
ÚSTAV POLITICKÝCH VIED
SLOVENSKEJ AKADEMIE VIED

Edícia
MONOGRAFIE A ŠTÚDIE

Zväzok 6

ĽUBOŠ BLAHA

**Sociálna
spravodlivosť
a identita**

ÚSTAV POLITICKÝCH VIED SAV
VYDAVATEĽSTVO SAV

Bratislava 2006

Ústav politických vied Slovenskej akadémie vied vydáva túto publikáciu ako čiastkový výsledok riešenia úlohy číslo 2003 SP 51/028 09 00/028 09 12 *Transformácie identít v súčasnom a historickom kontexte Slovenska so zreteľom na integračné procesy v rámci podprogramu výskumu a vývoja Realizácia vynikajúcich projektov na podporu profesionálneho rastu mladých zamestnancov a doktorandov výskumu a vývoja, tematického štátneho programu výskumu a vývoja Rozvoj osobnosti a talentu mladých zamestnancov a doktorandov výskumu a vývoja do 35 rokov.*

Vedúci úlohy: Mgr. Juraj Marušiak, PhD.

Je určená pre potreby riešiteľov úlohy, decíznu sféru a Slovenskú akadémiu vied.

© Luboš Blaha, 2006

Recenzenti:

Prof. PhDr. František Novosád, CSc.

Doc. PhDr. Jozef Lysý, CSc.

Vydal Ústav politických vied SAV

vo VEDE, vydavateľstve Slovenskej akadémie vied ako 3676. publikáciu.

Prvé vydanie.

Zodpovedná redaktorka Jitka Madarásová

Obálka Lubomír Krátky

Technická redaktorka Jana Janíková

Tlač VEDA, vydavateľstvo SAV

ISBN 80-224-0891-3

Obsah

Úvod	7
1. Dva pohľady na sociálnu spravodlivosť	12
2. Bránia sociálnej spravodlivosti individuálne práva?	16
3. Spontánny poriadok a morálna záslužnosť	29
4. Rawlsova teória spravodlivosti	42
5. Princíp diferencie	53
6. Patrí otázka identity do úvah o spravodlivosti?	65
7. Cnosti verzus liberálna spravodlivosť	72
8. Existuje prázdny liberálny subjekt bez identity?	78
9. Princíp oddelených sfér alebo rovnosť príležitostí?	86
10. Partikularizmus	97
11. Každému podľa jeho práce	105
12. Potreby a „potreby“	123
13. Uznanie, identita a sociálna spravodlivosť	136
Záver	146
Literatúra	155
Summary	160

Úvod

„Z minulosti svojej rodiny, svojho mesta, svojho kmeňa, svojho národa si nesiem množstvo bremien, dedičstiev, oprávnených očakávaní a záväzkov. Toto sú danosti môjho života, moje morálne východisko. Toto šťastie dodáva môjmu životu morálnu výlučnosť. Modernému individualizmu sa pravdepodobne táto myšlienka bude zdať cudzia a zrejme aj prekvapivá. Z hľadiska individualizmu som tým, kým som si zvolil byť. Ak budem chcieť, môžem kedykoľvek spochybniť to, čo považujem iba za náhodné spoločenské črty svojej existencie.“

Alasdair MacIntyre

Francúzsky politológ Jacques Rupnik pri príležitosti francúzskeho referenda o euroústave upozornil, že francúzsky volič sa obáva neolibérálneho modelu Európy, ktorý sa prieči tradičnému konceptu sociálnej Európy. Ako povedal Rupnik: „Teraz je tu otázka ekonomického a sociálneho modelu. Všetky nové štáty, a najmä Slovensko, obhajujú veľmi liberálny postup, čo Francúzi označujú za ultraliberálne. Noví členovia ako by vyhlásili tvrdú súťaž o to, kto bude mať najnižšie dane, nezaoberajú sa tým, aký má byť hospodársky a sociálny model európskeho trhu. (...) Francúzi majú predstavu o európskom trhovom modeli, ktorý má istú sociálnu dimenziu. Trhové hospodárstvo je v podstate všade, má ho aj komunistická Čína. Sú však rôzne modely trhu. Americký, ázijský a doteraz bola predstava, že je aj nejaký európsky so sociálnym rozmerom. To bolo spoločné dedičstvo povojnovej Európy. Na ňom sa vtedy zhodli európski kresťanskí demokrati so sociálnymi demokratmi. Teraz však prichádza niečo nové v zmysle: Je globalizácia, musíte sa prispôbiť. Je nový kontext, musíte sa utíšiť. Takže sa robí demontáž prebujneného ochranárskeho štátu. Tiež sa stláčajú dane a podobne. To však nie je len francúzsky pohľad, ale aj nemecký a škandinávsky. Ani Švédsko nechce spoločnú sociálnu politiku EÚ, pretože si myslí, že tá európska by bola horšia ako ich. Nechcú slovenskú sociálnu politiku.“¹

¹ http://spravy.pravda.sk/sk_svet.asp?r=sk_svet&c=A050519_205717_sk_svet_p03

Zdá sa, že otázka budúcnosti Európskej únie sa týka najmä sociálneho rozmeru Európy, a teda poňatia sociálnej spravodlivosti, ktorú Európa prijme. Čoraz viac sa ukazuje, že otázka sociálnej spravodlivosti je výsostne dôležitá pri formovaní európskej identity. Európa svoju identitu po druhej svetovej vojne získala práve na formovaní modelu silného sociálneho štátu. Dnes sa však EÚ s nástupom globalizácie odvracia od svojej starej identity, liberalizuje ekonomiku a demontuje sociálny štát. Namiesto starej koncepcie sociálnej spravodlivosti nastupuje poňatie trhovej spravodlivosti a anglosaského systému sociálneho zabezpečenia, ktorý je omnoho skromnejší než tradičný európsky. Aké sú dôvody na tento posun?

Zdá sa, že postupné šírenie idey voľného trhu a liberalizácie ekonomiky je dôsledkom ekonomickej globalizácie a prakticky neobmedzenej mobility kapitálu. Tá umožňuje nadnárodným firmám hneď trojakým spôsobom zvyšovať svoj zisk. Môžu presúvať výrobu či jej časti do krajín s nízkou cenou pracovnej sily. Svoje výrobky môžu predávať v krajinách s vysokou kúpnu silou. A napokon, svoje dane či ich časť môžu priznávať v krajinách, kde je to pre ne najvýhodnejšie. Neobmedzená mobilita kapitálu, ktorá je produktom ekonomickej globalizácie, zároveň umožňuje veľkým korporáciám kedykoľvek odísť do „konkurencieschopnejších“ krajín, resp. do krajín, ktoré vytvoria pre kapitál najlepšie podmienky, často na úkor sociálnych vymožeností pre svojich občanov. Národným vládam nezostáva nič iné, ako znižovať dane veľkým firmám a najbohatším vrstvám a obmedzovať práva zamestnancov, aby tým prilákali zahraničných investorov. Tým však zároveň strácajú prostriedky na financovanie sociálneho štátu a ten takto postupne odumiera.² Soli-

² Porovnaj Keller, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha : SLON, 2005, s. 37-38. Model globálneho liberalizmu je totiž založený na tzv. „štrajku kapitálu“. Ten vyplýva z niekoľkých jednoduchých predpokladov: po prvé, že hospodársky rast a zamestnanosť sú závislé od investícií a tie zasa od očakávanej miery zisku; po druhé, že ak sa chcú vlády udržať pri moci, musia vytvárať čo najpriateľnejšie prostredie pre kapitálové investície. Za situácie, keď štáty môžu stále menej samostatne regulovať svoju úverovú politiku bez toho, aby brali ohľad na medzinárodné prostredie, čoraz viac sa dostávajú do pozície rukojemníkov ziskovej logiky medzinárodného kapitálu a jeho vlastníkov a manažérov. Jedinečným príkladom tohto procesu je odlev kapitálu z Francúzska po nástupe socialistickej vlády François Mitteranda roku 1981. Vhodným príkladom je aj vplyv Medzinárodného menového fondu na krajiny tretieho sveta a postkomunistickej Európy v 80. a 90. rokoch minulého storočia, ktorý globálnemu kapitálu umožňoval prístup do ich národných ekonomík. Za daných okolností imperatív ekonomického rastu neobmedzuje iba snahy národných štátov

darita sa cez prizmu neoliberalného diktátu otvárania ekonomiky stáva prejavom určitej „nezodpovednosti“, ohrozením vlastnej konkurencieschopnosti. Voľný pohyb kapitálu teda prináša odbúravanie solidarity a sociálneho štátu a návrat sociálneho darwinizmu, ako kultúrneho sprievodného znaku globalizovanej ekonomiky.³ K tomuto procesu patrí aj ďalší z javov, ktorý moderná trhová ekonomika produkuje – tzv. flexibilizácia, resp. prekarizácia práce. Tá znamená, že namiesto plnohodnotných štandardných pracovných zmlúv sú uprednostňované čiastkové a krátkodobé kontrakty na obmedzený pracovný čas, pričom zároveň silnie tendencia prechádzať od klasického zamestnaneckého pomeru k oveľa voľnejším vzťahom medzi firmou a formálne samostatnými dodávateľmi a subdodávateľmi jednotlivých úkonov, produktov a služieb. Dôsledok je katastrofálny najmä pre zamestnancov, pretože stále väčšia časť trhovej neistoty sa presúva z firiem na zamestnancov. Flexibilizácia práce teda síce v krajine opticky znižuje mieru nezamestnanosti, ale robí tak iba za cenu, že stúpa podiel nízko platenej práce a narastá riziko, že zárobok ekonomicky činného človeka sa bude pohybovať na hranici biedy alebo len tesne nad ňou.⁴ Európska únia sa podriaďuje procesu globalizácie a jej dôsledkom, čím sa odpútava od modelu sociálnej spravodlivosti, ktorý doteraz relatívne úspešne obhajovala. Otázka identity Európskej únie a jej členských štátov sa teda stáva zásadnou otázkou aj z hľadiska problému sociálnej spravodlivosti.

Na lepšie pochopenie daného problému je dôležité sledovať súčasné teoretické diskusie o problematike sociálnej spravodlivosti.⁵ Po prvé, je dôležité priblížiť najvýznamnejšie súčasné koncepcie sociálnej spravodlivosti, medzi ktoré patrí liberálna teória spravodlivosti J. Rawlsa a teória

o vyrovňovanie sociálnych nerovností, ale eliminuje aj demokratický proces, pretože globálny liberalizmus síce ponecháva liberálno-demokratické práva neporušené, no minimalizuje šance občanov ovplyvniť udalosti vo svojich krajinách – voľba ekonomicko-politických alternatív sa totiž redukuje na hľadanie stratégií schopných priťahovať čo najviac kapitálu. (Pozri Barša, P, Císař, O.: *Levice v postrevoluční době*. Brno : CDK, 2004, s. 95-96)

³ Pozri Keller, Soumrak..., ref. 2, s. 47

⁴ Pozri Keller, Soumrak..., ref. 2, s. 27

⁵ V texte sa zaoberám predovšetkým anglosaskou politickou filozofiou, a teda vo vzťahu k sociálnej politike na pôde Európskej únie možno hovoriť skôr o nepriamom vplyve či analógiách než o priamej súvislosti. Napriek tomu sa domnievam, že je dôležité sledovať najpodstatnejšie prvky diskusie na tému sociálnej spravodlivosti (aj keď sa odohrali zväčša na americkej pôde), aby sme dokázali lepšie konceptuálne uchopiť danú problematiku.

oprávnení libertariána R. Nozicka. Rawls uprednostňuje „ľavicovejší“ model sociálnej spravodlivosti, ktorý stojí na oklieštenom anglosaskom modeli sociálneho štátu. K tomuto modelu sa dnes zväčša hlási európska sociálna demokracia, opúšťajúc tradičné extenzívnejšie chápanie sociálnej spravodlivosti. V práci upozorním na zásadné nedostatky Rawlsovej teórie a na niektoré problémy s jeho princípom diferencie, ktorý sa vzďaľuje od ideálu rovnosti, resp. maximálneho zmierňovania sociálnych nerovností. Nozick predstavuje model akejsi „trhovej spravodlivosti“, ktorý je v súčasnom svete dominantný pod nálepkou „neoliberalizmus“. Konflikt spomínaných dvoch poňatí spravodlivosti však nie je komprehenzívny. Existujú aj iné modely sociálnej spravodlivosti, postavené na hodnotách morálnych zásluh, práce či potrieb.⁶ Na pochopenie súčasnej diskusie o adekvátnom modeli sociálnej spravodlivosti je dôležité uchopiť predovšetkým rozpor medzi rawlsovským a nozickovským chápaním sociálnej spravodlivosti. V práci sa okrem Rawlsa a Nozicka krátko vyjadrim aj k ďalšiemu z predstaviteľov „neoliberálneho“ prúdu – k F. Hayekovi.

Druhý zásadný okruh, ktorý treba podrobnejšie študovať, je komunitaristická kritika liberalizmu. Myšlienka Alasdaira MacIntyry, ktorou začínam tento text, vystihuje podstatu problému medzi liberálmi a komunitaristami. Práve komunitaristi totiž zdôrazňujú otázku identity spoločnosti pri výbere koncepcie spravodlivosti. Autori ako MacIntyre, Sandel, Walzer či Taylor prekročili liberálne chápanie sociálnej spravodlivosti a do diskusií o sociálnej spravodlivosti vniesli aj otázku dobra, cností, tradícií a spoločenských hodnôt. Z hľadiska komunitaristickej kritiky liberalizmu sa ukázala ako zásadná aj požiadavka komunitaristov, ale aj ľavicových sociálnych hnutí, na rešpektovanie identity jednotlivých menšinových kultúr. Aj v tomto kontexte sa ukazuje problematika identity ako závažná otázka súčasnosti. Ak chápeme sociálnu spravodlivosť extenzívnejšie, na spôsob napríklad N. Fraserovej, uznanie odlišností a akceptácií rozličných menšinových identít je jednou zo základných požiadaviek konceptu sociálnej spravodlivosti. V texte sa pri komunitaristickej argumentácii bližšie zastavíme, aby sme osvetlili teoretickú bázu týchto názorov.

⁶ Vo svojej práci sa budem venovať predovšetkým týmto dvom modelom. Ostatným modelom, ktoré spomeniem v prvej kapitole, som sa venoval v práci Blaha, L.: *Fundamentálne otázky v súčasnom diskurze o sociálnej spravodlivosti*. Rigorózna práca. Banská Bystrica : ÚPV a MV UMB, 2004

V danom kontexte nemožno nezohľadniť aj ďalšie distribučné kritériá v diskurze o sociálnej spravodlivosti, ktoré nachádzajú svoje vyjadrenie najmä v marxistickej teórii – práci a potrebám. Aj týmto kritériám budem preto v texte venovať adekvátny priestor.

Celý tento politicko-filozofický exkurz je nanajvýš dôležitý pre pochopenie otázky identity Európy z hľadiska sociálnej dimenzie. Bez pochopenia súčasných diskusií o sociálnej spravodlivosti nám totiž chýba teoretické zázemie na adekvátnu analýzu danej problematiky. Akú má Európa a jej členské štáty identitu z hľadiska sociálnej spravodlivosti nemožno zodpovedať bez vytvorenia teoretickej bázy pre daný okruh problémov. Verím, že môj nasledujúci výklad napomôže orientácii v spomínanej problematike.

1.

Dva pohľady na sociálnu spravodlivosť

Prv, než sa zameriame na najznámejšie súčasné teoretické pohľady na sociálnu spravodlivosť, prenesme sa do danej problematiky jedným príznačným príkladom amerického libertariána Roberta Nozicka. Nozick rozpráva príbeh basketbalistu Wilta Chamberleina, ktorý hrá výborný basketbal a priťahuje svojou hrou všetkých fanúšikov. Zaslúži si väčší príjem, keď je najlepší? – pýta sa Nozick. Jeho odpoveď je pochopiteľne kladná. Ak Chamberlein hrá natoľko dobre, že sú ľudia ochotní za to, aby videli jeho výkon, platiť nepomerne viac, ako by ocenili ostatných jeho spoluhráčov, podľa Nozicka mu tie peniaze právom patria.⁷

Je podstatné si hneď na začiatku uvedomiť, že v rámci našej intuitívnej úvahy o tom, či je nepomerne vyšší príjem W. Chamberleina spravodlivý, resp. oprávnený, sa dostávame ku konfliktu dvoch veľmi bežných intuitívnych ponímaní spravodlivosti. Prvé z nich nás nabáda k tomu, aby sme prisúdili každému toľko, koľko si „zaslúži“, a teda tým, ktorí sú schopnejší, prisúdime pochopiteľne viac, prípadne všetko. Túto formu našich intuícii o spravodlivosti využíva (a do istej miery aj zneužíva) vo svojom príklade Nozick. Nazvime tento rozmer spravodlivosti spravodlivosťou výkonu, resp. „individuálnou spravodlivosťou“. Podľa nej má byť ohodnotenie jednotlivca úmerné jeho vynaloženému výkonu. Pritom však bytostne záleží na kvalite tohto výkonu, pretože schopnejší majú byť podľa spravodlivosti výkonu „podľa zásluhy“ spravodlivo odmenení. Otázka ešte znie, kto určuje kvalitu (zásluhu, resp. záslužnosť) daného výkonu? Odpoveď moderných neoliberalov, vrátane Nozicka, ale aj Hayeka znie, že trhový mechanizmus. Títo autori zároveň vehementne odmietajú akýkoľvek iný mechanizmus rozpoznania kvality výkonu. Avšak, ako vieme, v histórii myslenia sa možno stretnúť aj s inými identifikátormi kvality, ako napríklad význam výkonu pre komunitu, apriórna nadradenosť výkonov privilegovaných vrstiev či morálna sila výkonu (morálna zásluha). Napokon, prvý, kto sa prestal pýtať na mechanizmus určenia kvality výkonu a obrátil pozornosť na jeho kvantitu,

⁷ Pozri Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books Publishers, 1974, s. 160-163

a teda odrobenú prácu, bol Marx.⁸ Ten zároveň vo svojej idei komunizmu tematizoval aj ďalší distributívny princíp, ktorý popiera mechanizmus určenia kvality výkonu – ľudské potreby.

Nateraz si len pamätajme, že spomínaný rozmer spravodlivosti nazveme „individuálna spravodlivosť“, pretože vo všeobecnosti odmeňuje jednotlivca na báze jeho vlastných kvalít (akokoľvek rozpoznaných), a to bez ohľadu na iných jednotlivcov či na celok spoločnosti. Ako spravodlivý či nespravodlivý teda možno označiť len vzťah jednotlivca k jeho veciam, pričom vzťah jednotlivca a jeho vlastníctva k iným jednotlivcom s ich vlastníctvom je v tomto prípade irelevantný. Pripomeňme ešte, že v politickom myslení sa stretávame v súčasnosti najmä s tromi základnými požiadavkami ohľadom „individuálnej spravodlivosti“: po prvé – spravodlivé je to, čo človek získal v súlade so súčasne platným právom a trhovým mechanizmom (Nozick, Hayek a iní); po druhé – spravodlivé je zožať ovocie svojej práce, prípadne paušálne dostať koľko potrebujem (Marx); po tretie – spravodlivosť by mala odrážať morálne zásluhy (v určitom zmysle, MacIntyre).

Druhá intuícia o spravodlivosti nás, naopak, privádza k myšlienke, že je nevyhnutné brať do úvahy aj menej schopných jednotlivcov (nech už je kritériom kvality, resp. schopnosti trh alebo čokoľvek iné) a voči nikomu by sa teda nemalo pristupovať tak, aby daný človek stratil dôstojnosť či dokonca samotnú možnosť prežiť. Táto intuícia vychádza najmä z chápania spravodlivosti ako rovného prístupu a prebúda sa v ľuďoch predovšetkým vo vyhrotených situáciách, pri pohľade na utrpenie chudobných a hladujúcich. Zjednodušene povedané, ak niekto „spravodlivo“ dospel k miliardám a iní „spravodlivo“ umierajú od hladu, „spravodlivé“ to nie je. V tomto prípade nestačí procedurálna spravodlivosť, ani „individuálna“ spravodlivosť, naopak, ponúka sa „výsledkový“ princíp sociálnej spravodlivosti. Zmyslom tohto poňatia spravodlivosti je teda vyrovnanie spoločenských podmienok pre všetkých jednotlivcov, alebo aspoň zabezpečenie dôstojného minima na prežitie každého ľud-

⁸ Pravda, ani toto tvrdenie nie je celkom neproblematické. Marx sa nevyhol ani otázke kvality, pretože síce hodnota je daná spoločensky nevyhnutným časom na produkciu tovaru alebo služby (kvantita), ale o tom, čo je spoločensky nevyhnutný čas je možné rozhodnúť až v procese výmeny a kategoriálne teda nejde o kvantitu, ale o mieru (kvalita). Ďakujem profesorovi F. Novosádovi za to, že ma upozornil na spomínanú nezrovnalosť. Marxovo kritérium práce je však beztak odlišné od iných určení kvality ako sú napríklad morálna zásluha či trhovo relevantné vlastnosti človeka. K jeho kritériu práce sa vyjadрім v samostatnej kapitole.

ského tvora. Vzťah jednotlivca k jeho veciam je v tomto prípade závislý od jeho vzťahu k ostatným jednotlivcom s ich vlastníctvom, resp. od jeho vzťahu k celej spoločnosti, ktorej je členom. Kým teda v poňatí „individuálnej spravodlivosti“ možno hovoriť len o spravodlivom vzťahu jednotlivca k veciam, v tomto prípade hovoríme o spravodlivom vzťahu k iným ľuďom. Tento prístup k spravodlivosti možno celkom pokojne nazvať „sociálnou spravodlivosťou“, aj keď len v užšom slova zmysle. Samotné slovo „sociálny“ evokuje pohľad spoločnosti ako celku, a teda opodstatňuje redistribučné požiadavky. V širšom slova zmysle však sociálna, resp. distributívna spravodlivosť (ako takou sa ňou zaoberáme v našej práci) zahŕňa aj vyššie spomenutú „individuálnu“ spravodlivosť. Aby sme diskusiu nemiatli rovnakými pojmami, nazvime túto dimenziu sociálnej spravodlivosti „redistribučnou spravodlivosťou“, pretože de facto zákonite vyžaduje redistribučnú politiku.⁹

Vráťme sa po krátkej interpretačnej odbočke k Nozickovmu príkladu. Výhoda príkladu s výnimočným basketbalistom, zdá sa, spočíva v troch rozmeroch: okrem toho, že poukazuje na kooperáciu v rámci spoločenského života, uľahčuje zároveň rozpoznateľnosť kvality výkonu, pretože pri športových výkonoch je vopred určené a neodškriepiteľné, čo sa považuje za hodnotné¹⁰ a napokon, po tretie, zužuje problematiku do veľkej miery len na problém prirodzených schopností jednotlivcov, ktorý Rawls nazval prírodnou lotériou. Ak vezmeme do úvahy len rozmer „individuálnej spravodlivosti“, ktorú favorizuje Nozick, odsunieme tým problematiku „prírodnej lotérie“ v prospech prirodzene schopnejších, nadanejších a „trhovo“ pripravenejších. Voči tomuto prístupu má fundamentálne námietky Rawls, ktorý tvrdí, že prirodzené schopnosti, ktoré človek má, nie sú z hľadiska morálky ničím, čo by spoločenské normy malo viesť k tomu, aby daného človeka oceňovali viac ako iných. Človek si totiž svoje prirodzené schopnosti nevyberá. Sú mu, naopak, dané, rodí sa s nimi, a to bez ohľadu na to, či si ich zaslúži alebo nie. Povedané Rawlsovými slovami, ide tu o hru prírodnej lotérie a nikto si nemôže vybrať, aký žreb mu v tejto hre pripadne.

Rawls si zároveň všíma, že nie je prípustné, aby sa o morálke, a najmä o spravodlivosti, rozhodovalo po tom, čo už sú dané schopnosti rozde-

⁹ Podobné vymedzenie dvoch základných intuícií o sociálnej spravodlivosti v modernej spoločnosti možno nájsť aj v MacIntyrovom diele *Strata cnosti*. (Pozri MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha : OIKOYMENH, 2004)

¹⁰ Porovnaj termín „prax“, ako ho používa MacIntyre. (Pozri MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9)

lené. Mohlo by to viesť ku krajnej zaujatosti a subjektívnosti, čo v otázke o spravodlivosti nie je prípustné. Rawls teda z úvah o spravodlivosti vylučuje prirodzené schopnosti ľudí. Keď od týchto schopností abstrahujeme, môžeme sa už korektnejšie pýtať na otázku spravodlivosti. Keby sme za týchto okolností (za pôsobenia tzv. závoja nevedomosti o svojich **prirodzených kvalitách**) položili basketbalistovi Chamberlainovi otázku, ako by si predstavoval spravodlivosť rozdeľovania zisku za basketbalový zápas, asi by neoblomne netvrdil, že najlepší má dostať nepomerne viac ako zvyšok tímu. Sám by totiž nevedel, či to bude práve on, kto bude tým najlepším.

Na protiklade Nozickovho a Rawlsovho pohľadu možno demaskovať základné pnutie medzi súčasnými pohľadmi na sociálnu spravodlivosť. Jednu by sme mohli charakterizovať ako „trhovú spravodlivosť“ (Nozick, Hayek), druhú ako „redistribučnú spravodlivosť“ (Rawls). Oba tieto pohľady možno nájsť v súčasnej diskusii o podobe Európskej únie. V nasledujúcom texte sa najprv zameriame na teórie Nozicka a Hayeka a potom, aby sme si priblížili argumentáciu v prospech „redistribučnej spravodlivosti“, ktorá hrala po druhej svetovej vojne v európskych sociálnych systémoch primát, sa zameriame na interpretáciu Rawlsovej argumentácie.

2.

Bránia sociálnej spravodlivosti individuálne práva?

Voči konceptu sociálnej spravodlivosti, ktorý obyčajne (nech je v akejkoľvek konkrétnej podobe) vyžaduje redistribúciu statkov od zvýhodnených a majetnejších vrstiev spoločnosti k tým znevýhodnenejším a chudobnejším sociálnym skupinám, možno postaviť ideu ľudskej slobody a individuálnych práv na vlastníctvo. Ak totiž budeme interpretovať ľudské práva na vlastníctvo ako absolútne, akýkoľvek zásah do nich za účelom prerozdeľovania majetku v spoločnosti, možno označiť za neoprávnený. O takýto postup sa pokúsil aj už spomínaný americký libertarián Nozick.¹¹

Ako je známe, jediný štát, ktorý možno podľa Nozicka oprávniť, je štát minimálny, t. j. taký, ktorý sa stará iba o bezpečnosť svojich občanov, ochranu ich majetku a slobody, no nestará sa o ich sociálnu situáciu a materiálne zabezpečenie. Téma sociálnej spravodlivosti je teda v jeho teórii irelevantná.

Podľa Nozicka je ospravedlniteľný iba ten štát, ktorý neporušuje absolútne ľudské práva jednotlivca, čiže tzv. minimálny štát, resp. štát – nočný strážnik.¹² Každý väčšmi extenzívny štát je neoprávnený, pretože ak vyberá dane od svojich občanov kvôli redistribučnej politike, berie tým jednotlivcovi (daňovému poplatníkovi) časť jeho vlastníctva, časť jeho práce, hodiny jeho života. Jednotlivec sa tak vlastne čiastočne stáva štátnym vlastníctvom. Nozick tvrdí, že ak chápeme jednotlivca ako slobodnú a autonómnú bytosť, toto nemožno akceptovať.¹³

¹¹ Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, ref. 7. Podrobnejší výklad k Nozickovi pozri Blaha, L.: *Moderný kontraktualizmus v politickej filozofii*. Diplomová práca. FPVaMV UMB, 2003

¹² Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 23. Pripomeňme, že termín „nočný strážnik“ (vo franc. doslova „veilleur de nuit“) v súvislosti so štátom ako prvý použil marxista F. Lassalle (Pozri Gramsci, A.: *Spoločnosť, politika, filozofia*. Bratislava : Pravda, 1988, s. 362-364)

¹³ Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 30

Pochopiteľne, aby štát zabezpečil ľuďom bezpečnosť, takisto potrebuje byť financovaný svojimi občanmi, a teda dane sú nevyhnutné. To si Nozick dobre uvedomuje. Otázka teraz stojí: Ako možno ospravedlniť dane vyberané na zaisťovanie bezpečnosti a zároveň odmietať dane na redistribučnú sociálnu politiku? Obe by predsa v nozickovskej terminológii mali znamenať to isté – nútené práce.¹⁴ Nozick teda musí nájsť spôsob, ako ospravedlniť minimálny štát, ktorý (aj keď v minimálnej miere, ale predsa) vyžaduje redistribúciu, a to v oblasti bezpečnosti a ochrany absolútnych (i keď v jeho ponímaní celkom formálnych) práv.

