumně odmítnout.¹⁰ Jinak řečeno, kontraktualisté jsou motivováni, spíše než vlastním zájmem, závazkem ospravedlnit morální normy před ostatními členy společnosti.

Pro cíle naší práce nám postačí toto drobné rozdělení, které nám ukázalo určité nuance mezi výše zmiňovanými směry. Nyní však ze dvou ryze základních myšlenek přejdeme na vytyčení hlavních bodů kontraktualismu skrze díla Johna Rawlse a Thomase Scanlona. Tyto body pro nás budou důležité v hlavní části práce, jelikož právě skrze ně budeme profilovat koncept spravedlnosti z komunitariánské pozice.

⁹ CUDD, Ann a EFTEKHARI, Seena. 2017. „Contractarianism.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>

¹⁰ SCANLON, T.M. *What we Owe Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s.5.

4 Rawls a *Theory of Justice*

Jedním z nejhlavnějších představitelů kontraktualistického pohledu je bezpochyby John Rawls. Tento americký morální a politický filosof doslova rozhýbal filosofické vody v roce 1971, kdy vyšlo jeho stěžejní dílo *Theory of Justice*. Tato monografie se takřka ihned po svém vydání zařadila mezi nejvlivnější díla politické filosofie 20. století a jako taková nepochybně proměnila celý její diskurz.

Rawls ve svém díle mimo jiné opět otevírá debatu ohledně teorie společenské smlouvy. Ta zastávala v politické filosofii velkou roli v 18. a 19. století prostřednictvím filosofů Thomase Hobbesa, Johna Locka nebo Jean-Jacquesa Rousseau. Ti se veskrze snažili zmapovat cestu člověka od takzvaného stavu přirozenosti do situace, kdy se jednotlivci vzdali části svých práv výměnou za práva jiná – občanská. Tato výměna byla stvrzena právě hypotetickou společenskou smlouvou, která v podstatě značí ustanovení lidské společnosti se všemi právy a povinnostmi tak, jak je známe dnes.

Myšlenkový experiment s vyprofilováním přirozeného stavu a společenské smlouvy byl poté na určitou dobu odložen mimo zájem akademické půdy, než ho opět oživil právě John Rawls. Ten šel ale poněkud jinou cestou než výše zmínění klasici západní filosofie. Jednou z distinkcí mezi Rawlsovou a předešlými společenskými smlouvami je koncept přirozeného stavu. Hobbes či Rousseau chápali svůj přirozený stav jakožto předobraz dob minulých před zavedením moderních společností. Přirozený stav by se tedy dal také chápat, s trochou fantazie, jako jakýsi antropologický popis. Rawls oproti tomu nemá ambice podat deskripci minulosti. Namísto toho pracuje se svým přirozeným stavem čistě jako s myšlenkovým experimentem, který by mu měl pomoci nalézt podmínky pro to, aby našel principy spravedlnosti ve společnosti.¹¹

Spravedlnost je totiž pro Rawlse tou nejzásadnější ctností ve společnosti. Měla by na ní být založena práva jednotlivců i systém, dle kterého by se měla řídit každé společenství. To nám jasně ukazuje jeho etické směřování.

¹¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 25.

4.1. Hledání principů spravedlnosti

Lidé ve svých životech denně prokazují, že mají něco, co by se dalo nazvat smyslem pro spravedlnost. Pozorují svět kolem sebe a hodnotí skutky, jejichž jsou svědky, zdali jsou podle nich spravedlivé nebo nejsou. Pro svoje rozhodnutí nicméně nemají žádnou pevnou oporu. Lapidárně řečeno se lidé rozhodují podle intuice. Můžeme namítnout, že indicie o tom, co je či není spravedlivé, nám nabízí právo a zákony. Ani tyto prvky moderních společností nám ovšem vždy nepomohou rozlišit, zdali je nějaký čin spravedlivější než druhý. Kupříkladu je spravedlivější rovná daň či progresivní a je spravedlivé nepřijmout migranta, který utíká ze země zmítané občanskou válkou?

Český politolog Pavel Barša ve své stati popisuje, že Rawls měl za cíl systematizovat principy spravedlnosti, na kterých bychom mohli postavit základy našich morálních soudů. Tímto by se vytvořil koherentní soubor pravidel. Většina z nás se totiž pomocí své vlastní intuice domnívá, že cenzura tisku není morálně správná, ale podle Rawlse potřebujeme najít ony principy, podle kterých se dá tato domněnka racionálně odůvodnit.¹² Tato metoda není na poli filosofie ničím novým. Obdobný cíl si kladl i logik a lingvista Noam Chomsky. Ten nicméně nepracoval na poli spravedlnosti, ale jak už z jeho zaměření vyplývá, na poli lingvistiky. Chomsky hledal obecná pravidla, podle kterých bychom mohli určit gramatickou správnost vět.¹³ Obecně řečeno měla jeho generativní gramatika vytvořit všechny dobře utvořené výrazy přirozeného jazyka. Nabízí se zde tedy jistá paralela s projektem Johna Rawlse.

S Rawlsovým hledáním principů spravedlnosti je bytostně spojen termín reflektované rovnováhy. Reflektovaná rovnováha je v podstatě metodologický přístup k morálnímu uvažování, který po nás požaduje ospravedlnění našich morálních soudů před principy spravedlnosti. Otázkou však zůstává, z čeho mohou tyto principy vycházet. René Descartes chtěl nejdříve přijít na ty nejzákladnější a nezpochybnitelné pravdy, z nichž měl poté za cíl postulovat další vědění. John Rawls „karteziánskou metodu“ odmítá. Metoda reflexivní rovnováhy je oproti tomu založena na neustále interakci mezi teoretickými principy a něčím, co bychom mohli nazvat lidskou intuicí.¹⁴ „*Postupujeme sem a tam, někdy měníme podmínky smluvní situace, jindy se vzdáváme svých soudů a*

¹² BARŠA, Pavel. „Teorie spravedlnosti Johna Rawlse“. In: *Politologický časopis*, 1995, roč. 1995, č. 4, s. 339.

¹³ Tamtéž, s. 339-340.

¹⁴ LITTLE Daniel, *Reflective equilibrium* Southern Journal of Philosophy 22 (1984)

prizpůsobujeme je principům. Předpokládám, že posléze nalezneme popis počáteční situace, který vyjadřuje rozumné podmínky a vede k principům, které odpovídají našim dobře uváženým soudům, patřičným způsobem očištěným a přizpůsobeným. Tento stav nazývám reflektovanou rovnováhou“¹⁵

Cílem reflektované rovnováhy je dospět ke koherentní teorii, která je kompatibilní s rozličným množstvím „před-teoretických“ závazků, jako jsou morální soudy či intuice. V případě, že je tedy zjištěn nesoulad mezi našimi morálními soudy a principy, máme na výběr buď změnit principy nebo se vzdát morálních soudů. Jestli s teorií nekoresponduje jen zlomek našich morálních soudů, je pravděpodobně lepší volbou ustoupit od části těchto našich úsudků a dát oporu teorii. Pokud však teorie až příliš často kontrastuje s naší intuicí, je třeba ji revidovat.

John Rawls používá vedle reflektované rovnováhy ještě jeden postup, který ho má dovést k principům spravedlnosti, a to myšlenkový experiment, který je znám pod názvem závoj nevědomosti. Závoj nevědomosti je termínem pro původní stav, tak jak jej známe z teorií společenských smluv. Analogie s Rousseauem či Lockem je více než nápadná. Podobně jako tito dva myslitelé, tak i Rawls se domníval, že klíčem k jeho teorii je nastínit situaci, za které by se všichni rozumně uvažující jedinci domluvili na výsledné podobě společnosti, jež bude stvrzena společenskou smlouvou.¹⁶ Právě tento postup dělá z Rawlsovi teorie spravedlnosti kontraktualistickou teorii.

Samotná podoba přirozeného stavu už ale nemá se svými předchůdci moc společného. Jak už jsme poznamenali výše, Rawlsův původní stav je čistě hypotetickou záležitostí.¹⁷ Neexistuje možnost, že by se v určité fázi vývoje života na Zemi určitá společnost vydala touto cestou. S trochou fantazie se můžeme domnívat, že Hobbesův stav války všech proti všem existoval a že člověk je opravdu z velmi hlubokého nitra své přirozenosti druhému člověku vlkem. Rousseau pak ve svém spise *O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* sice uznává, že je pravděpodobné, že tato fáze se nikdy neuskutečnila¹⁸, nicméně jeho popis života divochů nápadně připomíná antropologické popisy života primitivních kmenů. Zde tedy také existuje možnost, že by se jeho přirozený stav mohl v určité podobě

¹⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 26

¹⁶ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 84.

¹⁷ Tamtéž, s. 84

¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. 2. rozš. vyd. Praha: Svoboda, 1989, s. 78.

blížit realitě. Jak si ukážeme na následujících řádcích, u Johna Rawlse o ničem takovém přemýšlet nemůžeme.

Pojmenování Rawlsova původního stavu – závoj nevědomosti, přesně zachycuje jeho samotnou podstatu. Jedinci v této původní situaci o sobě totiž nemají vůbec žádné informace. Nikdo neví, k jaké patří společenské třídě či vrstvě, stejně tak není nikomu známa informace o tom, jakou má inteligenci či sílu. Všichni lidé jsou pod závojem nevědomosti, který jim zahaluje důležité indicie o tom, jaký potenciál bude jejich život ve společnosti mít. Důvod pro tuto neortodoxní situaci je prozaický. Pokud lidé budou nevědomí ke svým predispozicím, nikdo nebude při hledání principů spravedlnosti postupovat tak, aby upřednostňoval ten koncept, ze kterého by měl sám největší užitek.¹⁹ Přesto zde existují určité vlastnosti, kterými jedinci za závojem nevědomosti musí disponovat. Musí se jednat o racionálně smýšlející bytosti se smyslem pro spravedlnost, a navíc by měli mít obecné vědomí ohledně základní lidské psychologie, ekonomie a politiky.²⁰

Takto vyprofilovaní agenti si pak v zásadě nevyberou takový koncept spravedlnosti, který by zvýhodňoval jednu či více skupin obyvatel. Kvůli zahalení závojem nevědomosti totiž nemají ponětí o tom, ke které skupině budou po zdvihnutí pomyslné opony patřit. Protože to jsou racionálně smýšlející agenti se smyslem pro spravedlnost, s vědomím základní psychologie, ekonomie a politiky, rozhodnou se nutně pro takové pojetí spravedlnosti, ze kterého by měli prospěch i ti s nejméně přívětivou startovní čarou. Je to pro ně totiž daleko výhodnější, než kdyby prosazovali principy, ze kterých by profitovala jen určitá privilegovaná skupina lidí, když by neměli jistotu, že k ní budou po odhalení závoje patřit.²¹

Zde je důležité připomenout, že se Rawls se svým závojem nevědomí vydal na cestu, která byla dosud v kontraktualistické tradici neprobádaná. Samotný fakt že nevědomí o preferencích svých ale i ostatních jedinců, by měl přispět k racionálnímu stanovení principů spravedlnosti, se do té doby nikde neobjevil. Někteří političtí filosofové šli takřka zrcadlově obrácenou cestou, jako například Richard Mervyn Hare. Hare pomyslně zvedá Rawlsův závoj nevědomosti tak, aby před jedinci naopak poodkryl informace o

¹⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 22

²⁰ Tamtéž, s. 92

²¹ MYŠIČKA, Stanislav. *John Rawls a teorie mezinárodní spravedlnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014, s. 72

jejich attributech.²² To má za následek naše vědomí o preferencích ostatních a jednodušší shodu na ideálním konceptu spravedlnosti. Výhodou je, že si dokážeme ostře představit naše preference a ideální pozici a díky informacím o druhých, máme lepší představu o tom, jaká pozice by byla pro ně nejprůhodnější. Známe tedy pozice obou stran a můžeme se shodnout na stavu, který by byl průhodný pro všechny. Hare tedy spoléhá spíše na lidskou ohleduplnost a racionálnost. Chápeme, že pokud chceme žít v oboustranně prospěšné společnosti, potřebujeme, aby byli spokojeni i naši spoluobytelé. Rawls se obává pesimističtějšího pojetí lidské průrozenosti, a tak sází spíše na vlastní sebezájem v tom smyslu, že v žádném průpadě nechceme riskovat, že se dostaneme do pozice, která bude pro nás nadmíru nepřitažlivá a nespravedlivá.

Když se vrátíme zpátky k Rawlsově teorii, zbývá nám poodkrýt jakou koncepci pomůžem vytvořit jeho závoj nevědomosti. Ono pojetí spravedlnosti, na kterém se agenti shodnou, má tyto dva principy:

„Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi.“²³

„Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby (a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou ku prospěchu těm, kteří jsou nejméně zvýhodněni, a (b) byly spjaty s pozicemi a úřady průstupnými pro všechny.“²⁴

Právě princip svobody a princip uspořádání socio-ekonomických nerovnosti, který se dále rozděluje na princip difference a princip férové rovnosti průležitosti jsou základními principy Rawlova konceptu spravedlnosti, který on sám nazývá *justice as fairness*²⁵, kde slušnost či férovost, odkazuje na situaci v původním stavu. Jedinci si jednohlasně odsouhlasí výše zmíněné pojetí spravedlnosti v poměrech, které jsou pro všechny zúčastněné rovné a spravedlivé.²⁶ V této myšlence je skryta ona férovost.

Zbývá nám poodkrýt na jaké instituce a komodity lze Rawlsovu koncepci spravedlnosti aplikovat. Nedá se totiž říct, že by Rawls pracoval se všemi aspekty lidské společnosti.

²² SCANLON, T.M. *What we Owe Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 191

²³ RAWLS, John. *Justice as Fairness. A restatement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001, s. 42.

²⁴ Tamtéž, s. 43.

²⁵ RAWLS, John. *A Theory of justice*. Cambridge: Belknap Press Harvard University Press, 1971, s. 3.

²⁶ MYŠIČKA, Stanislav. *John Rawls a teorie mezinárodní spravedlnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014, s. 72.

Namísto toho uplatňuje své dva principy na tzv. základní strukturu společnosti, což je, jak sám Rawls říká: „*způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace*“.²⁷

Někteří autoři se však neztotožňují s Rawlsovou ideou, že racionálním východiskem této situace by bylo uspořádat sociálně ekonomické-nerovnosti takovým způsobem, aby z nich co nejvíce těžili ti nejméně zvýhodnění jedinci. Jedním z takových myslitelů je americký filosof Robert Nozick. Nozick nevidí důvod, proč by právě ti „nejslabší“ měli být v rámci teorie spravedlnosti zvýhodňováni ještě více, než se tak děje ze samotné podstaty společenské kooperace. Americký libertarián se totiž domnívá, že do celospolečenské kooperace přispívá každý člen společnosti dílem, který odpovídá jeho schopnostem. Lépe situovaný občan pak přispívá více než ti na opačné straně spektra. V případě, že by se společnost jako celek na kooperaci nedohodla, potenciální alternativou by bylo vytvoření dvou odlišných skupin, kdy v jedné z nich by se shromáždili méně zvýhodnění a v té druhé více zvýhodnění obyvatelé. Nozick je toho názoru, že absence druhé skupiny by nejvíce poškodila hůře situované jedince. Nozick se tedy domnívá, že hůře situovaní jedinci jsou zvýhodňováni již ze samostatné podstaty fungování společnosti a nevidí důvod, proč by mělo být jejich zvýhodnění ještě více posilněno pomocí principu difference.²⁸

Winston Choing je dalším z kritiků, kteří nesouhlasí s Rawlsovým upřednostňováním hůře situovaných jedinců. Profesor Kalifornské univerzity v San Franciscu přichází s alternativním a zároveň konzervativnějším řešením. Choing se domnívá, že by si lidé v původní pozici vybrali místo principu difference spíše tzv. „*social safety net*“. Tento koncept vychází z představy, že existuje základní minimum hmotných statků, které lidé potřebují proto, aby vedli uspokojivý život. V situaci, kdy tímto minimálním standardem nedisponují všichni lidé, by měla společnost tuto základní životní úroveň svým členům poskytnout. Podle Choinga tedy musí mít přístup k uspokojivé minimální úrovni života tolik lidí, kolik je to jen možné. Pokud je tato premisa naplněna, je možné povolit sociální

²⁷ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 19

²⁸ NOZICK, Robert. *Anarchy, State, And Utopia*. Blackwell: Oxford UK & Cambridge USA, 1974, s.192 – 194.

a ekonomické nerovnosti pod podmínkou, že jsou tyto nerovnosti spojeny s úřady a pozicemi, které jsou otevřeny pro všechny za podmínek férové rovnosti příležitosti.²⁹

²⁹ CHOING, Winston. „The Social Safety Net: An Alternative to Rawl’s Two Principles of Justice“. In: *Auslegung: A Journal of philosophy*, 1997, roč. 22, č.2, s. 108-109.