Pri tejto príležitosti vytvára hypotetický príbeh postavený na predstave pôvodného, prirodzeného stavu akejsi umiernennej anarchie, v ktorom žijú jednotlivci bez akýchkoľvek inštitúcií v relatívne pokojnom usporiadaní, avšak v neistote a v strachu o svoj majetok a o svoju bezpečnosť. Podobne ako u Locka aj u Nozicka si možno všimnúť, že tento stav je chápaný viac historicky ako v iných koncepciách spoločenskej zmluvy. Nozick sa totiž opiera o ďalší metodologický nástroj, ktorý si požičiava od A. Smitha – tzv. neviditeľnú ruku.¹⁵

Snaží sa nám teda vykresliť príbeh, v ktorom sa spontánnym procesom vytvára minimálny štát na zabezpečenie bezpečnosti a ochrany vlastníckych práv ľudí. Ukazuje, že ľudia na zabezpečenie svojho majetku a svojej bezpečnosti spontánne prichádzajú k utváraniu rôznych ochranných spoločenstiev, ktoré sa neskôr spontánne pretransformujú na komerčnú bázu, pričom nakoniec jedna z týchto ochranných agentúr pohltí tie ostatné a získa monopol na ochranu najskôr svojich členov, a potom aj na ochranu všetkých ostatných ľudí, žijúcich na danom území. Takto za pomoci neviditeľnej ruky spontánne vzniká (resp. mohol by vzniknúť) minimálny štát, pričom žiadny viac extenzívny štát (povedzme sociálny štát podľa vzoru Rawlsových princípov spravodlivosti), ako upozorňuje Nozick, by pomocou takéhoto spontánneho procesu vzniknúť nemohol.¹⁶ Štát, v ktorom by bola tematizovaná otázka sociálnej spravodlivosti, je teda podľa Nozickovej argumentácie nelegitímny.

My však bez toho, aby sme spomínané Nozickove akcidentálne úvahy konkrétnejšie sledovali, zasadíme podstatu jeho príbehu do reálnejších

¹⁴ Pozri Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, ref. 7, s. 168-169

¹⁵ Pozri Nozick, R.: *Anarchia, štát a utópia*. In: Gál, E., Novosád, F.: *O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes)*, Bratislava : Archa, 1993, s. 127, 166-168. Pozri tiež Svensson, P.: *Teorie demokracie*. Brno : CDK, : 1995, s. 244

¹⁶ Pozri Nozick, R.: *Anarchia, štát a utópia*. In: Gál, E., Novosád, F.: *O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes)*, Bratislava : Archa, : 1993, s. 121-168

kontúr. Vystáva totiž otázka, či je Nozickova „neviditeľná ruka“ skutočne neviditeľná? Spýtajme sa teda priamo: Je jeho príbeh historický alebo nie? Inými slovami, udialo sa to, čo Nozick vo svojom príbehu opisuje? Nozickova odpoveď je, pochopiteľne, záporná. Jeho príbeh je hypotetický. Potom sa však vynára otázka, ako možno hovoriť o neviditeľnej ruke, resp. o spontánnom procese, ak nejde o reálny proces, ale o proces vykonštruovaný rozumovou úvahou? Takúto úvahu predsa nemôže riadiť nejaká neviditeľná ruka, odosobnená od autorových predpokladov a predsudkov. Nozick tvrdí, že jeho hypotetický príbeh je spontánný, no napriek tomu ho sám vytvára a modeluje!

A aké sú kritériá, podľa ktorých sa jeho modelový príbeh bude vyvíjať? Jednoducho snaha o bezpečnosť, ktorá je podľa Nozickových predpokladov imanentná každému jednotlivcovi. Nozick sleduje jedinú hodnotu, a to hodnotu individuálnej slobody. My sa však môžeme pokojne spýtať, či nie je každému jednotlivcovi vlastná i snaha o materiálne zabezpečenie svojej existencie? Môžeme sa ďalej pýtať, či život človeka neformujú aj iné hodnoty okrem bezpečnosti, ktoré by si určite zvolil, keby mohol do „spontánneho“ procesu zasahovať a či by v záujme ich presadenia neboli spontánne vytvorené napríklad inštitúcie sociálneho štátu?¹⁷ Je zrejmé, že keď Nozick vytvára ilúziu „neviditeľnej ruky“, vlastne tým do nej iba vkladá svoje predstavy o ľudských hodnotách. Vytvára model, ktorý by, ako verí, ospravedlnil každý človek, a preto, ako opäť verí, ho môže ospravedlniť tým, že naň nasadí nálepku „neviditeľnej ruky“. Avšak, ako sa dá namietat, nemožno si určiť charakteristiky ahistorického procesu a vyhlasovať o ňom, že je spontánný a nemodelový. Jednoducho vždy ho musí modelovať nejaká hodnota a ak je v Nozickovom príbehu jedinou hodnotou bezpečnosť, resp. individuálna sloboda, potom sa, pochopiteľ-

¹⁷ Pozri podobné závery kritiky P. Greena. (Svensson, P.: Teorie demokracie. Brno : 1995, CDK, s. 249). Povedané slovami slovinského marxistu E. Kardelja, ktorý akoby svoje tvrdenie mieril priamo Nozickovi: každý človek nesie svoj podiel zodpovednosti voči inému človeku, voči konkrétnym podmienkam jeho života. Od tejto humannej zodpovednosti nemôže nikto utiecť ani sa pred ňou skryť za nejakou fasádou formalizmu alebo za nejakou modernou robinzonádou. (Kardelj, E.: Úvahy o našej spoločenskej kritike. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966, s. 17) Nozick vo svojom príbehu, zdá sa, opisuje, povedané frommovsky, patologický prípad „úplného narcistu“. (Pozri Fromm, E.: Umění být. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 100) Ako dodáva maďarský marxista G. Lukács, bez zohľadnenia spoločenských vzťahov nemožno tvoriť relevantné idey. Na druhej strane však podľa neho „znovu začína obdobie robinzonád“. Tento jeho výrok možno, zdá sa, aplikovať nielen na tretiu, ale aj na štvrtú štvrtinu dvadsiateho storočia. (Lukács, G.: Existencialismus či Marxismus? Praha : Nakladatelské družstvo Nová osveta, 1949, s. 131)

ne, dostane len k svojmu minimálnemu štátu. Prečo by sme však mali uznať hodnotu bezpečnosti za jediné oprávnenú, o tom sa už Nozick nezmieňuje. Spolieha sa, že toto svoje pochybné stanovisko implicitne prelepil vyhlásením, že nie je nevyhnutné vyargumentovať ľudské hodnoty pri tvorbe spoločenskej zmluvy, pretože ide o spontánny proces.¹⁸ Zdá sa však, že Nozick vytvoril iba ďalší model, a to navyše značne oklieštený a málo vyargumentovaný – model minimálneho štátu. Neponúkol jediný argument v prospech tvrdenia, že sociálna spravodlivosť a štát, ktorý sa pokúša o jej zabezpečenie, nie sú legitímne.

Nozick však v argumentácii pokračuje ďalej a všima si problematiku spravodlivosti explicitnejšie. Ibaže, ako je známe, tematiku spravodlivosti do veľkej miery zúžil na otázku vlastníckych nárokov jednotlivca a sociálnu spravodlivosť vytrvalo odmieta. Vychádza pritom zo svojej teórie oprávnení, čiže z akejsi revitalizácie teórie prirodzených práv.

V prvom rade si treba uvedomiť, že Nozick označuje svoju teóriu oprávnení za historickú a nemodelovú. Odmieta teda všetky konzekvenacionalistické koncepcie (vrátane Rawlsovej teórie spravodlivosti), ktoré sa snažia oprávniť nejaké ciele či hodnoty poukázaním na to, že po ich presadení (resp. v ich dôsledku, konzekvencii) bude situácia pre spoločnosť, resp. pre všetkých jednotlivcov priaznivejšia.¹⁹ Naopak, jeho

¹⁸ Pozri podobnú kritickú reflexiu J. Raza. (Raz, J.: *Liberalismus, autonomie a politika neutrálneho ohľadu*. In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 376-377). Rawls napríklad veľmi presvedčivo argumentuje v prospech primárnych statkov najmä vo svojej slabej teórii dobra, kde ukazuje, že ľudské hodnoty, ktoré stoja za to, aby o nich ľudia rozhodli v procese spoločenskej zmluvy o princípoch spravodlivosti, sú vlastne primárnymi statkami, o ktoré má záujem každý racionálne uvažujúci jednotlivec bez ohľadu na svoju individuálnu predstavu o živote. (Pozri Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 237-266) Nozick spomedzi týchto primárnych statkov vyberá len bezpečnosť, ktorú by v Rawlsovom výpočte mohla reprezentovať osobná (negatívna) sloboda. Aký úzky libertariánsky výsek z balíka ľudských hodnôt! Zdá sa, že, možno celkom pokojne spolu s P. Greenom tvrdiť, že Nozick má značné problémy s morálnou predstavivosťou. (Pozri Svensson, P.: *Teorie demokracie*. Brno : CDK, 1995, s. 249)

¹⁹ Pozri bližšie Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 26-28. Nozick dokonca v tomto smere odmieta i Hayekovu koncepciu. (Pozri Nozick, R.: *Distribuční spravedlnost*. In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 213) Podobne však aj Hayek odmieta koncepcie založené na absolútnych individuálnych právach. (Pozri bližšie Hayek, F.: *Právo, zákonodárství a svoboda*. 2. *Fatamorgána sociální spravedlnosti*. Praha : Academia, 1991, s. 99. Ku konzekvenencializmu pozri bližšie Gluchman, V.: *Úvod do etiky*. Prešov : Universum, 1994, s. 85-86 a. i. alebo Gluchman, V.: *Etika konzekvenencializmu*. Prešov : ManaCon, 1995, s. 74-81 a. i.

pozícia je, ako deklaruje, historická. Historickosť Nozickovej metódy je však iba formálna a spočíva len v tom, že ako spravodlivé uznáva každé vlastníctvo, ktoré vzniklo v historickej situácii a zároveň neporušilo jeho dva princípy spravodlivosti – princíp spravodlivosti pri nadobudnutí majetku a princíp spravodlivosti pri jeho prevode.²⁰ Naďalej však zostáva nezodpovedaná otázka, čo robí nadobudnutie vlastníctva spravodlivým, resp. oprávneným? Ako možno získať nárok na nejakú vec a zároveň neporušiť rovnaký nárok niekoho iného? Tento problém si Nozick uvedomuje, a preto opäť siahne po myšlienkach J. Locka.

Problém, ktorý sledujeme, by sa dal prozaicky vyjadriť veľmi jednoducho: ak ja nemám možnosť nič vlastniť, lebo už všetko vlastníš ty, zdá sa, že niečo nie je v poriadku s mojím absolútnym právom na vlastníctvo. Locke tento problém riešil dôslednými podmienkami, ktoré by sme mohli aktuálne interpretovať asi takto: 1) svoj nárok získam na danú vec, ak s ňou spojím svoju prácu (podmienka práce), 2) svoj nárok môžem uplatniť len v prípade, ak aj ty máš naďalej dostatok možností privlastniť si rovnako dobrý statok (podmienka nevyčerpatelnosti), 3) nemôžem si robiť nárok na niečo, čo sa vymyká mojím skutočným potrebám (podmienka miery, resp. striedmosti).²¹ Nemyslíme teraz na to, že Locke vlastne vytvoril podmienky, ktorých dôsledky si asi dostatočne neuvedomil. My v tomto prípade môžeme len vyjadriť uznanie nad jeho dôslednosťou. Ak by totiž tieto tri podmienky platili, vskutku niet dôvodu, aby niekto pochyboval o absolútnom práve človeka na osobné vlastníctvo. Problém však vyvstane, keď sa vlastníkom vecí stanú tí, ktorí s nimi nespojili žiadnu prácu, keď sa zdroje stanú nedostatkovými a keď ľudia prestanú dodržiavať mieru svojho vlastníctva určenú svojimi skutočnými potrebami. A v takej situácii sa, ako sa zdá, nachádzame

²⁰ Pozri Nozick, R.: Distribuční spravedlnost. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 206. Nozick ešte pridáva tretí princíp – nápravu nespravodlivosti. (Pozri s. 207-208) V jeho koncepcii však nemá zásadný charakter, i keď, ak by Nozick pripustil, že jeho koncepcia oprávnení už prvého nadobudnutia vlastníctva je pochybná, musel by uznať veľmi veľa náprav nespravodlivostí pri nadobudnutí a prevode vlastníctva. Ani by však nakoniec nemusel chodiť tak ďaleko do sveta abstraktných hypotetických modelov. Stačí sa zamyslieť nad pôvodnou akumuláciou kapitálu, ako ju majstrovsky opisuje Karl Marx (Marx, K.: Kapitál I. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 753-801) a o spravodlivosti nápravy možno veľmi reálne uvažovať. Samotný Nozick však týmto spôsobom neuvažuje, i keď niektorí liberáli ho podobným spôsobom interpretujú. (Pozri Gray, J.: Odpůrci liberalismu. In: Doering, D.: Liberalismus v kostce. Praha : Liberální institut, 1994, s. 71-72)

dnes v rámci kapitalistického ekonomického systému, ktorý sa Nozick v podstate snaží ospravedlniť.

Ak hovoríme o čistom osobnom vlastníctve, nezdá sa, že by toto vlastníctvo nemohlo byť zabezpečené všetkým ľuďom na celej Zemi. Pri dodržaní tretej Lockovej podmienky (podmienky striedmosti), Zem ponúka dostatok zdrojov, aby každý mohol mať osobné vlastníctvo, na ktoré získal nárok vďaka svojej práci. Inými slovami, plody našej Zeme môžu naďalej uživiť každého jej obyvateľa. Osobné vlastníctvo teda týmto spôsobom možno odôvodniť i dnes, pretože možno dodržať postulát, že absolútne právo na osobné vlastníctvo má každý. Problém, o ktorom sme však z hľadiska dnešnej situácie v kapitalizme hovorili, nevznikol v dôsledku čistého osobného vlastníctva, ale bol naopak dôsledkom súkromného vlastníctva, resp. osobného vlastníctva výrobných prostriedkov.²²

Vieme, že pôda – do vzniku kapitalizmu základný výrobný prostriedok, je nedostatková. Ak niekto vyhlási za svoje vlastníctvo hektár tejto pôdy, poruší tým právo každého iného, kto by ju chcel vlastniť, lebo už nemá možnosť si ju privlastniť, tak ako žiadnu inú, keďže celý pôdny rezervoár planéty je už „rozobraný“, čo je vzhľadom na nie neobmedzené množstvo pôdy pochopiteľné. Zároveň je týmto aktom nadobudnutia pôdy porušená Lockova podmienka striedmosti, lebo hektár pôdy nie je pre jedného vlastníka nevyhnutnou potrebou, ale účelovou investíciou, aby mohol obchodovať a získať stále viac a viac nelegitímnych ziskov. Ak zamestnáva ľudí, aby spomínanú pôdu obrábali a on si privlastňuje plody ich práce, nech je ich odmena akákoľvek, porušuje podmienku nadobudnutia vlastníctva pomocou práce. Zdá sa teda, že súkromné vlastníctvo výrobného prostriedku pôdy sa pomocou Lockových podmie-

²¹ Pozri Locke, J.: O vlastníctví. In: PROSTOR 11/1988, s.97-104. Nozick tretiu Lockovu podmienku nazýva podmienkou neplytvania. (Nozick, R.: Distribuční spravedlnost. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 230) Privlastok striedmost, prípadne miera je však rovnako adekvátny, ak nie primeranejší. Termín neplytvanie totiž, pre svoj do istej miery objektívny charakter, v relácii s oprávnením nadobudnutého vlastníctva nemusí byť obmedzujúcou podmienkou, zatiaľ čo termín striedmost, ktorý je viac zameraný na subjekt túto podmienku určuje, i keď možno vágne. Inými slovami, neplytvanie sa týka objektu, zatiaľ čo striedmost subjektu. Predpokladáme, že Locke chápal podmienku miery silnejšie (možno dokonca aspoň sčasti aristotelovsky), ako sa ju snaží načrtnúť Nozick.

²² Vychádzam tu z rozdelenia osobného vlastníctva a súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov, ktoré v analogickej podobe uvádza i E. Fromm. (Pozri bližšie Fromm, Umění být, ref. 17, s. 89 a. i.)

nok, ako si brilantne všimol i Nozick, legitimizovať nedá.²³ Z hľadiska ďalších výrobných prostriedkov je situácia podobná. Oprávniť výrobný prostriedok práce je, zdá sa, možné len ak ide o vlastnú prácu. Vlastniť prácu iného je z hľadiska Lockovej prvej podmienky *contradictio in adjecto*. A čo kapitál? Samotný jeho vznik vyplýva z porušenia Lockových podmienok vo všetkých predošlých spomínaných prípadoch. Dá sa hovoriť o jeho legitímnosti, resp. o jeho oprávnenosti?

Nozick vie, že osobné vlastníctvo, ktoré nemá taký rozsah, aby znevažovalo nadobudnúť osobné vlastníctvo iným (čo je v období vysokej produktivity výroby, ktorú môže zabezpečiť i systém bez súkromného vlastníctva málo pravdepodobné), nie je nelegitímne a ani niet dôvodu napádať jeho oprávnenosť.²⁴ Jeho cieľom je však obhájiť súkromné vlastníctvo (t. j. individuálne vlastníctvo výrobných prostriedkov), nie osob-

²³ Nozick si Lockovu tretiu podmienku vo svojej kritike v podstate nevšima, pretože ju pokladá len za dupľovanie tej druhej. Možno však podotknúť, že ak ešte pôda, ktorej nevyčerpatelnosť predpokladá druhá podmienka, nie je, ako v súčasnosti, celá rozdelená, tretia Lockova podmienka je celkom oprávnená. No Nozick sa venuje len dvom prvým, a v súčasnosti aktuálnejším podmienkam. Podmienka práce mu pochopiteľne nevoní, lebo tá by vylúčila akékoľvek vlastníctvo výrobných prostriedkov, na ktorom je postavená nielen otrokárska a feudálna, ale i kapitalistická výroba. Nozick sa preto snaží Lockovu podmienku práce zosmiešniť: „Aké sú medze toho, s čím môže byť práca spojená? Ak poupratuje súkromný astronaut nejaké miesto na Marse, spojí tak svoju prácu s celou planétou (takže ju nadobudol do vlastníctva), s celým neobývaným vesmírom či iba s jedným určitým miestom?“ (Nozick, R.: *Distribuční spravedlnost*. In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 229) Tu sa hneď ukazuje, nakoľko je odsunutie tretej Lockovej podmienky pre Nozicka osudové. Takáto otázka je totiž nezmyselná práve vzhľadom k podmienke striedmosti. Jeden z ďalších Nozickových ironických posmeškov, ohľadom Lockovej podmienky práce, znie: „Možno, že postavenie plotu okolo územia by človeka urobilo iba vlastníka plotu (a zeme bezprostredne pod ním).“ (Nozick, R.: *Distribuční spravedlnost*. In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 229) Pravdou je, že z Lockových podmienok vyplýva vskutku toto. Privlastniť si totiž pôdu ohradením, bez toho, aby som s ňou spojil svoju prácu, ma predsa neoprávňuje byť jej vlastníkom. Dodajme, že ohradiť by som si takto predsa mohol aj celý svet a takto oprávňovať vlastníctvo je pochopiteľne nezmysel. Ťažko však rozhodnúť, či Nozick chcel svojím posmeškom poukázať na to, že by malo byť ohradenie pôdy legitímnym vlastníckym aktom pre všetku tú pôdu, ktorá je za touto ohradou, lebo ak áno, jeho prvý posmešok sa obracia proti nemu samému a ďalšia z jeho úvah nadobúda silné štrbiny.

²⁴ V tomto smere môže byť podnetná i poznámka D. Bella, ktorý v súvislosti s treťou Lockovou podmienkou píše: „Obmedzenie ziskuchtivosti bolo nevyhnutné v prirodzenom stave, pretože prirodzený stav sa vyznačoval nedostatkom. V občianskej spoločnosti je však možné už toto obmedzenie bez obáv zrušiť, pretože v nej vládne hojnosť. Takto bola neskôr legitimizovaná <buržoázna> ziskuchtivosť, teda rastúce

né. Ibaže vie, že Lockove podmienky sú príliš tesné, aby sa cez ne dal previesť mohutný kolos kapitalistického vlastníctva. Preto sa snaží formulovať slabšiu podmienku spravodlivého nadobudnutia vlastníctva.

Nozick, ako sme už spomínali, vychádza z predstavy, že spravodlivé rozdelenie vecí nemožno určovať podľa nejakej hodnoty, resp. modelu. Jediné, čo môžeme poňať ako spravodlivé kritérium rozdelenia vlastníctva, je samotný fakt, že sa niekto rozhodne danú vec si privlastniť a skutočne to historicky urobí. Akým spôsobom však ľudia deklarujú toto privlastnenie? Privlastniť si vec, ako všetci uznáme, predpokladá, aby aj ostatní uznali, že je moja (pravda, ak ju nedržím uchopenú vo svojom náručí a netrhám sa o ňu úspešne s ostatnými). Je teda nevyhnutné ospravedlniť spomínaný pozitívny fakt nadobudnutia nejakej veci do svojho vlastníctva aj nejakou oprávňujúcou argumentáciou. Nozick sa o to pochopiteľne pokúsi.

Pri svojej argumentácii sa vracia k otázke oprávnenia prvého nadobudnutia majetku, pretože, ako je zrejmé, práve tu tkvie jadro samotného problému. Podstata našej kritiky spočíva v tom, že Nozick vychádza z predpokladu absolútnych práv jednotlivcov, ktoré platia pre všetkých.²⁵ No ak pripustíme, že všetci majú právo na prvé nadobudnutie, nikto vlastne reálne nemôže nadobudnúť nič, pretože by tým porušil právo iného. Zásadný problém totiž spočíva v tom, že predmet prechádzajúci pod kontrolu jednej osoby mení situáciu ostatných. Predtým boli slobodní v použití tohto zdroja, teraz už nie sú.

Nozickova odpoveď na tento problém znie, že strata príležitosti vlastniť môže byť nevlastníkom kompenzovaná. Systém súkromného vlastníctva sa podľa neho z hľadiska produktivity všeobecne považuje za nadradený voči tým systémom, v ktorých zdroje zostávajú neprivlastnené. Tak sa dá predpokladať, že privlastnenie vedie k produktívnemu prebytku, ktorý je zdieľaný medzi vlastníkom a nevlastníkmi. Tí druhí sa napríklad môžu stať námezdnými pracovníkmi a získať viac, než by mali, keby zostali v prirodzenom stave. V takomto prípade a ak práva nikoho nie sú porušené, je vlastník podľa Nozicka k svojmu vlastníctvu oprávnený.²⁶

nároky individuálnych 'túžob'." (Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 244)

²⁵ Pozri Nozick, R.: Distribuční spravedlnost. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 215

²⁶ Pozri Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 27-28; pozri tiež Nozick, R.: Distribuční spravedlnost. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 231-232. Je však evidentné, že táto argumentácia je

S touto tézou by sa, pochopiteľne, dalo veľmi úspešne polemizovať z hľadiska rôznych prístupov, avšak nám sa vynára fundamentálna námietka, ktorá diskvalifikuje Nozickov záver dokonca aj vzhľadom na jeho samotnú metodológiu. Čiže môže sa Nozick odvolať na produktivitu kapitalizmu? Odpoveď je jednoznačná: Nie. Veď ako môže pôvodný nadobúdateľ vlastníctva v rámci Nozickovho modelu získať neskoršou potenciálnou (a to nielen z hľadiska spravodlivosti veľmi pochybnou) produktivitou oprávnenie na prisvojenie si daného zdroja? Zatiaľ vieme, že tento pôvodný nadobúdateľ berie oprávnenie využívať tento zdroj ostatným a kompenzuje tento fakt len akýmsi príslubom, že jeho neskoršia produktivita bude pre nich znamenať lepší stav, aký by mali, keby si tento zdroj neuzurpoval. Tu predsa, ako vidíme, ide o čistý konzekvencionalizmus (resp. o argumentáciu poukazujúcu na následky prijatej inštitúcie), a práve tomu sa Nozick chcel vyhnúť. Napriek tomu však legitimizuje súkromné vlastníctvo na základe produktivity systému založenom na tejto inštitúcii, čím sa dostáva do rozporu so svojimi predsavzatiami. Z pohľadu teórie oprávnení totiž nemožno povedať nič iné, než to, že obaja aktéri „pôvodnej“ situácie majú rovnaký nárok na daný predmet.²⁷

nedostačujúca vo viacerých bodoch. Nielenže kompenzácia straty príležitosti využívať isté zdroje je bytostne odlišná od tohto práva, ale aj sama osebe je pochybná. Produktivita systému súkromného vlastníctva, ktorú ospevuje Nozick, totiž spočíva v produkcii zisku. Ten je však ziskom práve pre vlastníka a nie pre nevlastníkov. Tí môžu len participovať na sekundárnych vymoženostiach, ktoré im akumulácia zisku môže a nemusí pripraviť. Či je to dostatočnou kompenzáciou za stratu príležitostí využívať zdroje podľa svojich predstáv bez toho, aby boli vyhlásené za súkromné vlastníctvo, je prinajmenšom otáznne.

²⁷ Pozri bližšie pozri Blaha, L.: Moderný kontraktualizmus v politickej filozofii. Diplomová práca. FPaMV UMB 2003; pozri tiež Blaha, L.: Je obhájitelný štát ako nočný strážnik? In: SLOVO č. 28/2002, s. 10. Je veľmi dôležité koncipovať absolútne práva všetkým. Ak by sme totiž adresovali absolútne práva iba jednému človeku, resp. vychádzali zo stirnerovskej predstavy, že niet iných ľudí, ktorí by nás v našej úvahe mohli zaujímať, dostali by sme sa k neadekvátnym záverom. Samotná otázka po oprávnení súkromného vlastníctva by, ako možno vidieť pri Stirnerovi, stratila zmysel. (Pozri Stirner, M.: The Ego and His Own. http://www.nonserviam.com/stirner/the_ego/, Úvod: All things are nothing to me, Section II, časť A-My power) Aby tento „jediný“ niečo vzal a vyhlásil to za „svoje“, musel by tu byť niekto, kvôli komu to vyhlasuje, pred kým sa chráni. „Moje“ má zmysel len vtedy, ak je možnosť, že „moje“ sa stane „tvojím“. Bez tejto hrozby nemá zmysel vyhlásiť niečo za súkromné vlastníctvo; v takomto stave nič iné okrem faktickej prirodzenej držby nejestvuje. Otázka po oprávnení súkromného vlastníctva je teda relevantná len v prípade spoločnosti, resp. ak predpokladáme aspoň dvoch jednotlivcov. (Pozri tiež príklad Robinsona In: Pašukanis, J. B.: Všeobecná teória práva a marxizmus. Bratislava : Pravda, 1989, s. 132-133

Z podobných intuícií vychádza aj kritika Nozickovej teórie oprávnenia z pozície amerického liberála Ronalda Dworkina. Ako Dworkin tvrdí, pôvodne nemá nikto väčší morálny nárok na spoločenské zdroje ako ostatní. To je, zdá sa, jediné dôsledné stanovisko z hľadiska teórie oprávnení.²⁸ A ak je v súčasnosti situácia taká, že napriek tomu niektorí vlastní a iní zasa nie, potom je celkom legitímna existencia prinajmenšom sociálneho štátu, ktorý by kompenzoval nevlastníkom ich nevýhodnú pozíciu.²⁹

Dworkinovú odpoveď Nozickovi môžeme navyše považovať aj za odpoveď na otázku, ktorú sme vytýčili v titulku tejto kapitoly: Bránia sociálnej spravodlivosti individuálne práva? Dworkin veľmi presvedčivo ukazuje, že práve naopak. Idea individuálnych práv totiž predpokladá rovné zaobchádzanie s jej nositeľmi, a teda aj nevyhnutné zásahy do vlastníckych práv zvýhodnených jednotlivcov.