5 Thomas Scanlon a „rozumné odmítnutí“

V předchozí kapitole jsme hovořili o tom, že Rawlsova kniha *Theory of Justice* se ihned zařadila mezi jedny z nejvlivnějších děl současné politické filosofie. Takřka o třicet let později, v roce 1998, vydal jiný americký politický filosof Thomas Scanlon dílo, které v době svého vydání dosáhlo takřka podobně velkého ohlasu. Máme na mysli publikaci *What We Owe to Each Other*, která je nejkomplexnější obranou kontraktualismu od Rawlsovy *Theory of Justice*.³⁰ Scanlon v ní rozvíjí představy, které načrtl již v roce 1982 při psaní práce *Contractualism and Utilitarianism*. V tomto díle se Scanlon zaměřil především na to, aby představil kontraktualismus jakožto rozumnější alternativu k utilitarismu. Na rozdíl od toho *What We Owe to Each Other* vypracovává komplexní představu samotné kontraktualistické morální teorie. Zde je vidět mírná distinkce od práce Johna Rawlse. Jeho cílem bylo vytvořit teorii spravedlnosti – nalézt pevné sloupy, na kterých by se mohla postavit spravedlivá společnost. Scanlon chtěl pokročit ještě dále a vedle teorie spravedlnosti byla jeho středem morálka obecně. Nejde tedy jen o styčné body spravedlnosti, ale také o nalezení správných zásad pro hodnocení všech morálních činů, které konáme my i všichni lidé kolem nás. Lapidárně řečeno, Scanlonovy jde také o to, jak poznáme, že to, co děláme, je správné.³¹

Ač je Thomas Scanlon většinou považován za kontraktualistu – ostatně stejně tak s ním pracujeme i v této práci, někteří autoři ho považují spíše za konstruktivistu. Podle britské filosofky Onory O'Neill vytvářejí kontraktualisté etické nebo politické ospravedlnění na základě smlouvy. Pro konstruktivisty není důležitá přítomnost smlouvy, ale základy společnosti zakládají spíše na určité koncepci rozumu.³² Scanlonova teorie není založena na explicitní dohodě mezi stranami. Principy spravedlnosti jsou generovány jiným způsobem. Scanlon pracuje s něčím, co nazývá „rozumné odmítnutí“. Podle Scanlona vidíme ostatní jedince kolem nás, samozřejmě stejně jako i sami sebe, jako bytosti, které jsou schopny racionálního uvažování. Tato schopnost nám všem dává možnost činit morální soudy, zkoumat důvody, kterými si tyto soudy vysvětlujeme, vybrat si cestu, jakým náš život bude směřovat a v neposlední řadě ho aktivně řídit. Nicméně nejenže

³⁰ MATTRAVERS, Matt. *Scanlon and Contractualism*, London: Frank Cass, 2003, s.1.

³¹ HOSEIN, Adam. „Contractualism, Politics, and Morality“. In: *Acta Analytica*, 2013, roč. 2013, č. 28, s. 500.

³² O'NEILL, Onora. „Constructivism vs. Contractualism.“ In: *Ratio*, 2003, roč. 16, č. 4, s. 319.

zkoumáme důvody ostatních, ale také my musíme ostatním nabízet důvody našeho vlastního chování, tak aby byly pro ostatní ospravedlnitelné. Pokud máme být schopni ocenit hodnotu tohoto komplexního lidského života, musíme tyto, a i další z nich plynoucí charakteristiky, respektovat a uznávat.³³ To se nám nejlépe podaří, pokud budeme vycházet z klíčové Scanlonovy formulace.

Podle něj je totiž špatné jednání takové, které je v rozporu s jakýmkoliv souborem zásad obecné regulace chování, které by nikdo nemohl *rozumně odmítnout* jako základ pro informovanou, nevynucenou obecnou dohodu.³⁴ Nejlepším způsobem je tedy jednoduše řečeno žít podle zásad, které nemohou ostatní lidé odmítnout. Nutno podotknout, že k tomuto závěru došel Scanlon už ve své předešlé práci *Contractualism and Utilitarianism*. Zde dochází jen k drobné úpravě myšlenky. Dříve totiž Scanlon pracoval s verzí, která hovořila o zásadách chování, které by mohl každý jedinec „*rozumně přijmout*“. Jak sám ale absolvent univerzity v Princetonu poznamenal, po rozmluvě se svým kolegou se rozhodl tezi upravit a pracovat spíše s konceptem „*rozumného odmítnutí*“.³⁵ Scanlon přiznává, že jiní kolegové z akademické půdy jsou názoru, že se jedná v podstatě o ekvivalentní tezi. Scanlon to v zásadě nepopírá. V jedné z poznámek pod čarou pak celou situaci uzavírá postojem, že rozumné odmítnutí základní kontraktualistickou ideu vyjadřuje příměji.³⁶

Scanlon se stejně jako ostatní kontraktualisté, jako je například výše zmíněný Rawls, nebo Richard Mervyn Hare, shoduje na tom, že principy spravedlnosti lze uplatnit univerzálně.³⁷ Proto by se tedy samotná univerzální platnost určitého konceptu spravedlnosti dala bezpochyby označit za jeden z klíčových, a také společných aspektů, která spojuje kontraktualismus jako celek.

Avšak u Scanlonova přístupu je důležité zkoumat, co má na mysli onou *rozumností*. Rozumnost zde totiž není myšlena ve smyslu racionality.³⁸ Racionalita zastává kruciólní roli u mnoha jiných teorií spravedlností. Nemáme tím na mysli jen Johna Rawlse, ale například i kontraktariána Davida Gauthiera. Tyto teorie docházejí k závěrům ohledně

³³ SCANLON, T.M. *What we Owe Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 105-106.

³⁴ Tamtéž, s.153.

³⁵ Tamtéž, s. 390.

³⁶ SCANLON, T.M. *What we Owe Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 390

³⁷ Tamtéž s. 189-190

³⁸ COHEN, Joshua. „The original position and Scanlon Contractualism“. In: HINTON, Timothy (Ed.) *The Original Position*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 260.

spravedlnosti položením otázek typu, co by bylo racionální udělat v daném případě. A obě po nás chtějí, abychom nějakým způsobem zohlednili zájmy druhých. U Rawlse zastupují zájmy druhých samotnou podstatu původní pozice, kdy si nejsme jistí, na jaké straně společnosti skončíme. Proto je pro nás racionální vyjednat, co nejlepší pozici pro všechny myslitelné skupiny obyvatel. Gauthier pro změnu hovoří o tom, že musíme vzít v potaz, co chtějí ostatní činit, jelikož se bytostně snažíme získat výhody ze vzájemné kooperace.³⁹ Proto musí být s nastalou situací spokojené všechny strany. I Scanlona zajímá pozice druhých, ne ale proto, že bychom mohli skončit v jejich pozici, nýbrž proto abychom našli principy, které nemůžeme rozumně odmítnout.⁴⁰

Rozumnost i racionálnost mají společné, že oběma pojmům se dá rozumět poměrně rozličně. Racionální chování, je ale podle Scanlona, nejčastěji chápáno jako takové chování, které vede co nejpřímější cestou k naplnění cílů daného jedince.⁴¹ Evokuje to tedy spíše kontraktariánský pohled, který na první místo pokládá maximalizaci vlastního zájmu. Scanlonův kontraktualismus má však obecně nalézt principy, které by nemohly být rozumně odmítnuty. Nedává tedy smysl, abychom sledovali především vlastní zájem a nepřihlížely na preference ostatních. I z tohoto důvodů se tedy Scanlon rozhodl lehce egoističtější náhled na racionalitu odložit a ve svém díle pracovat s rozumností.

Jak uvidíme v pozdější části práce, pro komunitarismus je velmi důležitá role identity. Proto bude zajímavé, podívat se nyní krátce na to, jaký pohled na identitu má samotný Thomas Scanlon.

Scanlon se ve své přednášce *Ideas of Identity and their Normative Status*, kterou pronesl na King's College London v březnu 2018, zabývá tím, jestli nám naše identita dává důvody jednat určitým způsobem. Jednoduše řečeno jde o to, jestli samotný fakt, že jsem muž, Čech či filosof, mi dává zřejmý a postačující důvod pro učinění určitého rozhodnutí. Scanlon hned v úvodu přednášky poznamenává, že lidé si často myslí, že je jejich identita předurčuje k chování určitým způsobem. Sám také přiznává, že v některých případech tomu tak je a identity někdy opravdu můžou předkládat našemu chování jasný důvod. Tuto

³⁹ SCANLON, T.M. *What we Owe Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998, s. 190

⁴⁰ Tamtéž, s. 191

⁴¹ Tamtéž, s. 192

myšlenku ideálně představuje základní schéma Anthony Appiaha: „Protože jsem *L*, měl bych udělat *X*“.⁴²

Scanlon představuje mimo jiné dva náhledy na identitu. První z nich se dívá na identitu jako na něco, čím se zbavujeme odpovědnosti a ospravedlňujeme tím naše chování. Scanlon uvádí vzorový příklad bílého heterosexuálního amerického občana, který poukázáním na tuto svou identitu, ospravedlňuje svoje sexistické chování. Jeho vysvětlení tkví v tom, že se vzdává odpovědnosti za své chování či názory, protože tak činí kvůli identitě, kterou si sám nevybral.

Nicméně ani v případě, kdy si člověk svou identitu sám vybere, neznamena to vždy, že mu jeho identita dává jasný a zřejmý důvod k určitému chování. Zde Scanlon otevírá otázku praktických identit Christine Korsgaardové. Americká filosofka mezi praktické identity řadí například národnost, pohlaví, zaměstnání či náboženské vyznání. Podle ní se jedná o identity, které jsme si sami vybrali a bereme za ně plnou odpovědnost. Na první pohled se může jevit poměrně zvláštně fakt, že jsme si vybrali svoji národnost či pohlaví, ale podle Korsgaardové máme možnost z této identity vystoupit a přestat ji chápat jako svou.⁴³ Přestože praktické identity naplňují základní Appiahovo schéma, například: „Protože jsem lékař, měl bych být obeznámen s anamnézou svých pacientů“, není tomu tak vždy. Scanlon zmiňuje ospravedlnění: „Protože jsem terorista, měl bych se informovat o nových výbušninách“. Dle Scanlona se nejedná o dobré odůvodnění, ale jen o jakési ospravedlnění jen pro toho, kdo má dostatečný důvod proto být teroristou.⁴⁴

Představme si jiný příklad. Nacházíme se na letišti v cizí zemi, a právě nám byl zrušen let. Předpokládejme, že máme šanci pomoci jednomu spolucestujícímu týmu, že ho svezeme vypůjčeným autem domů. Otázka, kterou si Scanlon pokládá zní: „Dává nám skutečnost, že sdílím stejnou identitu s jedním z nich důvod, proč konkrétnímu jedinci pomoci?“

Stejnou identitou se má na mysli například příslušnost ke stejnému pohlaví, rase, nebo národnosti. Scanlon je toho názoru, že sdílená identita ve většině případů nijak nezvyšuje

⁴² SCANLON, T.M. *Ideas of Identity and their Normative Status*. In: Queen's Law. s. 2 [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: law.queensu.ca/sites/lawwww/files/img/Scanlon,%20Identity.pdf

⁴³ KORSGAARD Ch. *The Sources of Normativity*. Cambridge University press, 1996, s. 121.

⁴⁴ SCANLON, T.M. *Ideas of Identity and their Normative Status*. In: Queen's Law. s. 3-4 [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: law.queensu.ca/sites/lawwww/files/img/Scanlon,%20Identity.pdf

sílu důvodu k poskytnutí pomoci. Je možné, že budeme mít tendenci pomoci člověku, se kterým jsem například seděl na letištním baru a příjemně jsme si popovídali. Nebo jako Američan pomůžu druhému Američanovi, protože jako jediný člověk ve skupině cestujících neovládá místní řeč a nemá tak šanci se domluvit. V obou případech pomáháme osobě, se kterou sdílíme stejnou identitu. Dle Scanlona nám ale důvod k akci dávají jiné faktory, jako například solidarita s člověkem, který nemá možnost se sám dorozumět.⁴⁵ Důležité tedy je, že důvod k určitému jednání nenacházíme čistě na bázi identity. Thomas Scanlon v přednášce popsal rozličné množství identit a způsobů, jak na ně nahlížet. Jedno mají ale všechny společné. Scanlon ani v jednom případě neuznal, že by nám pouze naše identita dala někdy jasný a zřejmý důvod k jednání. Vždy zastávají roli i další faktory.

Právě tento závěr se stal terčem kritiky Josepha Raze. Raz souhlasí ve shodě se Scanlonem s tezí, že identity mohou dát lidem důvod k akci. Americký filosof však namítá, že Scanlonovo vysvětlení, jak k tomu dochází, se omezuje pouze na definování podmínek, které musejí být splněny proto, aby nám mohla dát identita důvod k akci. Když se tedy rozhodujeme mezi více možnostmi, musíme zkombinovat fakta o naší identitě s dalšími důvody, které nám mohou prokázat, že možnost, kterou jsme si vybrali je správná. Tyto důvody tedy nestojí jen na samotné identitě.⁴⁶

Raz tedy hovoří o tom, že identity nesouvisí s naším jednáním, a proto nemohou být sami o sobě důvodem pro naše jednání. Jaké důvody mi poskytuje samotný fakt, že jsem učitel? Z podstaty věci žádný. Až když přidám podmínku, která mi například říká, že mám zítra přednášku o Descartovi, tyto dvě skutečnosti se spojí a dohromady mi dají důvod proto, abych si například připravil otázky, které na hodině předložím svým studentům.⁴⁷

Mohlo by se zdát, že existuje mnoho identit, které jsme si sami nevybrali. Přesto však podléháme určitým očekáváním nebo povinnostem, které se s danou identitou spojují. Scanlon je však jiného názoru. Podle něj nemusíme brát na povinnosti plynoucí z naší identity žádný zřetel. To se stane v případě, kdy zjistíme, že neznáme dobrý důvod proto,

⁴⁵ Tamtéž s. 21

⁴⁶ RAZ Joseph. *Comment on Scanlon on Identity*. In: King's College London. s.1. [cit. 2022-06-24]
Dostupné zde: <https://www.kcl.ac.uk/c-ppl/assets/inaugural-lecture-series/ppl-annual-lecture-raz-comment-on-scanlon-on-identity.pdf>

⁴⁷ Tamtéž, s. 3.

abychom v dané identitě zůstali.⁴⁸ Otázkou však zůstává, jestli existují určité identity, které nemůžeme opustit, i když nejsme ztotožněni s povinnostmi, které se k dané identitě vztahují. Jako první nás může napadnout identita rodiče. V určitých případech se může stát, že i přes to, že si tuto možnost vědomě nevybereme, jedním z rodičů se staneme. Existuje možnost, kdy bychom se této identity mohli vzdát? Ano, ale je potřeba před tím učinit důležitý krok. Tím mám na mysli například adopci. Pokud má rodič dítě ve své péči, má povinnost, a tedy i velmi silný důvod, pečovat o jeho dobro a činit věci s tím spojené.

⁴⁸ SCANLON, T.M. *Ideas of Identity and their Normative Status*. In: Queen's Law. s. 8–9. [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: law.queensu.ca/sites/lawwww/files/img/Scanlon,%20Identity.pdf

6 Komunitarismus

Termín komunitarismus se na akademické úrovni objevil až v roce 1841, kdy ho britský křesťanský socialista John Goodwyn Barmby použil pro označení utopistů, kteří experimentovali s tehdy neobvyklým komunitním stylem života.⁴⁹ To ovšem neznamená, že by se komunitární myšlenky neobjevovaly už dávno předtím. Komunitární prvky se dají najít v náboženských systémech jako je křesťanství, islám nebo konfucianismus.⁵⁰ Jako ucelenější teorie ale komunitarismus vystupuje až v 80. letech jakožto kritická reakce na knihu Johna Rawlse *Theory of Justice*. Dílo amerického politického filosofa, které vyšlo v roce 1971, výrazně proměnilo celou politickou filosofii 20. století. Rawls tak zaznamenal v akademických kruzích velký ohlas, a to ať už v ohledu pozitivním, tak i v tom negativním, právě jako u komunitariánů.

Jedním z mnoha důvodů, proč se komunitariáni vůči Rawlsovu dílu vymezují je, že Rawls v *Theory of Justice* mimo jiné předkládá individualistickou koncepci lidského jedince a zároveň, podle komunitariánů, umenšuje pozici a důležitost sociálních vazeb člověka. Ač je tato kritika později liberály vyvrácena, jen těžko se dá zpochybnit fakt, že právě Rawlsovo stěžejní dílo stálo za zrodem komunitariánské tradice. To je poměrně paradoxní informace, jelikož sám Rawlsův kontraktualismus měl být kritickou odpovědí na jiný filosofický směr – utilitarismus, jehož nauka v určitých případech prosazuje upřednostňování celku před některými právy jedinců.⁵¹ Jak už ale bylo poznamenáno, Rawlsovy myšlenky se staly, vedle výzvy předložené utilitarismu, samy terčem kritiky - tentokrát komunitariánské.