Všimneme si ešte jeden Nozickov argument, ktorý má vziať legitimitu akejkoľvek snahe o redistribučnú spravodlivosť. Ide o tézu tzv. seba-vlastníctva. V rámci tejto tézy Nozick celkom opodstatnene predpokladá, že ľudia majú absolútne práva na svoje telo a svoj život. Nemožno obetovať život jedného človeka pre blaho ostatných.³⁰ V tomto smere je jeho argumentácia podobná tým, ktoré používajú Rawls či Dworkin pri polemike s utilitarizmom. Problém však nastáva, keď sa Nozick snaží

a Buchanan, J. M.: Hranice slobody. Medzi anarchiou a Leviatanom. Bratislava : Archa, 1996, s. 69-70)

²⁸ Preto i veľmi vtipne kritizuje Nozicka B. Ackerman. (Pozri Ackerman, B.: Proč dialog? In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 308) Nezabúdajme, povedané spolu s M. Walzerom, „najvýznamnejším výdobytком demokratických revolúcií bolo nahradenie slova 'niektorí' slovom 'všetci'." (Walzer, M.: Hrubý a tenký. O tolerancii. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 69)

²⁹ Pozri bližšie Dworkin, R.: Když se práva berou vážně. Praha : OIKOYMENH, 2001. Podrobnejší výklad k Dworkinovi pozri Blaha, L.: Moderný kontraktualizmus v politickej filozofii. Diplomová práca. FPaMV UMB, 2003. Dworkin totiž najprv odkryl Nozickovi tromfy z karát tým, že poukázal na iluzórnosť predstavy o všeobecnej slobode o sebe. Potom zdôraznil, že jediné oprávnenie prvého nadobudnutia majetku je (za predpokladu autonómnosti a rovnosti ľudí, ktorý prijíma aj Nozick) rovnostárske rozdelenie. Nakoniec Dworkin tematizuje rawlsovskú prírodnú lotériu, aby ukázal, že morálne irelevantné fakty nemôžu legitimizovať sociálnu nespravodlivosť, ktorej existenciu Nozick svojou teóriou pripúšťa. V konečnom dôsledku teda Dworkin stojí na Rawlsových pozíciách, pričom takisto veľmi konzekventne obhajuje sociálny štát a aktívnu daňovú politiku. (Pozri bližšie Dworkin, R.: Liberalizmus. In: Gál, E., Novosád, F.: O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes), Bratislava : Archa, 1993, s. 209-211)

³⁰ Pozri Svensson, P.: Teorie demokracie. Brno : CDK, 1995, s. 238-239

dôsledky tejto tézy preniesť i na vlastníctvo. Už samotná formulácia problému napovedá, že tento jeho krok nie je náhodný. Absolútne právo na seba, resp. na vlastné telo totiž Nozick nazýva vlastníctvom svojho tela a dopúšťa sa tým podobného omylu ako svojho času Locke.

Locke vychádza z neprípustne širokého chápania termínu vlastníctvo, ktoré predpokladá veľmi silnú analógiu medzi vlastníctvom vecí a „vlastníctvom“ vlastného tela. Podobne ako neskôr Nozick, i Locke teda formuluje tézu, že ak niekto niečo vlastní (nejakú vec) stáva sa to časťou jeho osoby.³¹ Vychádza teda z premisy, že všetko, čo možno označiť ako „moje“, je vlastníctvom. Ak je teda telo, ktoré patrí k mojej existencii, mojím, potom je aj mojím vlastníctvom.

Pripusťme túto šírku termínu vlastníctvo a zbavme ju teda na chvíľu konotácií, ktoré vyvoláva právna definícia tohto pojmu. Problém však naďalej zostáva v tom, či možno porovnávať toto „vlastníctvo“ tela s vlastníctvom vecí. Na svoje telo má človek absolútne právo, celkom v duchu Nozickovho východiska. Je to tak preto, lebo vzťah jeho Ja k jeho údom a orgánom je objektívne najbezprostrednejší, a teda nikto nemôže prísť s nárokom na jeho telo a dôvodiť, že má naň rovnaký (alebo dokonca väčší) nárok, lebo by minimálne nemohol preukázať, že jeho vzťah k tomuto cudziemu telu je bezprostrednejší (napríklad by toto telo, na rozdiel od bezprostredného „vlastníka“ tela, nemohol ovládať svojou vôľou a podobne). Avšak situácia je iná, ak sa pozrieme na vlastníctvo vecí. Veci, ktoré nie sú integrálnou súčasťou tela, totiž nie sú mojím bezprostredným „vlastníctvom“ tak ako je ním moje telo, lebo niet iného oprávnenia, na základe ktorého by si človek mohol nárokovať tú a tú vec, okrem dohody medzi ľuďmi, ktorí od istého okamihu uznali niekoho držbu za nescudziteľnú, čím vzniklo vlastníctvo vecí. Takto uvažuje aj T. Hobbes a zdá sa, že jeho úvaha je dôslednejšia ako Lockova, či neskôr Nozicko-

³¹ Pozri Locke: O vlastníctví. In: PROSTOR 11/1988, s.97. Táto téza bola od Lockových čias napadnutá mnohými autormi. Dnes už je, zdá sa, celkom prekonaná, až na Nozickov nepresvedčivý pokus ju opäť aktualizovať. Veľmi kritický bol k tejto téze, a vôbec k Lockovmu nesmiernu širokému ponímaniu vlastníctva i jeden z pôvodcov sociálneho chápania liberalizmu v USA J. Dewey. (Pozri Dewey, J.: Rekonštrukcia liberalizmu. Bratislava : Kalligram, 2001, s. 309-310, 331-334) Veľmi prenikavou kritikou sa môžeme v danom ohľade stretnúť aj u E. Fromma. (Pozri Fromm, Umění být, ref. 17, s. 90) Zo starších kritikov Lockovho ponímania vlastníctva možno spomenúť J. J. Rousseaua (pozri bližšie Rousseau, J. J.: Rozpravy. Praha : Svoboda, 1978, s. 56), či J. S. Milla (pozri bližšie Mill, J. S.: O slobode. Bratislava : Iris, 1995, s. 16).

va.³² Ak totiž Hobbes aj Locke vychádzajú z toho istého stanoviska, a to, *že človek je bytosť nespoločenská, a teda vo svojich úvahách abstrahujú od všetkých spoločenských vzťahov, ktoré ľudskú existenciu podmieňujú*, potom Hobbes celkom správne nepredpokladá, že by niekto uznal moje oprávnenie na nejakú vec a nerobil by si na ňu nárok, zatiaľ čo Locke tento predpoklad prijíma. Vlastnenie istej veci totiž nevyhnutne predpokladá zrieknutie sa iných ľudí na danú vec. Ak však chápeme individuum ako asociálnu bytosť, nemožno predpokladať, že by sa danej veci zrieklo – jednoducho na to neexistuje racionálny dôvod. Jeden človek nemôže povedať, že má na nejakú vec absolútne právo, lebo by to predpokladalo nejaký bytostný dôvod (napr. bezprostrednosť, vôľovosť používania tak, ako pri tele). Táto bezprostrednosť však pri vlastníctve vecí chýba. Ak je niekto vlastníkom, znamená to len toľko, že ostatní ľudia rešpektujú dohovor, že každý môže niečo vlastniť, zatiaľ čo pri „vlastníctve“ tela tento dohovor nie je nevyhnutný, lebo i bez neho nikto iný moje telo nemôže používať ako svoje vlastníctvo bezprostredne ako Ja, a to z objektívnych biologických príčin.

Všetky tieto problémy si zrejme Locke uvedomoval a preto prišiel so svojou podmienkou práce. Tú však odmieta Nozick. Dostáva sa tak do situácie, keď nielenže neprimerane používa tézu seba vlastníctva na vlastníctvo vecí, ale zároveň odmieta jediné presvedčivé zdôvodnenie nadobudnutia vlastníctva, a to vlastnou prácou. Predpokladá, že zamenením významu termínu vlastníctvo bez problémov dôjde k záveru, že

³² Pozri Hobbes, T.: Výbor z díla. Praha : Svoboda, s. 188. Je veľmi zaujímavé sledovať Hobbesove úvahy v porovnaní s podobnými úvahami R. Nozicka. Hobbes si totiž uvedomuje, že bez štátu nemožno hovoriť o nijakom vlastníckom práve, pretože oprávnenie tohto práva bez štátu znamená vlastne žiadne právo na vlastníctvo. Inými slovami, právo všetkých nie je vlastne právom nikoho. Nozick však odmieta, že by právo vlastniť ľudia niekedy nemali, i keď rovnako postulujú toto oprávnenie všetkým. Jeho šalamúnske riešenie spočíva v tom, že – áno, naozaj treba štát, ktorý by chránil bezpečnosť a najmä vlastníctvo ľudí – avšak tento štát bude chrániť práve to vlastníctvo, ktoré ľudia nadobudli ešte pred vznikom tohto štátu (to jest vtedy, keď mal naň nárok i každý iný človek), keďže, ako sme už spomenuli, on vlastníctvo uznáva aj pred vznikom štátnej moci. Hobbes si uvedomuje, že držanie vecí pred vznikom štátu nie je vlastníctvo, a teda nie je legitímne ani uchovanie tejto držby a vyhlásenie jej za vlastníctvo prostredníctvom moci štátu. To je totiž možné urobiť, až keď bude učinené zadosť pôvodnému právu všetkých, čiže prirodzenému zákonu, resp. právu všetkých na všetko, právu každého na rovný diel, čiže právu rovného zaobchádzania, s ktorým formálne ráta, ako sme už spomenuli, i Nozick. V tomto bode je teda Hobbes veľmi dôsledný, zatiaľ čo Nozickova argumentácia má hlboké nedostatky.

vlastníctvo človeka je nedotknuteľné. Tento záver však nie je možné spomínaným spôsobom ospravedlniť. Nozickov logický krok od postulovania nedotknuteľnosti sebvlastníctva k postulovaniu nedotknuteľnosti vlastníctva je nezmyselný. Naša analýza ukázala, kde tkvie Nozickov základný omyl. Vlastníctvo vecí nie je totožné s „vlastníctvom“ tela, a z podobných analógií vytvárať logické závery nie je prípustné.

Nozickove argumenty v prospech minimálneho štátu a tzv. trhovej spravodlivosti na poli súčasného diskurzu rozhodne nefigurujú osamotene. Zástancovia neoliberalných tendencií nachádzajú argumentačné ťažisko predovšetkým v rakúskom teoretikovi Friedrichovi von Hayekovi, a preto sa v nasledujúcej kapitole v stručnosti zameriame na analýzu niektorých jeho myšlienok k danej téme.

3.

Spontánny poriadok a morálna záslužnosť

Hayekovo poňatie spravodlivosti vychádza z princípu, že sa so všetkými zaobchádza podľa rovnakých pravidiel.³³ Ide o prístup tzv. formálnej (procedurálnej) spravodlivosti, ktorú Hayek stavia do protikladu k sociálnej (distributívnej, substantívnej, alebo tiež ekonomickej) spravodlivosti.³⁴ Najvyššou hodnotou je pre Hayeka sloboda, a tá je podľa neho zlučiteľná iba s formálnou spravodlivosťou, nie však so spravodlivosťou sociálnou.³⁵

Sociálna spravodlivosť podľa Hayeka vychádza z princípu „každému, čo si morálne zaslúži“³⁶ a je prítomná už v prirodzených ľudských inštinktoch.³⁷ Jednako však podľa Hayeka táto idea nemá žiadny zmysluplný obsah, pretože, po prvé, nemožno presne určiť morálne zásluhy, podľa ktorých by spoločenstvo malo rozdeľovať spoločensky užitočné statky, a po druhé, nemožno túto myšlienku zlúčiť s predstavou otvorenej a slobodnej spoločnosti fungujúcej na báze spontánneho poriadku, ktorým je trhový mechanizmus. V konečnom dôsledku je teda sociálna spravodlivosť iba iluzórnou predstavou – fatamorgánou, ktorá je podľa

³³ Pozri Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 40

³⁴ Pozri Barry, N.: Oslava F. A. Hayeka. In: Žegklitz, J.: Velké postavy politické filosofie. Praha : Občanský institut, 1996, s. 148; pozri tiež Hayek, F.: Cesta k nevolnictví. Praha : Občanský institut, 1991, s. 42; pozri tiež Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 66

³⁵ Pozri Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 7. O akú slobodu v Hayekovom poňaní ide? Slovami J. Kellera: „Sloboda ako centrálna kategória novej ideológie má svoj celkom prozaický model v slobode nemajetných predávať bez obmedzenia svoju pracovnú silu na trhu a v slobode majetných vyberať si medzi tržmi ten s najvyšším ziskom.“ (Keller, J.: Úvod do sociologie. Praha : SLON, 1999, s. 16)

³⁶ Pozri Hayek, F.: Osudná domýšľivosť. Omyly socializmu. Praha : SLON, 1995, s. 129

³⁷ Pozri Butler, Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška, ref. 37, s. 118. V poznatku, že zmysel pre spravodlivosť sa nachádza už v ľudských inštinktoch, sa Hayek zhoduje aj s E. Frommom. (Porovnaj Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha : Naše vojsko, 1993, s. 149; Fromm, E.: Anatomie lidské destruktivity. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 228 a. i.)

Hayeka navyše veľmi nebezpečná, pretože ohrozuje efektívne fungovanie „kvázibožskej adaptácie na ľudskú situáciu“³⁸ – trhu.

V prvej etape svojej argumentácie Hayek poukazuje na fakt, že termín sociálna spravodlivosť nemá žiadny konkrétny obsah. Samozrejme, aj Hayek si je vedomý toho, že idea sociálnej spravodlivosti nie je celkom zmysluprázdna. Sám veľmi presvedčivo nachádza konotácie pre tento termín, pričom základnú demaskuje v idei morálnych zásluh.³⁹ Ako píše: „Je veľkou pravdou, že sa naša úcta k jednotlivým činnostiam často líši od hodnoty, ktorú im prisudzuje trh; a my tento pocit vyjadrujeme protestom proti jeho nespravodlivosti.“⁴⁰ Zásadným problémom pri vymedzovaní štandardov sociálnej spravodlivosti je však podľa Hayeka práve nemožnosť určenia zásluh na báze nejakého morálneho modelu. Ako svojho času napísal už D. Hume, predstava ľudskej zásluhy je príliš neurčitá na to, aby z nej vyplynulo akékoľvek pravidlo prerozdelenia.⁴¹ Na to, aby sme vedeli určiť morálnu záslužnosť konkrétneho činu, potrebovali by sme podľa Hayeka úplný hodnotový systém. Pretože ak chýba presné vymedzenie zásluh, resp. presné morálne meradlo, redistribučný mechanizmus spočívajú na svojvôli plánovača.

Zdalo by sa, že ide o veľmi presvedčivý argument, ale otázka znie, čo nám zostane, ak opustíme snahy o naplnenie sociálnej spravodlivosti. Zbavíme sa tak definitívne problému so stanovovaním zásluhovosti? Hayek v podstate tvrdí, že áno a celkom otvorene sa prikláňa k trhovému mechanizmu, ktorý podľa neho „nestranne“ rieši problém s odmeňovaním bez toho, aby predpokladal nejakú predstavu o zásluhách. Avšak, ako možno namietť, aj trhový mechanizmus uprednostňuje niektoré činnosti pred inými, niektoré charakterové črty pred ostatnými, jedny ciele a hodnoty pred druhými.⁴² Takisto teda vytvára určitý systém „zásluh“, ktoré však, a v tom má Hayek žiaľ pravdu, nemajú s morálkou nič spoločné.

³⁸ Ackerman, B.: Proč dialog? In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 309

³⁹ Pozri Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 34-103 a. i.

⁴⁰ Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 77

⁴¹ Pozri Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 66

⁴² Pozri Fromm, E.: Mít nebo být? Praha : Naše vojsko, 1992. Vo všeobecnosti možno povedať, že trh odmeňuje špecifickú zásluhu – obchodnícke nadanie. (Pozri Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 16)

⁴³ Pozri Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 79

Navyše, Hayek dodáva, že aj systém, v ktorom by odmeňovanie na báze morálnych zásluh úspešne fungovalo, nemožno považovať za oprávnený. Ako tvrdí, ak by spoločnosť oceňovala morálne záslužné činy, bolo by to proti slobode voľby jednotlivcov, pretože tí by boli nútení konať tak, ako predpisuje morálka spoločnosti.⁴³ Zdá sa, že tu už Hayek skutočne preháňa svoj apel na slobodu voľby, nehovoriac o tom, že aj trhovú spoločnosť, ako sme už spomenuli, preferuje istý druh konania, a teda aj ona tvaruje jednotlivcov podľa svojho obrazu. Na tento fakt veľmi presvedčivo poukázal už Marx a v nadväznosti naňho aj myslitelia frankfurtskej školy.⁴⁴ V trhovej spoločnosti totiž takisto nemožno hovoriť o individuálnej slobode, ak je človek nútený správať sa v súlade s požiadavkami trhu, aby vôbec dokázal prežiť v trhovej džungli. Jeho voľba je voľbou podmienenou, a ak si máme vybrať medzi mechanizmom odmeňovania uprednostňujúcim morálne záslužné činy a medzi mechanizmom odmeňovania uprednostňujúcim „trhovo záslužné“ činy, otázka sa nám razom komplikuje. Nemožno totiž bohorovne tvrdiť, že vyberáme medzi mechanizmom slobody, ktorý nepodlieha žiadnej zásluhovosti a mechanizmom neslobody, ktorý spúta indivídua v pavučine prikázaných zásluh.

Určovanie morálnych zásluh, na ktoré poukázal Hayek, však môže byť naozaj problémom. Napriek tomu komplexný hodnotový systém azda ani nie je nevyhnutný, ak sa spoločnosť nepokúsi naplánovať celý redistribučný systém na báze morálnych zásluh.⁴⁵ Určiť, ktoré konanie je vo všeobecnosti morálne záslužné však, zdá sa, nie je natoľko nemožné, ako si predstavuje Hayek. Zmysel pre spravodlivosť, ako aj morálne zásluhy či predstavy o správnej miere spotreby predsa vyplývajú z morálneho rámca konkrétnej spoločnosti. Na túto skutočnosť poukazuje aj mnoho klasických liberálov, vrátane Poppera či Jouvenala.⁴⁶ Rovnako nie je nemožné dešifrovať záslužné povolania a záslužné činnosti podľa etických štandardov tej-ktorej spoločnosti. Veľmi vhodnou sa v tomto kontexte

⁴⁴ Pozri bližšie Marx, K., Engels, F.: Manifest komunistickej strany. Bratislava : Pravda, 1975, s. 36-44; Pozri tiež Jefremenko a kolektív autorov: Sociální filozofie Frankfurt-ské školy. Praha : Svoboda, 1977; Pozri tiež Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999

⁴⁵ Pozri Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/ JOTA, 1995, s. 497

⁴⁶ Pozri bližšie Popper, K.: Liberalismus v několika tezích. In: Doering, D.: Liberalismus v kostce. Praha : 1994, s. 11; Jouvenal, B. de: Etika přerozdelení. Praha : Občanský institut, 1998, s. 31

ukazuje najmä komunitaristická argumentácia „zdieľaných presvedčení“, podľa ktorých je možné záslužnosť určitých výkonov v konkrétnej komunite definovať. Pre túto chvíľu je nevyhnutné upozorniť na fakt, že trhovú mechanizmus nemožno považovať za nedotknuteľné tabu, a možno doň pokojne vstupovať za účelom ocenenia tých morálne záslužných činností, ktoré tento mechanizmus sám osebe nedokáže oceniť. Morálne zásluhy pritom v žiadnej spoločnosti nie sú celkom nerozpoznateľné, a preto je, zdá sa, celkom relevantné pokúsiť sa o naplnenie tohto rozmeru sociálnej spravodlivosti pomocou redistribučnej politiky.

Odbočíme na chvíľku od Hayekovej argumentácie, aby sme ukázali spôsob, akým možno morálne zásluhy v spoločnosti rozoznať. Určitý návod nám ponúkajú niektorí teoretici komunitarizmu, pretože komunitaristické poukázanie na význam spoločenstva a jeho hodnôt pri vymedzovaní morálnych zásluh môže zásadne pomôcť pri vymedzení spravodlivosti na báze zásluh. Netreba pritom rovno predpokladať, že by spoločenstvo vytvorilo podľa rady MacIntyry akýsi „súpis cností“, ktorý by občanov poučil o tom, aké konanie by im prinieslo zásluhy, a teda aj náležité ohodnotenie.⁴⁷ Tento „súpis“ je totiž v každom spoločenstve tak či tak prítomný, i keď jeho vymedzenie nie je natoľko striktné, ako by sa mohlo zdať z MacIntyrovej rady. Jednoducho, morálne zásluhy sa dajú dešifrovať z kontextu pospolitosti, a to od cností a hodnôt, ktoré spoločenstvo zastáva. V tomto smere je, zdá sa, Aristoteles aktuálny dodnes.⁴⁸

Aby sme sa však nemýlili – cnosť v MacIntyrovom poňatí neznamená nekritické nadšenie pre všetko staré a tradičné.⁴⁹ Cnosti a hodnoty, od ktorých sa morálne záslužné činy a povolania odvíjajú, môžu byť veľmi progresívne. Zásadným efektom jednako bude, že spoločenstvo nebude záslužnosť povolania, a teda jeho ohodnotenie, odvíjať len od trhovej hodnoty. V liberálnom poňatí sú totiž morálne zásluhy irelevantné. To sa podľa MacIntyry týka aj Rawlsových princípov spravodlivosti.⁵⁰ Prin-

⁴⁷ Günther, K.: Co znamená „Každému to, co mu náleží“? In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 41

⁴⁸ Pozri Fischer, P.: O spravedlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 70-71

⁴⁹ Pozri Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Praha : Zvon, České katolické nakladatelství, 1994, s. 142

⁵⁰ Pozri MacIntyre, A.: Transformácia liberalizmu na tradíciu. In: Gál, E., Novosád, F.: O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes), Bratislava : Archa, 1993, s. 186

cíp diferencie síce môže zabrániť, aby sa ktorýkoľvek člen spoločnosti ocitol v ľudsky nedôstojnej situácii, a teda rozmer „redistributívnej“ spravodlivosti istým spôsobom naplňa. „Individuálnu“ spravodlivosť však ponecháva celkom napospas trhovému mechanizmu. Ak trh ocení vysoko morálne záslužné povolanie pedagóga tak, že ten sa ocitne na dne spoločnosti, Rawlsov princíp diferencie radí len toľko, aby bol jeho prospech čo najvyšší v porovnaní s tými najbohatšími. Inými slovami, učiteľ môže zostať v komparácii s burzovými špekulantmi chudákom, ale bude mať dostatok, aby prežil.

Komunitaristická kritika otvára nové pole možností riešenia tohto problému. Ako si všíma Walzer, liberálna spravodlivosť ponecháva trhu priestor, aby ovládol všetky sféry spoločnosti. Feudálnu hierarchiu v moderných spoločnostiach nahrádza všeobecné úsilie a súperenie, pričom základnou zásluhou je obchodnícky talent. Princípom spravodlivosti sa tak v podstate stáva „kariéra otvorená talentu“.⁵¹ Podľa Walzera je však omnoho opodstatnenejšie pýtať sa na pravidlá rozdeľovania vnútri jednotlivých sfér spoločnosti za pomoci sociálnych významov, resp. zdieľaných presvedčení vnútri pospolitosti.⁵² Túto myšlienku možno uchopiť aj tak, že ohodnotíme významnejšie tie morálne záslužné povolania, ktoré podľa zdieľaných presvedčení spoločenstva takto ohodnotiť treba. Vstupovanie do trhového mechanizmu, ak ho predpokladáme, by bolo pochopiteľne nevyhnutnosťou.

Málokto v modernej západnej spoločnosti pochybuje o tom, že morálne záslužné povolania lekára či pedagóga si zaslúžia vysokú odmenu. Jediný, kto túto pochybnosť predvádza, je neosobný trhový mechanizmus, ktorý tieto ušľachtilé povolania ohodnocuje často veľmi skromne, až úboho. Avšak, ak konkrétna spoločnosť vie určiť záslužnosť určitých

⁵¹ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 39. Marx kedysi napísal: „Buržoázia zbavila všetky dosiaľ ctihodné a so zbožnou bázňou uctievané povolania ich svätožiary. Premenila lekára, právnik, kňaza, básnika a vedca na svojich platených námezdných pracovníkov.“ (Marx, K., Engels, F.: Manifest komunistickéj strany. Bratislava : Pravda, 1975, s. 38) Nie je na čase pokúsiť sa tento neradosný stav upraviť a záslužné povolania opätovne ohodnotiť adekvátne?

⁵² Günther, K.: Co znamená „Každému to, čo mu náleží“? In: Velek, J.: Spor o spravodlivosť. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 42. Nemecký neomarxista R. Bahro tvrdí, že povolania by nemali byť hodnotené podľa užitočnosti pre systém (v dnešných súvislostiach trh), ale je nevyhnutné zamerať sa na hodnotu týchto povolaní o sebe. To v praxi znamená každej záslužnej práci pripísať rovnakú hodnotu, úctu a ocenenie. (Pozri bližšie Bahro, R.: The Alternative In Eastern Europe. Printed by Lowe&Brydone Printers Ltd, Thetford, Norfolk, NLB, 1978, s. 394-395 a. i.)

povolání (a tu by sme okrem lekárov, učiteľov, umelcov a vedcov mohli pribrať aj náročné a nebezpečné povolania, akými sú baníctvo a iné robotnícke funkcie a pod.), mala by zabezpečiť aj ich adekvátny príjem. Inými slovami, ak v spoločnosti platia hodnoty ako vzdelanie, poznanie či zdravie, potom aj záslužnosť určitých povolání možno odvíjať od týchto hodnôt. Ak spoločnosť nevie zabezpečiť, aby životná úroveň ľudí v záslužných povolaniach bola minimálne taká vysoká ako životná úroveň tých, ktorých povolania sa za morálne záslužné nepovažujú a ocenenie im dáva len trhovú mechanizmus, potom nemožno hovoriť o spravodlivej spoločnosti.

Navyše, nemožno v takomto prípade hovoriť ani o efektívnej spoločnosti. Efektivita predsa nie je spoločenskou hodnotou sama o sebe. Svoju hodnotnosť získava až v kombinácii so svojím rozdelením. Ak je však efektivita v rozpore so spoločenskou predstavou o spravodlivom rozdelení jej plodov, potom nemožno hovoriť o hodnotne efektívnej spoločnosti. V danom prípade, aby sme použili analogickú deklamáciu Walzera,⁵³ v spoločnosti nejestvuje žiadny nadbytok (a nejde teda o efektívnu spoločnosť), pretože obrovský nadbytok niektorých jednotlivcov nie je v tomto prípade spoločenským nadbytkom, ale spoločenskou stratou.

Podľa komunitaristického receptu teda možno od spravodlivej spoločnosti žiadať, aby ohodnotenie záslužných povolání viedlo k pozdvihnutiu životnej úrovne jej nositeľov aspoň na roveň „trhovo hodnotných“ povolání. Inými slovami, „individuálna“ spravodlivosť vyžaduje, aby každý dostal to, čo si morálne zaslúži. A táto morálna zásluha je v každej spoločnosti rozpoznateľná.

Aby sme sa však opäť vrátili k Hayekovej argumentácii, zamyslime sa ešte nad alternatívou, ktorú ponúka Hayek. Aby sme si trhovú mechanizmus neidealizovali, vedzme, že samotný Hayek tvrdí, že trh neodzrkadľuje hodnoty pre spoločnosť. Zároveň podľa neho veľmi často neodmeňuje tých, ktorí si to zaslúžili a nemožno ho teda týmto spôsobom legitimizovať.⁵⁴ V tomto smere Hayek prekonáva naivitu klasického liberalizmu⁵⁵ a v prospech trhového mechanizmu v podstate len konzervatívne deklamuje, že jeho jedinou prednosťou je, že je „bezpečnejším“

⁵³ Walzer, M.: Bezpečnosť a blahobyt. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 436

⁵⁴ Pozri Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 74-75

⁵⁵ V tomto smere sa Hayek evidentne rozchádza s jeho učiteľom L. von Misesom, ktorého chválospev na voľný trh skutočne nepozná hraníc. (Pozri bližšie Mises, L. von: Antikapitalistická mentalita. Praha : Občanský institut, 1994)

kritériom, než idea sociálnej spravodlivosti.⁵⁶ Inými slovami, Hayek jednoznačne uznáva, že trh nie je spravodlivým mechanizmom. Jeho prednosťou je podľa neho predovšetkým jeho efektívnosť. Keďže prerozdelenie príjmov brzdí ekonomický rast, je podľa Hayeka nevyhnutné zriecť sa ho.⁵⁷

Argument nezlučiteľnosti sociálnej spravodlivosti s ekonomickou efektívnosťou a hospodárskym rastom je veľmi bežný v politických polemikách. Predsa však nie je natoľko vážny. Na jednej strane totiž možno ponúknuť teórie spravodlivosti, ktoré ekonomickú efektívnosť nijakým spôsobom nepopierajú (Rawlsov princíp diferencie), na druhej strane možno spochybníť užitočnosť samotnej idey ekonomického rastu (predstavitelia frankfurtskej školy). K obojm týmto alternatívam sa v priebehu našej práce dostaneme. Zároveň ešte možno pripomenúť, že spravodlivá spoločnosť môže ekonomickú efektívnosť zosúladiť s redistribučnou politikou tak, aby neutrpela ani jedna, ani druhá hodnota. Aj v tomto dialektickom procese možno nájsť zmysel idey sociálnej spravodlivosti. Rozhodne ju však nemožno automaticky vylúčiť v prospech voľného trhového mechanizmu, ak ekonomický rast, ktorý voľný trh prináša, slúži len záujmom bohatej a bohatnúcej menšiny na úkor šokujúcej biedy nižších spoločenských vrstiev.⁵⁸

⁵⁶ Pozri Butler, Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška, ref. 37, s. 106

⁵⁷ Pozri Butler, Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška, ref. 37, s. 111-116, Hayek, F.: Fikce sociální spravedlnosti. In: Doering, D.: Liberalismus v kostce. Liberální institut, Praha : 1994, s. 65. O tom, že ekonomická efektívnosť sama o sebe nie je hodnotou svedčí aj slávna „šigalevčina“ z Dostojevského diela Diablom posadnutí. Aj keby totiž „šigalevčina“ prinášala najvyšší možný ekonomický rast, ťažko ho možno považovať za spoločenskú hodnotu, ak by bolo deväť desiatin spoločnosti vkliessených do úlohy otrokov a zvierat. (Pozri bližšie Dostojevskij, F. M.: Diablom posadnutí. Bratislava : Tatran, 1967, s. 348-350) Ako zároveň možno povedať spolu s P. Fischerom, sociálna spravodlivosť sa ani tak neprieči ekonomickej efektívnosti, ako skôr tzv. pleonaxii, teda túžbe mať stále viac a viac. (Pozri Fischer, P.: O spravodlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 62)

⁵⁸ Nezabúdajme, že na priemyselnej výrobe, ktorá prináša výhody všetkým, sa nepodieľajú všetci rovnakými rizikami. Kolektívne výhody priemyselnej výroby sú možné najmä vďaka robotníctvu, avšak práve robotníctvo nesie aj najvyššie riziko nezamestnanosti. Spravodlivosť však vyžaduje, aby si ťarchu, ktorú prináša priemyselná výroba a trhový mechanizmus, rozdelili všetci, ktorí participujú na jej výhodách a nie len najnižšie vrstvy obyvateľstva. (Porovnaj Höffe, O.: Lidská práva a směnná spravedlnost. Náčrt legitimizace. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 124)

Je tiež dôležité ešte raz si uvedomiť, že ekonomickú efektivitu ťažko považovať za spoločenskú hodnotu samu o sebe. Ak by bol nejaký ekonomický systém nanajvýš efektívny a produkoval by obrovské množstvo statkov, no celá táto produkcia by pripadla povedzme len jedinému občanovi, je, zdá sa, absurdné hovoriť o nejakej hodnote pre spoločnosť. Efektivita ekonomického systému sa evidentne stáva hodnotou až v kombinácii s rozdelením produktov tejto efektivity, a teda v kombinácii s inými hodnotami, ako napríklad so spravodlivým rozdelením produktov v spoločnosti. Práve preto je, zdá sa, nevyhnutné otvoriť otázku sociálnej spravodlivosti, čo však Hayek vehementne odmieta. Pýtajme sa preto ďalej, čo podľa Hayeka bráni myšlienke sociálnej spravodlivosti, aby prinajmenšom zľudštila trhovú mechanizmus? Z jeho argumentov to zatiaľ vonkoncom nie je jasné.

Ďalšou z Hayekových odpovedí je jeho známe prirovnanie trhového mechanizmu voľnej súťaže ku hre.⁵⁹ Ako upozorňuje, ťažko považovať za spravodlivé vstupovanie do pravidiel hry počas zápasu. Ak si trh predstavíme ako hru, ktorej pravidlá sú vopred dané, nemožno do tejto hry počas jej priebehu vstupovať s cieľom uprednostňovať jedného hráča pred inými.

Možno však namietat, že trh nie je dobrovoľnou hrou, ktorú si jeho účastníci slobodne vybrali. Do bežnej hry človek zväčša vstupuje podľa toho, či ho daná hra baví, či je na ňu dostatočne pripravený, či má pre ňu adekvátne schopnosti a pod. Do trhovej džungle sa však rodíme a sme túto „hru“ nútení hrať bez ohľadu na to, či si to želáme alebo nie.⁶⁰ V opačnom prípade totiž riskujeme, že umrieme hladom alebo minimálne stratíme materiálne podmienky pre zachovanie ľudskej dôstojnosti. Táto základná nesloboda „ideológie slobody“, zdá sa, rúca všetky liberálne predstavy o slobode v trhovom mechanizme.

Ak si teda ľudia dobrovoľne nezvolili trhovú hru, je korektné, ak sa do tejto hry vstupuje za účelom pomoci tým, ktorí na ňu nie sú dosta-

⁵⁹ Pozri Hayek, *Právo, zákonodárstvo a sloboda*. 2. ref. 19, s. 72-73; Porovnaj Blaha, L.: *Sociálna spravodlivosť v súčasnom filozofickom diskurze*. In: *ALTERNATIVY* 19/2004 (Príloha Haló novin), Praha : Futura, 2004, s. 29-32

⁶⁰ S podobnou tézou sa predstavil aj americký konzervatívny autor D. Bell. Ako píše, nástup trhovej ekonomiky nikto neodhlasoval. (Pozri Bell, D.: *Kultúrné rozpory kapitalizmu*. Praha : SLON, 1999, s. 220) Výborná analýza neslobody v trhovom prostredí najmä zo sociálno-psychologického pohľadu pochádza z pera frankfurtského teoretika H. Marcusa. (Pozri Marcuse, H.: *Jednorozmerný človek*, Praha : Naše vojsko, 1991)

točne pripravení. Trh totiž nie je hrou vhodnou pre všetkých. Tak ako nemožno očakávať, že by bol sebalepší hokejista spravodlivo ocenený vo futbalovom zápase, takisto nemožno očakávať, že človek nedisponujúci predpokladmi pre trhovú „hru“ bude úspešný v boji o prežitie v podmienkach trhového mechanizmu. Trh je špecifickou hrou, ktorá, ako sme už viackrát upozornili, uprednostňuje isté schopnosti pred inými. Vzhľadom na to, že ide o hru nedobrovoľnú, dá sa povedať, že zásahy do nej sú nielenže relevantné, ale aj vyslovene potrebné.⁶¹

Aj Hayek pripúšťa, že trh prináša množstvo čiastkových nespravodlivostí. Riešením je podľa neho tzv. negatívny test spravodlivosti.⁶² Ten vychádza z predpokladu, že aj keď nevieme, v čom spočíva sociálna spravodlivosť, dokážeme určiť jednotlivé nespravodlivosti a tie sa pokúsime odstrániť pomocou univerzálnych pravidiel, ktoré by boli v súlade so zdedeným poriadkom. Zásah do spontánneho poriadku za účelom odstránenia nespravodlivostí však podľa Hayeka nemôže byť prejavom žiadneho konkrétneho záujmu, žiadnej konkrétnej vôle a zároveň nemôže predpokladať žiadne konkrétne výsledky. To je, zdá sa, najdôležitejšou Hayekovou požiadavkou. Ako však môžeme namietaj, aj udržiavanie spontánneho poriadku (trhového mechanizmu) je pozitívnym rozhodnutím, konkrétnym zámerom, vôľou a záujmom niektorých. Udržiavanie tohto mechanizmu zároveň zväčša pomáha udržiavať konkrétne výsledky. Otázka teda znie, čo robí tento systém ako celok odolný voči falzifikácii negatívnym testom spravodlivosti?

Hayek tvrdí, že za spravodlivé alebo nespravodlivé možno označiť len zámerné ľudské správanie, resp. konanie, za ktoré môže byť zodpovedný nejaký konkrétny subjekt. O spravodlivosti však podľa neho nemožno hovoriť v prípade systému, resp. spontánneho poriadku. Ako píše: „V spontánnom poriadku je postavenie každého jednotlivca výsledkom konania mnohých iných jednotlivcov a nikto nemá zodpovednosť či moc zaistiť, aby tieto oddelené konania mnohých ľudí produkovali pre určitú osobu konkrétny výsledok.“⁶³ Inými slovami, termín spravodlivosť nemožno aplikovať na žiadny neosobný a neuvedomelý

⁶¹ Aj preto má z morálneho hľadiska význam Rawlsov pokus hypoteticky dekonštruovať, aké pravidlá trhovej hry by si ľudia zvolili pre samotným jej začatím, ako by sa tiež dala interpretovať jeho spoločenská zmluva.

⁶² Pozri bližšie Hayek, *Právo, zákonodárstvo a svoboda*, 2. ref. 19, s. 40-44; Porovnaj tiež Walzer, *Hrubý a tenký*, ref. 28, s. 22-23

⁶³ Hayek, *Právo, zákonodárstvo a svoboda*, 2. ref. 19, s. 35

spontánny poriadok, akým je trhový mechanizmus, pretože „nazdávať sa, že neosobný systém trhu môže byť spravodlivý alebo nespravodlivý, je to isté ako hovoriť, že kameň môže byť morálny alebo nemorálny“.⁶⁴ Slovom, trh, podobne ako príroda, nemôže byť podľa Hayeka ani spravodlivý ani nespravodlivý.⁶⁵

Trh síce aj podľa Hayeka prináša nespravodlivé dôsledky, ale to isté činí aj príroda a takisto ju nemožno viniť z nespravodlivosti. V týchto prípadoch totiž chýba ten, koho by sme mohli označiť za nespravodlivo konajúceho a kto by niesol zodpovednosť za nápravu škody.⁶⁶ Otázka však znie, či je skutočne celkom nemožné do spontánnych poriadkov zasahovať? Ak by to totiž bolo možné aspoň sčasti, v záujme odstránenia utrpenia, asi by bolo nespravodlivé neurobiť to. Ak má napríklad štáb zememeračov za úlohu predvídať zemetrasenie, ale neupozorní včas na hrozbu, ktorá bude stáť život mnoho tisíc ľudí, celkom poľahky možno proces, ktorý sa udial, považovať za krivdu pre obete prírodnej katastrofy. Ak sa pohroma dá predvídať, alebo ak sa pohrome dá predísť, je celkom pochopiteľné, že sa ľudia o to pokúsia a bolo by nerozumné a nespravodlivé, ak by to nespravili. Jestvujú prírodné pohromy, ktorým aktívnym ľudským prístupom možno predísť, rovnako ako existujú trhové pohromy, ktoré možno ľudským pričinením odstrániť. Prečo však trvať na tom, že do spontánneho poriadku nemožno vstupovať? Ak má štát alebo iné spoločenské inštitúcie možnosti nastaviť trhový mechanizmus spravodlivejším spôsobom, prečo odmietať túto možnosť? Otázkou by zostalo len to, akým spôsobom má štát zasiahnuť a aký konkrétny princíp spravodlivosti si má vytýčiť za cieľ? To by však otázku sociálnej spravodlivosti výsostne aktualizovalo a nie diskreditovalo, ako si želá Hayek. Prečo však Hayek tak húževnato odmieta zasahovanie do trhového systému?

Ako sa zdá, Hayek sa prehnane oddal fenoménu, ktorý Marx kedysi nazval „reifikáciou“. Ekonomický systém je v Hayekovej teórii celkom nezmyselne považovaný za neodvratiteľne zvonkajšenú a zvecnenú realitu, do ktorej nemožno vstupovať a ktorá ovláda životy ľudí bez ohľa-

⁶⁴ Pozri Butler, Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška, ref. 37, s. 108; pozri tiež Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 72

⁶⁵ Pozri bližšie Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 34-36; K spontánnemu poriadku radí Hayek aj zákon. (Pozri bližšie Svensson, P.: Teorie demokracie. Brno : CDK, 1995, s. 250-259)

⁶⁶ Pozri Hayek, Právo, zákonodárství a svoboda. 2, ref. 19, s. 71

du na ich vôľu.⁶⁷ Prečo však prijímať takýto predpoklad? Má byť každý spontánny poriadok natoľko tabuizovaný, že doň nevstúpime, ani keby sme tým mali pomôcť spoločenskej prosperite väčšiny občanov?

Summa summarum, Hayekova argumentácia stojí predovšetkým na dvoch predpokladoch: po prvé, trh je spontánnym poriadkom, ktorý nikto nestvoril, nikto neudržiaa, nikto doň nezasahuje a po druhé, spoločnosť funguje ako spontánne a neuvedomelé trhovisko a spravodlivosť nemožno aplikovať na spontánne poriadky.

Hneď prvý Hayekov predpoklad je vysoko pochybný. Možno sa pýtať, čo už je len v dnešnom ekonomickom svete spontánne? Americký liberál Bruce Ackerman celkom jednoznačne tvrdí, že udržiavanie trhu je výslednicou istých politických a ekonomických záujmov.⁶⁸ O tom, že trh nie je spontánnym, ale uvedomelým a zámerne uchovávaným mechanizmom, nepochybuje ani francúzska sociologička Susan Georgová. Podľa nej ani trh, ani neoliberalizmus nie sú „prírodným zákonom ako napr. gravitačná sila, ale úplne umelým a účelovým výtvorom jednej záujmovej skupiny... (a) ... to čo jedni vytvorili, môžu druhí meniť“.⁶⁹ O umelosti

⁶⁷ Hayekov postoj vystihuje veľmi elegantne americký liberál B. Ackerman. (Pozri bližšie Ackerman, B.: *Proč dialog?* In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 308). Reifikácia (odcudzené zvecnenie) pôsobí ako cudzia vonkajšia sila, ktorá je nezávislá od ľudí, a zároveň nedostupná ľudskému poznaniu, čo celkom naplňa Hayekov postoj. (Porovnaj Holata, L.: *Marxisticko-leninská filozofia*. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977, s. 39) Ako však tvrdí Marx, kapitalizmus nejestvuje od prírody a nie je nevyhnutným spoločenským vzťahom. Je to výsledok historického vývoja, ktorý možno meniť. (Marx, *Kapitál I*. ref. 20, s. 188; k reifikácii, resp. tovarovému fetišizmu pozri bližšie 88-101, 111, 126, 655 a. i.) Marcuse dodáva: „'Objektívny poriadok vecí' je samozrejme sám výsledkom panstva.“ (Marcuse, *Jednorozměrný člověk*, ref. 60, s. 121)

⁶⁸ Ackermanov príspevok k Hayekovi možno použiť ako protiargumentáciu na väčšiu časť Hayekových predpokladov. Ako, okrem iného, píše: „Moderný trhový systém nie je ani tak výsledkom organického vývoja, ako skôr produktom nekonečného radu nanajvýš uvedomelých rozhodnutí politikov, právnikov a príslušníkov polície.“ (Ackerman, B.: *Proč dialog?* In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 309) Aj Fromm celkom jednoznačne tvrdí, že slobodný trh je fikciou. (Pozri bližšie Fromm, *Mít nebo být?*, ref. 42, s. 134)

⁶⁹ George, S.: *Krátká historie neoliberalizmu*. <http://www.cepa.sk/ekon/show.stm?x=1814>. Voči Hayekovej reifikácii sa dá namietat aj tak, že ak by sme ju pripustili, potom je človek odsúdený na neslobodu a hayekovská hodnota slobody sa stáva ilúziou, prípadne ostáva krkolomne zúžená na slobodu podnikať a konzumovať pod diktátom trhu, čo je analogické „slobode“ pracovať a konzumovať pod diktátom socialistického plánovania v tzv. reálnom socializme. (Porovnaj Fromm, *Strach ze svobody*, ref. 37, s. 141) Inými slovami, „sloboda človeka vyrastá na pôde neslobody“. (Marcuse, H.: *Psychoanalýza a politika*. Praha : Svoboda, 1969, s. 20)

trhového mechanizmu svedčí aj spoveď významných súčasných ekonómov a finančníkov George Sorosa či Josepha Stiglitzu.⁷⁰ Hayekov predpoklad, že trh je spontánnym poriadkom, je zdá sa neudržateľný najmä v modernej zmiešanej ekonomike. A ak Hayek tvrdí, že sociálna spravodlivosť má zmysel len v riadenej „príkazovej“ ekonomike,⁷¹ možno celkom vierohodne poukázať na fakt, že súčasná ekonomika funguje ako zmiešaná a čistý voľný trh s dokonalou konkurenciou hádam nefungoval nikdy. Odmietaj ideu sociálnej spravodlivosti na báze predpokladu, že trh je spontánnym poriadkom, a preto by sa doň nemalo zasahovať, teda nie je oprávnené. Zdá sa, že fatamorgánou nie je idea sociálnej spravodlivosti, ale Hayekove predstavy o voľnom trhu. Slovom, ak je niečo zlé a je možné to meniť, je nerozumné to nemeniť.

Otázny je zároveň aj druhý Hayekov predpoklad, či možno chápať spoločnosť len ako trhovisko. Hayek tvrdí, že spravodlivosť v „rozdeľovaní“, resp. sociálna spravodlivosť nemá zmysel v rámci takého spontánného poriadku, akým je trhovú spoločnosť. Zmysel by nadobudla iba v rámci organizácie.⁷² Ako však ukazuje nemecký filozof Peter Koller, koncept spoločnosti ako trhoviska je už dávno prekonaný. Kým stovky rokov dozadu ešte myslitelia ako A. Smith či J. Locke predpokladali, že spoločnosť možno chápať ako dobrovoľné združenie individuálnych vlastníkov, ktorí si navzájom vymieňajú svoje tovary, dnes už je celkom evidentné, že tento obraz spoločnosti nielenže nebol nikdy správny, ale ani neprispel k šíreniu hospodárskeho blahobytu pre väčšiu časť svetovej populácie a rozhodne nedoviedol spoločnosť k očakávanej harmónii záujmov.⁷³ V dôsledku priemyselnej revolúcie došlo podľa Kollera k ďalekosiahlym zmenám a na povrch sa dostala tzv. továrenskú koncepcia

⁷⁰ Pozri bližšie Soros, G.: *Kríza globálneho kapitalizmu (Otvorená spoločnosť v ohrození)*. Bratislava : Kalligram, 1999; Soros, G.: *O globalizácii*. Bratislava : Kalligram, 2002; Stiglitz, J. E.: *Jiná cesta k trhu. Hľadanie alternatívy k súčasnej podobe globalizácie*. PROSTOR, Praha : 2003. Všetky spomínané knihy renomovaných finančníkov a ekonómov môžu zároveň poslúžiť ako odpoveď na viacero Hayekových námietok k sociálnej spravodlivosti i voči jeho idealizácii trhového mechanizmu, resp. k „trhovému fundamentalizmu“.

⁷¹ Hayek, *Právo, zákonodárstvo a svoboda*. 2. ref. 19, s. 71

⁷² Pozri Hayek, *Právo, zákonodárstvo a svoboda*. 2. ref. 19, s. 36. Ako píše Marx, kapitalistická spoločnosť nevyhnutne funguje na báze kooperácie, pretože kooperácia plodí vyšší ekonomický output. Inak túto spoločnosť nemožno ani interpretovať. (Porovnaj Marx, *Kapitál* I. ref. 20, s. 350-351)

⁷³ Pozri Koller, P.: *Pojetí společnosti a sociální spravedlnost*. In: Velek, J.: *Spor o spravedlnost*, s. 98-101

spoločnosti, ktorá chápe spoločnosť ako rozsiahly komplex spolupráce a kooperácie na základe deľby práce a deľby funkcií. Spočiatku bola takáto interpretácia spoločnosti ako organizácie vlastná najmä socialistickým mysliteľom, no v súčasnosti je všeobecne prijímaná celým politickým spektrom.⁷⁴ Ako dodáva Koller: „V súlade s týmto novým pohľadom na spoločnosť už nie sú hospodárske vyhliadky a sociálne pozície občanov považované za náhodný výsledok nezávislých procesov výroby a výmeny, ale skôr za sociálne statky, ktoré vychádzajú zo spoločnej spolupráce všetkých, a práve preto taktiež vyžadujú spravodlivé rozdelenie.“⁷⁵ Hayekov argument, že nemožno zasahovať do spontánneho procesu, vyplývajúci z jeho chápania spoločnosti ako trhoviska, stojí teda na dávno prekonanom predpoklade. Sociálna spravodlivosť je, zdá sa, v súčasnom svete nanajvýš žiaducou ideou a nevyhnutným cieľom.

Vzhľadom na to, že oba Hayekove predpoklady sú značne nedôveryhodné a Hayek v podstate nepriniesol žiadny argument v prospech voľného trhového mechanizmu⁷⁶, možno sa len podpísať pod myšlienku Simona Peresa: „Nemôžeme prijať hodnoty trhu za svoje. Trh predsa nie je hodnota. Je to len nástroj.“⁷⁷ Sociálna spravodlivosť, naopak, zostáva spoločenskou hodnotou a na jej naplnenie je nevyhnutné, aby nástroje, ktoré má ľudstvo k dispozícii, boli využívané správnym spôsobom. V nasledujúcej kapitole sa pokúsime bližšie charakterizovať a analyzovať jednu z teórií, ktorá sa myšlienku redistribúcie pokúsila ospravedlniť a ktorá v diskurze o sociálnej spravodlivosti zaujala kľúčové miesto – avizovanú teóriu spravodlivosti Johna Rawlsa.

⁷⁴ Pozri bližšie Koller, ref. 73, s. 100-103. Interpretáciu spoločnosti ako kooperujúceho podniku ponúka aj Rawls.

⁷⁵ Koller, ref. 73, s. 102

⁷⁶ Predsa však ešte nemožno nespomenúť jeden z mála Hayekových argumentov proti sociálnej spravodlivosti, ktorý som do svojho textu nezahrnul. Ide o názor, že idea sociálnej spravodlivosti a s ňou späté prerozdelenie vedie k diskriminácii menšiny, lebo uprednostňuje záujmy väčšiny, a preto ju treba odmietnuť. (Pozri Jouvenal, B. de: *Etika přerozdelení*. Praha : Občanský institut, 1998, s. 8) Hayekova dojemná snaha o záujmy menšiny bohatých, pravda, vyznieva dosť absurdne, ak si uvedomíme v akej obrovskej biede a mizérii sa nachádza väčšina ľudí na našej planéte. Ukazuje však veľmi presvedčivo, koho záujmy Hayek vo svojich úvahách háji.

⁷⁷ Anketa. In: SLOVO č. 39/1999 <http://www.noveslovo.sk/archiv/1999-39/bezhranic.html#01> Podobne sa vyjadruje aj D. Bell, keď vraví, že konečným arbitrom zásluhovosti nemôže byť trh, na ktorý nemožno pozeráť ako na princíp spravodlivosti, ale len ako na mechanizmus. (Pozri bližšie Bell, D.: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha : SLON, 1999, s. 264)

4.

Rawlsova teória spravodlivosti

Rawls prezentuje koncepciu spravodlivosti ako slušnosti vo svojej *Teórii spravodlivosti* v prvom rade ako alternatívnu teóriu voči dovtedy prevládajúcej koncepcii utilitarizmu. Rawlsova teória spravodlivosti na rozdiel od utilitarizmu vychádza z predpokladu, že každý jednotlivec by mal byť považovaný za jedného a nikdy nie za menej (alebo viac) než jedného. Rawls zároveň presvedčivo tvrdí, že utilitaristický súhrnný či priemerný úžitok nemôže byť štandardom spravodlivosti pre spoločnosť, ktorá považuje svojich členov za slobodné a seberovné rozumové bytosti. Dá sa povedať, že práve to je jeden z najhlbších dôvodov, prečo Rawls navrhuje kontraktualizmus ako vhodnú metódu pre získanie princípov spravodlivosti. Tým, že kontraktualizmus vylučuje zhrnutie preferencií jednotlivcov, prisudzuje náležitú váhu oddelenosti ľudských životov a dôležitosti autonómie morálneho subjektu.⁷⁸

Aby sme Rawlsovu kritiku lepšie pochopili, možno si utilitarizmus pripodobniť na postupoch makroekonómie, resp. politickej ekonómie, ktorá dodnes používa podobné metódy ako utilitarizmus. Vezmime si za príklad hrubý domáci produkt (HDP). Makroekonomika meria efektívnosť hospodárstva aj cez tento ukazovateľ, a teda rovnako v našom prípade môže reprezentovať mieru utilitaristického všeobecného úžitku. HDP je totiž súhrnom vyprodukovaných hodnôt, avšak ako makroekonomický ukazovateľ nekladie žiadny dôraz na ich rozdelenie. Podobne ako utilitarizmus všeobecného úžitku, je aj politicko-ekonomický prístup, opierajúci sa iba o ukazovateľ HDP, zameraný výlučne na maximalizáciu vyprodukovaných hodnôt. Konkrétnejší ukazovateľ makroekonomy, ktorým je HDP na jedného obyvateľa, môže v našom pripodobnení

⁷⁸ Pozri Kis, J.: Úvod. In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 15. Ako nedostatočná sa tým ukazuje i metóda nestranného pozorovateľa, ktorú utilitarizmus viac či menej vo svojich východiskách používal. Utilitarizmus tak totiž podľa Rawlsa zamieňal nestrannosť neosobnosťou, čo ho mohlo, vzhľadom na ostatné jeho východiská, priviesť len k princípu všeobecného alebo priemerného úžitku. (Pozri Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 116-119)

reprezentovať mieru utilitarizmu priemerného úžitku. Aj v tomto prípade je však zrejmé, že otázka reálneho rozdelenia ide aj v tomto prípade mimo oblasti záujmu spomínaného ukazovateľa a takisto mimo záujmu politicko-ekonomického prístupu, ktorý sa oň opiera. Totiž, aj keby v spoločenstve zahŕňajúcom 1000 ľudí bolo vyprodukovaných 1000 jednotiek nejakej hodnoty a celý tento produkt by reálne pripadol len jednej jedinej z nich, HDP na jedného obyvateľa by ukazoval paradoxne rovnomerné rozdelenie. Zodpovedajúce materiálne podmienky by však nemalo 999 ľudí tohto spoločenstva, aj keby sa tak na základe makroekonomických ukazovateľov, resp. utilitaristických hodnôt, mohlo zdať. Rawls si uvedomuje podobné nezrovnalosti. Tvrdí, že utilitaristický prístup nemožno považovať za spravodlivý, pretože nekladie žiadny dôraz na rozdelenie hodnôt v rámci spoločnosti, čím opomína základnú otázku spravodlivosti.

Rawlsovo východisko úvah o spoločenskej spravodlivosti je navyše posilnené jeho chápaním spoločnosti ako kooperatívneho podniku.⁷⁹ Tým, že jednotlivci koordinujú svoje konanie, vytvárajú podľa neho pridanú hodnotu, ktorú by nedosiahli, ak by nespolupracovali. Problém spoločenskej spravodlivosti sa teda dá vyjadriť otázkou, ako majú byť plody kooperácie rozdelené medzi členov spoločnosti tak, aby nikto nemohol vzniesť obhájiteľnú sťažnosť, že sa voči nemu nepostupuje férovovo. Rawls si teda kladie otázku, na ktorú utilitarizmus nemal ani tú najmenšiu ambíciu odpovedať.

Predmetom Rawlsovej teórie je teda spravodlivosť. Nejde však o spravodlivosť konkrétnych individuálnych činov v medziľudských vzťahoch, ale o inštitucionálnu procedurálnu spravodlivosť, a teda spravodlivosť základnej štruktúry spoločnosti. Ako už bolo naznačené, Rawls pri hľadaní princípov spravodlivosti volí v protiklade s utilitarizmom prístup kontraktualistický. Koncepcia spravodlivosti musí byť vybraná po dohode fiktívnych morálnych subjektov v situácii hypotetickej spoločenskej zmluvy. Jedine týmto spôsobom možno podľa neho zabezpečiť, že každý morálny subjekt bude môcť zasiahnuť do jej výberu a tento výber bude teda výsledkom rozhodnutia autonómnych a rovných subjektov. Ako však dospieť k dohode o spravodlivosti za predpokladu nespočetných nárokov najrôznejších jednotlivcov?

Odpoveďou je, že Rawls neponecháva tento výber na náhodu. Snaží sa vytvoriť slušné podmienky vyjednávania, čo v rámci jeho teórie

⁷⁹ Pozri Rawls, Teorie spravedlnosti, ref. 18, s. 17

spravodlivosti ako slušnosti znamená obmedziť východiskovú pozíciu jednajúcich subjektov na úroveň, ktorú každý vyjednávajúci môže považovať za slušnú. Rawls takto dosiahne dvojaký efekt. Nielenže dosiahne skutočne rovné postavenie jednotlivých vyjednávajúcich, ale vyhne sa zároveň z morálneho hľadiska neprípustným požiadavkám aktérov zmluvy. Pri odôvodnene primeranom informačnom embargu, kladenom na vyjednávajúce strany, sa tak otvára priestor pre sledovanie požiadaviek, ktoré ľudia na spoločnosť z pohľadu spravodlivosti môžu klásť, a teda môže dôjsť k vymedzeniu skutočne spravodlivých nárokov. Napokon nastáva situácia, v ktorej nikto nemôže protestovať, že je v nevýhodnej vyjednávajúcej pozícii. Všetci sú totiž v rovnakej, čo zároveň rieši problém s uzatváraním kompromisu. Rozhodnutie za Rawlsových podmienok môže byť len jediné, a preto je jednomyselné, resp. konsenzuálne.