Komunitariánský směr politické filosofie je, na rozdíl od rawlského liberalismu, spojen s představou, že člověk je výraznou měrou spoluutvářen různými komunitami, kterými je za svého života součástí. Právě komunity a sociální vazby v ní tvoří člověka takového, jakým je. Z komunity vycházejí hodnoty a také morální soudy, které v našich životech

⁴⁹ ETZONI, Amitai. 2013. „Communitarianism.“ In: *Encyclopedia Britannica*. Dostupné zde: <https://www.britannica.com/topic/communitarianism>.

⁵⁰ ETZONI, Amitai. Communitarianism: A Historical Overview. In: REESE-SCHÄFER, Walter. *Handbuch Kommunitarismus*. Springer VS: Wiesbaden. 2018, s. 4.

⁵¹ MYŠIČKA, Stanislav. *John Rawls a teorie mezinárodní spravedlnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014, s. 69.

zastáváme.⁵² Bez komunit bychom zkrátka nemohli dost dobře existovat, alespoň ne v takové podobě, v jaké žijeme dnes.

6.1. Co je komunitarismus?

Americký filosof Michael Walzer v jedné ze svých statí přirovnával komunitarismus k artefaktům, které všichni dobře známe z našich každodenních životů – k hudebním žánrům či módnímu oblečení.⁵³ Většina stylů, ať už těch hudebních, módních či filosofických, je krátkodobá. Odbudou si svoji chvilku slávy na vrcholu a pak jdou pomalu zpátky do ústraní. Některé se však opakovaně vrací a po hluchých obdobích se opět dostávají na vrchol, jako například kalhoty se záhyby. Stejně je to podle Walzera i s komunitariánskou kritikou liberálních myšlenek. Je přechodná, může na chvíli vymizet, ale stejně jako kalhoty se záhyby se opět vrací na svojí pozici vstříc boji proti liberalismu. Komunitarismus však může činit jen drobné úspěchy, malá vítězství – například v podobě zanesení komunitariánských tendencí do liberálních hodnot; ale nikdy se mu nepovede liberální náhledy zcela porazit – alespoň podle Michaela Walzera.

Komunitarismus se dá tedy, pomocí tohoto pohledu, chápat jako směr neustále soupeřící a přetahující se s liberálním myšlením. Pojděme se nyní na následujících stranách na tento boj zaměřit.

Už na úvodní stránce této práce jsme hovořili o tom, že s definováním komunitarismu jako myšlenkového směru je spousta nesnází. Autoři, kteří bývají spojováni s komunitarismem, se často vymezují navzájem proti odlišným tezím a za komunitariány se častokrát sami ani nepovažují. Jeden z důvodů akademické nepřitažlivosti komunitarismu nám ve své monografii *Politická filosofie* předkládá Adam Swift.

Swift hovoří o tom, že vedle filosofického komunitarismu se pracuje i s komunitarismem politickým. Ten, jak už název napovídá, má ambice proniknout do politiky a ovlivnit tak skrze ni společenské dění. Politický komunitarismus vystupuje v debatách například o významu rodiny, povinnosti vyvažovat práva občanů a aktivně vystupuje proti egoismu či individualismu, jejichž odkazem je odcizenost lidí v sociálně roztržitém světě.⁵⁴ Oba komunitarismy samozřejmě nestojí na opačné straně barikády. Politický komunitarismus

⁵² BELL, Daniell. „Communitarianism.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

⁵³ WALZER, Michael. „The Communitarian Critique of Liberalism.“ In: *Political Theory*, 1990, roč. 18, č. 1, s. 6-7.

⁵⁴ SWIFT, Adam. *Politická filosofie: základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál, 2005, s. 134.

z toho filosofického zákonitě v mnoha ohledech vychází. Nicméně určité rozdíly zde Adam Swift nachází. Jedním z těch největších je, že politický komunitarismus má, na rozdíl od toho filosofického, politické ambice. To je pravděpodobně jeden z důvodů, proč se myslitelé jako Sandel, MacIntyre nebo Walzer zdráhají označit za komunitariány, jelikož s politikou nechtějí být dost možná spojováni.⁵⁵

Další náhled na možné komunitariánské problémy pohledem samotných komunitariánů přináší právě výše zmíněný Michael Sandel. Tento americký politický filosof ve svém díle *The Liberalism and The Limits of Justice* mimo jiné nabídl kritiku *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse, která mu pomohla získat onu komunitariánskou nálepku. Debata mezi komunitariány a liberály se může jevit jako hádka mezi skupinou, pro kterou je na prvním místě hodnota osobní svobody se skupinou, která si nejvíce cení dobro komunity. Sandel však vyvrací, že by v diskusi mezi ním a Rawlsem šlo o to, jestli by měly mít větší váhu práva jednotlivců či celé komunity. Namísto toho je klíčovou otázkou, zdali mohou být principy spravedlnosti, kterými se řídí lidská společnost, neutrální bez vlivu rozdílných morálních či náboženských přesvědčení, které zastávají její občané. Jde tedy o to, zdali stojí právo před dobrem.⁵⁶ Podle Rawlse ční právo před dobrem ze dvou důvodů. Zaprvé práva jednotlivce nemohou být nikdy upozaděna před společným dobrem. Druhý důvod vychází z představy, že principy spravedlnosti, které určují naše práva, nezávisí na žádné konkrétní koncepci dobrého života. Sandel a ostatní komunitariáni naopak zastávají názor, že se nedá uvažovat o spravedlnosti bez toho, aniž bychom brali v potaz nějakou koncepci dobra, a tudíž by mělo dobro předcházet právům.

Existují však dva různé náhledy na to, jak propojit koncepty spravedlnosti a dobra. Většina komunitariánů se, alespoň podle Sandela, domnívá, že principy spravedlnosti se odvozují z hodnot, které zastává konkrétní komunita. Hodnoty, které v dané komunitě převládají tedy určují, co je spravedlivé či nespravedlivé. Druhý způsob, jak se dá chápat propojení spravedlnosti s dobrem, závisí na morální hodnotě cíle, ke kterému směřuje daný akt. „Z tohoto pohledu závisí uznání práva na prokázání, že dané právo ctí nebo podporuje lidské dobro. Není rozhodující, zdali je toto dobro široce přijímáno v tradici dané komunity“.⁵⁷

⁵⁵ Tamtéž, s. 135.

⁵⁶ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2. vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. IX-X.

⁵⁷ Tamtéž, s. XI

Sandel se přiklání právě k druhému způsobu, jak propojit spravedlnost s dobrem, který není přímo komunitární. Podle něj totiž nemůžeme říct o určitých praktikách, že jsou spravedlivé jen díky tomu, že vychází z tradic konkrétní komunity.⁵⁸ Důležitější je, aby právo záviselo na morální důležitosti cílů, kterým slouží. Aby Sandel svojí pozici více osvětlil, vpomáhá si citátem z Aristotelovy *Politiky*: „*Ten, kdo hodlá zkoumati o nejlepší ústavě, jak náleží, musí nejprve určit, jaký život jest nejžádoucnější. Neboť dokud to není zjevno, nemůže býti také zjevno, která ústava jest nejlepší*“.⁵⁹ Ačkoliv tedy bývá Sandel správně označován za komunitariána, v některých otázkách se s tímto proudem rozchází a jde si svojí třetí cestou.

Nyní když jsme si ukázali určité problémy, které mohou být se zařazením některých autorů do komunitariánského proudu, pojďme si v krátkosti nastínit hlavní znaky, které bývají nejčastěji uváděny jako poznávací prvky komunitarismu. V této části budeme vycházet z příspěvku amerického sociologa Daniella Bella, který rozpracoval komunitariánský projekt na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

První důležitý bod, který Bell s komunitarismem spojuje, je rázné a hlasité odmítání univerzalizmu. Komunitariáni popírají možnost, že by mohly být stejné principy spravedlnosti uplatnitelné univerzálně pro všechny lidské společnosti kdekoli na světě. Oproti tomu se domnívají, že se při hledání toho správného konceptu spravedlnosti, musí brát zřetel na danou kulturu či společenství, na které chceme dané pojetí spravedlnosti aplikovat.⁶⁰

S komunitariánským směrem politické filosofie je bezpochyby spojována i představa sociálního zakotvení jedince. Tím se má na mysli názor, že člověk jakožto bytost je konstituován různými vazbami na společnost, ve které žije. Tedy nejen že principy spravedlnosti by měly být formovány ohledem na konkrétní kulturu, ale i samotný jedinec a jeho koncepce sebe sama je výrazně ovlivněna prostředím, ve kterém žije. Komunitariáni se domnívají, že společenské vazby jsou s námi tak bytostně spjaté, že si bez něho člověka vůbec nedokážeme představit. Pro upřesnění, co mají komunitariáni na mysli, když hovoří o tzv. společenských připoutání, můžeme jmenovat naše vazby na

⁵⁸ Tamtéž

⁵⁹ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Rezek, 1939, s. 219.

⁶⁰ BELL, Daniell. 2020. „Communitarianism.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

rodinu, kolegy v práci nebo náboženské hodnoty. Podstata člověka tkví tedy i ve vazbách, které stihl za svůj život přijmout.⁶¹

Poslední stěžejní bod komunitariánských myšlenek se týká důrazu na hodnotu a důležitost komunity. Komunitariáni, především toho politického ražení, se zaměřují na tvorbu politik, které mají za cíl pomoci těm druhům komunit, které mají pozitivní vliv na identitu a pohodu obyvatel. Tento bod je spojen s předchozím znakem, jelikož vychází z představy, že fakt, že jsou lidé členy určitých komunit či společenství a jsou k nim „připoutaní“, značí potřebu o tyto skupiny náležitě pečovat, ochraňovat a podporovat.⁶²

⁶¹ Tamtéž

⁶² Tamtéž

6.2. Komunitariánská kritika Rawlsovy společenské smlouvy

Michal Sandel podrobil Rawlsovu teorii spravedlnosti notnou dávkou kritiky. My si na úvod této části představíme pravděpodobně jeden z těch nejdůležitějších aspektů, vůči kterým se Sandel vymezil. Hovořit budeme o samotné podstatě smlouvy, která ukládá principy spravedlnosti. Důvod, proč přikládáme právě této části tak velkou důležitost, tkví v tom, že případné zpochybnění základních prvků smlouvy, která ustanovuje fungování lidské společnosti a je zároveň klíčovým prvkem Rawlsovy práce, by výrazně podkopalo celou teorii. A vzhledem k tomu, že komunitarismus se v podstatě ustanovil jako filosofický směr při vymezování se vůči kontraktualistickým náhledům, věříme, že má tato sekce v práci své místo.

V první části práce, kde jsme si v krátkosti představili hlavní díla autorů, kteří využívají ve svých pracích kontraktualistické náhledy, jsme zmínili, že Rawlsova společenská smlouva je ryze hypotetickou úmluvou. To však sebou nese různé implikace, které nemusí být vždy koherentní k příslušné teorii. Pro zopakování, v Rawlsově přirozeném stavu si zúčastněné strany společnou volbou vyberou zásady spravedlnosti, které se posléze vztahují na základní strukturu celé společnosti. Zmíněné strany dohody si můžeme představit jako jedince v hypotetickém přirozeném stavu, kterým Rawls mimo jiné přisuzuje názorovou pluralitu.

Právě volba a pluralita jsou dva klíčové aspekty, na kterých stojí Rawlsova hypotetická smlouva. Při bližším prozkoumání jeho teorie však můžeme vidět, že důležitost volby a pluralitních osobností je upozaděna. Základní rys závoje nevědomosti spočívá v tom, že zúčastněné strany neznají žádné své konkrétní vlastnosti či preference. Tento fakt nedělá z lidí jen podobně situované, ale v podstatě dokonce stejně situované.⁶³ Tím pádem si těžko můžeme představit, že by za závojem nevědomosti probíhala nějaká diskuse nad tím, jaké principy spravedlnosti vybrat. „*Při uzavírání smluv je nutná pluralita osob, ale když závoj nevědomosti sestoupí, tato pluralita se rozpustí*“.⁶⁴ Otázkou je, jak poté taková vyjednávání nad podobou smlouvy mohou vypadat. Rawls navrhuje, aby se před konečným uzavřením dohody konala diskuse, kde by mohly být navrženy různé alternativy. Nicméně opět zde narážíme na stejný problém. Není zřejmé, jakým způsobem by mohla podobná diskuse probíhat. Pokud se předpokládá, že zúčastněné strany uvažují

⁶³ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. 131-132.

⁶⁴ Tamtéž, s.132.

stejným způsobem a nechají se přesvědčit stejnými argumenty, zdá se nepravděpodobné, že by se určitá myšlenka mohla objevit u jedné, ale ne u jiných.⁶⁵ Sandel tak naznačuje, že se nemusí vůbec jednat o žádnou diskusi či explicitní uzavírání smlouvy, ale spíše o mlčky se probíhající jednání o jedné koncepci, se kterou všichni jednomyslně souhlasí.⁶⁶

Pokud bychom přijmuli tento náhled, tak bychom hovořili o jiném druhu smlouvy či dohody, než která se většinou uzavírá mezi minimálně dvěma aktéry. Dohoda v tradičním slova smyslu obvykle značí, že se strany navzájem dohodly, že budou dodržovat určité podmínky. Důležité je, že tato dohoda vyžaduje úmyslný čin či projev vůle. Toto tvrzení vyzní především, když zmíníme druhý typ dohody, kterou zmiňuje Sandel a o které si myslí, že právě takto bychom si mohli představit smlouvu, která zakládá principy spravedlnosti v Rawlsově přirozeném stavu. Tento typ dohody je mimo jiné výjimečný tím, že k jejímu uzavření není třeba více než jen jedna osoba a nevyžaduje projev vůle. Sandel o ní hovoří jako o dohodě v kognitivním slova smyslu. Taková úmluva je uzavřena v momentě, kdy uznáme její platnost. Sandel to vysvětluje na paralele s matematickým příkladem. Je to podobné, jako když přijmeme tvrzení, že výsledek příkladu $2+2$ se rovná 4. Nejde o to, že bychom se sami či se skupinou dalších lidí pomocí smlouvy dohodli na tom, že součet právě těchto dvou čísel má přesně tento výsledek. Sandel hovoří spíše o tom, že souhlas s touto dohodou znamená pochopit či uznat něco, co již existuje. „*I když mohu říci, že jsem se „rozhodl“, že odpověď na tento obtížný matematický problém je x, nejedná se o rozhodnutí, které by rozhodovalo o ničem jiném než o tom, že jsem to správně pochopil*“.⁶⁷ Rawls však v některých pasážích své *Teorie spravedlnosti* hovoří o tom, že jsou principy spravedlnosti dílem vědomé volby, na druhou stranu jsou k vidění i věty, které jsou v souladu se Sandelovým výkladem smlouvy jakožto dohody v kognitivním smyslu.⁶⁸ Sandel tuto otázku uzavírá, když hovoří o tom, že přestože nějaký odkaz na provedení volby přetrvává, strany v přirozeném stavu jsou Rawlsem popisovány spíše

⁶⁵ Tamtéž s.128-129.

⁶⁶ Tamtéž.

⁶⁷ Tamtéž s. 130.

⁶⁸ RAWLS, John. *A Theory of justice*. Cambridge: Belknap Press Harvard University Press, 1971, S. 16 („The relevant agreement is not to enter a given society or to adopt a given form of government, but to accept certain moral principles“)

Tamtéž, s. 12 („They could all view their arrangements as meeting the stipulations which they would acknowledge in an initial situation that embodies widely accepted and reasonable constraints on the choice of principles“)

Tamtéž, s. 102 („I argue that the two principles would be acknowledged...“)

jako ochotní agenti než jako subjekty, které vnímají svět určitým způsobem.⁶⁹ „(strany v přirozeném stavu)...*Nezáleží na tom, co si vyberou, ale co vidí. Nezáleží na tom, pro co se rozhodnou, ale co objeví. To, co se děje v původním stavu, není koneckonců smlouva, ale příchod sebeuvědomnělé intersubjektivní bytosti.*“⁷⁰

Otázka, která však zůstává nezodpovězena se týká případu, kdy přistoupíme na Sandelův pohled a uznáme, že Rawlsova společenská smlouva je dohodou v kognitivním slova smyslu. V tomto případě totiž strany v přirozeném stavu sami nevytváří potenciální principy spravedlnosti a pokud si připomeneme i předchozí bod, tak si uvědomíme, že zde není ani akt diskuse a vzájemného přesvědčování o tom, který princip je spravedlivý. Rawlsovi jedinci jsou totiž takřka homogenními bytostmi, u kterých nenajdeme rozdílů v individuálních charakteristikách ani v přání či tužbách. Proto můžeme jen těžko předpokládat, že by mezi nimi mohla vzniknout relevantní debata o směřování dané společnosti. Když tedy zvážíme výše řečené, můžeme se ptát, *kdo* nebo *co* je tedy tou entitou, která vytvoří principy spravedlnosti, které budou po tichém přijetí od jednotlivců v přirozeném stavu klíčovým prvkem, který bude prostoupen celou společností.