Je zrejmé, že o slušnej pozícii v rámci vyjednávania by sa nedalo hovoriť, ak by niektorí z vyjednávajúcich jedincov mali omnoho lepšie východiskové pozície ako ostatní. V takomto prípade by zvolená koncepcia spravodlivosti zodpovedala ich záujmom a nie záujmom každého rozhodujúceho jednotlivca. Fundamentálna myšlienka autonómie a rovnosti morálnych subjektov by tak nebola naplnená. Nemožno teda prijať reálne existujúce podmienky na rozhodovanie o tom, čo je a čo nie je spravodlivé. V tomto smere je Rawlsovo rozhodnutie modelovať východiskové podmienky zmluvných strán z viacerých dôvodov celkom pochopiteľné. Otázkou však naďalej zostáva, ako tieto slušné východiskové podmienky charakterizovať.

Už spomínanú hypotetickú situáciu, v ktorej sa racionálni jednotlivci stretávajú, aby rozhodli o princípoch, ktoré budú fundamentálne určujúce pre základnú štruktúru spravodlivej spoločnosti nazýva Rawls tradične pôvodným stavom. Táto situácia je charakteristická vzájomnou nezainteresovanosťou zmluvných subjektov, ktoré sledujú len svoje vlastné ciele (čo je podľa neho dostatočne slabou podmienkou, keďže sledovanie cudzích záujmov nemožno od zmluvných strán očakávať) a najmä spomínanými informačnými obmedzeniami, ktoré zabezpečujú slušné rozhodovanie o spravodlivosti. Rawls tieto obmedzenia pomenúva metaforickým súсловím – závoj nevedomosti.

Aby som len veľmi zbežne osvetlil základnú myšlienku Rawlsovho závoja, treba si uvedomiť, že ľudia v pôvodnom stave rozhodujú o princípoch spravodlivosti za závojom neinformovanosti, a teda bez toho, aby niečo vedeli o svojich kvalitách, či už bytostných alebo akcidentálnych. Nepoznajú tak svoje postavenie z pozície majetku, spoločenského

a triedneho statusu či dokonca intelligenčných a fyziologických dispozícií. Toto všetko Rawls označuje za morálne náhodné, pretože za žiadnu z týchto vlastností nemožno robiť ľudí zodpovednými. Jednotlivci za závojom nevedomosti nepoznajú svoju spoločenskú zakotvenosť, a teda nevedia nič o svojej identite. Dokonca aj otázka individuálnych schopností a inteligencie je z hľadiska pýtania sa po spravodlivosti irelevantná. Rawls v súvislosti s týmito danosťami hovorí veľavravne o prírodnej lotérii, ktorú nemožno chápať ako zásluhu. Prirodzené rozdelenie kvalít, ako i fakt, že sa ľudia rodia do určitých pozícií v spoločnosti, nie je podľa Rawlsa ani spravodlivé, ani nespravodlivé – sú to jednoducho prirodzené fakty. Avšak spravodlivé a nespravodlivé je to, ako sa k týmto skutočnostiam stavajú inštitúcie. Spoločenský systém nie je nejakým ľuďmi nekontrolovateľným nemenným poriadkom, ale, naopak, má byť vzorom pre ľudské konanie. V záujme korektného rozhodnutia o spoločenskej spravodlivosti sa preto z úvah o nej vylučujú náhodnosti prírody.⁸⁰

Myšlienka prírodnej lotérie teda vychádza z toho, že ľudia si nezasluhujú svoje prirodzené danosti, pretože zásluha predpokladá vôľový akt, zatiaľ čo prirodzený talent či vlohy sú dané bez akejkoľvek vôle či zásluhy. Rawls teda chápe danosti jednotlivcov ako záležitosť celej spoločnosti. Tento moment sme naznačili už pri príklade s basketbalistom Wiltom Chamberleynom. Je pochopiteľné, že v tomto ohľade sa Rawls dostal pod paľbu kritiky zo strany Nozicka, ktorý mu vyčíta, že ak chápe prirodzené danosti ľudí ako spoločenské vlastníctvo, potom neberie vážne myšlienku nezávislosti a autonómnosti jednotlivcov. Rawls však odpovedá, že to nie sú prirodzené danosti, ktoré chápe ako spoloč-

⁸⁰ Pozri Rawls, *Teorie spravodlivosti*, ref. 18, s. 71. Problematika prírodnej lotérie bola zjavná už v novoveku. Značne cynicky, v duchu svojej takmer evolučnej teórie, k nej pristupoval britský ekonóm Malthus. Ako písal: „Tí, čo sa narodili po rozdelení majetku, prichádzajú na svet, ktorý už je obsadený. Ak ich rodičia majú príliš veľkú rodinu a nemôžu im zabezpečiť dostatočnú obživu, čo majú hľadať na svete, kde už je všetko prisvojené? ... V dôsledku nevyhnutných zákonov našej prírody časť ľudí musí trpieť nedostatkom. Sú to nešťastníci, ktorí vo veľkej lotérii života vytiahli prázdny lístok. (...) Na veľkej hostine prírody nie je pre neho prestreté. Príroda mu káže, aby sa vzdialil, a neotále s uskutočnením svojho rozkazu...” (Heretik, Š.: *Náčrt dejín politickej ekonomie* (do sedemdesiatych rokov 19. storočia). Bratislava : Pravda, 1988, s. 340) Diametrálne odlišne k danej problematike pristúpil francúzsky protokomunistický revolucionár G. Babeuf: „Je to snáď vinou tohto robotníka,” písal, „že nebol pri narodení obdarovaný lepšími vlohami? Má mať preto menej výhod, než keby ho bol osud obdaroval schopnosťami stať sa hlavou celej republiky?” (Babeuf, G.: *Vybrané state*. In: Kulašik, P.: *Socializmus* (antológia textov zo socializmu). Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1999, s. 60)

ské vlastníctvo, ale je to distribúcia týchto daností, ktorá musí byť vecou spoločnosti. Na príklade orchestra ukazuje, že rôznorodosť talentov medzi ľuďmi umožňuje sociálnu kooperáciu a efektívnejšie výsledky. V ekonomike takto funguje princíp komparatívnych výhod. Nemožno si teda vzťahovať nárok na nepomernú odmenu za svoj talent, ak nevezmeme do úvahy meradlo spoločnosti. Spravodlivosť ako slušnosť teda odmieta teóriu zásluh na báze prirodzených vlôh jednotlivcov a ako jediné oprávnenia prezentuje legitímne očakávania za férových podmienok spravodlivej spoločnosti.⁸¹ Prirodzené vlohy teda jednotlivci môžu v spravodlivej spoločnosti využiť iba na výhodu všetkých, vrátane tých najmenej zvýhodnených. Otázka však znie, prečo by tí, ktorí sú zvýhodnení, chceli prijať, resp. udržať princíp diferencie?

Rawls ponúka tri okruhy dôvodov: po prvé, spolieha sa na edukačnú funkciu politickej koncepcie spravodlivosti, ktorá do spoločnosti vštípi myšlienku reciprocity; po druhé, zvýhodnení sa cítia zvýhodnenými už vďaka svojim prirodzeným vlohám a preto budú rešpektovať reciprocitu a nebudú ju chápať ako stratu pre seba; po tretie, odvoláva sa na vzájomnú občiansku dôveru a cnosť spolupráce. Na druhej strane, existujú vážne dôvody pre prijatie princípu redistribúcie, aj keby tento princíp nenachádzal súhlas medzi zvýhodnenými. Rawls uvádza štyri základné dôvody na reguláciu nerovností: po prvé, nie je spravodlivé, aby jedni mali neúmerne veľké množstvo majetku, zatiaľ čo druhí ani dostatok na zabezpečenie základných potrieb; po druhé, neúmerne majetnejší ľudia by mohli uchopiť politickú moc; po tretie, podradné postavenie a zlý sociálny status chudobných ich vopred diskvalifikuje v mnohých spoločenských oblastiach; po štvrté, v samotných férových procedúrach je nerovnosť považovaná za neprípustnú, ako je to napríklad v trhovom mechanizme pri otázke tolerancie monopolov.⁸² Pravda, dôvody na prijatie redistribučnej politiky, ktoré Rawls ponúka, zostávajú v idealistickej a abstraktnej rovine. Bez odkazu na konkrétne záujmy, identitu a tradície spoločenstiev je ťažké predpokladať, že argumentácia z pozícií abstraktného racionálneho modelu bude dostatočným dôvodom na prijatie jeho princípov spravodlivosti. K podobnej kritike sa odhodlali aj komunitaristi, ktorým sa budeme venovať neskôr. Pre túto chvíľu ešte dokončíme výklad Rawlsovej koncepcie.

⁸¹ Pozri Rawls, J.: *Justice as Fairness. Restatement*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, s. 75-79

⁸² Rawls, *Justice as Fairness*, ref. 81, s. 122-132

Dodajme, že záujem konajúcich strán v Rawlsovej spoločenskej zmluve o dosiahnutie korektných princípov spravodlivosti nemotivuje snahu zabezpečiť si ľubovoľné individuálne výhody, ale úsilie o zabezpečenie si spoločensky primárnych statkov, resp. potrieb, ktoré sú vo vzťahu individua k spoločnosti nevyhnutné pre dosahovanie akéhokoľvek racionálneho životného plánu, a ktoré Rawls na viacerých miestach taxatívne vymedzuje. Ide o primárne statky práv a slobôd, príležitostí a právomocí, príjmov a majetku, a napokon aj o primárny statok spoločnosťou podmienenej sebaúcty. K základnej charakteristike pôvodného stavu je nevyhnutné dodať, že zmluvným subjektom, aby boli vôbec schopné racionálne rozhodovať, sú známe základné všeobecné spoločenské fakty v podobe Rawlsom vymedzeného kontextu spravodlivosti.

Čo je nevyhnutné postihnúť hneď na začiatku našej reflexie Rawlsa, to je kantovské jadro jeho koncepcie. Rawls sa netají, že mnoho metodologických nástrojov, ako i niektoré zo záverov jeho teórie možno spájať s Kantovou etikou. Sám priznáva, že jeho koncepcia spravodlivosti je vo svojom duchu kantovská, a napokon aj princípy, ku ktorým dospieje, pripodobňuje Kantovmu kategorickému imperatívu v jeho druhom znení. Vidí tiež podobnosti medzi Kantovou inteligibilnou ríšou a svojím pôvodným stavom, a to aj s podmienkami verejnosti a prijateľnosti pre všetkých, ktoré do neho pridáva.⁸³ Rawls sa tak celkom oddáva deontologickej morálnej tradícii. Najkantovskejším na celej Rawlsovej teórii je práve spomínaný závoj nevedomosti. V jeho rámci je totiž celkom evidentne sledovaná myšlienka Kantovho apriorizmu, ktorú v Kantovej etike prezentuje dichotómia autonómie a heteronómie. Kantova idea autonómie sa stáva ťažiskovou myšlienkou celej Rawlsovej koncepcie. Rawlsov informačný závoj je totiž v podstate len metamorfózou Kantovho odmietania aposteriórnych, resp. heteronómnych pohnútok v mravnom konaní. Ako píše Rawls: „Závoj nevedomosti teda zbavuje ľudí v pôvodnom stave vedomostí, ktoré by im umožnili zvoliť heteronómne princípy.“⁸⁴ A odstránenie heteronómie z morálneho uvažovania nie je ničím iným, ako nadovšetko potrebným odosobnením sa od svojich vlastných záujmov do primeranej miery, čím je zaručená nestrannosť

⁸³ Pozri bližšie Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 154. Porovnaj Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, : 1990. Isteže, Kantov predmet záujmu nebola spravodlivosť, avšak ako presvedčivo ukazuje Rawls, je to práve spravodlivosť, pre ktorú je kantovsky autonómny prístup bytostne potrebný. (Pozri Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 114,153-157)

⁸⁴ Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 154

rozhodovania, ktorá je v rámci úvah o spravodlivosti azda jedinou atributívnou požiadavkou.

Zdá sa teda, že vhodnejšiu problematiku na znovuoživenie Kanta vo filozofii, ako Rawlsom vymedzený problém spravodlivosti, by sme veru ťažko hľadali. Stačí nám totiž jediný predpoklad, ktorý je v podstate nespochybniteľný, a to ten, že pôvodne surový a nezadefinovaný pojem spravodlivosti vymedzíme pomocou atribútu nestrannosti. Pochopiteľne, na rozdiel od utilitaristického modelu nestranného pozorovateľa Rawls od začiatku ráta s modelom angažovanej nestrannosti, a preto vytvára hypotézu spoločenskej zmluvy. Okrem spomínanej angažovanej nestrannosti však Rawls o spravodlivosti pôvodne nepotrebuje predpokladať nič viac. Na rozdiel od väčšiny autorov pojednávajúcich o tejto problematike sa nemusí odvolávať na žiadne evidencie, ani na axiomatické tvrdenia, či striktné „zvolania“ o charaktere spravodlivosti. Jeho problémom je len vystihnúť najlepší spôsob, ako zabezpečiť nestrannosť zaangažovaného rozhodovania o spravodlivosti.

Závoj nevedomosti, ktorý používa na vyzátvorkovanie reality, a teda na zabezpečenie nestrannosti, je pritom očividnou variáciou na kantovský apriorizmus v otázke rozhodovania. Ak totiž ide o zodpovedanie kantovskej transcendentálnej otázky na pôde rozhodovania o spravodlivosti, všetky aposteriórne, akcidentálne znalosti idú stranou, pretože nevyhnutným predpokladom každého možného rozhodovania o vymedzení spravodlivosti, resp. apriori tohto rozhodovacieho procesu sú v podstate len „čistý“ subjekt nezaťažený žiadnym aposteriori a cieľový objekt, o ktorého spravodlivosti má byť rozhodnuté.⁸⁵

Aby sme sa v našej interpretácii nestratili, zhrňme si stručne, s čím sme sa zatiaľ v Rawlsovej metodológii stretli. Vieme už, že Rawls koncipuje spoločenskú zmluvu o otázke spravodlivosti, ktorá, pochopiteľne, stojí na čisto ahistorickom, hypotetickom základe. Ide o metodologický nástroj, ktorý má za pomoci jeho závoja nevedomosti zabezpečiť nestrannosť pri výbere princípov inštitucionálnej spravodlivosti. Rawlsovým zámerom je teda odstrániť všetky aktuálne záujmy, ktoré modelujú konkrétne nároky ľudí v konkrétnej spoločnosti, a tým racionalizovať rozhodovanie o koncepcii spravodlivosti, vhodnej pre každého. Tento jeho

⁸⁵ Dodajme ešte, že celkom v súlade s našim výkladom aj Kant označuje spoločenskú zmluvu za apriórnu ideu čistého praktického rozumu. (Pozri Williams, H.: Immanuel Kant o spoločenskej smluve. In: Žeglitz, J.: Velké postavy politické filosofie. Praha: Občanský institut, 1996, s. 58)

postup je pritom celkom v súlade s kantovskou metodológiou. Zostáva už len dodať, že v rámci dôsledného vymedzenia závoja nevedomosti, ako aj princípov spravodlivosti, používa metódu tzv. reflektovanej rovnováhy. Dosahuje tak vymedzenie pôvodného stavu, ktorý je z racionalistického hľadiska pre rozhodovanie o spravodlivosti najvhodnejší. Dospieva zároveň aj k logickému záveru svojej koncepcie, a teda k svojim dvom slávnym princípom spravodlivosti ako slušnosti.

Avšak prv, než sa k týmto princípom dostaneme, zostáva urobiť ešte jeden krok, a to určiť metódu, za pomoci ktorej by sa morálne a racionálne subjekty v rámci Rawlsom vymedzenej situácie o spravodlivosti rozhodovali. Ide vlastne o otázku miery rizika, ktorú by tieto subjekty boli schopné pri svojom rozhodovaní vzhľadom na výsledný stav tolerovať. Rawls sa snaží ukázať, že ľudia by v takomto postavení, čiže v postavení neistoty a nevedomosti, volili princípy spravodlivosti veľmi opatrne. V hre je totiž príliš veľa – primárne statky, o ktorých spravodlivej distribúcii sa má rozhodnúť, totiž môžu znamenať v prípade ich nedostupnosti bezpochyby dramatické dôsledky pre život každého jednotlivca. Bez nich sa možno ocitnúť v otrockej situácii bez práv a slobôd; v situácii, ktorá znemožňuje akokoľvek zlepšiť svoje postavenie, pretože chýbajú príležitosti; či dokonca v situácii, keď je samotné prežitie ohrozené absenciou aspoň základného príjmu, majetku či zdroja obživy. Navyše, po odhalení závoja nevedomosti sa možno ocitnúť v situácii vylodenca spoločnosti, čiže človeka bez rešpektu, bez prostriedkov a bez spoločenskej vážnosti, slovom, bez spoločenských podmienok na rozvinutie sebaúcty. Toto všetko je v hre a ľudia za závojom nevedomosti sú si vedomí katastrofálnych dôsledkov, ktoré by im mohla pripraviť ich nesprávna voľba. Podľa Rawlsa teda využijú metódu pravidla maximinu. To im napovedá, aby usporiadali alternatívy podľa ich najhorších výsledkov. Prijať by teda mali tú alternatívu, ktorej najhoršie možné výsledky sú lepšie než najhoršie výsledky iných alternatív.⁸⁶ Inými slovami, títo ľudia porovnávajú rôzne alternatívne poňatia spravodlivosti z hľadiska predpokladu, že sa v rámci tej alebo onej koncepcie spravodlivosti ocitnú v najhoršej možnej pozícii (napríklad v pozícii neslobodného bedára a pod.).

Podľa Rawlsa teda konzervatívna metóda maximinu ako jediná zodpovedá racionalite jednotlivcov za závojom nevedomosti. To si však ne-

⁸⁶ Pozri bližšie Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 100-101. Rawls, aby sme boli celkom presní, hovorí iba o analógii k metóde maximinu (bližšie na s. 100).

myslí mnoho jeho kritikov. Ich argumenty sú však zväčša málo podložené a príliš akcidentálne. Napríklad argument konzervatívneho autora D. Bella, že konzervatívne rozhodovanie možno od racionálnych ľudí očakávať len ak ide o ich život, nie však ak ide o ich majetok, stojí, zdá sa, na značne nešikovnom príklade s rozhodovaním medzi bicyklom a automobilom. Bell predpokladá, že mnoho ľudí je ochotných obetovať svoj bicykel pri riskantnej vidine získania auta. Inými slovami, ľudia pri svojich rozhodnutiach často riskujú a nepoužívajú metódu maximinu. Avšak, ako možno namietat, Rawlsove úvahy sa týkajú primárnych dohier, a teda okrem slobody a príležitostí najmä základného materiálneho zabezpečenia, a nie akcidentov, aké uvádza Bell. Možno si predstaviť riskujúceho jednotlivca pri pomyselnej kúpe bicykla či auta, ale ťažko predpokladať, že akýkoľvek racionálne uvažujúci jednotlivец by volil risk v prípade, že by ho zlá voľba odsúdila na celoživotnú, dokonca celogeneračnú neslobodu, nedostatok a strádanie.⁸⁷ Metóda maximinu sa teda zdá byť na báze Rawlsových predpokladov adekvátna.

Poznáme teda vlastnosti tých, ktorí volia (v racionálnej voľbe maximalizujú svoje vlastné preferencie), ich vybavenie informáciami (sú obmedzení závojom nevedomosti), predmet maximalizácie (súbor primárnych dohier), aj ich postoj k riziku (pravidlo maximinu). Dostávame sa teda konečne k formulácii princípov spravodlivosti, ktoré by boli vybrané v situácii Rawlsom charakterizovanej spoločenskej zmluvy. Tie hovoria zhruba to, že každý musí mať maximálnu politickú slobodu zosúladiťelnú s rovnakou slobodou druhých a že nerovnosti čo do moci, bohatstva, príjmov a ďalších zdrojov smú existovať len natoľko, nakoľko pôsobia k absolútnemu prospechu tých členov spoločnosti, ktorí sú na tom najhoršie. Prvý princíp nám teda hovorí o rovnosti slobody a práv, druhý princíp obsahuje vo svojej prvej časti stanovenie slušnej rovnosti príležitostí a napokon, vo svojej druhej časti, slávny princíp diferencie, ktorý pripúšťa nerovnosť, avšak iba za podmienky, že najznevýhodnenejší sú na tom lepšie, než by boli za situácie striktnnej rovnosti. Takto sa lepšie postavenie čo do majetku pripúšťa len v prípade, keď najmenej zvýhodnení členovia spoločnosti majú z toho čo najvyšší prospech.⁸⁸

Dodajme ešte, že ideálnosť teórie Rawlsovi nebráni v rozlišovaní rôz-

⁸⁷ Pozri Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 258-259. Pozri tiež Dworkin, R.: Když se práva berou vážně. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 195

⁸⁸ Pozri bližšie výbornú interpretáciu Janosa Kisa. (Kis, J.: Úvod. In: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 20-21)

ných stupňov abstrakcie. Preto proces prijímania spravodlivej štruktúry spoločnosti nespočíva celý v dohode o pôvodnom stave a nestojí teda celý v zákryte závoja nevedomosti. Princípy spravodlivosti sú podľa Rawlsa prijímané v štyroch stupňoch, v ktorých sa postupne odкрývajú informačné obmedzenia závoja nevedomosti. V prvom stupni je informačné embargo na aktérov spoločenskej zmluvy úplné a závoj nevedomosti im zatajuje všetky vedomosti o ich sociálnom postavení, majetku, rase, pohlaví a pod. Vo všeobecnej rovine sú princípy spravodlivosti prijaté na tomto stupni. Druhý stupeň už aktérom spoločenskej zmluvy odкрýva niektoré z vedomostí o sebe a aktéri sú teda schopní vytvoriť konkrétnejšie úpravy spoločenského života. V tejto fáze Rawls hovorí o ústavnom stupni, v ktorom svoje zvecnenie nachádza prvý princíp spravodlivosti, a teda rovná ochrana základných slobôd občanov. Zo sociálnej spravodlivosti je Rawls ochotný umiestniť sem jedine garanciu určitého sociálneho minima pre každého občana.⁸⁹ Druhý princíp spravodlivosti nachádza svoje konkrétnejšie vyjadrenie až na treťom, tzv. legislatívnom stupni. Aktéri spoločenskej zmluvy už totiž potrebujú konkrétnejšie informácie na zavádzanie vhodných nástrojov pre aplikáciu princípu diferencie, a tak je závoj nevedomosti odkrýty o ďalší kus. Záverečná fáza sa už odohráva celkom bez pôsobenia závoja nevedomosti a ide v nej o administratívnu aplikáciu prijatých princípov a pravidiel.⁹⁰

Ako možno vidieť, priorita prvého princípu (slobody) pred druhým princípom (vyrovnávania nerovností) sa ukazuje aj v súvislosti medzi ústavnou a legislatívnou praxou. Zatiaľ čo ústavná prax je ochrankyňou slobôd, princíp diferencie, a teda distributívna spravodlivosť je relativizovaná podľa konkrétnej existujúcej politickej štruktúry. Rawls však trvá na základnej charakteristike princípu diferencie, a to je myšlienka reciprocity, ktorá sa v ňom skrýva. Rawls pripomína, že myšlienka reciprocity v podobe princípu diferencie vyžaduje, aby spoločenské inštitúcie udržiavali rovnomerne rozdelené vlastníctvo, a to napríklad reguláciou darov a dedičstva, daňovou politikou a ďalšími mechanizmami na zabránenie excesívnych koncentrácií súkromnej moci a bohatstva. V tomto kontexte Rawls odpovedá aj na teóriu Nozicka, podľa ktorých je právoplatné nadobudnutie majetku dostatočným princípom spravodlivosti a prerozdeľovanie bohatstva je nespravodlivé. Rawls však tvrdí, že aj keby sme vychádzali z pôvodného spravodlivého nadobudnutia majet-

⁸⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, ref. 81, s. 162

⁹⁰ Rawls, *Justice as Fairness*, ref. 81, s. 48

ku konkrétnych osôb na báze férových dohôd, akumulácia výsledkov mnohých nezávislých a na prvý pohľad férových dohôd môže časom viesť k akumulácii majetku, ktoré môže podkopať férovú rovnosť príležitostí ako aj slušnú hodnotu politických slobôd. Inými slovami, Rawls odpovedá Nozickovi, že skoršie distribúcie, nech sú akokoľvek férové, nezaručujú spravodlivosť nasledujúcich distribúcií a preto sú nevyhnutné priebežné zásahy do základnej štruktúry. Rozdiel medzi Rawlsovým a Nozickovým pohľadom spočíva v tom, že Nozick podľa vzoru Locka vychádza z jednotlivých transakcií individuálnych osôb, zatiaľ čo Rawls skúma základnú štruktúru spoločnosti. Rawls pritom argumentuje, že ak je známa základná štruktúra spoločnosti, regulovaná povedzme jeho princípmi spravodlivosti, v jej rámci sa môžu odohrávať transakcie bez toho, aby sme hodnotili enormnú komplexnosť nespočetných každodenných transakcií.⁹¹

Výrazom distributívnej spravodlivosti v užšom zmysle slova je spomínaný princíp diferencie. Ten predpokladá, že bez sociálnej kooperácie by sa nič nevyrobilo, a tak je v záujme celej spoločnosti, aby sociálne a ekonomické nerovnosti prospievali všetkým členom spoločnosti. Aj keď totiž princíp diferencie zvýhodňuje najmenej zvýhodnených, nejde len o ich výhody, ale o reciprocitu. Ide teda o egalitársky princíp, ktorý však neobhajuje striktnú rovnosť.⁹²

⁹¹ Rawls, *Justice as Fairness*, ref. 81, s. 53-55

⁹² Rawls, *Justice as Fairness*, ref. 81, s. 61-72

5. Princíp diferencie

Rawls, zdá sa, celkom správne predpokladá, že ľudia by za závojom nevedomosti jednoznačne volili rovnú slobodu, práva i príležitosti. Táto myšlienka v podstate vyviera už zo samotného predpokladu rovnosti morálnych subjektov ako zmluvných strán. Nejde teda o nič prekvapivé.⁹³ Dalo by sa možno očakávať, že i ďalšie „primárne dobrá“ budú rozdelené rovným spôsobom. V prípade rozdelenia príjmov a majetku, ktoré ideu sociálnej spravodlivosti určujú predovšetkým, však Rawls navrhuje iný princíp. Ide o jeho slávny princíp diferencie, ktorý pripúšťa nerovnosť, avšak iba za podmienky, ak sú na tom tí najznevýhodnenejší lepšie než by boli za situácie striktnej rovnosti. Takto sa lepšie majetkové postavenie pripúšťa len v prípade, keď z toho najmenej zvýhodnení členovia spoločnosti majú čo najvyšší prospech. Striktná rovnosť by nebola zvolená preto, lebo na ňu podľa neho niet dôvodu, ak vynecháme hľadisko medziľudskej závesti. Závisť však Rawls, prirodzene, vylučuje ešte v rámci úvah o závoji nevedomosti a vzájomnej nezainteresovanosti ľudí v situácii férového rozhodovania.⁹⁴ Ak si teda ľudia v pôvodnom stave v súlade s metódou maximinu predstavia najhoršie možné podmienky, v akých by sa mohli ocitnúť v spoločnosti, ktorú chcú považovať za spravodlivú, nemusia nevyhnutne očakávať striktnú rovnosť. To by podľa Rawlsa znamenalo výsostne sa starať o záujmy iných. Ich jednostranná orientácia na vlastný prospech, zdá sa, diktuje len jedinú požiadavku – aby ich situácia bola aj za najhorších podmienok v spravodlivej spoločnosti dôstojná a materiálne zabezpečená.

Možno namietnuť, že v prípade takéhoto návrhu ide vari až o príliš konkrétnu požiadavku na princíp spravodlivosti, ktorý má byť dostatočne všeobecný, a teda za každých okolností splniteľný. Zároveň však daná požiadavka nespĺňa žiadaný vzťah relácie so spoločenským bla-

⁹³ Pozri Honneth, A.: Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarizmu. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 20-21

⁹⁴ Rawls pritom rozlišuje závisť v jej negatívnom zmysle a závisť, ktorá má svoje opodstatnenie. (Pozri bližšie Rawls, Teorie spravedlnosti, ref. 18, s. 311-313)

hobytom. Aby sme to osvetlili bližšie, povedzme si, že byť materiálne zabezpečený vlastne znamená mať dôstojný minimálny príjem, čiže dostatok. Avšak koľko je dostatok, zostáva príliš vágne. Rawls túto vágnosť a neostrosť požiadavky minimálneho dôstojného príjmu zužuje tým, že ju dáva do vzťahu ku komparatívnemu príjmu tých najzväčhodnenejších. Ukazuje tak na relačnú podstatu princípu diferencie. Určuje totiž štandard dôstojného príjmu vo vzťahu, čiže v relácii k štandardu tých najbohatších. Čím väčší teda bude štandard životnej úrovne bohatších, tým vyšší má byť podľa princípu diferencie minimálny životný štandard najchudobnejších.