Může být vznesena poznámka, že výše zmíněné námitky vůči podobě Rawlsovy společenské smlouvy, nejsou relevantními. Rawls nehovoří o tom, že popisuje skutečnou dohodu, naopak hned v úvodu své práce přiznává, že se jedná pouze o hypotetickou smlouvu. Proč by tedy mělo být problémem, že taková smlouva nedisponuje tradičními aspekty smluv jako jsou akt volby a pluralitní aktéři?

Přívlastek hypotetická dostala smlouva z toho důvodu, že byla dohodnuta za hypotetických podmínek. Neříká to tedy nic o samotné podobě smlouvy, ale jen o okolnostech, za kterých byla přijata. Sandel hovoří o tom, že jde dokonce o „dvojnásobně“ hypotetickou smlouvu, jelikož nejen že zobrazuje událost, která se nikdy nestala, ale také pracuje s takovým druhem bytostí, který nikdy neexistoval. To jí ovšem nezbavuje nutnosti, aby obsahovala aspekty, které smlouvy obecně obsahují. Co totiž zbyde ze smlouvy, jejíž součástí nejsou pluralitní aktéři a akt volby? A můžeme o ní hovořit vůbec jako o smlouvě? Ronald Dworkin má v této otázce jasno, jelikož problém

⁶⁹ SANDEL Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2. vydání. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. s. 131.

⁷⁰ Tamtéž, s. 132.

je pro něj už jen samotná myšlenka hypotetické smlouvy: „*Hypotetická smlouva není jen vybledlá forma skutečné smlouvy; není to vůbec žádná smlouva*“.⁷¹

⁷¹ DWORKIN, Ronald. *Taking Right Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. s. 151.

7 Povaha jáství

Po letmém náhledu na Sandelovu kritiku podstaty Rawlsovy společenské smlouvy se podíváme na první téma, které podstatně rezonuje v debatě mezi komunitariány a kontraktualisty. V kapitole, kde jsme obecně definovali hlavní rysy komunitarismu, jsme zmínili, že klíčovou tezí je, zda se nachází právo před dobrem, či naopak jestli je právo na určité koncepci dobra závislé. Tento hlavní rozkol se odráží především v debatě nad konceptem „já“.

O pár stránek výše jsme hovořili o tom, že vznik komunitarismu jako ucelenější teorie se datuje většinou do vydání Rawlsovy *Theory of Justice*. Už však ranné spisy Karla Marxe obsahují prvky komunitarismu, především v jeho v kritice liberální kapitalistické společnosti. Marx hovoří o lidech oddělených od komunity, kteří jsou uzavřeni zcela do sebe a jsou zaujatí čistě jen svými soukromými zájmy. „*Jediným pojátkem, které je drží pohromadě, je přirozená nutnost, potřeba a soukromý zájem, zachování jejich vlastnictví a jejich egoistické osoby*“.⁷² Tato kritika izolovaných a egoistických jedinců rezonuje politickým myšlením až do současnosti a dá se říct, že patří bytostně ke komunitariánskému hnutí.

Takto izolovaní jedinci, kteří nejsou závislí na ničem jiném, než jsou oni sami, jsou podstatnou částí většiny kontraktualistických teorií. Jak jsme se již přesvědčili, i John Rawls staví svojí teorii spravedlnosti na takto atomizovaných jedincích, kteří si volí své aktuální cíle, v tomto případě principy spravedlnosti, podle ryze racionální rozvahy svých okamžitých zájmů. V žádném případě ovšem nereflektují svoje předchozí životní ideály nebo hodnoty.⁷³ Podle Michaela Walzera jsou to lidé „osvobození“ od jakéhokoliv typu spojení s okolním světem. Postrádají společné hodnoty, zvyky či tradice. Jediné, co tyto osoby žene vpřed, je touha po maximalizaci vlastního užitku, což vede lidstvo zpět k Hobbesově války všech proti všem.⁷⁴

⁷² MARX, Karl. *O židovské otázce*. Praha: Svoboda, 1975, s. 33

⁷³ HONNETH, Axel. „Meze liberalismu: K politicko-etické diskusi o komunitarismu“. In: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996, s. 18.

⁷⁴ WALZER, Michael. „The Communitarian Critique of Liberalism.“ In: *Political Theory*, 1990, roč. 18, č. 1, s. 8.

Abychom pochopili důvod, proč Rawls za středobod své teorie vybral takto profilované bytosti, musíme se vrátit k Immanuelovi Kantovi. John Rawls má totiž s tímto německým filosofem v otázce spravedlnosti mnoho společného a z podstatné části z jeho nauky přímo vychází. Stejně jako Rawls, tak i Kant věřil v principy spravedlnosti, které jsou nezávislé na konkrétní koncepci dobra. Různí lidé mají obvykle rozdílné cíle a přání, a proto jakýkoliv princip, který je odvozen jen právě z těchto atributů, je pouze nahodilý. Pokud však máme za cíl hledat morální zákon, je třeba ho ustanovit na základě kategorickém, nikoliv nahodilém.⁷⁵ Tak totiž získáme pevný bod, který nevychází z empirie a není tak podmíněn konkrétními přáními či tužbami jedinců. Jak ale najít kategorický základ, jehož prostřednictvím bychom dospěli k ideální koncepci spravedlnosti?

Onen základ morálního zákona musí být nalezen v subjektu, který disponuje autonomní vůlí. Kant tedy přesouvá důležitost z objektu praktického rozumu do subjektu, který má roli základu všech maxim jednání. ⁷⁶ „*Pouze tento subjekt může být tím, co lidi povznáší nad sebe samé jako součást smyslového světa a dává jim schopnost podílet se na ideální, nepodmíněné říši, která je zcela nezávislá na našich sociálních a psychologických náklonnostech. A jen tato dalekosáhlá nezávislost nám umožňuje odstup, který potřebujeme ke svobodným rozhodnutím, jež nejsou podmíněna rozmary vnějších okolností.*“ ⁷⁷

Subjekt, o kterém Kant hovoří, však nemůže být spojován s námi jako jednotlivými osobami, jedná se totiž o transcendentální subjekt, na kterém se jen podílíme. „*„My“ o které jde, není, identické s „my“ konkrétních jednotlivých osob, jako jsme ty a já, ale s „my“ jako podílejících se na tom, co Kant nazval čistým praktickým rozumem, s „my“ jako podílejících se na transcendentálním subjektu.*“⁷⁸ Když jsme schopni tento čistý praktický rozum užívat, jsme pak svobodnými morálními aktéry, kteří jsou zároveň součástí rozumového světa a je nám umožněno poznávat autonomii vůle. Podle Kantovského náhledu tedy nejsme empirickým jsoucнем, protože to bychom nebyli schopni dosáhnout té pravé svobody, jelikož by v podstatě každá naše tužba byla žádostí

⁷⁵ SANDEL, Michael. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.“ In: *Political Theory*, 1984, roč.12, č. 1, s. 83.

⁷⁶ KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976, s. 82.

⁷⁷ SANDEL, Michael. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.“ In: *Political Theory*, 1984, roč.12, č. 1, s. 84.

⁷⁸ Tamtéž s. 84–85.

nějakého objektu. Naše vůle by nebyla naší příčinou, ale jen následkem jiné, jí předcházející příčiny. Kantovský transcendentální subjekt je však na zkušenosti nezávislý a díky tomu plně svobodný.⁷⁹

Výše zmíněné má implikaci pro klíčovou tezi, která vkládá klín mezi kontraktualisty a komunitariány. Podle tohoto náhledu je společnost vhodně uspořádaná, když stojí na principech, které se neodvíjejí od žádné konkrétní koncepce dobra. V případě, že by tomu tak nebylo, nebyli bychom totiž svobodnými subjekty schopnými učinit volby, ale jen obyčejnými objekty.⁸⁰

Rawls chce překlenout tuto transcendentní propast a prioritu práva, a tedy i spravedlnosti, zakotvit namísto toho do světa – to je podstatou původního stavu. Sandel tento přesun popisuje tak, že právě původní stav umožňuje Rawlsovi vidět naše cíle z dálky, ale nikoliv z takové vzdálenosti, abychom se objevili v oblasti transcendence, tak jak se to povedlo Kantovi.

V tomto, již několikrát zmíněném myšlenkovém experimentu, je klíčovým pojmem představa „nezakotveného já“ (*unencumbered self*). Nezakotvené já si můžeme představit jako abstraktní osobu bez komunity, cílů, tužeb či vlastností. Existuje zde propast mezi touto osobou a hodnotami, které zastává. Ty v jejím životě nehrají tak důležitou roli, aby se stali jejími konstitutivními prvky. Není pro ni důležité, které cíle si ve své životní pouti vybere, ale to, že má schopnost si nějaké vybrat. Rawls o nás jako o nezakotvených já, hovoří v těchto intencích: „*Nejsou to naše cíle, které v první řadě odhalují naši povahu, ale spíše principy, které bychom uznali za podmínky, za nichž se formují naše cíle a způsoby, jakými mají být sledovány. Neboť osoba předchází svému cíli, dokonce nějaký dominantní cíl musí být vybrán mezi mnohými možnostmi...*“.⁸¹ A díky tomu, že jáství předchází svému cíli, paralelně právo předchází dobru. Moje já není svázáno s mými okamžitými cíli a zájmy, a proto jsem nezávislý aktér, schopný svobodné volby. Stejně jako Kantův transcendentální subjekt, tak i Rawlsovo nezakotvené já si zachovává odstup od všech věcí, čímž se stává svobodným aktérem a jediným původcem morálních zákonů.⁸² Nezakotvené já se tedy stává ideálním aktérem Rawlsova původního stavu.

⁷⁹ Tamtéž, s.85.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 327.

⁸² SANDEL, Michael. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.“ In: *Political Theory*, 1984, roč.12, č. 1, s. 86-87.

Všechny výše zmíněné atributy mu dávají dispozice, dobrat se vzývaným principům spravedlnosti, na kterých by měla, podle Rawlse, každá spravedlivá společnost stát.

Tato představa izolovaného a nezakotveného já se však nesetkala u komunitariánů s pochopením. Pokud bychom totiž na sebe nahlíželi v těchto intencích, má to pro naše každodenní životy důležité, a v komunitariánském náhledu, negativní implikace. Jednou ze základních myšlenek je ta, že rawlsoský popis aktérů původního stavu, nekoresponduje s podobou reálného světa. Podle Sandela nejsme nezakotvená jsoucna v tom smyslu, že by naše identita nebyla připoutaná k naším cílům a závazkům. Naopak tyto připoutání jsou naší nedílnou součástí a jsou s námi všudypřítomně spjata.⁸³ Není možné od nás oddělit určité atributy, které získáváme prostřednictvím sociálních rolí, které hrajeme, nebo náboženské víry, kterou zastáváme. Jsme s našimi cíli bezpochyby svázáni. Martin Brabec ve své stati o Michaelovi Sandelovi hovoří o tom, že naše cíle jsou spojeny s tím, jak rozumíme sami sobě – jako členové rodiny, pospolitosti, státu či celého lidského pokolení. Připoutání k těmto skupinám nás definují jako osoby, kterými jsme.⁸⁴ „*Když si představíme člověka, který není schopný těchto konstitutivních vazeb, neznamená to, že chápeme jako ideálně svobodného a racionálního agenta, ale představujeme si osobu zcela bez charakteru, bez morální páteře.*“⁸⁵

Není však příliš pravděpodobné, že by si Rawls myslel, že reální lidé kolem nás skutečně odpovídají představě nezakotveného jedince v jeho původním stavu. Je pravdou, že Rawls pracuje s aktéry oddělitelnými od jejich prostředí, komunit, tradic, závazků – zkrátka od všech konkrétních a individuálních vlastností, které člověk může mít. Rawls však tak činí čistě pro výstavbu svojí teorie spravedlnosti. Takový názor zastává například C. Edwin Baker. Bývalý profesor ze Stanfordské univerzity se domnívá, že Rawls používá koncept izolovaných subjektů pouze pro účel zjištění ideálních principů spravedlnosti, na kterých by měla stát každá spravedlivá společnost. Nejde tedy o vadu jeho projektu, ale přímo o samotný cíl.⁸⁶ Baker je toho názoru, že pro Rawlse a možná i pro celou větev deontologického liberalismu má ve snahách o hledání základních principů

⁸³ Tamtéž, s. 90.

⁸⁴ BRABEC, Martin. „Politické a morální myšlení Michaela Sandela“. In: SANDEL, Michael. *Jak trhy vytlačují morálku*. Praha: Filosofia, 2020. s.19.

⁸⁵ SANDEL, Michael. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.“ In: *Political Theory*, 1984, roč.12, č. 1, s. 90.

⁸⁶ BAKER, Edwin C. „Sandel on Rawls“. In: *University of Pennsylvania Law Review*, 1985, roč. 133, č. 4, s. 898.

společnosti význam jen velmi omezená, ale zároveň velmi obecná a univerzální sada aspektů, které lidem tradičně připisujeme – u Rawlse je to například smysl pro spravedlnost nebo racionálnost. Tyto znaky však nemusejí být nutně těmi nejdůležitějšími vlastnostmi, které z lidí dělají to, co ve skutečnosti jsou.⁸⁷ Důvod, proč se Rawls rozhodl pracovat s takhle zjednodušenými agenty namísto vyvinutých a složitých osobností, je zřejmý. Naše společnost nám v podstatě už od počátku dějin ukazuje, že různí jedinci z různých kultur a tradic mají mnohdy velmi rozdílné představy o podobě spravedlnosti v mnoha různých odvětvích. Kdyby Rawls ve svém modelu pracoval s reálnými lidmi, nedalo by se předpokládat, že uspěje. Namísto toho nezakotvení jedinci mu dávají možnost dobrat se těm principům spravedlnosti, na kterých by měla spravedlivá společnost stát a kterým se reální lidé se všemi svými připoutáními budou přibližovat jen velmi obtížně.

Sandelova kritika nezakotveného já se zrcadlí i v námitce vůči Rawlsovu principu difference. Dle tohoto konceptu jsou všechny výhody, které mám, ať už se jedná o přitažlivý vzhled, kapacitu plic nebo nadměrnou sílu, jen dílem náhody a nejedná se tak o mé nutné charakteristiky. Nejde ani o deskripci mě jako osoby, ale jen o obyčejný popis vlastností, kterými disponuji, a proto mě to nedává právo se jakýmkoliv způsobem zvýhodňovat. Je zkrátka jen otázkou štěstí, že mi byly dány přívětivé atributy. Tyto myšlenky se nám mohou na první pohled jevit rozumně. Problém však přichází v bodě, kdy se z důvodu nahodilosti stávají „naše“ výhody obecným majetkem, na jejichž plody má přednostní právo společnost. O naše vrozené dispozice jsme se nijak nezasloužili, a tak by podle Rawlse bylo správné, abychom je považovali za společné jmění, z něhož by mohli čerpat ti, kterým podobně výhodné dispozice fortuna nenadělila. Podle Sandela je to však neospravedlnitelná teze. Z představy, že jako jednotlivec nemám privilegované právo na svoje výhody, nevyplývá, že tímto nárokem na moje výhody disponují kolektivně ostatní lidé na světě. *„Není důvod si myslet, že jejich příslušnost ke komunitě, nebo v tomto případě dokonce k celému lidstvu, je z hlediska morálky méně nahodilá. A pokud jim jejich nahodilost v mém případě bere oprávnění sloužit mým cílům, zdá se, že neexistuje žádný zjevný důvod, proč by je jejich nahodilost v kterékoliv společnosti nezbavovala také oprávnění sloužit cílům této společnosti“.*⁸⁸

⁸⁷ Tamtéž, s. 899-900.

⁸⁸ SANDEL, Michael. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.“ In: *Political Theory*, 1984, roč.12, č. 1, s. 89.