Ako však možno namietaf, samotná požiadavka minimálneho dôstojného príjmu, ktorá vyplýva z nezainteresovanosti aktérov Rawlsovho pôvodného stavu, do veľkej miery oslabuje myšlienku sociálnej spravodlivosti. Ukazuje sa tak rozdiel medzi férovosťou zmluvnej situácie a sociálnou spravodlivosťou ako takou. Inými slovami, striktné demokratická a férová procedúra nestrannosti môže napomôcť pri vymedzovaní dobre usporiadanej spoločnosti, no nie je zárukou korektného rozhodnutia o obsahu sociálnej spravodlivosti. Minimálny príjem je totiž racionálna a humanistická požiadavka, no nevystihuje podstatu spravodlivosti. Predstavme si napríklad situáciu, že by všetci členovia spoločnosti mali zabezpečený dôstojný minimálny príjem, ale napriek tomu by fungoval systém, v ktorom by jeden človek druhému odnímal plody jeho práce. Ako by mohol podotknúť Marx, pôjde v danom prípade o nespravodlivosť, nech už je prospech znevýhodnených akýkoľvek. Mohlo by totiž ísť o porušenie „individuálnej spravodlivosti“, ktorú sme v predošlom texte vymedzili v podstate ako vzťah „každému, čo mu patrí“.

Nezrovnalosti však vyskakujú aj z hľadiska „redistribučnej spravodlivosti“, ktorú sme takisto už vymedzili a ktorá je Rawlsovým záujmom predovšetkým. Ťažko totiž považovať za spravodlivú spoločnosť, v ktorej by všetci mali zabezpečený dôstojný príjem, no niektorí by mali navyše obrovské majetky a v spoločnosti by vládla veľká sociálna nerovnosť. Rawls by mohol namietaf, že starosť o majetky iných je niečo, čo ľudia v pôvodnej situácii nepoznajú, pretože im nie je vlastná závišť. Zdá sa však, že závoj nevedomosti v tomto prípade preukazuje spravodlivosti medvediu službu. Človek sa totiž chtiac-nechtiac vymedzuje vo vzťahu k svojmu okoliu⁹⁵ a jeho sebaúcta, ktorej hodnotu si Rawls veľmi

⁹⁵ Pozri bližšie Taylor, Ch.: *Etika autenticity*. Praha : FILOSOFIA, 2001, s. 5-54

vážne všima a predkladá ju dokonca ako jedno z primárnych dobier, sa zväčša vytvára v komparácii s inými. Ukazuje sa tu veľmi úzka súvislosť s identitou jednotlivcov, ktorú Rawls okresáva svojím deontologickým prístupom. Ťažko predpokladať, že človek, ktorého príjem bude neporovnateľne nižší ako príjem jeho suseda, bude mať dôvod na naplnenie svojej sebaúcty a pocitu dôstojného života. Slovom, veľká sociálna nerovnosť ľudí ubíja a pripravuje ich o pocit sebaúcty. Ako si uvedomoval už J. J. Rousseau, v systémoch nerovnosti, ktorým panuje vzájomná konkurencia, je sláva jedného hanbou, alebo prinajmenšom zatienením druhého.⁹⁶ Rawls daný problém rieši v princípe diferencie spomínanou reláciou príjmov najchudobnejších k príjmom najbohatších. Tým však nevylučuje priepastné majetkové rozdiely.

Napokon, možno sa spýtať, či je sociálne spravodlivejšia tá spoločnosť, v ktorej existujú obrovské majetkové rozdiely, no každý má zabezpečený dôstojný minimálny príjem, alebo iná, v ktorej priepastné majetkové rozdiely nejestvujú, no minimálny príjem občanov nie je až taký vysoký, ako v tej prvej? Mnohí by určite pristali na to, že výhodnejšie je žiť v prvej spoločnosti a takto by sa podľa Rawlsa rozhodli aj aktéri za závojom nevedomosti. Z hľadiska utilitaristického úžitku je to racionálne rozhodnutie. Z hľadiska sociálnej spravodlivosti, ktorá v sebe atributívne nesie hádam iba požiadavku odstránenia veľkých sociálnych nerovností, je však bez ohľadu na úzky utilitaristický záujem jednotlivcov spravodlivejšia tá druhá spoločnosť. Rawls by, samozrejme, mohol odmietnuť akúkoľvek atributívnu požiadavku na princíp spravodlivosti. No on rovnosť prijal v zmluvných podmienkach férovosti, takže určite dobre rozumie jej významu pre spravodlivosť. Navyše, jeho odmietnutie rovnosti v princípe diferencie je veľmi nešťastne spojené s utilitaristickým modelom vzájomnej výhodnosti, čím zdá sa stráca svoju presvedčivosť z hľadiska otázky spravodlivosti. Predmetom spravodlivosti je totiž sféra rozdeľovania a nie sféra zvyšovania úžitku, na čo Rawls akosi pozabudol.⁹⁷

⁹⁶ Pozri bližšie Taylor, Ch.: *Politika uznání*. In: Taylor, Ch.: *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha : FILOSOFIA, 2001, s. 64-65

⁹⁷ Nečudo, ak niektorí Rawlsovi kritici namietajú, že celkový výsledok jeho „pôvodného stavu“ by v skutočnosti bol formou utilitarizmu. (Pozri Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995, s. 406) Iní zasa celkom bez okolkov radia Rawlsa do tradície utilitarizmu. (Pozri Chovancová, J.: *Liberalistické koncepce spravodlivosti 20. století*. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 69)

Zdá sa teda, že Rawslovo obvinenie, namierené voči utilitarizmu, že nereflektuje fundamentálnu otázku spravodlivosti, t. j. rozdeľovanie, sa mu ako bumerang vracia späť v podobe jeho argumentácie v prospech princípu diferencie. Tento jeho princíp sociálnej spravodlivosti totiž vychádza skôr z kalkulu vzájomnej výhodnosti, než z otázok spravodlivej distribúcie o sebe. Preto je, zdá sa, namieste aj obvinenie A. MacIntyry, že v liberálnom poňatí spravodlivosti ide vlastne len o racionalitu systému.⁹⁸ Povedané inak, v Rawlsovej teórii ide o distributívnu výhodnosť, čiže rawlsovská spravodlivosť je iba metamorfózou sidgwickovského poňatia sociálnej spravodlivosti agregovaného prospechu skupiny.⁹⁹

Navyše, Rawls nemôže celkom zmysluplne argumentovať, že striktná rovnosť je derivátom čirej závesti, zatiaľ čo jeho princíp diferencie nie. Ťažko totiž predpokladať, že by Rawlsovi aktéri volili jeho princíp diferencie, ak by v sebe nemali istú dávku súťaživosti, chamtivosti, a teda aj závesti. Ak by ľudia za závojom neformovala vlastnosť „mať čo najviac“ (pleonaxia,¹⁰⁰) ale napríklad „frommovský“ postoj „byť čo najviac“, ¹⁰¹ azda by nikomu z aktérov spoločenskej zmluvy ani nenapadlo, že je nevyhnutné hľadať alternatívu k systému striktnnej rovnosti, ktorá sa automaticky ponúka ako prvá zmysluplná možnosť riešenia

⁹⁸ MacIntyre, A.: Transformácia liberalizmu na tradíciu. In: Gál, E., Novosád, F.: O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes), Bratislava : Archa, 1993, s. 191

⁹⁹ Pozri Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Praha : Zvon, České katolícké nakladatelství, 1994, s. 122. Pozri tiež Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 77

¹⁰⁰ Konotácia termínu „pleonaxia“ sa spája okrem významu „mať čo najviac“ aj s lakomosťou, túžbou po zisku, súťažením a konkurenciou. (Pozri bližšie Fischer, P.: O spravodlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 70-71)

¹⁰¹ Pozri Fromm, Mít nebo byť?, ref. 42. Ak by namiesto prototypu buržoázneho ziskuchtivca západnej kultúry stál v pozícii zmluvného subjektu napríklad barmský roľník, ťažko možno očakávať, že by mal nároky v súlade so západnou pleonaxiou. Isteže, v prostredí západnej kultúry by aj barmský roľník časom azda dospel k pleonaxii. Tu sa však ukazuje skôr zásadný vplyv, aký má spoločnosť na jednotlivca a nie a priori „buržoázny“ charakter ľudskej bytosti, ako ju vykresľuje Rawls. Zároveň sa tým ukazuje význam „závesti“, resp. porovnávaní sa s ostatnými pri formulácii svojich nárokov a požiadaviek, ktorý Rawls vynecháva. Jednako však Rawls svojím prístupom posväcuje západný model ziskuchtivej osoby. Avšak netvorí tak rozhodne univerzálny model spravodlivosti, čo si neskôr aj sám, po kritike komunitaristov, uvedomil. (Pozri Fischer, P.: O spravodlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 55; pozri tiež Rawls, J.: Politický liberalizmus. Prešov : SLOVA-CONTACT, 1997)

otázky spravodlivosti. Tým sa dostávame aj k ďalšej závažnej námietke voči Rawlsovej koncepcii. Zdá sa totiž, že aktéri spoločenskej zmluvy, ktorých Rawls vytvoril, nie sú celkom „očistené“ subjekty neutrálnej racionálnej abstrakcie, ale, naopak, sú liberalistickým zrkadlovým obrazom moderných buržoázných ľudí ovládaných pleonaxiou a ziskuchtivosťou.¹⁰² Slovom, Rawlsovi aktéri, tak ako aj výsledné princípy spravodlivosti, sú do veľkej miery výtvorom čisto liberálnej tradície, čo mu nezabudli pripomenúť ani komunitaristi.¹⁰³ M. Sandel upozorňuje, že rawlsovske zmluvné subjekty sú zistiť individualisti a len ako takí volia utilitaristicky najvyšší prospech, a to aj napriek odsúhlaseniu v podstate nespravodlivej distribúcie v princípe diferencie. Inak povedané, záujmy Rawlsom vymodelovaných subjektov sú podľa Sandela úzko špecifické pre buržoázy individualizmus liberálnej tradície.¹⁰⁴ S tým súhlasí aj Walzer, ktorý tvrdí, že subjekt Rawlsovej spoločenskej zmluvy je výtvorom západnej liberálnej tradície. Je to buržoa hnaný inštrumentálnym zameraním na výkon. Navyše, aj rovnosť príležitostí, ktorá je Rawlsovu druhému princípu spravodlivosti imanentná, je podľa Walzera hodnotným distributívnym princípom, len ak sa život vníma ako kariéra.¹⁰⁵ Ako Walzer dodáva, rovnosť liberálneho myslenia je rovnosťou v honbe

¹⁰² Nad hodnotou pleonaxie v Rawlsovej spoločenskej zmluve sa zamýšľa aj Fischer (Pozri Fischer, P.: O spravodlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 78). O adekvátnosti Rawlsovho vymedzenia zmluvných objektov pochybujú veľmi vážne aj E. Tugendhat a S. M. Okinová, každý zo špecifických dôvodov, ktorých vodidlom je záujem menšín v buržoáznej spoločnosti. (Pozri bližšie Tugendhat, E.: Spor o výklad lidských práv. In: FILOSOFICKÝ ČASOPIS 2/1994, s. 286-288 a Okinová, S. M.: Spravedlnost a rod. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 393-401)

¹⁰³ Pozri bližšie Blaha, L.: Rawls a socializmus. Hľadanie alternatívy kapitalizmu. In: SLOVO č. 22/2001, s. 16

¹⁰⁴ Pozri Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 70 a 73

¹⁰⁵ Pozri bližšie Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 29-30 a 40. Možno si samozrejme položiť aj otázku, či západného človeka možno interpretovať ako bytosť slobodne hľadajúcu svoje osobné šťastie, alebo skôr ako bytosť zúfalo hľadajúcu spôsob ako ekonomicky prežiť. (Pozri bližšie na s. 227) Je buržoázy charakter západných indiuiduí, ako ich predstavujú liberálne teórie, dobrovoľným? Taylor tvrdí, že človek sa v trhovej spoločnosti chciac-nechtiac musí snažiť o efektivitu. Trhový mechanizmus uväzní spoločnosť vo weberovskej „železnej klietke“ a pretvára jednotlivcov na svoj obraz. (Pozri bližšie Taylor, Etika autenticity, ref. 95, s. 14-15 a 87-100) Nedočítame sa niečo podobné aj v Marxovom Manifeste? (Pozri Marx, K., Engels, F.: Manifest komunistickéj strany. Bratislava : Pravda, 1975, s. 37-40)

za majetkom a ide teda o „buržoáznú rovnosť“. Alebo inak: Rawlsova liberálna koncepcia spravodlivosti je špecifickým odrazom „buržoáznej morálky“, slovom, ide o „buržoáznú spravodlivosť“. ¹⁰⁶

Aby sme sa však vrátili k Rawlsovej argumentácii, pripomeňme si, že Rawls odmieta alternatívu čo najväčšej (resp. striktnej) sociálnej rovnosti aj z iného dôvodu, než je vylúčenie závidi. Pomáha si totiž aj „kontextom spravodlivosti“, ktorý ľuďom v zmluvnej situácii za závojom nevedomosti poskytuje základné vysokovšeobecné informácie o fungovaní reálneho sveta. ¹⁰⁷ Hoci teda ľudia za závojom nevedia nič o svojich danostiach, záujmoch a pod., majú vedomosti o základných poznatkoch spoločensko-vedných disciplín. Dozvedajú sa tak, že systém striktnej rovnosti je ekonomicky menej efektívny, a preto je žiaduce aby bola striktná rovnosť prekročená, s cieľom vytvoriť lepší štandard života pre každého, aj toho najznevýhodnenejšieho. Aj tento poznatok teda ľudí v pôvodnom stave motivuje k tomu, aby si vybrali princíp diferencie skôr ako princíp striktnej spravodlivosti.

Takto sa však opäť dostávame iba k problému, ktorý sme už naznačili. Vo férovej a demokratickej zmluvnej situácii je racionálne, aby si aktéri vyberali dobre usporiadanú spoločnosť na základe argumentu efektivity. Nemožno však zamieňať demokraciu so spravodlivosťou, čo, zdá sa, Rawls robí. ¹⁰⁸ Z hľadiska sociálnej spravodlivosti o sebe predsa otázka efektivity nehrá žiadnu úlohu. Ide o hodnotu z celkom iného súdka. Spravodlivosti o sebe nezáleží na tom, či sa rozdeľuje dvanásťposchodová torta alebo malý zákusok. Spoločnosť môže byť spravodlivejšia, aj keď sa jej priemerný blahobyť znižuje. ¹⁰⁹ Požiadavka efektivity, resp. požiadavka, aby bolo zdrojov na prerozdeľovanie čo najviac, stojí mimo sféry otázky o spravodlivom rozdeľovaní o sebe. Rawls, zdá sa, s otázkou spravodlivosti zlúčil aj otázky demokracie, efektivity, úžitku, jed-

¹⁰⁶ Pozri Walzer, M.: Interpretace a sociální kritika. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 48-49 a Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 38

¹⁰⁷ Pozri Rawls, Teorie spravedlnosti, ref. 18, s. 320-321. O kontexte spravodlivosti pozri bližšie na s. 87-89 a. i.

¹⁰⁸ Ešte silnejšie cítiť zamieňanie spravodlivosti a demokracie v Habermasovej proceduralistickej etike diskurzu, v ktorej je kritériom platnosti všeobecná schopnosť súhlasu. (Pozri Forst, R.: Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 50)

¹⁰⁹ Túto skutočnosť si uvedomuje dokonca aj liberál Dworkin. (Pozri Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 66)

noducho otázky komplexne dobre usporiadanej spoločnosti. Tým však prekročil sféru rozdeľovania, a teda otázku spravodlivosti.

Možno preto súhlasiť s jeho úsudkom, že racionálni „buržujovia“ za závojom nevedomosti by volili dobre usporiadanú spoločnosť na báze jeho princípu diferencie, ale ťažko možno predpokladať, že by princíp diferencie bol adekvátnym princípom sociálnej spravodlivosti čisto z hľadiska rozdeľovania. Z tohto hľadiska jednoducho musíme *ad definitionem* predpokladať buď striktnú rovnosť, alebo aspoň čo najmenšie sociálne nerovnosti. Jednako možno Rawlsove princípy spravodlivosti uvítať ako pozoruhodný pokus o zladenie hodnôt spravodlivého rozdelenia a efektívnej ekonomiky pri predpoklade jestvujúcej trhovej spoločnosti.¹¹⁰ Minimálne tým možno vyvrátiť „hayekovskú“ domnienku, že sociálna spravodlivosť zákonite neguje ideu ekonomického rastu.¹¹¹

Poznámka na okraj: Z pozície Hayekovej teórie sa môže zdať, že Rawls vo svojej koncepcii nedostatočne zohľadňuje trhovú mechanizmus. Nie je to však pravda. Aj napriek svojmu apelu na sociálnu spravodlivosť, Rawls považuje trhovú mechanizmus za kľúčový predpoklad modernej spoločnosti a dokonca ho chápe ako predpoklad mierového súžitia medzi národmi. Jednou z požiadaviek tzv. práva medzi národmi (*the law of peoples*) je podľa Rawlsa vytvorenie voľného trhu medzi štátmi, ktorý by vylučoval tvorbu monopolov a udržiaval by rovnosť príležitostí. Rawls vychádza z predpokladu, že obchodovanie a komerčný prístup vedie k mierovým vzťahom, pretože ľudia chcú pod nadvládou komerčných vzťahov obchodovať, nie viesť vojny.¹¹² V tomto smere sa jednoznačne

¹¹⁰ Aj P. Fischer Rawlsa interpretuje v tomto kontexte. (Pozri Fischer, P.: O spravdnosti. In: Velek, J.: Spor o spravdnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 79-80) Podobne aj D. Bell. (Pozri Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 257-260)

¹¹¹ Otáznym z hľadiska Rawlsovho princípu diferencie však ešte zostáva, kto určí, aký je „najvyšší prospech najznevýhodnenejších“ a kto porovná, či by sa nemali najznevýhodnenejší jednotlivci v systéme striktnej rovnosti lepšie? Zdá sa, že Hayekova či Sutorova námietka, že Rawlsove princípy spravodlivosti sú príliš vágne, je celkom na mieste. (Pozri bližšie Hayek, F.: Cesta k nevolnictví. Praha : Občanský institut, 1991, s. 41 a 57; Sutor, B.: Politická etika, Praha : OIKOYMENH, 1996, s. 122-123) Ak by sme si opäť vzali na pomoc argumentáciu komunitaristov, mohli by sme sa spoľahnúť na interpretáciu pospolitosti, ktorá by rozhodla o miere žiaducej nerovnosti Rawlsovho princípu. Samotný Rawls pri praktických radách ostáva v zajatí úzkej anglosaskej tradície sociálneho štátu, ktorá sa spolieha najmä na stanovenie určitého minima pre tých celkom na dne a sociálne nerovnosti rieši pomocou vysokých nepriamych daní, zatiaľ čo progresívne priame dane viac-menej odmieta.

¹¹² Rawls, J.: The Law of Peoples. The Idea of Public Reason Revisited. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1999, s. 46

ukazuje Rawlsova liberalistická zakotvenosť. Rawls však nezostáva iba pri požiadavke voľného trhu. V reakcii na libertariánsky projekt vyjadruje pochybnosť, že takýto projekt dokáže zabezpečiť stabilitu systému. Aby bol systém stabilný, Rawls požaduje splnenie piatich podmienok: po prvé, rovnosť príležitostí; po druhé, redistribúcia bohatstva za účelom naplnenia materiálnych predpokladov pre užívanie rovných slobôd pre všetkých; po tretie, spoločnosť musí zabezpečiť prácu pre každého; po štvrté, pre všetkých musí byť zabezpečená aj základná zdravotná starostlivosť a po piate, verejné financovanie volieb. Tieto podmienky, ktoré podľa Rawlsa vyplývajú z každej skutočne liberálnej doktríny, zabráňujú narastaniu excesívnych ekonomických nerovností a podporujú ideu demokratického mieru. Rawls sa takto opätovne vzdáva od klasického liberálneho prístupu a blíži sa k ľavicovejšiemu variantu politickej teórie.¹¹³

Okrem relácie sociálnej spravodlivosti a trhovej efektívnosti si však treba všimnúť aj vzťah sociálnej spravodlivosti a osobnej slobody. Ako sme mohli vidieť pri Nozickovej argumentácii, tieto dve hodnoty sa môžu poľahky dostať do kolízie. Preto je dôležité zamerať sa v rámci analýzy Rawlsovej teórie aj na tento aspekt. Ako sa môže javiť z doterajšieho výkladu (najmä vzhľadom na princíp diferencie), Rawlsova teória spravodlivosti nielenže dovoľuje vynucované prerozdeľovanie, ale ho priamo vyžaduje všade tam, kde fungovanie trhu spôsobuje odchylenie distribúcie od zásady vyjadrenej dvoma podmienkami druhého princípu. Pretože ak trh v dobre usporiadanej spoločnosti umožňuje niektorým aktérom vyťažiť zisky bez toho, aby prispeli k zlepšeniu osudu tých najznevýhodnenejších, potom by časť ich ziskov mala byť na týchto znevýhodnených prevedená. Takáto interpretácia, ktorú nám ponúka aj maďarský filozof J. Kis,¹¹⁴ však nie je celkom neproblematická. Navonok totiž odporuje Rawlsovmu lexikálnemu usporiadaniu oboch princípov. Ono totiž rieši otázku, ktorýže z jeho dvoch princípov spravodlivosti je dôležitejší, a ktorý má teda prioritu pred tým druhým. Ako je zrejmé, oba princípy sa môžu poľahky dostať do konfliktu, pretože sa v nich nachádza v protirečení práve spomínaná otázka slušnej hodnoty slobody s otázkou prerozdeľovania príjmov.

Rawls prichádza s návrhom, že prvý princíp je absolútne nadradený druhému princípu, vrátane princípu diferencie. Inými slovami, sloboda

¹¹³ Rawls, *The Law of Peoples*, ref. 112, s. 49-51

¹¹⁴ Pozri Kis, J.: Úvod. In: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 21

je z pohľadu lexikálneho usporiadania princípov spravodlivosti nadradená sociálnej spravodlivosti. No v dôsledku tohto jeho zámeru vystávajú v jeho koncepcii závažné problémy. Striktné lpenie na slobode totiž, zdá sa, vytvára značné ťažkosti, a to najmä pri úvahách o realizácii majetkovej spravodlivosti.¹¹⁵ Vzniká otázka, ako je možné bez porušenia slobody vykonávať akúkoľvek redistribúciu? Ako uplatniť druhý princíp spravodlivosti a najmä jeho súčasť – princíp diferencie? Má vôbec význam hovoriť o druhom princípe spravodlivosti (a teda o sociálnej spravodlivosti ako takej), ak jeho uplatneniu prekáža prvý princíp?

Môže nám prísť na um, že u Rawlsa je tento problém riešený vhodnou charakteristikou slobody v rámci prvého princípu. V moderných teóriách (od čias I. Berlina) je celkom bežné operovať s dvojakým vymedzením pojmu sloboda, a to so slobodou negatívnou a pozitívnou.¹¹⁶

¹¹⁵ Na problém s lexikálnym usporiadaním kriticky upozornil aj A. MacIntyre. Prvý Rawlsov princíp totiž pripúšťa veľké sociálne nerovnosti. Ak ich chce však druhý princíp zmierniť, naráža na silu „slobody“ prvého princípu. (Pozri bližšie Günther, K.: Co znamená „Každému to, čo mu náleží“? In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha: FILOSOFIA, 1997, s. 39-40) Možno dodať, že bohatý človek by mohol vyjadrovať svoju nespokojnosť s redistribúciou nielen cez požiadavku osobnej slobody, ale i cez formuláciu svojich („trhových“) zásluh. Rawls však takýto protest odmieta, pretože bohatstvo zvýhodneného človeka závisí od kooperácie so všetkými a takýto občan si teda nemôže nárokovvať nijaké zásluhy na neopodstatnene väčšie bohatstvo, ak spoločnosť živorí. Zásluhy predpokladajú existenciu kooperatívneho systému a kooperácia musí byť vzájomne výhodná, inak nemožno hovoriť o oprávnenosti niekoho nárokov. Cez ponímanie spravodlivosti ako zásluhovosti (nie v zmysle morálnej zásluhovosti, ktorú kritizoval Hayek) teda Rawlsov koncept napadnúť nemožno. (Pozri bližšie, Rawls, Teorie spravedlnosti, ref. 18, 71-72)

¹¹⁶ Pozri bližšie Berlin, I.: Dva pojmy slobody. In: O slobode a spravodlivosti (Liberalismus dnes). Bratislava: Archa, 1993, s. 19-74. Berlin s danou dichotómiou pracuje veľmi sympaticky. Na druhej strane, práve ten istý Berlin tvrdil, že sloboda a spravodlivosť sa zákonite vybijajú. (Pozri bližšie Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha: SLON, 1999, s. 250) S neskorších autorov, ktorí s danou dichotómiou pracovali pozri napríklad Aron, R.: Esej o svobodách. Bratislava: Archa, 1992, s. 184 a. i. Samotnú myšlienku dichotómie slobody možno vystopovať už u raných socialistických autoroch či napokon u Marxa a marxistov, ktorí rozlišovali formálnu a skutočnú slobodu. Libertínsky anarchista M. Stirner zasa rozlišoval ponímanie práva ako možnosti v zmysle „nie je zakázané nikomu“ a práva ako príležitosti v zmysle „je umožnené každému“. (Pozri bližšie Stirner, M.: The Ego and his Own. http://www.nonserviam.com/stirner/the_ego/ – Section I., kapitola 2: Social liberalism) Rozdiel medzi negatívnou (možnosť) a pozitívnou (skutočnosť) slobodou nachádzame aj v komunitaristickej teórii Ch. Taylora. (Pozri Honneth, A.: Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 28)

Ak by Rawls vo svojom prvom princípe chápal pod slobodou slobodu pozitívnu, problém pri lexikálnom usporiadaní by vôbec nastať nemusel. Pozitívna sloboda sa totiž s princípom diferencie nevybija. Naopak, tá akoby bola jeho stelesnením.¹¹⁷ Rawls však odmieta uvažovať nad dichotómiou slobody¹¹⁸ a chápe ju len v jej negatívnom zmysle. Problém realizácie druhého princípu za predpokladu absolútnej priority prvého teda naďalej zostáva závažnou hrozbou pre celú Rawlsovu koncepciu. Negatívna sloboda chápaná do dôsledkov je totiž, ako sme už naznačili, s prerozdelením princípom diferencie v evidentnom rozpore a druhý princípu celkom paralyzuje.

Iná možnosť, ako riešiť tento problém, je uvažovať nad tým, čo mal Rawls presne na mysli pod „slušnou“ hodnotou politických slobôd, o ktorých hovorí v prvom princípe. Nie všetky politické slobody sú totiž s princípom diferencie v rozpore. Napríklad, ak by sme chápali slobodu ako praotec sociálnej verzie amerického liberalizmu J. Dewey, odmietli by sme považovať za politickú slobodu maximum neobmedzenej individualistickej činnosti v ekonomickej sfére. Sloboda by v Deweyho chápaní znamenala najmä slobodu myslenia, slobodu participácie, slobodu voľby a pod.¹¹⁹ Takéto poňatie slobody si s princípom majetkovej spravodlivosti, ktorý požaduje prerozdelenie príjmov, neprotirečí, ba naopak, dopĺňa ho. Jediný problém s vymedzením slobody teda je, či pod tento pojem zahrnúť aj individuálnu ekonomickú slobodu neobme-

¹¹⁷ Fischer, P.: O spravodlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 54. Aj Marxovo poňatie slobody bolo podľa Shapira „pozitívnym“, s čím možno len súhlasiť. (Pozri Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 70) Aj keď teda môžeme Marxa interpretovať tak, že jeho ústrednou témou bola emancipácia a ľudská sloboda od ekonomického zotročovania, jeho poňatie slobody ako pozitívnej je dôkazom toho, že v jeho teórii má ústredné miesto aj otázka sociálnej spravodlivosti. V tomto kontexte by bolo určite zaujímavým porovnať libertariána Nozicka a „libertariána“ Marxa (ak zoberieme vážne interpretáciu, povedzme, spomínaného Shapira alebo G. Sartoriho). (Pozri bližšie Sartori, G.: Teória demokracie. Bratislava : Archa, 1993, s. 450-455) Azda by sa ukázalo, že ak sa hodnota slobody analyzuje komplexnejšie, Marxov „libertarianizmus“ je rozhodne zmysluplnejší než Nozickov libertínsky „anarchizmus“. Inými slovami, hodnota slobody nepatrí iba liberálom, libertariánom či anarchistom, ale taktiež (a možno predovšetkým) marxistom.