Sandel Rawlsovi vyčítá, že princip difference umožňuje, aby byli někteří lidé využiti jako pouhé prostředky k dosažení cílů ostatních. K tomu si vypomáhá námitkou Roberta Nozicka, který ve svém díle *Anarchy, State and Utopia* mimo jiné zmiňuje, že Rawls pracuje s lidmi, kteří mají určité přirozené nadání, jako s prostředky k dosažení sociální rovnosti, což je akt, který porušuje jejich svobodná práva.⁸⁹ Aby tomu tak nebylo, musí princip difference předpokládat důležitost určité formy morálních vazeb mezi lidmi. To však nutně vyžaduje komunitariánský náhled. Do popředí se totiž musí dát teze, že jsme konstitutivně spjatí s komunitou. Tím pádem by bylo legitimní tvrdit, že má komunita, jejíž jsme součástí, práva čerpat z „plodů“ našeho přirozeného nadání. „*Pokud se má princip difference vyhnout použití některých jen jako prostředků k cílům ostatních, je to možné jen za okolností, kdy je subjektem vlastnictví „my“ namísto „já“, což značí existenci komunit v konstitutivním smyslu*“⁹⁰ Sandel tak Rawlsovi navrhuje, aby svou koncepci izolovaného jáství nahradil konceptem komunitního jáství. Jedinec by byl makrosubjektem, jehož všechny individuální vlastnosti by byly v podstatě vlastnostmi společnými. Každý člověk by pak byl jen pomyslným strážcem a opatrovníkem společného majetku.⁹¹ Princip difference by tedy vůči obavě, že by určití jednotlivci mohli být využiti jako prostředky k dosažení cílů jiných, obstál jedině v případě, pokud je jáství konstituováno členstvím v komunitě.

Proti klasickému znění principu difference vznáší Sandel ještě jednu námitku. Pokud by výjimečně nadaný jedinec neměl čerpat ze svých pozitivních výhod jen sám, neměli bychom stejně přistupovat i k negativním atributům? Podle Rawlsovi teorie jsou všechna naše nadání či schopnosti nahodilá. Nabízí se tedy důležitá otázka. Když za společný majetek společnosti považujeme pozitivní atributy jedinců, proč bychom neměli ve stejných intencích hovořit i o negativních vlastnostech? V takovém případě by se trest za páchaní přestupků či zločinů vztahoval na celou společnost stejně, jako odměna vzešlá z pozitivních atributů. Ať už totiž disponujeme vlastností pracovitosti či agresivity, v obou případech se jedná o atributy, které mi byly přiděleny, alespoň podle Rawlse, náhodou, a tak by z jejich „plodů“ měla čerpat celá komunita.⁹²

⁸⁹ NOZICK, Robert, *Anarchy, State, And Utopia*. Blackwell: Oxford UK & Cambridge USA, 1974, s. 228-229.

⁹⁰ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. 80.

⁹¹ Tamtéž, s. 101

⁹² WOLFF Jonathan. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Oxford: Polity Press, 2003, s. 93.

Michael Sandel se nejenom snaží překonat Rawlsovu představou nezakotveného jáství, ale také se zároveň snaží vyhnout konceptu radikálně situovaného subjektu. Rawls stavěl svoji teorii na rozestupu mezi „já“ a jeho cíli. Jde o to ukázat, že naše touhy a cíle nejsou konstitutivními prvky pro naši vlastní identitu. Podle Andreje Keby je to v podstatě to samé, jako bychom o nás řekli, že se nepovažujeme za pouhý součet našich cílů. Lidé se během svého života mění, stejně jako představy o tom, co je pro ně dobré, ale to ještě neznamená, že se mění celá jejich osobnost.⁹³

Je však třeba poznamenat, že také sám Sandel uznává nutnost existence určité mezery mezi subjektem a jeho cíli. Pokud se totiž tato vzdálenost vytratí, ponoříme se do moře okolností, které jsou mimo naši kontrolu. Již nejde dost dobře rozlišit mezi subjektem a předmětem „vlastnictví“. Jinými slovy se „já“ stane nerozeznatelným od svého okolí a stane se něčím, co Sandel nazývá radikálně situovaným subjektem.⁹⁴ Na druhou stranu je však zřejmé, že přílišná vzdálenost „já“ od jeho cílů a závazků neodpovídá skutečné podobě lidské identity. Tento Rawlsův pohled až příliš umenšuje roli komunity v konstitutivním slova smyslu.

Podle Sandela má naše členství v různých komunitách velký vliv na utváření naší identity. Není dost dobře možné oddělit slovník, praktiky a víry určité komunity od každého jednotlivce. Vzhledem k tomu, že se nenacházíme před svými cíli ale až za nimi, tak si normativní složky a víry, které jsou nezbytné pro naši identitu, nevybíráme, ale nalézáme je v životě sdíleném s ostatními, v rámci takzvaného „většího“ života.⁹⁵ Rawlsovo voluntaristické pojetí říká, že „já“ jsoucí před svými cíli, si cíle volí až následně dle svých subjektivních preferencí. Není tak jejich vlivem konstituován a nejsou od počátku nepostradatelnou součástí jeho identity. Místo tohoto nezakotveného „já“ představuje Sandel konstitutivní „já“. Takové „já“ je definováno podle jeho cílů, vlastností nebo vztahů. Jak už bylo výše poznamenáno, tyto zásadní atributy jsou zakotveny v komunitě a jáství je tedy sociálně konstituováno a neoddělitelné od svých cílů, které stojí před ním. V případě, že přistoupíme na to, že jsou nám cíle dány předem, už o sobě nemůžeme

⁹³ KEBA, Andrej. „The Concept of Self-Identity and Moral Conflicts.“ In: *Politická misao*, 2014, roč. 61, č. 5, s. 137 – 138.

⁹⁴ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. 80, s. 21.

⁹⁵ FORST, Rainer. *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, 1994, s. 10.

přemýšlet jako o aktérech, kteří si své cíle vybírají, ale naopak jako o aktérech, které jsou k nim vázání.⁹⁶ Jinými slovy bychom mohli říct, že se z těchto cílů sami skládáme.

Tím se sice Sandel odlišil od Rawlse a jeho představy izolovaného a nezakotveného já, ale neříká to už nic o distinkci s radikálně situovaným subjektem. Takový subjekt nemá žádnou možnost rozlišit mezi sebou a svojí situací, kterou můžeme chápat jako společnou (*komunální*) identitu, nebo nemůže být schopen se v případě potřeby od ní distancovat. To, co Sandelovi pomáhá držet se od tohoto konceptu dál, je reflexe, která umožňuje člověku pohybovat se ve spletnosti různých cílů a vztahů. Právě díky reflexi máme schopnost odlišit to, co jsem já, od toho, co je moje. Míží tak nebezpečí, že by byla naše identita proměnlivá v závislosti na jakékoliv změně okolností, tak jak hrozí právě u radikálně situovaného subjektu. Prostřednictvím tohoto reflexivního sebeporozumění se člověk naučí rozlišovat mezi cíli, které jsou konstitutivní („já jsem to“) a těmi, které jsou vlastnickými („to je moje“).⁹⁷ *„V reflexivitě obrací „já“ světlo do svého nitra, čímž se samo stává předmětem bádání a reflexe. Když jsem schopen přemýšlet o své posedlosti, umět jí vybrat a učinit z ní objekt své reflexe, vytvářím tím mezi ní a sebou určitý prostor, a tak snižují její sílu. Stává se více atributem a méně složkou mé identity...“*⁹⁸

Tento bod se ale neseťkal u všech myslitelů s naprostým porozuměním. Problém je ten, že není jasné, jak „já“, které je částečně definované svými připoutáními, cíli a závazky ke své komunitě, je schopno se od těchto vazeb oddálit. *„Jak může jáství, které nachází svoji identitu uvnitř „obsáhlého“ pospolitého subjektu, provádět tuto „prekérní“ distanci bez toho, že by svoji identitu ztratilo?“*⁹⁹ Axel Honneth však vidí nejasností se Sandelovou reflexivitou mnohem více. Jak se může „já“ odvrátit proti tradičnímu komunitnímu sebeporozumění, když je s ním jeho identita tak neoddělitelně spjata? Nejasné je také, jak lze rozlišovat normativní pospolitost rodiny, kmenu nebo národa a jak je možné provádět rozlišení uvnitř těchto pospolitostí.¹⁰⁰

⁹⁶ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. 80, s. 17.

⁹⁷ CRITTENDEN, Jack. *Beyond Individualism: Reconstituting the Liberal Self*. New York: Oxford University Press, 1992, s. 31.

⁹⁸ SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. 58.

⁹⁹ HONNETH, Axel. „Meze liberalismu: K politicko-etické diskusi o komunitarismu“. In: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996, s. 46.

¹⁰⁰ Tamtéž.

Michael Sandel není samozřejmě jediným myslitelem, jenž snese nálepku komunitarismu a vymezuje se vůči nezakotvenému jáství. Alasdair MacIntyre v opozici vůči tomuto konceptu, představil narativní pojetí osoby, ze kterého vychází ostatně i sám Sandel.¹⁰¹ Podle tohoto skotského filosofa, se ke všem životním situacím, kterých jsme součástí, stavíme jako nositelé určité společenské identity. Vždy mám určitou roli, která ke mně nepochybně patří. Jsem synem, otcem, příslušníkem národa nebo sportovního týmu. Z toho zároveň pramení, že to, co je dobré pro mne, je zákonitě dobré i pro toho, kdo zaujímá podobnou pozici, jakou mám ve stejné komunitě já. Moje náležitost k mé rodině nebo národu mi přenechává řadu dědictví, břemen či očekávaných závazků. Jedná se o danosti našeho života a naše morální východiska.¹⁰²

Předtím než MacIntyre dospěl ke konceptu narativního já, nastínil vývoj jáství do třech historických fází, kde každá další fáze značí rostoucí vzdálenost mezi „já“ a komunitou. První fází je tzv. „homérská“ společnost, kde přítomnost v určité sociální komunitě ustanovovala individuální identitu. Člověk byl znám jen jako člen dané rodiny, domácnosti nebo klanu. Žádné jiné „já“ neexistovalo.¹⁰³ Svazek, který nás ke konkrétní komunitě zavazoval nebyl jedincem vybrán ani dobrovolně uzavřen. Vše bylo jen otázkou toho, kam se člověk narodil. Vzhledem k tomu, že stratifikace společnosti odrážela stratifikaci přírody, která zase zrcadlila stratifikaci kosmu, byla daná identita jedince schválena jak společností, tak vesmírem. Každý jedinec měl svůj vrozený účel, který tkvěl k plnění příslušné sociální role. Hodnota dobrého života pak byla určována od toho, do jaké míry tyto role člověk plnil.¹⁰⁴

Druhá fáze bývá označována jako „aristotelské“ nebo „athénské“ já, které se sice také ustanovovalo v sociálních rolích a v morálním řádu mimo sebe, ale už svoji identitu dokázalo určitým způsobem zpochybnit. Vzdálenost mezi „já“ a sociální rolí už byla větší než u „homérské“ fáze a „já“ bylo i něco jiného než jen to, co mu ukládala příslušná sociální role. Aristotelská „já“ má účel – žít celý život dobře, aby dosáhlo *eudaimonie*. Prostředkem k dosažení *eudaimonie* pak byli ctnosti, které zároveň i částečně dobrý život definovali. Lidé měli stále sociální role, kterými prostupovalo homérské já, ale

¹⁰¹ BRABEC, Martin. „Politické a morální myšlení Michaela Sandela“. In: SANDEL, Michael. *Jak trhy vytlačují morálku*. Praha: Filosofia, 2020. s. 20.

¹⁰² MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctností: k morální krizi současnosti*. OIKOYMENH: Praha, 2004., s. 321.

¹⁰³ Tamtéž s. 172.

¹⁰⁴ Tamtéž s. 84.

aristotelské já bylo zakotveno v jejich snahách dosáhnout dobra. Právě ctnosti poskytují lidem v této době normy, které jim umožňují zpochybnit způsob života komunity, ke kterým patří. Zároveň jim ctnosti dávají možnost zkoumat, zda jsou určité jednání či politika správná. „*Na druhou stranu si však uvědomuje, že jeho porozumění ctnostem je možné jen díky tomu, že je členem společenství, které mu takové porozumění umožňuje*“.¹⁰⁵ Už to tedy není kosmický řád, který určoval místo člověka v hierarchii sociálních rolí, ale právě ctnosti. Každá komunita však schválila konkrétní role a pravidla, které měli směřovat k dosažení společného dobra ve znamení „co je dobré pro mne, musí být dobré i pro toho, kdo zaujímá stejnou roli“. Ctnosti, které vedli k dobrému životu, byli v dané komunitě univerzální.

Třetí fáze lidského vývoje byla ve znamení odmítnutí teleologie a mechanizace vesmíru. Lidé ztratili svou morální soudržnost a *telos*, jelikož účel lidského života se stal spíš otázkou volby než zděděním. Tuto fázi MacIntyre pojmenovává dobou individualismu a příchodem „moderního já“. Člověk má najednou možnost svobodně si vybrat z neomezeného množství účelů, hodnot a připoutání. Sociální vazby nedávají žádné omezení a jen vlastní cíle člověka jsou tím jediným kritériem jednání. Komunita je pak jen pouhou arénou, kde každý prosazuje svou koncepci dobrého života, kterou si sám volí.¹⁰⁶ Podle MacIntyrea může toto „moderní já“ převzít jakoukoliv roli, protože samo o sobě není vůbec ničím. Toto „já“ je prázdné, jelikož jeho volby bez principů, hodnot nebo standardu jsou jen svévolnými reakcemi na vlastní preference nebo emoce.¹⁰⁷

Za tuto proměnu vnímání vlastní identity viní MacIntyre epochu osvícenství. Racionalisté totiž viděli pokrok právě v propuštění člověka z otců komunit. Vazby na rodinu, církev, klan či společenství měly být přetřhány a lidé měli disponovat svobodnou volbou, vybrat si k jaké skupině budou patřit. Podle MacIntyrea to však nebyl úspěšný krok, neboť byli lidé v moři konkurence a komerce neschopni ukotvit své cíle na něco jiného než jen na pouhé touhy, a místo pravé svobody dosáhli jen ztracení.¹⁰⁸ MacIntyre je názoru, že jako společenský druh potřebujeme pro svůj život sociální vztahy, které jsou doslova nutnými předpoklady pro zajištění osobnosti a sociální i morální soudržnosti. Z moderní fáze se však již nedá sestoupit do homérické nebo aristotelovské, a tak přichází MacIntyre

¹⁰⁵ Tamtéž s. 158.

¹⁰⁶ Tamtéž s. 228.

¹⁰⁷ CRITTENDEN, Jack. *Beyond Individualism: Reconstituting the Liberal Self*. New York: Oxford University Press, 1992, s. 32.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 23-24.

s novým konceptem, kterým je právě o pár odstavců výše zmíněné narativní pojetí „já“. To je ve znamení návratu sociální teleologie zpátky do života jednotlivců, tak jak tomu bylo v době homérské a aristotelovské. Člověk již není oddělen od svých společenských nebo historických rolí, protože bez nich by nemohl mít žádné vnější standardy jednání a cíle, a tudíž by byl odsouzen jen k tzv. solipsismu moderního individualisty.¹⁰⁹

Tento MacIntyreův postup nápadně připomíná Rousseauovu cestu za původem a příčinami nerovnosti mezi lidmi.¹¹⁰ Také tento francouzský myslitel rozdělil lidský vývoj do třech po sobě jdoucích fází, z nichž každá z nich značila sílící se odklon od pravé povahy lidského pokolení. Třetí fáze pak znamenala bod zlomu, kdy člověk ztratil svou svobodu a uvízl v okovech falešné společenské smlouvy založené na výsledcích *amour-propre*. Obdobně jako MacIntyre, tak ani Rousseau si nemyslel, že by šlo z tohoto období lidského neštěstí sejít zpátky na počátek. Namísto toho navrhl kroky k ustanovení takové společnosti, která by se jemu vzývanému přírodnímu stavu za pomoci zákonů nejvíce blížila. Ačkoliv každý činil svůj exkurz do historie s jinými intencemi, můžeme na tomto příkladu vidět, že i proponenti dvou tak odlišných světů jako je kontraktualismus a komunitarismus, mohou mít na své filosofické cestě leccos společného.

¹⁰⁹ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. OIKOYMENH: Praha, 2004, s. 300.

¹¹⁰ ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949.

8 Debata mezi univerzalismem, relativismem a partikularismem

Jsou morální hodnoty tak zřejmé a fundamentální, že platí kdekoliv na světě? Anebo podobě světa odpovídá spíše teze, že jednotlivé činy nemůžeme hodnotit univerzálně bez přihlédnutí k rámci, v němž celá situace probíhá? Odpovědi na tyto otázky určí, zda se považujete spíše za univerzalistu nebo relativistu. Jedna z tradičních představ by mohla vycházet z přesvědčení, že každá společnost může mít různý žebříček hodnot, ale zároveň se přeci jen dají najít určité základy, které by měly být pro všechny komunity stejné. Jenže jaké by byly ony základy, které by byly pro všechny lidi na světě stejné? Akt, který by si mohl dělat nárok na to, aby byl morálně špatný univerzálně pro všechny lidské bytosti, by mohla být vražda – pokud bychom chtěli být konkrétnější, tak si můžeme představit vraždu vlastních rodičů. Málokdo z nás by dokázal najít pochopení pro lidi, kteří se rozhodnou ukončit život svých pokrevních příbuzných. Zdá se, že bychom tedy mohli mít příklad takového aktu, který by byl univerzálně špatný.

Zvažme však praktiky jedné komunity Inuitů, která nechávala své staré rodiče dokonce zazdívat do iglů, kde je nechala umřít. Důvodem není bezbřehá brutalita ale fakt, že inuitské komunity vedly kočovný způsob života, který si vyžadoval poměrně velkou fyzickou zdatnost. Staří a nemocní lidé však nebyli schopni účastnit se příliš dlouhých cest, čímž ohrožovali své příbuzné a dost možná sami zažívali tíhu vlastní existence.¹¹¹ Na tomto příkladu tedy můžeme vidět, že morálnost určitých činů je jen velmi obtížné hodnotit bez posouzení celého kontextu života dané komunity. A pokud bychom uznali, že v určitých případech jsou tyto „asistované sebevraždy“ ospravedlnitelné, můžeme mít stále pochyby o tom, jak je tento akt proveden a jestli není až příliš krutý. Zastánce relativismu by vám však i zde odpověděl, že ospravedlnitelný způsob zabití může být v každé kultuře jiný. A jako takový by sám pravděpodobně zaujmul pozici perského krále Dariuse I., který, podle Hérodotese, jednoho dne zkoumal, jak určité národy nakládají se svými mrtvými. Perský král se nejdříve zeptal Řeků, za jakou cenu by byli ochotni sníst těla svých zesnulých otců. Ti bez rozmyslu odvětili, že neexistuje žádná suma, za kterou by tuto činnost vykonali. Poté si nechal předvolat indický kmen Kallatiů, kteří své mrtvé tradičně jedli a tázal se jich, za jakou cenu by nechali své mrtvé zpopelnit. Kanibalský kmen byl naprosto ochromen a zvrácen jen pomyšlením na tuto otázku. Darius I. v tomto

¹¹¹ LUKES, Steve. *Moral Relativism*. Picador: New York. 1996, s. 35.

příběhu vystupoval jako neutrální pozorovatel, který chtěl ukázat, že každá komunita je přesvědčena o tom, že její zvyky, zákony či vzorce chování jsou těmi nejlepšími a není tak možné najít univerzální hodnoty pro všechny lidské bytosti.¹¹²

Podobné otázky si však neklademe jen v debatách ohledně morálky, ale také spravedlnosti. Na jedné straně mohou stát například proponenti názoru, který říká, že spravedlnost je pro lidstvo tak bytostně důležitý pojem, že je třeba přijít na koncepci, která by měla platit pro všechny lidi stejně. Jinak řečeno, bychom se měli dohodnout na těch principech spravedlnosti, které by byly univerzálně platné bez ohledu na to, v jaké komunitě či části společnosti se pohybujeme. Takový názor zastávají mimo jiné kontraktualisté – myslitelé, jež k podobě spravedlnosti docházejí většinou pomocí smluvní dohody mezi všemi jednotlivci následující svůj vlastní prospěch. John Rawls, jedna z hlavních postav této práce, není výjimkou, a jak jsme si ukázali v předešlé kapitole, tak si „své“ principy spravedlnosti, které jsou podle něj univerzálně platné pro všechny racionální bytosti, definuje skrze závoj nevědomosti.

Na opačné straně spektra stojí komunitariáni. Komunitariánská nauka vystupuje proti představě, že bychom mohli nalézt takový koncept spravedlnosti, který by byl ideální pro všechny komunity a společnosti, které obývají tuto Zemi. Namísto toho bychom měli principy spravedlnosti hledat zvlášť v konkrétní společnosti.¹¹³ Každá komunita může mít v těch nejkrajnějších případech velmi různé koncepty spravedlnosti. Vedle kritiky konceptu izolovaného a nezakotveného já, je právě odmítnutí univerzalizmu druhý stěžejní bod komunitariánské tradice.

V části věnované konceptu jáství bylo hlavním zdrojem komunitariánské představy dílo Michaela Sandela, kterého jsme doplnili základními myšlenkami Alasdaira MacIntyrea. V této kapitole se situace obrátí a hlavním bodem našeho zájmu bude právě skotský politický filosof, kterého doplní další proponent s komunitariánskými tendencemi, Michael Walzer.

V úvodu této kapitoly jsme si pro zjednodušené přiblížení situace představili dva diametrálně odlišné tábory univerzalistů a relativistů. Pokud však můžeme o kontraktualistických autorech říci, že jsou univerzalisté, bylo by příliš zjednodušující dát

¹¹² Tamtéž, s. 27-28.

¹¹³ BELL, Daniell. 2020. „Communitarianism.“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>.

relativistickou nálepkou komunitariánské nauce. Pozici komunitarismu nám pomůže nyní určit Alasdair MacIntyre.

Základní tezí, kterou MacIntyre zastává je, že v různých tradicích a kulturách existují různé verze racionality a spravedlnosti. Rozličné doktríny, teze nebo argumenty, o které opíráme naše jednání, je třeba chápat jen v rámci určitého historického kontextu. Je však nutné podotknout, že to neznámá, že by se stejné argumenty či nauky nemohly objevovat ve dvou rozdílných kontextech. Podle MacIntyrea tak existuje hned několik různých druhů racionalit a zároveň také spravedlností.¹¹⁴

MacIntyre se však za relativistu nepovažuje a sám proti němu vystupuje. Abychom pochopili vztah mezi MacIntyrem a relativismem, je třeba si říci, že morální relativismus značí, že morální standardy a hodnoty různých kultur jsou na stejné úrovni a nedá se tak na ně uplatnit žádné racionální hodnocení, které je založeno na základě hodnot jiných skupin.¹¹⁵ Dle relativistů tak neexistuje žádná racionalita sama o sobě a není tak možná ani žádná racionální debata ohledně toho, která ze dvou soupeřících tradic je lepší. S tím však MacIntyre nesouhlasí a jako takový by se měl považovat spíše za morálního partikularistu. Morální partikularismus říká, že každá morální teorie vychází z praktik či institucí určité komunity, což znamená, že jako taková, bude každá teorie vždy historicky podmíněná a kulturně vázaná na kontext, ve kterém se pohybuje. „*Neexistuje žádná jiná morálka kromě té, která je zakořeněna v konkrétních komunitách se všemi svými vlastními tradicemi, týkajícími se povahy ctností a jejich role při zajištění lidského dobra*“.¹¹⁶

Morální partikularismus tedy sice značí, že je každá morální teorie či koncept spravedlnosti závislá na kontextu, ale už neříká nic o tom, že by se dané koncepty nemohly vzájemně porovnávat, tak jak tvrdí relativisté. Na následujících řádcích si představíme MacIntyerovu představu o tom, jak a do jaké míry se dají dvě různé teorie vzájemně porovnávat a posuzovat, která z nich je lepší.

Jednu z možností, kterou nám, podle něj, prý ukazují akademici je, že se máme oprostít od všech sociálních vztahů a zajistit si neutrální, nestranný a „univerzální“ pohled, který

¹¹⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988, s. 9.

¹¹⁵ RENANI, Ali Abedi. „MacIntyre's Moral Theory and Moral Relativism.“ In: *Philosophical Readings*, 2017, roč. 9, č. 3, s. 171.

¹¹⁶ KUNA, Marián. „MacIntyre on Tradition, Rationality and Relativism.“ In: *Res Publica*, 2005, roč. 11, č. 3, s. 253.

nám umožní racionálně a svobodně vyhodnotit různé koncepty spravedlnosti. „*Jedním z problémů je, že ti, kdo se shodují na tomto postupu, pak nesouhlasí s tím, jaká koncepce spravedlnosti z této rozvahy vzejde, což je podle nich ve výsledku racionálně přijatelné*“.¹¹⁷ Tento náhled se mu však, jako zastánci komunitariánské tradice, nemůže líbit, neboť každý takový popis racionality ignoruje historicko-sociální kontext, která by každá sada principů spravedlnosti měla mít. Pro MacIntyre je však, napříč všemi jeho díly, základní tezí, že člověk rozvíjí své koncepce dobra a spravedlnosti pouze v kontextech konkrétní komunity a tradice. Rainer Forst to popisuje tak, že stejně jako nemohou existovat žádné „abstraktní“ osoby bez kontextu, nemůže existovat ani nestranná a neutrální morálka či spravedlnost.¹¹⁸

MacIntyre zde opět zbrojí proti osvícenství, když říká, že právě tato epocha chtěla pomocí rozumu vytlačit autoritu a tradici, a umožnit tak diskusi, kde se uplatní metody racionálního ospravedlnění, které je ze své podstaty nezávislé na sociálních a kulturních okolnostech. Přesto se však osvícenci nedokázali dohodnout, které racionální principy by to měly být. „*Jeden návrh přednesli autoři Encyklopedie, druhý Rousseau, třetí Bentham, čtvrtý Kant, pátý skotští filosofové zdravého rozumu a jejich francouzští a američtí učenci. Dědictví osvícenství poskytlo ideál racionálního ospravedlnění, kterého nebylo schopné dosáhnout*“.¹¹⁹ MacIntyre tedy chce, aby se obnovilo zakotvení racionálního bádání do tradice, historické koncepce.

Podle MacIntyre je tedy každá morální teorie zasazená do nějaké tradice racionality, která lidem, kteří v této tradici žijí, dává charakteristické standardy racionality. Dílo *Whose Justice? Which Rationality?* nám předkládá čtyři různé druhy těchto tradic – aristotelovskou, augustinско-tomistickou, skotskou tradici 17.-18. století a liberální, kterou ztotožňuje s tradicí moderny. Otázkou však zůstává, co si pod pojmem „tradice“ můžeme přesně představit. Julia Annas totiž namítá, že MacIntyre nikde v textu tradici nedefinuje a nechává za sebe mluvit pouze příklady, které čtenáři předkládá. To podle

¹¹⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988, s. 3.

¹¹⁸ FORST, Rainer. *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, 1994, s. 200-201.

¹¹⁹ MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988, s. 6.

Annas vede k nejednotné koncepci tradice.¹²⁰ Přesto se však pokusme tento důležitý aspekt MacIntyroví filosofie přiblížit.

Tradice, se kterými MacIntyre pracuje, jsou tradicemi intelektuálními a racionálními, ale zároveň jsou zakotveny v různých formách společenského života. Například aristotelovská tradice vychází ze života polis a augustínsko-tomistická z prostředí náboženských komunit a později univerzit. Tradice se od sebe navzájem liší v představách o seznamu ctností, metafyzických kosmologií ale také v tom, jakým způsobem dospívají ke své racionalitě a spravedlnosti. Tradice však zároveň poskytuje každému člověku jeho výchozí morální bod a také určitou sociální identitu. S tradicemi je také nepochybně spojen konflikt. Stejně jako jsou dějiny lidských společností dějinami konfliktu, tak podobně je to i v případě tradic. MacIntyre tradici popisuje jako argument rozšířený v čase, v němž jsou určité základní shody definovány v závislosti na dvou typech konfliktů. První typ konfliktů se týká kritiků mimo danou tradici, kteří odmítají všechny nebo alespoň podstatnou část základních shod. Druhý typ konfliktů se opírá o interní, tzv. interpretační debaty, jejímž prostřednictvím je smysl základních shod vyjadřován, čímž dochází k pokroku příslušné tradice.¹²¹ Tradice jsou tedy takřka po celou dobu povinné hájit svoje teze před konkurenčními tradicemi. Zároveň je však nutné, řešit konflikty i uvnitř tradice, které vycházejí z nevyřešených problémů a protichůdných interpretací. Je však třeba se zastavit u samotného soupeření dvou různých tradic. Podle MacIntyrea neexistuje žádná neutrální půda, ze které bychom mohli nezájatě hodnotit dvě rozdílné tradice. Tradice, i jazyk, který je s danou tradicí nepochybně spjat, mají z podstatné části atributy nesouměrnosti a nepřeložitelnosti. To však ještě neznamená, že není možné určit, která tradice, a tedy který koncept spravedlnosti je lepší.

Tradice je úspěšná do té doby, dokud se zvládá vypořádávat s epistemologickými krizemi. Epistemologická krize je období, kdy se objevují problémy, na které teorie v dané tradici již nedokážou najít adekvátní odpověď.¹²² Jestli se tradici nepodaří úspěšně vyřešit krizi, pak se tradice rozpadne. Pokud máme před sebou dvě tradice s tím, že jedna z nich se zbortí v epistemologické krizi a druhá se těmto krizím vyhýbá, nebo na ně adekvátně odpovídá, není pochyb o tom, která z těchto dvou tradic je úspěšnější. Umění

¹²⁰ ANNAS, Julian. „MacIntyre on Traditions“. In: *Philosophy & Public Affairs*, 1989, roč.18, č. 4, s. 389.

¹²¹ MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988, s. 12.

¹²² Tamtéž, s. 363

vyhýbat se nebo případně řešit epistemologické krize je tak kritériem, které určuje, která tradice je lepší. Důležitější otázkou však je, jak rozhodnout o vhodnosti nějaké tradice, když ani jedna z nabízených netrpí ani v minulosti netrpěla žádnými krizemi. Pokud bychom takové kritérium nenašli, tak bychom přistoupili na relativismus, který říká, že nedokážeme určit, který z alternativních náhledů je lepší. Toto však MacIntyre odmítá. Klíč k rozhodnutí, která tradice je lepší, a zároveň tedy který koncept spravedlnosti lépe odpovídá světu kolem nás, leží v činnosti osvojení jazyka jiné tradice. MacIntyre říká, že člověk by se měl znovu stát dítětem a naučit se tento druhý jazyk, jako svůj vlastní. Až tehdy pokud rozumí jazyku jiné tradice, disponuje možností pochopit tuto tradici zevnitř a vyhodnotit, zdali se tato druhá tradice nevypořádává s různými otázkami lépe. Pokud tomu tak opravdu je, může dojít k závěru, že tato tradice je lepší.¹²³

Pokud jsme v úvodu této práce hovořili o tom, že je mnohdy velmi obtížné a zjednodušující připnout nálepku komunitarismu na jednotlivé autory, tak u Michaela Walzera to platí obzvlášť. Na následujících řádcích si jeho pozici ukážeme právě v debatě ohledně možnosti univerzální platnosti morálních konceptů a principů spravedlnosti. Nutno podotknout, že Walzerovo myšlenkové spektrum se v průběhu času velmi proměnilo a názory, které zastával v počátku své filosofické kariéry, se mnohdy s těmi v pozdější fázi akademické dráhy rozcházejí. Příkladem může být právě představa univerzality. V počátcích se Walzer profilel jako velký zastánce tzv. plurality morálních světů, což je pochopitelně jedno ze základních východisek komunitarismu. Každá komunita má své vlastní etické zásady a pokud se bavíme o zásadách jako je „spravedlnost“ nebo „dobro“, tak ty mohou být pochopeny jen skrze vlastní partikulární morálku, která má vždy přednost před „univerzální morálkou“.¹²⁴ Nicméně přes důraz na partikularitu jsou ve Walzerovém myšlení vidět i univerzalistické tendence. V díle *Just and Unjust Wars* například zmiňuje, že je třeba normativního základu proto, aby šlo definovat spravedlivou či nespravedlivou válku. Oním základem, který by měl mít univerzální platnost, je právo na život a na svobodu. Podle Jana Váněho to však ještě neznamená, že bychom měli amerického filosofa brát za „všeobjímajícího univerzalistu“

¹²³ FLETT, John. „Alasdair MacIntyre’s Tradition-Constituted Enquiry in Polanyiian Perspective“. In: *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, 1999, roč. 26, č. 2, s. 21.

¹²⁴ VÁNĚ, Jan. „Vábení reiterativního univerzalizmu.“ In: *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 2008, roč. 2009, č. 5, s. 26.

neboť za stěžejní pramen jeho filosofických názorů se bere pozdější práce *Spheres of Justice*.

V tomto díle Walzer podává základy reiterativního univerzalizmu. Pro pochopení tohoto konceptu si je třeba představit tzv. maximální a minimální významy morálních pojmů, které lze také chápat jako hrubé a tenké.¹²⁵ Podle Walzera se morálka nejčastěji popisuje jako soubor univerzálních principů, které jsou uzpůsobené historickými okolnostmi. Minimálními a zároveň tenkými významy jsou v tomto případě právě univerzální principy. Ty se dají chápat také jako základní morální standardy, ve kterých vystupuje spravedlnost na prvním místě.¹²⁶ O maximální (hrubé) morálce se hovoří pak tehdy, kdy na ní působí historické a kulturní okolnosti.