¹¹⁸ Pozri Rawls, Teorie spravodlnosti, ref. 18, s. 128, 129

¹¹⁹ Pozri bližšie Dewey, J.: Rekonštrukcia liberalizmu. Bratislava : Kalligram, 2001, s. 630-633. Naopak, Deweyho poňatie slobody nepripúšťa divoký kapitalizmus sociálnych nerovností a vykorisťovania. (Pozri bližšie Taylor, Etika autenticity, ref. 95, s. 102)

dzenej akumulácie kapitálu. Za tejto podmienky by totiž k prerozdeleniu nemohlo prísť, lebo by sa ním narušila sloboda tých bohatších, resp. najzvyhodnenejších. Otázkou teda je, ako vymedzuje Rawls slobodu konkrétne? Z jeho textu je celkom evidentné, že medzi slobody, ktoré majú byť prvým princípom chránené, Rawls zaraďuje i slobodu vlastníť. Ak však máme jeho princíp chápať dôsledne, tak táto sloboda nemôže byť kvôli druhému princípu porušená. Prerozdelenie teda v konečnom dôsledku nie je možné ani pri tomto pohľade na Rawlsovo vymedzenie slobody.

No riešenie predsa existuje. Iba si treba všimnúť dve takpovediac „platónske“ línie, ktoré Rawls vo svojej práci prezentuje vzhľadom na danú problematiku.¹²⁰ Prvá línia je líniou obhajovania viac-menej liberálneho ideálu „dobre usporiadanej spoločnosti“¹²¹ a vyzdvihovania lexikálneho usporiadania. Táto línia je však len pochopiteľným dôsledkom Rawlsového predpokladu, že v ideálnej spoločnosti, o ktorej hovorí, nebude závažným problémom materiálne zabezpečenie jej členov a každý človek bude mať zaistené dôstojné podmienky pre život. Práve preto zvolené princípy spravodlivosti náležito zoraďuje v lexikálnom usporiadaní. V spoločnosti, kde existuje ekonomická a sociálna nerovnosť len v minimálnej miere, možno vskutku celkom opodstatnene uvažovať nad prioritou prvého princípu. Takisto aj rovnosť príležitosti, ako prvá súčasť druhého princípu, v takomto prípade lexikálne stojí nad princípom diferencie, čo by takisto za daných okolností bolo celkom pochopiteľné.

Keďže takýto ideálny stav v súčasnosti nejestvuje, a práve tento ideál Rawls väčšinou opisuje vo svojej práci¹²², potom sa musíme, ak chceme riešiť problémy reálnej skutočnosti, zamerať na kusé Rawlsove odporúčania, ako sa zariadiť v prípade, ak druhý princíp vzhľadom na aktuálny nedostatok sociálnej a ekonomickej spravodlivosti objektívne prevyšuje túžbu po individuálnej slobode v tej najvyššej liberálnej miere. A tu, vďaka tejto, povedzme, že druhej línii Rawlsovej práce, bezprostredne prichádzame k interpretácii jeho lexikálneho usporiadania, ktoré za istých veľmi dôležitých okolností uprednostňuje druhý princíp pred pr-

¹²⁰ Pozri bližšie Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 150-151. Platón je v tejto dichotómii ideálnej teórie a reálnej teórie citeľný najmä z hľadiska svojej epistemológie a náuky o deliacej čiare (chórismos) medzi ríšou ideí (epistémé) a ríšou mienky (dóxa). (Pozri bližšie Platón: *Ústava*. Praha : OIKOYMENH, 1996, s. 209-213)

¹²¹ Pozri bližšie Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha : Victoria Publishing, 1994, s. 18

¹²² Sám Rawls to bez okolkov pripúšťa. Pozri napríklad ref. 18, s. 230 alebo s. 210

vým. Prerozdelenie majetku a príjmov je teda aj vďaka tejto interpretácii možné, a to aspoň dovtedy, kým reálna spoločnosť nedospeje k svojmu ideálu – k dobre usporiadanej spoločnosti.¹²³ Konflikt osobnej slobody a sociálnej spravodlivosti je teda riešiteľný aj v Rawlsovej koncepcii.

Zatiaľ čo v diskusii s neoliberálnymi autormi sa ukázali Rawlsove argumenty celkom presvedčivé, omnoho závažnejší dopad mala kritika celkom z iného súdka – z pozície tzv. komunitaristov, ktorí od základov napadli Rawlsove liberálne východiská a najmä jeho teóriu dobra. O tom však až v nasledujúcej kapitole.

¹²³ Pozri bližšie Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, najmä s. 58, 150-151, 210, 317-321. Podobný záver umožňuje aj Shapirova interpretácia Rawlsa. (Porovnaj Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 112)

6.

Patrí otázka identity do úvah o spravodlivosti?

Otázka dobra sa v Rawlsovej koncepcii ukázala ako skutočne zásadná. Rawls vo svojej teórii predvádza z hľadiska tejto problematiky čisto liberálny pohľad, podľa ktorého si dobro volí každý človek sám. V tomto kontexte možno chápať aj jeho pohľad na identitu človeka. Podľa liberálneho pohľadu je ľudská identita vecou voľby a teória nemôže vychádzať zo zakotvených jednotlivcov, ktorí často svoju identitu dedia, a ktorí svoje predstavy dobra a individuálne ciele podmieňujú chápaním seba ako súčasti širšej komunity so svojou identitou, históriou a hodnotami. Podľa Rawlsa platí, že otázka dobra a spravodlivosti so sebou nesúvisia. Od toho sa odvíja aj jeho model závoja nevedomosti, cez ktorý k princípom spravodlivosti dospieva. Rawlsova liberálna teória sa, skrátka, pokúša vo vzťahu k jednotlivým dobrám zachovať neutralitu. Podľa Rawlsa možno individuálne hodnoty, cnosti a ciele jednotlivcov nanajvýš podriadiť princípom spravodlivosti, čo je aj hlavnou myšlienkou jeho teórie kongruencie dobra s právom.¹²⁴

Ako však možno namietat, Rawls si nedostatočne uvedomuje vplyv spoločnosti na výber individuálneho dobra. Neprezieravo prenecháva morálnemu subjektu takmer absolútnu voľnosť, obmedzenú iba princípmi spravodlivosti, ktoré však ku koncepcii dobra nehovoria takmer nič. Na výber individuálneho dobra však zásadným spôsobom vplýva spoločenské prostredie, ktoré je zasa silne modifikované vplyvom ekonomického prostredia. Inými slovami, liberálne teórie svojím opomínaním problematiky dobra uvoľňujú cestu trhovej morálke. A keďže trh podporuje v spoločnosti pleonaxiu, ziskuchtivosť a sebeckosť, otázky spravodlivosti môžu podľa komunitaristickej kritiky skončiť ako utópia, ak do problematiky spravodlivosti nepripustíme aj otázku dobra.¹²⁵ Komu-

¹²⁴ Pozri bližšie Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 233 a.i.

¹²⁵ Pozri Fischer, P.: *O spravedlnosti*. In: Velek, J.: *Spor o spravedlnost*. s. 81, Praha : FILOSOFIA, 1997; Forst, R.: *Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse*. In: Velek, J.: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. FILOSOFIA, s. 62, Praha : 1996. Moc trhu v spoločnosti, ako tvrdí Bellah, zaslepuje výber individuálnych cieľov a, povedané

nitarizmus teda poukazuje na hranice liberálnej teórie: ak totiž prevzal v spoločnosti trhovú mechanizmus úlohu „identifikátora“ individuálneho dobra jednotlivých ľudí, potom trh de facto rozhoduje aj o spravodlivosti, a to aj napriek „donquijotovským“ snahám sociálneho štátu, ktorého obhajobu možno cítiť z amerických liberálnych teórií. Otázku dobra, resp. solidarity totiž podľa komunitaristov nemožno oddeliť od problematiky sociálnej spravodlivosti, a to aj z iných dôvodov.

Podľa komunitaristov si Rawls, ktorý sa drží v otázke individuálnych hodnôt čisto liberálneho stanoviska a snaží sa plne rešpektovať autonómiu jednotlivca, neuvedomuje, že individuálna voľba je podmienená pospolitosťou. Občania majú zmysel pre dobro pospolitosti, tvrdia komunitaristi, i keď samozrejme nejde o akékoľvek nanucovanie toho ktorého dobra pre každého. Komunitaristi si uvedomujú, že „ľudia sú členmi kultúrne formovaných spoločenstiev a sú utváraní ich smernicami a hodnotami. Svoje charakteristicky ľudské schopnosti rozvíjajú teda iba v spoločnosti.“¹²⁶ Proti Rawlsovi a iným liberálom komunitaristi broja z hľadiska kritiky ich vraj liberálnej neutrality. Rawls a iní podľa nich „opomínajú fakt, že si svoju identitu vo veľkej miere nevolíme, ale ju uznávame tým, že rozumieme role, ktorú plníme v našej konkrétnej spoločnosti.“¹²⁷ Ako môžeme dodať, spoločnosť v súčasnej dobe je prevažne kapitalistická a prevládajú v nej trhové hodnoty, takže naša sociálna rola, ktorú si, v protiklade k Rawlsovmu názoru, nevolíme, je práve tý-

habermasovsky, kolonizuje prirodzený svet. (Pozri Höffe, O.: Lidská práva a směnná spravedlnost. Náčrt legitimizace. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 120; Habermas, J.: The Theory of Communicative Action. Boston : Beacon Press, 1984) Aj MacIntyre celkom otvorene obviňuje liberalizmus z toho, že svojím teoretickým prístupom podporuje individuálnu bezohľadnosť, resp. trhovú „morálku“. (Brink, B. van den: Spravedlnost a solidarita. In: : Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 99) Komunitaristická kritika je v mnohých bodoch analogická reflexiám frankfurtských teoretikov, i keď komunitaristi nevystupujú voči trhu natoľko radikálne. (Pozri bližšie Joas, H.: Komunitarismus – nové „progresivní hnutí“ In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 139, 144, 146, 151; Porovnaj napr. Marcuse, Jednorozměrný člověk, ref. 60, a Taylor, Etika autenticity, ref. 95)

¹²⁶ Kis, J.: Úvod. In: Současná politická filosofie, s. 41. Komunitarista M. Sandel reaguje na Rawlsovu teóriu spravodlivosti výzvou k spoločenskej solidarite. Pýta sa totiž, či možno očakávať podporu pre ten druh egalitárneho prerozdelenia, ktorý odporúča Rawls, od spoločnosti, ktorá sa nezakladá na silnom zmysle pre spoločenstvo. Podobným smerom koncipuje svoju kritiku i Ch. Taylor. (Pozri Taylor, Ch.: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Současná politická filosofie, s. 469). K obom spomínaným autorom sa ešte bližšie vyjadríme.

¹²⁷ Ref. 126, s. 41

mito hodnotami ovplyvňovaná a dokonca vytváraná. Liberalizmus navrhovaný Rawlsom a jeho nasledovníkmi teda nie je celkom koherentný. „Ak je považovaný za hodnotný život vedený autonómne a ak rozvoj schopností potrebných k autonómnemu životu závisí na spoločenských praktikách, potom spoločnosť nie je učená dobrou púhym rešpektom k právam svojich členov. Dobrá spoločnosť musí robiť viac. Musí podporovať kultúrne prostredie vhodné pre rozvoj charakteristicky ľudských vlastností.“¹²⁸ Čiže, podľa komunitaristov „nie je udržateľné Rawlsovo tvrdenie, že spravodlivosť je spoločným problémom spoločnosti, zatiaľ čo idey dobrého života patria do oblasti individuálnej voľby. Liberálna spoločnosť nemôže a nemala by byť neutrálna voči konkurujúcim si poňatiam dobra. Individuálna autonómia môže byť podporovaná len politikou spoločného dobra.“¹²⁹ Liberáli naopak argumentujú, že „existujúce kultúry sú formované ako konvenciami, tak kontroverziami. Preto neexistuje žiadny spôsob, ako založiť politickú teóriu na spoločných dobrách, ktoré by boli v danej kultúre nesporné.“¹³⁰ Skutočne sa fakt, že spoločnosti sú neadaptabilné na striktné vymedzený model dobra kvôli kontroverziám v rámci ich formácií, javí ako opodstatnený, ale nemožno zabúdať, že samotná liberálna spoločnosť stojí na istých koncepciách dobra (v súčasnosti sú to najmä kapitalistické hodnoty), ktoré sú aj napriek kontroverziám, o ktorých liberáli s takou vervou hovoria, spoločenským tlakom individuu vnucované. Aj preto možno považovať za oprávnenú otázku, či sa uspokojí s takouto vágnou a plytkou koncepciou dobra, ktorú ponúka Rawls, alebo hľadať koncepcie dobra, ktoré by spĺňali aj iné ako arbitrárne kritéria.

Nemáme priestor na to, aby sme vyložili a osvetlili všetky základné body, v ktorých sa argumentácia komunitaristov rozchádza s liberálnymi teoretikmi. Nemôžeme sa venovať ani podrobnej analýze jednotlivých autorov spätých s prúdom komunitarizmu. Predsa sa však pokúsime o stručnú a zjednodušenú interpretáciu komunitaristickej kritiky Rawlsa a ostatných liberálov.

Ak pozorujeme komunitaristické námietky voči liberalizmu z určitého metapohľadu, nachádzame v podstate dve fundamentálne roviny kritiky.¹³¹

¹²⁸ Ref. 126, s. 42

¹²⁹ Ref. 126, s. 42

¹³⁰ Ref. 126, s. 44

¹³¹ Porovnaj Velek, J.: Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In: Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 116. Porovnaj tiež s analogickým Taylorovým vydelením otázok obhajoby. (Pozri Taylor, Ch.: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 466)

Prvá sa týka kritiky liberálnej spoločnosti, v ktorej prevláda individualizmus, honba za majetkom, trhové hodnoty a odcudzenie. V rámci tejto prvej roviny komunitaristi akceptujú predpoklad, že liberálna teória v podstate korektne odráža súčasnú realitu západných spoločností. Takáto realita je však označená za zvrhlú a neprijateľnú. Spomedzi najvýznamnejších komunitaristov patria do tohto prúdu kritiky najmä Alasdair MacIntyre a Michael Sandel, a to so svojou aristotelovskú inšpirovanou diagnózou úpadku západných spoločností.¹³² Spoločným menovateľom tejto kritiky je pritom poukázanie na stratu solidarity v liberálnych spoločnostiach a odcudzenie jednotlivca komunitám, akými sú rodina, obec, národ či trieda. V mene boja proti strate solidarity v spoločnosti je zároveň odmietaná aj idea liberálnej spravodlivosti, ktorá nerešpektuje otázky dobra pospolitosti a podporuje asociálnosť liberálnych spoločenstiev.

Otáznym však zostáva, či je z hľadiska načrtnutej prvej roviny kritika liberálnych koncepcií spravodlivosti zmysluplná. Ak totiž komunitaristi akceptujú predpoklad, že liberálna spoločnosť je spolkom cudzincov, ktorí nie sú schopní zjednotiť sa na tom, čo je dobré, potom nie je celkom zrejmé, prečo zároveň odmietajú prijať prioritu abstraktnej a univerzálnej procedurálnej spravodlivosti pred spoločne zdieľanými poňatiami dobra.¹³³ Ich apel na vytvorenie užších a srdečnejších väzieb v spoločnosti môže byť veľmi sympatický, ale ak tieto silné väzby v modernej spoločnosti nejestvujú a spoločnosť spĺňa známe „humeovské“ podmienky spravodlivosti,¹³⁴ zostáva snaženie sa liberálov o hľadanie neosobných princípov spravodlivosti vysoko aktuálne. To by mohlo byť aj Rawlsovou odpoveďou na Sandelovu kritiku, že jeho princípy spra-

¹³² Pozri Endreš, M.: Mezi politickým a komunitaristickým liberalismem. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 116. Veľmi presvedčivú kritiku západného egocentrizmu a trhového inštrumentalizmu podáva aj Taylor, ktorý si navyše všima aj negatívne dôsledky tzv. „odkúzlania“ sveta modernej doby. (Pozri bližšie Taylor, Etika autenticity, ref. 95, s. 10-14) Podobne i Walzer poukazuje na odcudzenie jednotlivcov komunite, vykorenenie, osamotenosť a bezmocnosť späť so súčasnou liberálnou spoločnosťou. (Pozri Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 226) Aj kvázikomunitaristická koncepcia verejnej domácnosti D. Bella je plná podobných reflexií. (Pozri Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999)

¹³³ Porovnaj Velek, J.: Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In: Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 116

¹³⁴ Po prvé, ide o materiálny nedostatok, po druhé, o absenciu širokospektrálnej vzájomnosti. (Pozri bližšie Taylor, Ch.: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 468)

vodlivosti môžu len ťažko osloviť ľudí, ktorí medzi sebou nemajú úzke väzby solidarity.¹³⁵ Rawls totiž môže poľahky argumentovať, že jeho princípy spravodlivosti nie sú namierené na konanie jednotlivcov, ale na základnú inštitucionálnu štruktúru spoločnosti.¹³⁶ Moderné sociálne štáty fungujú na „vynútenej“ solidarite a liberálne teórie sa len pokúšajú tento mechanizmus legitimizovať. O nič viac sa vo vysoko atomizovanej a diferencovanej liberálnej spoločnosti nemožno pokúsiť. Zdá sa teda, že komunitaristická kritika spravodlivosti z hľadiska prvej roviny nie je celkom oprávnená.

Omnoho zmyslupľnejšia sa javí druhá rovina komunitaristickej kritiky liberalizmu. Tá tvrdí, že liberálna teória karikuje západnú spoločnosť, a preto sú chybné aj jej závery ohľadom spravodlivosti.¹³⁷ Zatiaľ čo prvá rovina bola kritikou liberálnej spoločnosti, druhá rovina je predovšetkým kritikou liberálnej teórie. Azda najznámejšími predstaviteľmi tohto prúdu sú Charles Taylor a Michael Walzer. Základnou (tzv. antropologickou) tézou je poukázanie na dialogický charakter ľudského života.¹³⁸ Komunitarizmus totiž predstavuje osoby ako „radikálne situované“, a preto odmieta uvažovať nad abstrakciami morálnych bytostí deontologického liberalizmu. O ľuďoch možno hovoriť len ako o etických bytostiach a teleológiou zaváňajúce otázky dobra sú preto zásadné aj pre obsah idey spravodlivosti.¹³⁹

Téza, že podstata človeka je dialogická (a nie monologická) je pochopiteľne empirickým faktom. Človeka vždy formuje socializácia, a teda spoločenské prostredie. Možno však namietť, že liberálne koncepcie spoločenskej zmluvy sa nesnažia tvrdiť opak. Cieľom ich abstrakcií je len

¹³⁵ Pozri bližšie Taylor, Ch.: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 469. Další výhrady podobného typu pozri bližšie Brink, B. van den: Spravedlnost a solidarita. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 94, 98

¹³⁶ Pozri Fischer, P.: O spravedlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 77. Inštitucionálne nariadenia pochopiteľne nepotrebujú ad hoc odobrovávanie ich validity konkrétnymi jednotlivcami.

¹³⁷ Porovnaj Taylorovo vydelenie ontologických otázok. (Pozri Taylor, Ch.: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 465-466)

¹³⁸ Pozri bližšie Taylor, Etika autenticity, ref. 95, s. 36-44

¹³⁹ Pozri Honneth, A.: Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 18-20; Pozri tiež Forst, R.: Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 79

nestranné rozhodnutie o spravodlivosti.¹⁴⁰ Sama o sebe je teda antropologická téza komunitarizmu nedostačujúca. Jej opodstatnenie v kritike liberalizmu sa však predsa ukazuje. Možno totiž tvrdiť, že ak spoločnosť nie je číro atomistická a jednotlivcov utvárajú normy pospolitosti, otázky dobra a spravodlivosti nemožno oddeliť.¹⁴¹ Ako tvrdia komunitaristi, spravodlivosť a solidarita sú dve stránky jednej mince. Bez porozumenia hodnôt a cieľov spoločnosti, a teda bez porozumenia kultúrnej podmienky dobieh nemožno porozumieť ani spravodlivosti.¹⁴²

Následne sa dá tvrdiť, že spravodlivosť sa odvíja od predstavy dobra konkrétnej spoločnosti v podstate v dvoch možných smeroch. Po prvé – koncepcia dobra, akú určitá ideológia zastáva, určuje aj spôsob, akým rozpoznáva náplň pojmu spravodlivosť. Voči tomuto predpokladu nie je imúnny ani liberalizmus. Po druhé – univerzálne a vysoko abstraktné koncepcie spravodlivosti, aké ponúka liberalizmus, sú len formou, ktorej konkrétny obsah môže dať až poňatie dobra toho-ktorého spoločenstva. Veď ako rozdeľovať statky bez toho, aby sme vedeli, akú majú hodnotu pre ľudí?¹⁴³ Taylor vzhľadom na svoju hegeliánsku tézu o nevyhnutnosti mravnej situovaného Ja tvrdí, že iba na konkrétnom základe je možné robiť normatívne obsažné výpovede o spravodlivosti.¹⁴⁴ Walzer dodáva, že Rawlsova hypotetická spoločenská zmluva nehovorí nič k tomu, aký druh prerozdeľovania je potrebný v praxi, kde ide o konkrétne záujmy a hodnoty.¹⁴⁵ Walzerovu odpoveď Rawlsovi ešte bližšie preskúmame neskôr. Špecifickým spôsobom sa pri tejto téme pristavíme aj v nasledujúcej kapitole o morálnych zásluhách.

Z prvého hľadiska je komunitaristická kritika celkom priamo namierená voči „neutralite“ a „univerzalizmu“ liberálnej teórie. Podľa komunitaristov je totiž aj liberalizmus iba určitou koncepciou dobra a vedie teda len k úzkej liberálnej, resp. buržoáznej spravodlivosti, o čom sme sa napokon presvedčili už v predošlej kapitole o Rawlsovej teórii spravodlivosti. Ukázalo sa v nej, že aj liberalizmus predpokladá určitú predstavu

¹⁴⁰ Pozri Tugendhat, E.: Spor o výklad lidských práv. In: FILOSOFICKÝ ČASOPIS 2/ 1994, s. 283-286

¹⁴¹ Pozri Forst, R.: Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 56

¹⁴² Pozri Brink, B. van den: Spravedlnost a solidarita. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 85-86

¹⁴³ Ref. 142, s. 106

¹⁴⁴ Pozri Forst, R.: Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 43

¹⁴⁵ Walzer, M.: Bezpečnost a blahobyť. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 444

človeka, určité hodnoty, určité dobré a pod. Ako tvrdí MacIntyre, liberalizmus je celkom konkrétnou a špecifickou tradíciou, ktorej koncepcia dobra úzko súvisí s chápaním spoločnosti ako trhu. Nemožno teda hovoriť o žiadnej liberálnej neutralite.¹⁴⁶ Táto výčitka zároveň ústí do kritiky liberálneho univerzalizmu, ktorý na spomínanej pochybnej liberálnej neutralite stojí. Komunitaristi, naopak, zastávajú partikularistické stanovisko a v otázke spravodlivosti rešpektujú kultúrne a historický relativizmus, podmienený rôznymi poňatiami dobra v rozličných kultúrach a v rozličnom čase. Západný liberálny model sa podľa nich rozhodne nemôže šovinisticky pýšiť ideálnou teóriou spravodlivosti, vhodnou pre všetky spoločenstvá na celej planéte. Ako tvrdí Taylor, aj liberalizmus je len partikularizmom pod maskou univerzálneho.¹⁴⁷ Inými slovami: „Aj liberalizmus je bojovná viera.“¹⁴⁸ A ako dodáva Walzer, žiadna univerzálna morálka (ani univerzálna spravodlivosť) nejestvuje.¹⁴⁹ Žiaľ, nemáme dostatok priestoru na to, aby sme sa obsiahnejšie venovali inak veľmi aktuálnej téme kultúrneho relativizmu. Osobne môžem dodať len toľko, že absolútne zdieľam komunitaristickú kritiku liberálnej „neutrality“ a pripájam sa aj ku kritike liberálneho univerzalizmu, resp. šovinizmu. Liberálne princípy spravodlivosti, nech sú akokoľvek vágne, môžu odvíjať svoju validitu len z hľadiska liberálnej tradície západnej kultúry. Chápanie spoločnosti ako „spolku cudzincov“ však nie je charakteristikou západnej kultúry ako celku. Zatiaľ čo pre Spojené štáty americké tento pohľad do istej miery môže platiť, pre Európu je naopak kľúčovou otázkou identity jednotlivých národov. Od nej sa odvíja aj chápanie spravodlivosti a ostatných morálnych hodnôt, ktoré sú zároveň východiskom pre európsku integráciu. Argumentácia komunitaristov voči liberálnym predpokladom preto nachádza vhodné využitie najmä v európskom kontexte. V nasledujúcich kapitolách preto budeme bližšie sledovať základnú argumentáciu najvýznamnejších komunitaristických teoretikov.

¹⁴⁶ Pozri bližšie MacIntyre, A.: Transformácia liberalizmu na tradíciu. In: Gál, E., Novosád, F.: O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes), Bratislava : Archa, 1993, s. 181-182

¹⁴⁷ Pozri Taylor, Ch.: Politika uznání. In: Taylor, Ch.: Multikulturalizmus. Praha : FILOSOFIA, 2001, s. 60-61. To koniec koncov uznal aj Rawls. (Pozri Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 26, 36, 78-79) Pozri tiež Walzerov reiteratívny univerzalizmus (Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106 a napr. Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 78-98 a. i.)

¹⁴⁸ Taylor, Ch.: Politika uznání. In: Taylor, Ch.: Multikulturalizmus. Praha : FILOSOFIA, 2001, s. 79

¹⁴⁹ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 65

7.

Cnosti verzus liberálna spravodlivosť

V roku 1981 sa do diskusie medzi rawlsovskou sociálnou a nozickovskou libertínskou verziou liberalizmu zapojil celkom nový, alternatívny myšlienkový prúd, ktorý napadol samotné základy liberálnej tradície politického myslenia. Filozof, ktorý stál pri zrode komunitaristickej výzvy liberalizmu – Alasdair MacIntyre – sa uviedol prelomovou prácou *Strata cnosti*. V nej predostrel nový spôsob uvažovania, v ktorom odmietol liberálny dôraz na práva a spravodlivosť a naopak, v duchu aristoteľovskej tradície politického a morálneho myslenia, postavil na piedestál politickej teórie pojem cnosti.