Tuto argumentaci ukazuje Walzer na příkladu, nám více než blízké, Sametové revoluce. Walzer popisuje svoji zkušenost, kdy viděl v televizi lidi pochodující Prahou a držící v rukou transparenty, na kterých byly napsány slova „spravedlnost“ a „pravda“. Walzer prý neví nic o české kultuře a zkušenost, na kterou demonstrující reagovali, sám nikdy neměl. Přesto však hned věděl, co tyto nápisy znamenají, ztotožnil se s nimi a bez delší rozvahy by se k protestujícím lidem přidal. „*Tito Pražané nedemonstrovali ve prospěch utilitární rovnosti nebo rawlsoském principu difference...Spravedlivou společnost by charakterizovali různými způsoby, každý by jinak definoval odměnu a trest, každý by se odvolával na jiné chápání dějin a kultury. Co však mysleli pod „spravedlností“ na svých transparentech bylo dost jednoduché: konec svévolnému zatýkání, rovné a nestranné uplatňování zákonů, odstranění výsad a privilegií stranické elity – zkrátka, žádali úplně obyčejnou spravedlnost.*“¹²⁷ Představa spravedlnosti, která rezonovala revolucí, měla základ v minimální morálce. Protestující skutečně věřili, že v podstatě celý svět s nimi souhlasí a jako takový by také podpořil jejich touhu po spravedlnosti. Takto pojatý koncept spravedlnosti je podle Walzera univerzální. Ale když by účastníci debatovali konkrétně o důchodovém nebo o vzdělávacím systému ve své zemi, už by si nenárokovali univerzální platnost svého návrhu. Ve svých představách by vycházeli z toho, co je

¹²⁵ Ostatně takto je pojmenováno i Walzerovo dílo - *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, které se právě problematice morálních hodnot i konceptů spravedlnosti věnuje.

¹²⁶ Tamtéž, s. 27.

¹²⁷ WALZER, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. London: University of Notre Dame Press., 1994, s. 1

nejlepší pro ně samotné a co zároveň koresponduje s jejich historií a s kulturou, ve které žijí. Konkrétní podoba systému by teda byla vůči jiným společnostem relativní.

Podle Walzera to však není tak, že se nejdříve v lidech utvořila minimální (univerzální) morálka, která by byla všem lidem společná a až poté by se u každé kultury, vlivem různých okolností, rozvinula více či méně jiným směrem. Na začátku by se tedy podle tohoto pohledu jednalo o tenkou morálkou, která časem „zhrubne“. ¹²⁸ Proces je však spíše opačný. Není tomu tak, že by například spravedlnost byla jen abstraktním pojmem, který by teprve čekal na vyplnění od příslušné kultury. Spravedlnost a jiné koncepty, které jsou nepochybně spjaté s lidskou existencí, se artikuluji již do počátku v různých kulturách různým způsobem. Nejdříve je tu tedy maximální čili hrubá morálka, ze které se až později extrahuje tenká, minimální a univerzální morálka. Tento akt „univerzalizace“ proběhne v případě, že je určitý morální postoj rozpoznatelný i v jiných kulturách. Pokud se objeví takový postoj, který je rozpoznatelný ve všech kulturách velkých společností takovým způsobem, že má v těchto kulturách přinejmenším velmi podobnou verzi jako všude jinde, můžeme o něm říct, že je to univerzální morální úsudek. ¹²⁹ V našem příkladu se Sametovou revolucí je takovým univerzálním postojem požadavek spravedlnosti, ve smyslu ukončení útlaku či ukončení svévolného zatýkání. Podle Walzera se ostatně všechny debaty o povaze spravedlnosti konají na známém terénu a dotýkají se podobných problémů – Walzer zmiňuje například politický teror nebo utlačování chudých. Tyto ale i jiná témata, která se negativně staví ke krutému zacházení s lidmi, budou okamžitě přístupná všem lidem bez toho, aby museli mít nějaké povědomí o ostatních složkách dané kultury. A právě kvůli tomu, že se výše zmíněné postoje objevují v takřka každé komunitě, představují tak tzv. morální minimum pro lidské kultury. *„Minimální morálka je morálka v pravém slova smyslu. V minimálním chápání neexistuje mnoho důležitějších věcí, než je „pravda“ a „spravedlnost“. V případě, že někdo odmítá tyto minimální požadavky plnit, opakujeme je s vášnivým naléháním.“* ¹³⁰

Reiterativní univerzalizmus tedy vychází z předpokladu, že každá komunita si určuje a prosazuje vlastní principy, normy či zákazy, podle kterých se řídí všichni členové daného společenství. Právě samotná různorodost je důvodem, proč uznat mnohočetnost nároků,

¹²⁸ Tamtéž, s. 5.

¹²⁹ LEE, Win-chiat. „Thin Universalism and Thick Localism.“ In: *Encyclopedia of Global Justice*. Springer: Dordrecht, 2011, s. 1073.

¹³⁰ WALZER, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. London: University of Notre Dame Press., 1994, s. 5

postojů a představ o morálce či konceptů spravedlnosti, přičemž je patrné, že jsou ospravedlňovány rozdílnými způsoby. Jak jsme si však výše ukázali, existuje určitá podobnost podnětů i přesto, že probíhají mnohdy v naprosto rozdílných kontextech. V různých kulturách se tedy určité vzorce chování opakují. Vzhledem k této skutečnosti pak lze určit průsečíky v morálních vzorcích jednání. Tyto průsečíky si pak nárokují podobu univerzálních hodnot napříč společnostmi.¹³¹

Walzerův projekt by v nás mohl vyvolat optimismus, že je takhle možné zkonstruovat kompletní objektivní a neexpresivní morální systém – Walzer o něm hovoří jako o tzv. morálním esperantu.¹³² Tato představa je však mylná, neboť ani samotná minimální morálka není objektivní a neexpresivní. Je nutně spjatá s maximální morálkou, která vzniká na rozličných místech a v rozličném čase. Opět zde využijeme Walzerův příklad se Sametovou revolucí, na které tento svůj koncept umě vysvětluje. Když sympatizujeme s demonstranty, kteří apelují na spravedlnost a pravdu, tak tyto dva atributy chápeme v našem kontextu. Walzer hovoří o tom, že se nám daná situace stává známou. Sami nechceme, abychom byli terčem lží nebo útaku. Koncepty spravedlnosti a pravdy však doplňujeme naším dodatečným vlastním významem, který je koncipován v rámci naší kultury, které jsme součástí. A jak soucítíme s demonstranty na druhém konci světa, tak si ve skutečnosti jdeme svůj vlastní pochod městem. Podle Walzera to vyjadřuje naší duální morální realitu, kdy je společnost univerzální, protože je lidská a zároveň je partikulární, protože je společenská. Tato myšlenka tkví v názoru, že společnosti musí být partikulární, protože se skládají z lidí a jejich vzpomínek. Lidstvo v obecném slova smyslu, však nemá svoji paměť ani žádnou historii, kulturu nebo společné chápání morálky.¹³³ Walzer tím chce vyjádřit, že ač je lidské všemi těmito věcmi disponovat, není možné najít jen jeden jediný zdroj. To však lidem nebere možnost uznat zvyky odlišných společností a v určitém případě se připojit k boji za jejich „věci“. *„Vzpomeňme si na exodus Židů z Egypta, na Anabázu, na Mohamedovu Hedžru...na pražské demonstrace: musí se všechny sjednotit do jednoho velkého průvodu? Tím by se nic nezískalo, jelikož primární hodnota každého pochodu tkví v konkrétní zkušenosti lidí, kteří se ho*

¹³¹ VÁNĚ, Jan. „Vábení reiterativního univerzalizmu.“ In: *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 2008, roč. 2009, č. 5, s. 28.

¹³² WALZER, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. London: University of Notre Dame Press., 1994, s. 6.

¹³³ Tamtéž, s.6.

účastní.“¹³⁴ Tvrdit, že existuje jen jeden směr, způsob nebo význam spravedlnosti je podle Walzera příkladem filosofické povýšenosti.¹³⁵

¹³⁴ Tamtéž

¹³⁵ Tamtéž, s.7.

9 Etická neutralita

Po konceptu jáství a sporu univerzalizmu s relativismem a partikularismem je poslední částí této diplomové práce debata ohledně etické neutrality. Idea etické neutrality je jedním ze základních kamenů kontraktualistického náhledu na spravedlnost, neboť podle ní musejí být principy stejných občanských práv a sociálních šancí tolerantní vůči individuálním přesvědčením víry a způsobům života. Stejně zde musí být vnímán také důraz na rozdíl mezi etickými hodnotami, které by se daly zjednodušeně označit za osobní a morální hodnoty, kterým je možno přidat přívlastek obecné.

Abychom pochopili, co se pod představou etické neutrality skrývá, představme si teorii Ronalda Dworkina. Tento autor hájil základní liberální tezi, že by se se všemi jednotlivými občany mělo zacházet jako s osobami se stejnými svobodami a s právy na přidělení sociálních zdrojů, které zaručují rovné příležitosti. Podle Dworkina je to přirozené právo, které mají všechny lidské bytosti, i když musejí mít zároveň určitou formu práva pozitivního, které je vykládáno konkrétně. Tyto principy sociální a materiální rovnosti jsou morálními základy (obecné), a proto jsou neutrální k úvahám o představách dobrého života.¹³⁶ Pokud by principy neutrální nebyly, tak by příslušná vláda mohla přinutit lid, aby sledoval jeden konkrétní způsob života, který by preferovala. To by zákonitě porušovalo práva občanů na rovné zacházení. Podle Rainera Forsta právě etická neutralita zajišťuje lidem rovnost v jejich základních právech a zároveň jim dává možnost určit si, jak budou žít svůj vlastní život.¹³⁷

Komunitariáni toto liberální pojetí nezastávají a jsou v drtivé většině toho názoru, že nelze založit žádnou politiku na podobně prázdné koncepci. Podle komunitarismu fundamentální pravidla každé komunity předpokládají jistou koncepci dobrého života, která je pro danou společnost sebeurčující. Navíc ani neuznávají, že by liberální neutralita byla neutrální vůči ostatním etickým koncepcím, namísto toho se za ní skrývá individualistická teorie dobra.¹³⁸

¹³⁶ DWORKIN, Ronald. *Taking Right Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. s. 182-183.

¹³⁷ FORST, Rainer. *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, 1994, s.32.

¹³⁸ Tamtéž, s. 48.

MacIntyreova pozice v této debatě byla nastíněna již v předešlé kapitole. Podle něj nelze nárok na neutralitu nijak bránit. Je to jen výsledek „morální katastrofy“, kterou zavinila snaha osvěcenských filosofů ospravedlnit koncepci morálky bez návaznosti na historické tradice, etické praktiky a teleologického pohledu na lidskou přirozenost. MacIntyre se navíc nedomnívá, že je možné mezi sebou odlišit morálku a etiku, což implikuje nemožnost ospravedlnit normy nezávisle na konkrétních hodnotách. Po vzoru generála Carla von Clausewitze pak ve *Ztrátě ctnosti* prohlašuje, že politika v pluralitním státě bez společné koncepce dobra je jen občanská válka prováděna jinými prostředky.¹³⁹

MacIntyre pak v souladu se svojí komunitariánskou naukou odmítá nárok na etickou neutralitu. Liberální myšlení původně odmítalo existenci jakékoliv převažující teorie dobra a zároveň se zasazovalo o racionalitu postavenou mimo tradice. Podle MacIntyrea je to však přesně naopak. Liberalismus sám ztělesňuje určitou teorii dobra, která vychází ze západní kultury. V případě jednoho z hlavních proponentů této práce Johna Rawlse hovoříme o tom, že jeho teorie dobra je velmi silně individualistická právě ve stylu moderního západního myšlení. Rawls a další tedy neuspěli ve snaze vyprofilovat racionalitu, která se vytvořila vně tradice. Naopak je to jen další historický soubor sociálních činností a institucí – jen další tradice západního střihu. „*Stejně jako jiné tradice má i liberalismus své vlastní standardy racionálního ospravedlnění. Stejně jako jiné tradice má i liberalismus soubor autoritativních textů a spory o jejich interpretaci. Stejně jako jiné tradice i liberalismus se společensky vyjadřuje skrze určitý druh hierarchie.*“¹⁴⁰ O etické neutralitě se tedy dle Alasdaira MacIntyrea není možné bavit, neboť pokud jde o pojetí lidského dobra, existují vždy určité výchozí body.

Rawls koncept neutrality však do čela své teorie nestaví. Ostatně ho doslovně v *Teorii spravedlnosti* vůbec nezmiňuje, přesto však hraje v jeho nauce určitou roli. V jeho stěžejním díle se dají najít nalézt teze, které se k ní mohou pojit. „*Principy spravedlnosti se vztahují na všechny osoby s racionálními životními plány, a to bez ohledu na jejich obsah.*“¹⁴¹ „*Systémy cílů nejsou racionálně hodnoceny.*“¹⁴²

¹³⁹ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 152.

¹⁴⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988, s. 345.

¹⁴¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 25.

¹⁴² Tamtéž, s. 155

Rawls pak nesdílí MacIntyreův názor, že je liberalismus a i jeho kontraktualistická teorie spravedlnosti založena na konkrétní koncepci dobra, nicméně uznává, že se v jeho teorii určité myšlenky odkazující na konkretizované dobro dají nalézt. Právě pro vysvětlení smyslu určitých dober v jeho nauce vypracoval Rawls v roce 1988 své pojednání *The Priority of Right and Ideas of the Good*.

První myšlenka dobra je chápána ve smyslu racionality. Každý člověk má schopnost tvořit si svůj racionální plán, který se snaží v průběhu celého života naplnit. K tomu, aby si mohli lidé takový plán tvořit, potřebují disponovat určitými primárními statky.¹⁴³ Zde tedy leží druhá myšlenka dobra. Primární statky jako jsou práva, svobody, příležitosti či materiální zdroje jsou definovány tak, že neupřednostňují žádné konkrétní životní plány, naopak jsou kompatibilními s různými etickými způsoby života.¹⁴⁴ Rawls vysvětluje, že rozdělení těchto primárních statků nesleduje například zajištění co největší míry blahobytu nebo celkové užitečnosti. „*Spravedlnost jako férovost nestojí na představě porovnávání a maximalizování celkového blahobytu ve věcech politické spravedlnosti. Nepokouší se ani odhadnout do jaké míry se jednotlivcům daří prosazovat svůj způsob života – jejich celkové schéma konečných cílů – nebo posoudit vnitřní hodnotu těchto cílů (pokud jsou slučitelné s principy spravedlnosti)*.“¹⁴⁵

Třetím Rawlsovým bodem je idea „přípustného“ nebo „rozumného“ pojetí dobra. Rawls přiznává, že jeho nauka byla terčem kritiků z důvodu, že místo toho, aby byla neutrální, tak je zaujatá ve prospěch určité formy individualismu. Dodává však, že pojem neutrality mu přijde velmi zavádějící.¹⁴⁶ Ostatně i proto ho jako takový ze své *Teorie spravedlnosti* úplně vynechal, jak bylo zmíněno v předcházející části kapitoly. V této stati definuje neutralitu několika způsoby. Zmiňuje, že spravedlnost jako slušnost jistě není přísně procedurálně neutrální, protože teorie osoby a sociální spolupráce, které jsou jedněmi z hlavních aspektů původního stavu, jsou substantivní jako takto ospravedlněné zásady spravedlnosti.¹⁴⁷ Spravedlnost jako slušnost je však procedurálně neutrální ve smyslu řízení se zásadou „veřejného základu ospravedlnění“, která je založena na pojmu

¹⁴³ RAWLS, John. „The Priority of Right and Ideas of the Good.“ In: *Philosophy & Public Affairs*, 1988, roč. 17, č.4, s. 251.

¹⁴⁴ FORST, Rainer. *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, 1994, s. 54-55.

¹⁴⁵ RAWLS, John. „The Priority of Right and Ideas of the Good.“ In: *Philosophy & Public Affairs*, 1988, roč. 17, č.4, s. 258.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 260.

¹⁴⁷ Tamtéž

praktického rozumu, který je nezávislý na konkrétních etických koncepcích dobra.¹⁴⁸ Dále má podle Rawlse jeho teorie spravedlnosti právo být neutrální ve smyslu cíle. To znamená, že základní instituce a veřejné politiky nemají být koncipovány tak, aby upřednostňovaly nějakou konkrétní komplexní doktrínu.

Čtvrtým dobrem, které Rawlsova teorie skýtá, je přijetí některých morálních ctností – jmenovitě zdvořilosti, tolerance, rozumnosti a smyslu pro spravedlnost. Nejsou to však ctnosti, které by určovali popis dobrého života, ale spíše jen popisují ideál dobrého občana demokratického státu, který pokud je všeobecně rozšířen, přispívá ke stabilitě a rozvoji spravedlivé společnosti.¹⁴⁹ Pátým dobrem je myšlenka dobře uspořádané společnosti, nikoliv ve smyslu etickém, ale spíše politicko-morálním. Zde Rawls vyzdvihuje myšlenku sociálního dobra, které lze realizovat jen společným dílem. Připodobňuje to na myšlenku orchestru, kde každý člen přispívá svými úspěchy do jednoho díla, na které jsou hrdí jak oni sami, tak i celá společnost. *„Individuální a obecný blahobyť už nejsou v dobře uspořádané společnosti protikladem, protože společnost nemusí mít přednost před jednotlivci a jednotlivci zase mohou najít svůj blahobyť pouze v dobře uspořádané společnosti“*.¹⁵⁰

Těchto pět idejí dobra nejsou idejemi etickými, ale naopak politickými, u nichž Rawls předpokládá, že jsou sdíleny rovnými a svobodnými občany a že nepředpokládají žádné konkrétní morální doktríny. A jsou to tedy také koncepty, u kterých Rawls dokáže jistý odklon od striktní neutrality uznat. Jsou však ospravedlněny obecně a definovány formálně, přičemž neupřednostňují žádný konkrétní způsob života. *„Hranice, kterými spravedlnost vymezuje dobro, jsou hranicemi morálními a nikoliv etickými. Spravedlnost klade meze, dobro ukazuje cíle.“*¹⁵¹

Otázka, kterou ve spojitosti s liberálním nárokem na neutralitu vznáší Michael Sandel, se týká teze, že liberální pojetí právnické osoby neodpovídá představě osob jako členů konstitutivních komunit. Sandel se totiž domnívá, že když se zákon snaží být neutrální a nestranný, může být zaujatý vůči těm skupinám, které vybočují z obrazu „tradičního“

¹⁴⁸ FORST, Rainer. Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. University of California Press, 1994, s. 55.

¹⁴⁹ RAWLS, John. „The Priority of Right and Ideas of the Good.“ In: *Philosophy & Public Affairs*, 1988, roč. 17, č.4, s. 263.

¹⁵⁰ FORST, Rainer. Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. University of California Press, 1994, s. 56.

¹⁵¹ RAWLS, John. „The Priority of Right and Ideas of the Good.“ In: *Philosophy & Public Affairs*, 1988, roč. 17, č.4, s. 252.

občana. Na mysli má například členy náboženských komunit nebo osob ze sexuálních či etnických menšin.

Sandel se zaměřuje na koncept náboženské svobody. V liberálních demokraciích je většinou pravidlem, že náboženská svoboda je chráněna ze stejného důvodu jako svoboda individuální. Vláda by zkrátka měla dodržovat náboženskou svobodu, aby respektovala občany jako svobodné a nezávislé osoby, které jsou schopné zvolit si vlastní náboženské přesvědčení. Nejde tedy o úctu k náboženství, ale spíš o úctu k samotnému občanovi, který určitou víru zastává. „Z liberálního pohledu si náboženská víra nezasluhuje úctu na základě svého obsahu, ale na základě toho, že je produktem svobodné a dobrovolné volby“.¹⁵²

Tento postup staví právo před dobrem, neboť se snaží zajistit právo na svobodu bez toho, aby hodnotil obsah víry lidí nebo se zabýval morálním významem náboženství jako takového. Podle Sandela však tento přístup nezachycuje pravou povahu náboženství. V životech některých lidí, pro které je víra doslova konstitutivním cílem, může být náboženství nejen nezbytným pro jejich dobro, ale také nepostradatelným pro jejich identitu. Sandel se domnívá, že snížení významu náboženství na úroveň jiným zájmům, které si člověk může nezávisle zvolit, ztěžuje rozlišení mezi mravním přesvědčením a pouhými preferencemi. Sandel pracuje s příkladem z amerického soudnictví, kdy Nejvyšší soud USA rozhodl, že ortodoxní žid nesmí nosit tradiční jarmulku, když je ve službě u amerického letectva. Soud celé rozhodnutí vysvětloval způsobem, že vojenská služba vyžaduje, aby byly osobní preference a identity podřízeny požadavkům služby. Soud tehdy nerozlišoval mezi pouhou preferencí a náboženskou povinností, která je pro ortodoxního žida konstitutivním prvkem pro jeho osobu.¹⁵³

Splynutí náboženské svobody s obecnou svobodou zapadá do liberální aspirace o neutralitu. To však může velmi negativně zasáhnout občana, který je v podobném sporu jako příslušník amerického letectva z tohoto příkladu. Zákon se tváří, jako kdyby bylo náboženské přesvědčení něco, co se dá v případě potřeby odložit. Někteří občané pro které je to ryze existenční otázka, se však tohoto připoutání vzdát nemohou ani když budou stát proti svým občanským závazkům. Sandel tak chce, aby mělo náboženství

¹⁵² SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999, s. xii

¹⁵³ Tamtéž, s. xiii

zvláštní ústavní ochranu. Zákon podle něj musí být schopen učinit distinkci mezi etickou povinností a pouhou subjektivní preferencí.

Podle Rainera Forsta z výše zmíněného však nevyplývá, že by mělo být právo na víru etickým požadavkem. Podle německého filosofa totiž nelze význam náboženství extrahovat odkazem na jeho nadřazenost nebo absolutní hodnotu, nýbrž na jeho konkrétní důsledky. Důvodem k zavedení takového obecného práva by pak nebyla úcta k náboženství, ale spíše k přesvědčení, které je konstitutivní pro autonomní etickou identitu. Forst se tedy domnívá, že náboženské přesvědčení si zaslouží ochranu, ale kvůli tomu, že je určující pro identitu, nikoliv proto, že je náboženské.¹⁵⁴

¹⁵⁴ FORST, Rainer. Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. University of California Press, 1994, s. 56.

10 Závěr

Tato diplomová práce si dala za cíl představit filosofický směr s názvem komunitarismus – respektive jeho představu o konceptu spravedlnosti. Seznámení se s touto velmi rozličnou školou proběhlo prostřednictvím děl třech předem vybraných autorů, kterými byli Michael Sandel, Alasdair MacIntyre a Michael Walzer. Vzhledem ke zvláštnostem tohoto směru bylo nutné pojmout koncept celé práce poněkud odlišně a vedle komunitarismu dostal velký prostor také kontraktualismus. Ten byl představen převážně pomocí díla Johna Rawlse. Vzhledem k tomu, že komunitarismus se ustanovil z části právě jako reakce na Rawlsovo dílo, měla *Theory of Justice* v této práci speciální místo. Kapitola, která jí byla věnována, se zaměřila na klíčové aspekty, které byly fundamentální pro celou teorii anebo se staly později terčem komunitariánské kritiky. Menší odbočkou pak byla kapitola o Thomasi Scanlonovi, která měla za cíl lehce rozšířit a přiblížit kontraktualistické myšlení.

Poté již došlo na obecné představení komunitarismu jako celku, kde zaujmula důležitou roli i konkrétní komunitariánská kritika Rawlsovy společenské smlouvy. Tato kapitola se zaměřila na kritiku smlouvy z pera Michaela Sandela. Sandel se věnoval zpochybnění samotných základních prvků smlouvy, jako je podoba dohody mezi zúčastněnými stranami či role plurality a volby při uzavření kontraktu.

V hlavní části práce došlo k rozdělení na tři různě obsáhlé oddíly, kdy se každý věnoval jednomu z kruciólních bodů debaty mezi komunitarismem a kontraktualismem.

Jako první byl představen koncept „jáství“. V této kapitole proti sobě byly postaveny koncepty „nezakotveného já“ Johna Rawlse a „konstitutivního já“ Michaela Sandela s „narrativním já“ Alasdaira MacIntyre. Zatímco Rawls obhájí ideu izolovaného jedince, který si zachovává odstup od svých cílů, hodnot a připoutání, Sandel s MacIntyrem razí diametrálně odlišnou cestu. Sandel vidí lidské jedince jako osoby, pro které je bytostně důležité být členem určité skupiny. Příslušnost ke komunitě – rodina, stát, sportovní tým, je určité připoutání, které z nás dělá to, co jsme. Bez těchto vazeb bychom byli jen zploštělé „já“. Narativní pojetí osoby Alasdaira MacIntyrea také pracuje s důležitostí sociálních rolí. Odklon lidského pokolení od komunitních vazeb pak představuje na dějinném vývoji, který byl ve znamení stále se prohlubující propasti mezi „já“ a komunitou.

Druhou kapitolou hlavní části byla debata mezi táborem univerzalistů a relativistů – či chceme-li partikularistů, kdy na první straně barikády stáli kontraktualisté a na té druhé komunitariáni. Kontraktualisté se veskrze domnívají, že principy spravedlnosti by měly být univerzálně platné kdekoliv na světě. Tuto tezi je však třeba brát s nadhledem, neboť například John Rawls v pozdější fázi své tvorby uvedl, že jeho *spravedlnost jako slušnost* je formována na západní demokratickou společnost. Komunitariáni si však naopak myslí, že je z povahy světa nemožné, přijít na jednu koncepci spravedlnosti, která by byla takhle univerzálně platná. Každá komunita může zastávat jinou představu o tom, co se pod pojmem spravedlnosti skrývá. Komunitariánskou pozici nám pak v této části představil opět Alasdair MacIntyre, který ve své tvorbě vyzdvihuje především důležitost tradic. Podle něj si každá tradice může držet svoji vlastní racionalitu a spravedlnost. Vedle MacIntyrea nám tento důležitý aspekt přiblížil i Michael Walzer s jeho ideou reiterativního univerzalizmu. Ta stojí na představě, že existují určité základní morální standardy, které jsou univerzálními a nesou označení minimální morálka. Maximální morálka pak má v různých kulturách různé podoby, jelikož je pod vlivem historických a kulturních okolností.

Třetí část hlavního těla práce se věnuje problému etické neutrality. Komunitariáni zastávají názor, že samotná povaha neutrality je jen fata morgána a vzývaná liberální neutralita neutrální vůči jiným etickým konceptům není, neboť prosazuje svoji vlastní koncepci dobra. John Rawls uznává, že jeho kontraktualistická teorie striktně neutrální není a popisuje pět dober, které se ve *spravedlnosti jako slušnosti* nachází a zároveň poodkrývá, že hrají roli čistě politickou a nikoliv etickou. Nedá se ani hovořit o tom, že by jeho teorie upřednostňovala konkrétní způsob života. Michael Sandel pak tuto část a celou diplomovou práci uzavírá poukázáním na limity liberální neutrality ve vztahu k ochraně menšin, speciálně menšiny náboženské.

Práce jako taková neodpověděla na otázky, které jsou v debatách o spravedlnosti v očích veřejnosti nejsledovanější. Nevíme stále, která politická zřízení jsou nejspravedlivější či jestli je spravedlivé zachovávat tresty smrti. Cíl práce byl mnohem přízemnější. Šlo nám čistě o přiblížení komunitariánského náhledu na spravedlnost, který se tvořil v opozici ke kontraktualismu. O spravedlnosti jsme hovořili v širších souvislostech, zkoumali jsme například význam komunit či povahu člověku, což jsou aspekty, které mají bezesporu také vliv na to, co si pod pojmem spravedlnosti můžeme představit.

Použité zdroje

Literatura

ANNAS, Julian. „MacIntyre on Traditions“. In: *Philosophy & Public Affairs*, 1989, roč.18, č. 4, s. 388-404.

ARISTOTELEŠ. *Politika*. Praha: Petr Rezek, 1998.

BAKER, Edwin C. „Sandel on Rawls“. In: *University of Pennsylvania Law Review*, 1985, roč. 133, č. 4, s. 895-928.

BARŠA, Pavel. „Teorie spravedlnosti Johna Rawlse“. In: *Politologický časopis*, 1995, roč. 1995, č. 4, s. 339-351.

BRABEC, Martin. „Politické a morální myšlení Michaela Sandela“. In: SANDEL, Michael. *Jak trhy vytlačují morálku*. Praha: Filosofia, 2020. s. 1- 32.

COHEN, Joshua. „The original position and Scanlon Contractualism“. In: HINTON, Timothy (Ed.) *The Original Position*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 260-292.

CRITTENDEN, Jack. *Beyond Individualism: Reconstituting the Liberal Self*. New York: Oxford University Press, 1992.

DWORKIN, Ronald. *Taking Right Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

ETZONI, Amitai. „Communitarianism: A Historical Overview.“ In: REESE-SCHÄFER, Walter. *Handbuch Kommunitarismus*. Springer VS: Wiesbaden, 2018, s. 1-27,

FLETT, John. „Alasdair MacIntyre’s Tradition-Constituted Enquiry in Polanyiain Perspective“. In: *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, 1999, roč. 26, č. 2, s. 6-21.

FORST, Rainer. *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, 1994.

HONNETH, Axel. „Meze liberalismu: K politicko-etické diskusi o komunitarismu“. In: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996, s. 13-38.

- HOSEIN, Adam. „Contractualism, Politics, and Morality“. In: *Acta Analytica*, 2013, roč. 2013, č. 28, s. 495-508.
- CHOING, Winston. „The Social Safety Net: An Alternative to Rawl's Two Principles of Justice“. In: *Auslegung: A Journal of philosophy*, 1997, roč. 22, č.2, s.107-121.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976.
- KEBA, Andrej. „The Concept of Self-Identity and Moral Conflicts.“ In: *Politická misao*, 2014, roč. 61, č. 5, s. 134-148.
- KORSGAARD Ch. *The Sources of Normativity*. Cambridge University press, 1996.
- KUNA, Marián. „MacIntyre on Tradition, Rationality and Relativism.“ In: *Res Publica*, 2005, roč. 11, č. 3, s. 251-273.
- LEE, Win-chiat. „Thin Universalism and Thick Localism.“ In: *Encyclopedia of Global Justice*. Springer: Dordrecht, 2011.
- LUKES, Steve. *Moral Relativism*. Picador: New York, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. OIKOYMENH: Praha, 2004.
- MARX, Karl. *O židovské otázce*. Praha: Svoboda, 1975.
- MATTRAVERS, Matt. *Scanlon and Contractualism*, London: Frank Cass, 2003.
- MYŠIČKA, Stanislav. *John Rawls a teorie mezinárodní spravedlnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014.
- NARVESON, Jan. *The Libertarian Idea*. Temple University Press, 1989.
- NOZICK, Robert, *Anarchy, State, And Utopia*. Blackwell: Oxford UK & Cambridge USA, 1974.

O'NEILL, Onora. „Constructivism vs. Contractualism.“ In: *Ratio*, 2003, roč. 16, č. 4, s. 319-331.

PLATON. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001.

RAWLS, John. *A Theory of justice*. Cambridge: Belknap Press Harvard University Press, 1971.

RAWLS, John. *Justice as Fairness*. A restatement. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001, s. 42.

RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995.

RAWLS, John. „The Priority of Right and Ideas of the Good.“ In: *Philosophy & Public Affairs*, 1988, roč. 17, č.4, s. 251-276.

RENANI, Ali Abedi. „MacIntyre's Moral Theory and Moral Relativism.“ In: *Philosophical Readings*, 2017, roč. 9, č.3, s. 171-174.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. 2. rozš. vyd. Praha: Svoboda, 1989.

SANDEL, Michael. *Liberalism and The Limits of Justice*. 2.vydání. Londýn: Cambridge University Press, 1999.

SANDEL, Michael. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.“ In: *Political Theory*, 1984, roč.12, č. 1, s. 81-96.

SCANLON, T.M. „Contractualism and Utilitarianism.“ In: *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 124-150.

SCANLON, T.M. *What we Owe Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

SWIFT, Adam. *Politická filosofie: základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál, 2005.

VÁNĚ, Jan. „Vábení reiterativního univerzalizmu.“ In: *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 2008, roč. 2009, č. 5, s. 23-43.

WALZER, Michael. „The Communitarian Critique of Liberalism.“ In: *Political Theory*, 1990, roč. 18, č. 1, s. 6-23.

WALZER, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. London: University of Notre Dame Press, 1994.

WOLFF Jonathan. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Oxford: Polity Press, 2003.

Elektronické zdroje

BELL, Daniell. 2020. „Communitarianism.“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [cit. 2022-06-24]. Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>.

CUDD, Ann a EFTEKHARI, Seena. 2017. „Contractarianism.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>

ETZONI, Amitai. 2013. „Communitarianism.“ In: *Encyclopedia Britannica*. [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: <https://www.britannica.com/topic/communitarianism>

RAZ Joseph. *Comment on Scanlon on Identity*. In: King's College London. [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: <https://www.kcl.ac.uk/c-ppl/assets/inaugural-lecture-series/ppl-annual-lecture-raz-comment-on-scanlon-on-identity.pdf>

SCANLON, T.M. *Ideas of Identity and their Normative Status*. In: Queen's Law. [cit. 2022-06-24] Dostupné zde: law.queensu.ca/sites/lawwww/files/img/Scanlon,%20Identity.pdf