MacIntyre vyhlásil myšlienkové spory na pôde liberalizmu za neriešiteľné, pretože žiadna z liberálnych verzií nedokázala vo svojej racionalisticky a osvietencky ladenej filozofii nájsť presvedčivú odpoveď na základné politické spory. Podľa MacIntyru je príčinou patovej situácie v politickej teórii predovšetkým „urputne nehistorický prístup súčasných filozofov k morálnej filozofii“.¹⁵⁰ Moderní politickí filozofi sa pokúšajú tvoriť rôzne racionalistické modely, avšak príznačné je, že sa nedokážu medzi sebou ani len zhodnúť na povahe morálnej racionality ani na tom, čo tvorí podstatu morálky.¹⁵¹ Kríza morálnej teórie je však podľa MacIntyru dôsledkom samotnej krízy modernej spoločnosti, ktorá stojí na byrokratickej racionalite, prispôsobujúcej prostriedky cieľom čo najefektívnejšou cestou. Otázky dobra a ľudských cieľov sú pre filozofov spomínanej tradície nedostupné, pretože rozum podľa nich mlčí o otázkach hodnôt. Racionalistické metódy dovoľujú stanovovať efektívne a racionálne voľby jednotlivcov a v spoločnosti, ktorú ovláda byrokratický racionalizmus, nie je divom, že morálna teória má iba tento úzky cieľ.¹⁵²

MacIntyre nachádza počiatok obratu v politickom a morálnom myslení koncom 17. storočia, keď sa vo filozofii udomácnila snaha o nezá-

¹⁵⁰ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 21

¹⁵¹ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 33

¹⁵² MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 39

vislé rozumové zdôvodnenie morálky. Základným cieľom MacIntyreovej kritiky je tvrdenie, že zlyhanie tohto osvietenského projektu vytvorilo historické pozadie, na ktorom je možné objasniť krízu našej vlastnej kultúry.¹⁵³ Ako píše autor: „Snaha o rozumovú obhajobu morálky rozhodne nebola úspešná; a od tejto chvíle už morálka kultúry našich predkov – a následne aj našej kultúry – postráda akýkoľvek obecné prijímaný logický princíp či zdôvodnenie.“¹⁵⁴

Najnovšie snaženie moderných liberálov obhájiť univerzálnu prioritu práva a spravodlivosti na báze racionálnosti jednotlivcov je podľa MacIntyru márne. Na kritickej analýze myšlienok A. Gewirtha ukazuje, že nárokovanie si určitých univerzálnych dober a odvolávanie sa na všeobecné ľudské práva nedáva zmysel bez ukotvenia týchto nárokov v konkrétnych spoločenských podmienkach. MacIntyre tvrdí, že „formy ľudského správania, ktoré predpokladajú predstavu nároku vyžadujúceho určitý základ, napríklad pojem práva, majú vždy veľmi špecifický a lokálny spoločenský charakter a že existencia určitých spoločenských inštitúcií či praxe je nevyhnutnou podmienkou pre pojem nároku na vlastnenie nejakého práva ako zrozumiteľného druhu ľudského správania sa... Bez tejto spoločenskej formy by sa uplatňovanie nárokov na nejaké právo podobalo plateniu šekom v podmienkach spoločenského poriadku, ktorý nepozná inštitúciu peňazí.“¹⁵⁵ MacIntyre považuje myšlienku prirodzených či ľudských práv za fikciu, ktorú nemožno dokázať. Rovnako hodnotí aj utilitaristický pojem užitočnosti či modernú posadnutosť manažérskou efektívnosťou.¹⁵⁶

MacIntyre vo svojej historickej analýze cností poukazuje na fakt, že cnosti vyvierajú vždy z určitého konkrétneho historického a spoločenského kontextu.¹⁵⁷ V tejto súvislosti MacIntyre stanovuje dve poučenia: „po prvé, že akákoľvek morálka je vždy do určitej miery zviazaná tým, čo je v spoločnosti miestne a špecifické, a že akákoľvek snaha modernej

¹⁵³ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 54

¹⁵⁴ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 66

¹⁵⁵ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 87. Dodajme, že MacIntyre si pre svoju kritiku moderného racionalizmu v morálnej teórii vybral podľa známeho predstaviteľa „osvietenského projektu“ J. Habermasa „netypický a ľahšie kritizovateľný“ prípad univerzalistického postoja (A. Gewirth) a jeho kritika preto nemôže byť považovaná za dostatočnú pre vyvrátenie racionalistickej doktríny práv. (Pozri Habermas, J.: *Dobiehajúca revolúcia*. Bratislava : Kalligram, 1999, s. 106)

¹⁵⁶ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 89-132

¹⁵⁷ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 148

morálky o univerzálnosť, oslobodenú od všetkých špecifickostí, je ilúziou; po druhé, že cnostní môžeme byť iba ako súčasť tradície, v ktorej cnosť spolu s našim porozumením cnosti dedíme po rade predchodcov...“¹⁵⁸ MacIntyreov komunitarizmus teda potiera liberálny univerzalizmus a zdôrazňuje kontext a relativitu hodnôt, na čo neskôr nadviažu aj ďalší komunitaristickí teoretici, najmä Walzer. Kľúčovou sa tak ukazuje otázka identity jednotlivých spoločenstiev.

Pri svojom hľadaní základného poňatia cnosti vychádza z troch logických etáp: po prvé, výklad praxe; po druhé, naratívne chápanie ľudského života a po tretie, morálna tradícia.¹⁵⁹ MacIntyre vychádza z nasledovnej charakteristiky praxe: akákoľvek koherentná a komplexná forma spoločensky zavedenej, kooperatívnej ľudskej činnosti, cez ktorú sa v rámci snahy o dosiahnutie merítok zdatnosti uskutočňujú dobra inherentné tejto forme činnosti. Ako dodáva: „Piškvorky nie sú príkladom praxe v tomto zmysle, rovnako ako obratné žonglovanie s futbalovou loptou; ale futbal alebo šach sú.“¹⁶⁰ Podstatné je, že vstup do praxe znamená uznať autoritu meradiel. V tomto kontexte žiadny relativizmus nejestvuje. Ako veľavravne píše autor: proti gustu *existuje* dišputát.¹⁶¹ Veľmi dôležitý je z hľadiska praxe rozdiel inherentných dober a vonkajších dober. Druhé spomínané sú charakteristické tým, že „po ich dosiahnutí sú vždy individuálnym majetkom a vlastníctvom. Ešte charakteristickejšie pre ne je, že čím viac ich človek má, tým menej mu zostáva pre ostatných. V niektorých prípadoch je tomu tak nevyhnutne ako u moci alebo slávy, v iných, ako napríklad u peňazí, je to dôsledok náhodnej okolnosti.“¹⁶² Problémom utilitarizmu je, že nerozlišuje medzi vonkajšími a inherentnými dobrami. Nech sú inherentné dobrá ktorejkoľvek praxe akékoľvek, MacIntyre tvrdí, že existujú tri základné cnosti pre ich dosiahnutie v každej praxi. Tieto cnosti sú spravodlivosť, statočnosť a pravdovravnosť.¹⁶³ V spoločnosti, ktorá by uznávala iba vonkajšie dobrá, by sa podľa MacIntyru stala dominantnou, ba výlučnou črtou súťaživosť. Spoločnosť by vyzerala ako Hobbesov pôvodný stav a zmysel cnosti by bol z nej postupne úplne vymetený.¹⁶⁴

¹⁵⁸ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 151

¹⁵⁹ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 213-219

¹⁶⁰ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 220

¹⁶¹ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 223

¹⁶² MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 224

¹⁶³ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 224-226

¹⁶⁴ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 229-230

Okrem praxe je nevyhnutné chápanie ľudského života ako jednotného príbehu. Ako píše MacIntyre, „bez základnej koncepcie *telosu* celého ľudského života, chápaného ako jednota, zostáva naša koncepcia individuálnych cností nevyhnutne čiastková a neúplná... Spravodlivosť podľa aristotelovského názoru znamená dať každému, čo mu náleží alebo čo si zaslúži. Ak si niekto zaslúži dobro, znamená to, že rozhodným spôsobom prispel k dosiahnutiu dobier, ktorých zdieľanie a spoločné úsilie o ich dosiahnutie tvorí základ ľudského spoločenstva. Avšak ak máme posúdiť relatívne zásluhy, musia byť dobrá inherentné praxiam, vrátane dobier inherentných praxiam, ktoré vytvárajú a udržujú formy spoločenstva, nejako usporiadané a hodnotené. Akákoľvek zásadná aplikácia aristotelovského pojmu spravodlivosti preto vyžaduje porozumenie dobrám a dobru, ktoré presahuje mnohosť dobier, ktoré formujú jednotlivé praxe.“¹⁶⁵ Z toho vyplýva aj prioritá dobra nad spravodlivosťou, ktorou MacIntyre odmieta liberálnu tradíciu.

Pre vymedzenie cností je podstatné aj chápanie ľudského života ako kontinuálneho príbehu, pretože iba tak možno zabezpečiť váhu cností a ich kontinuity v ľudskom živote. Iba tak možno dosiahnuť porozumenie ľudských činov. Na otázku „Čo mám robiť?“, teda môžeme odpovedať iba vtedy, ak dokážem zodpovedať otázku: „Za súčasť akého príbehu sa považujem?“¹⁶⁶ Svoju identitu zároveň človek čerpá aj z príbehu spoločenstva, ktorého je súčasťou. V tom spočíva aj význam tretej podmienky chápania cností – tradície. Pritom MacIntyre odmieta konzervatívne chápanie tradície a ostro kritizuje burkovský konzervativizmus. Zároveň sa však vymedzuje voči Rawlsovmu univerzalizmu, keď píše, že „špecifickosť nemôžeme nikdy jednoducho opustiť alebo odstrániť. Predstava možnosti takéhoto úniku do ríše výhradne univerzálnych máxím, ktoré by náležali človeku o sebe, či už v kantovskej podobe z 18. storočia, alebo v podaní niektorých analytických morálnych filozofov (Rawls – poznámka autora), je ilúzia, a to ilúzia s bolestnými následkami.“¹⁶⁷ MacIntyre teda medzi základné cnosti pridáva aj cnosť zmyslu pre tradíciu.

Podľa MacIntyry je „z minulosti svojej rodiny, svojho mesta, svojho kmeňa, svojho národa si nesiem množstvo bremien, dedičstiev, oprávnených očakávaní a záväzkov. Toto sú danosti môjho života, moje morálne

¹⁶⁵ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 236

¹⁶⁶ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 238-252

¹⁶⁷ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 257

východisko. Toto šťastie dodáva môjmu životu morálnu výlučnosť. Modernému individualizmu sa pravdepodobne táto myšlienka bude zdať cudzia a zrejme aj prekvapivá. Z hľadiska individualizmu som tým, kým som si zvolil byť. Ak budem chcieť, môžem kedykoľvek spochybniť to, čo považujem za púhe náhodné spoločenské črty svojej existencie.¹⁶⁸ Rozhodujúcim sa stáva fenomén „zasadenosti“. Spoločenský poriadok je vždy zasadený do širších a dlhodobějších dejín určitej tradície.

Radikálne pluralistické chápanie modernej liberálnej spoločnosti však podľa MacIntyry vylučuje odvolávanie sa na tradície. Cnostnú prax nahradili neutrálne inštitúcie a individualistické mamonárstvo. Tento proces je sprevádzaný všestrannou nadvládou trhu a novo objavenou inštitúciou – individuom.¹⁶⁹ Preto sa osvietenský projekt, v ktorom pokračujú liberálni filozofi, vymedzil ako hľadanie usporiadania pre spoločnosť egoistov na báze vzájomnej výhodnosti. Tento obraz spoločnosti je však len ideologickou maskou, ktorá vyhovuje určitej vrstve spoločnosti. V modernej spoločnosti už nejde o hľadanie cnosti spravodlivosti, ale o pravidlá spravodlivosti.¹⁷⁰

Pritom oba základné moderné pohľady na spravodlivosť – rawlsovská a nozickovská – sú podľa MacIntyry nezosúvzťažiteľné a nesúmerateľné. V individualistickej kultúre individuálnych záujmov nemožno nájsť zhodu ohľadom spoločenských pravidiel. MacIntyre pritom aj výklad Rawlsa, aj Nozicka, považuje za vnútorne koherentný a nenapáda ani jedno z týchto koncepcií pre jeho vnútorné rozpory, čím sa líši od Sandela. Problémom je, že rozumom nemožno nájsť konečné riešenie problému spravodlivosti – nie, ak chápeme spoločnosť ako spolok cudzincov bez spoločnej koncepcia dobra.¹⁷¹

Kritika Rawlsa však v MacIntyrovej práci nekončí. MacIntyre odmieta uvažovať o univerzálnych primárnych dobrách a tvrdí, že „z čoho ja mám radosť predovšetkým, závisí pochopiteľne od toho, čo som za človeka, a to zasa závisí od mojich cností a nerestí... Na to môže byť namietnuté, že určite existujú vlastnosti, ktoré sú ľudským bytostiam ako príslušníkom konkrétneho biologického druhu v konkrétnom prostredí užitočné alebo príjemné. Meradlo užitočnosti alebo príjemnosti je stanovené človekom ako živočíchom, človekom, ktorý predchádza každej

¹⁶⁸ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 256

¹⁶⁹ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 263-265

¹⁷⁰ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 267-270

¹⁷¹ MacIntyre, Ztráta ctnosti, ref. 9, s. 284-285

kultúre a žiadnu konkrétnu kultúru nemá. Avšak človek bez kultúry je mýtus... V dejinách sa stretávame iba s človekom s praktickým rozumom – a ako sme videli, je to rozum formovaný cnosťami.“¹⁷² MacIntyre teda odmieta všetky univerzalistické abstraktné projekty, vrátane utilitarizmu aj kontraktualizmu. Bez zohľadnenia identity človeka a národa nemožno reálne pracovať s žiadnou predstavou spravodlivosti.

Autor vychádza z kontextu predmoderných spoločností, vrátane antického a stredovekého sveta, kde je jednotlivec stotožňovaný s určitou rolou a je ňou utváraný. Táto rola púta jednotlivca k spoločenstvu. So svetom sa stretáva iba ako príslušník konkrétnej rodiny, konkrétnej domácnosti, konkrétneho rodu, kmeňa či obce, konkrétneho národa či kráľovstva atď. Žiadne Ja mimo týchto kontextov neexistuje.¹⁷³ Rawlsovské neutrálne Ja, ktoré si vyberá svoje ciele, hodnoty, identitu a dobro, je podľa MacIntyru nezmyselným predpokladom. Podľa neho naopak „vstupujeme na scénu, ktorú sme neplánovali a zisťujeme, že sme súčasťou deja, ktorého nie sme pôvodcami.“¹⁷⁴

MacIntyre preto trvá na obhajobe morálnej a politickej filozofie, ktorá bude vždy zakotvená v určitom historickom kontexte. Ako píše: „Morálku, ktorá by nebola morálkou konkrétnej spoločnosti, nikde nenájde.“¹⁷⁵ MacIntyre teda ponúka alternatívu kantovskému univerzalizmu v podobe určitého historizmu. Nemožno totiž nikdy vykročiť za historický a spoločenský kontext. Snaženie liberalizmu je preto márne, pretože žiadne nadčasové meradla morálky nemôže nájsť. Osvietenský projekt sa musí nevyhnutne ukázať ako neúspešný, a to na základe svojich vlastných kritérií.¹⁷⁶ Na otázky politickej filozofie, vrátane spravodlivosti a dobra, možno podľa MacIntyru odpovedať iba z komunitaristickej perspektívy, ktorá sa zameriava na analýzu konkrétneho dobra spoločnosti, na analýzu cností, identity a tradícií, ktoré formujú aj cnosť spravodlivosti a nebudujú neutrálne a univerzalistické pravidlá a princípy spravodlivosti.

¹⁷² MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 190

¹⁷³ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 202

¹⁷⁴ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 249

¹⁷⁵ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 309

¹⁷⁶ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, ref. 9, s. 309-317

8.

Existuje prázdny liberálny subjekt bez identity?

Jednou z prvých komplexných komunitaristických kritík Rawlsovej liberálnej teórie spravodlivosti, ktorá napadla samotnú koherentnosť Rawlsovej koncepcie, bola práca Michaela Sandela *Liberalism and the Limits of Justice* z roku 1982. Sandel v nej ponúkol podrobnú a hlbokú kritiku Rawlsovho metodologického aparátu ako aj jeho liberálnych východísk, a to z pohľadu komunitaristickej teórie. Na rozdiel od MacIntyra teda napadol vnútornú koherentnosť Rawlsovej teórie a upozornil na závažné nedostatky v jeho argumentácii.

Sandel hneď v úvode zaradil Rawlovu koncepciu do prúdu tzv. deontologického liberalizmu, ktorý, vychádzajúc z tradície Kantovej etiky, nadraduje právo, resp. spravodlivosť nad otázky dobra. Deontologická etika zároveň velí, že subjekt má metodologickú aj ideologickú prioritu nad svojimi cieľmi, hodnotami a identitou. Podľa tejto teórie právo nachádza legitimitu samé v sebe a nepotrebuje žiadnu koncepciu dobra, aby bolo ospravedlnené.¹⁷⁷

Sandelova kritika liberálneho deontologického projektu spočíva vo viacerých rovinách. Podľa Sandela liberalizmus nie je neutrálnou teóriou, pretože aj on predpokladá určitú koncepciu osoby, resp. subjektu. Zároveň, liberálna požiadavka, aby sme sa vnímali ako nezávislí aktéri v spoločenskom živote, je nerealizovateľná, a to ani v hypotetickej rovine. Človek sa vždy nachádza v určitých konkrétnych spoločenských podmienkach a snaha o neutralitu teda nemôže byť úspešná. Napokon, Sandel kritizuje liberalizmus za to, že jeho metodologické východiská sú totožné s jeho závermi, a teda ide o akýsi pohyb v kruhu, ktorého alfou a omegou je liberálny individualizmus.¹⁷⁸ Podstatou Sandelovej kritiky Rawlsa je teda analýza jeho teórie subjektu, ktorej liberálny charakter má za následok mnohé nezrovnalosti v Rawlsovej deontologickej teórii.

¹⁷⁷ Sandel, M. J. : *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982, s. 1-9

¹⁷⁸ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 10-11

Zatiaľ čo komunitarizmus Sandela vychádza zo subjektu, ktorý je „radikálne situovaný“, Rawls pracuje so subjektom, ktorý je vďaka jeho modelu pôvodného stavu a fikcii závoja nevedomosti „radikálne nesituovaný“. Rawlsov pôvodný stav však podľa Sandela môže byť podrobný dvojakej kritike: po prvé, primárne dobrá, ktoré ponúka Rawls ako objekt spoločenskej zmluvy v pôvodnom stave, vystihujú preferencie konkrétného, a to západného liberálneho životného projektu, a teda vystihujú iba prevládajúce spoločenské hodnoty; po druhé, závoj nevedomosti vylučuje morálne relevantné informácie, ktoré sú nevyhnutné na dosiahnutie zmysluplného výstupu teórie.¹⁷⁹ Ako si Sandel všíma, Rawls pracuje s tradičným, avšak pochybným liberálnym predpokladom, že subjekt si svoje ciele a hodnoty vyberá a nie je nimi nijako ovplyvnený.

Podľa Sandela je hlboké nedorozumenie, ak sa Rawlsov pôvodný stav chápe iba ako prejav morálnej či politickej filozofie. Kľúčovým predpokladom tohto konštruktu je totiž Rawlsova teória subjektu, a teda jeho filozofická antropológia. Rawls síce berie morálny subjekt ako daný a podrobne ho nerozoberá, avšak Sandel považuje práve tento rozmer jeho práce za ďalekosiahly predpoklad s pochybnými dôsledkami. Prvé východisko, ktoré Rawls prijíma o subjekte pôvodného stavu, a teda o subjekte ako predmete jeho teórie vôbec, je predpoklad osoby schopnej rozlišovania spravodlivosti, a teda predpoklad plurality osôb s rôznymi cieľmi. Bez plurality by nebolo treba spoločenskej zmluvy ani spravodlivosti. Ako však namietá Sandel, Rawls postihol iba jeden rozmer ľudského subjektu, a to tendenciu k pluralite. Iný moment spoločnosti a subjektu, ako jej súčasti – jednotu – Rawls vôbec do svojej charakteristiky subjektu nezahrnul. Tým sa prvý krát spreneveril myšlienke identity, ktorú si jednotlivец nevolí, ale v ktorej sa jednoducho nachádza v rámci určitej kultúry, spoločenstva, prosto – jednoty. Podľa Rawlsa sme najskôr chápaní ako atomistické individua a až následne, ako nezávislé izolované jednotky, si na báze svojej vôle vyberáme spôsoby kooperácie a formy jednoty. V tomto ohľade sa teda ukazuje ako ďalší fundamentálny prvok Rawlsovej teórie prioritá plurality nad jednotou.¹⁸⁰

Ďalšou podstatnou charakteristikou subjektu, s ktorým vo svojej teórii Rawls pracuje, je chápanie Ja ako „subjektu vlastníctva“ (*the self as a subject of possession*). V tomto kontexte do hry vstupuje Rawlsov predpoklad vzájomnej nezainteresovanosti subjektov spoločenskej zmlu-

¹⁷⁹ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 27-28

¹⁸⁰ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 48-53

vy, ktorý odráža aj Rawlsovo chápanie prirodzenosti ľudí, a teda jeho filozofickú antropológiu nakazenú liberálnym individualizmom. Ako vzájomne nezainteresované subjekty nemožno chápať osoby inak ako „subjekty vlastníenia“, ktoré „vlastnia“ svoje motivácie, túžby, vlastnosti a ciele, ale ktoré tieto osoby spätne neformujú. Ako píše Sandel, ak niečo vlastním, nie som to „Ja“, ale je to „moje“ a teda ak to stratím, stále to budem ten istý „Ja“. Rawlsovský subjekt teda nemôže stratiť nič zo svojej pôvodne prázdnej identity, ktorá nie je vytváraná ani jeho cieľmi, hodnotami, spoločenskými väzbami, ani jeho motiváciou či vlastnosťami. Všetky tieto prejavy sú len predmetom jeho „vlastníenia“.¹⁸¹

Na pozadí tejto analýzy Sandel vymedzuje dva druhy vzťahu subjektu k svojim cieľom, hodnotám a vlastnostiam. Prvým je rawlsovský vzťah vôle, resp. vzťah, v ktorom si subjekt vyberá, volí svoje ciele a motivácie. Tento prístup nazýva Sandel „voluntaristickým“. Naopak, druhý vzťah je bližší komunitaristickému chápaniu a vykresľuje sa ako vzťah „kognitívny“, v ktorom sú ciele a hodnoty subjektu dané dopredu a subjekt ich reflektuje, objavuje a spoznáva. Zatiaľ čo vo voluntaristickom prístupe nemôže ísť o otázku „kto som?“, ale iba o otázku „aké ciele si vyberám?“, v kognitívnom prístupe sa identita subjektu tvorí pomocou cieľov a hodnôt, ktoré prednostne formulujú otázku „kto som?“. Rawlsova inklinácia k voluntaristickému chápaniu subjektu je podľa Sandela kľúčovým faktorom jeho teórie.¹⁸² To, že Rawls považuje svoj subjekt za daný a nezávislý od svojich hodnôt a cieľov, totiž vylučuje, že by verejný život a spoločenstvo mohlo mať vplyv na identitu človeka a vylučuje to teda konštitutívny charakter spoločenstva, resp. intersubjektívnu formu sebachápania človeka. Rawlsove predpoklady pôvodného stavu síce umožňujú, aby si pôvodne „prázdne“ subjekty vybrali plnší spoločenský život, ale nedovoľujú, aby mala spoločnosť akýkoľvek dosah na identitu jednotlivca. V tomto sa v Rawlsovom projekte opätovne ukazuje priorita individualizmu a spravodlivosti nad spoločenstvom a jeho vplyvom na jednotlivca. Tento rozmer liberalizmu je však podľa Sandela jeho najvýraznejšou Achillovou pätou, ktorá sa ešte ukáže v ďalších súvislostiach, najmä pri dôsledkoch Rawlsovho princípu diferencie.¹⁸³

Zásadným problémom priority spravodlivosti nad inými cnosťami je podľa Sandela aj možnosť, že spravodlivosť sa s inými cnosťami

¹⁸¹ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s.54-55

¹⁸² Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s.58-59

¹⁸³ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s.62-65

v určitých situáciách vylučuje. To sa môže ukázať ako značne problematický dôsledok šírenia spravodlivosti. Sandel tvrdí, že ak v komunite či v inej sociálnej skupine (napr. rodina či priateľstvo) prevládajú podmienky láskavosti, zhovievavosti, bratstva či citovej náklonnosti, cnosť spravodlivosť je potlačená do úzadia. Daný vzťah však platí aj naopak a obhajovanie spravodlivosti v komunitách založených na spontánnych pocitoch náklonnosti môže mať za následok pretrhnutie solidárnych väzieb rigidnou koncepciou spravodlivosti, čo je v skutku nebezpečné. Šírenie spravodlivosti teda podľa Sandela nemusí znamenať zlepšovanie morálnej situácie spoločnosti a spravodlivosť voči morálke spoločnosti dokonca môže pôsobiť kontraproduktívne, a teda nie ako cnosť, ale ako – nereseť.¹⁸⁴

V danom kontexte pôsobí pochybne aj už spomínaný Rawlsov predpoklad o vzájomnej nezainteresovanosti aktérov v rámci jeho modelu pôvodného stavu. Rawls tento predpoklad ospravedlňuje poukázaním na to, že ide o slabší predpoklad, než keby sme ako východisko stanovili konkrétne spoločenské väzby jednotlivcov navzájom. Tento, na prvý pohľad zmysluplný argument však Sandel nepovažuje za dostatočný, pretože iba zakrýva dôsledky daného predpokladu na výber koncepcie spravodlivosti. Je naozaj Rawlsov predpoklad taký slabý a nevinný? Sandel namietá, že ak by Rawls prijal silnejší predpoklad, že medzi ľuďmi jestvujú silnejšie väzby, ktorý by mal zároveň omnoho vyššiu empirickú validitu, výstupy jeho koncepcie by mohli vyzeráť celkom inak ako individualistické závery jeho liberálnej teórie. Slabý predpoklad vzájomnej nezainteresovanosti sa teda ukazuje ako významne silný vo svojich dôsledkoch na Rawlsove závery.¹⁸⁵

Ako už bolo spomínané, fundamentálne dôsledky má Rawlsova koncepcia liberálneho subjektu v súvislosti s princípom diferencie. Sandel tento nedostatok Rawlsovej teórie obšírne rozoberá. Ako východisko svojej kritiky predkladá tvrdenie, že adekvátna obrana princípu diferencie predpokladá inú koncepciu osoby než akú ponúka Rawls. Základom argumentácie princípu diferencie sú totiž podľa Sandela Rawlsove myšlienky o prírodnej lotérii. Podľa tohto Rawlsovho východiska si nikto nezaslужuje svoje prirodzené schopnosti, vlohy, talent či inteligenciu, pretože ich dostal do vienka náhodou, akoby pôsobením akejsi prírodnej lotérie. Rawls z tohto hľadiska odmieta meritokratickú koncepciu zá-

¹⁸⁴ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 32-35

¹⁸⁵ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s.46 a s.66

sluh a jediné oprávnenia, ktoré u jednotlivcov uznáva, sú také legitímne očakávania, ktoré vyplývajú z daného systému spoločenských pravidiel a z princípov spravodlivosti. Podľa Rawlsa totiž žiadna cnosť, resp. zásluha, nie je cnosťou a priori, a teda predtým, než ju spoločenský poriadok uzná za cnosť hodnú ohodnotenia. Aj v tomto sa ukazuje Rawlsova priorita práva nad dobrom.

V tomto ohľade ale na Rawlsa kriticky nadväzuje Nozick z pozície libertínskeho liberalizmu. Ten tvrdí, že nemožno predpokladať, že prirodzené danosti sú kolektívnym vlastníctvom spoločnosti, pretože to sa priechi nezávislosti jednotlivcov, ako ich chápe deontologický liberalizmus vo svojej teórii subjektu. Spoločnosť by takto vlastnila jednotlivcov, namieta Nozick. Rawls však môže argumentovať, že kolektívne vlastníctvo prirodzených daností jednotlivcov celou spoločnosťou nie je principiálnym problémom, keďže chápe indivídua ako „subjekty vlastníenia“ a teda jediné, čo by spoločnosť vlastnila by boli ich vlastnosti, nie ich identitu. Takúto logickú slučku dovoľuje Rawlsovo chápanie indivídua ako prázdneho subjektu, o ktorom sme hovorili vyššie. Sandel však namieta z celkom iného súdka. Ak sa Rawls odvolá na charakteristiku indivídua ako prázdneho subjektu potenciálneho vlastníenia, uchýľuje sa tak ku kantovskému transcendentálnemu subjektu, a tomu sa chcel vyhnúť. Vracia sa nám teda námietka, ktorá vyvstala v súvislosti vzťahu Rawlsovej a Kantovej teórie. A túto námietku môže podľa Sandela Rawls riešiť jedine tak, že prijme intersubjektívnu koncepciu osoby a vzdá sa svojho voluntaristického prístupu k teórii osoby. To by umožnilo, aby sa „Ja“ chápalo ako nejaké konkrétne „My“ a kolektívne vlastníenie prirodzených daností by bolo z tohto pohľadu argumentačne vyvážené. Inými slovami, Rawlsov koncept predpokladá ideu solidarity, avšak ponúka len neosobnú liberálnu spravodlivosť. Ak bude podľa Sandela Rawls trvať na svojich individualistických liberálnych predpokladoch v rámci svojej teórie subjektu, jeho predpoklady „prázdnoty“ subjektu a princípu diferencie majú vážne štrbiny.¹⁸⁶

Námietka voči chápaniu prirodzených daností ako spoločenského vlastníctva má svoje ďalšie pokračovanie. Ako tvrdí Nozick, aj keby sme nechápali prirodzené danosti ľudí ako ich súkromný majetok po zásluhe, otázne je, prečo by mala mať na ne nárok celá spoločnosť. V tejto súvislosti Sandel poukazuje na tri možné spôsoby chápania vzťahu osoby a jej daností: po prvé, človek chápaný ako vlastník (*owner*) svojich daností;

¹⁸⁶ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 70-82

po druhé, človek chápaný ako strážca (*guardian*) týchto daností; po tretie, človek ako dôverník (*repository*) pre tieto danosti. Ak vylúčime prvú možnosť, zostávajú stále ešte dve zvyšné, z ktorých iba jedna umožňuje uprednostniť spoločnosť ako vlastníka prirodzených daností individua. Ide o možnosť chápania človeka ako strážcu daností, ktoré však v skutočnosti patria spoločnosti. Túto možnosť si vyberá Rawls, opomínajúc, že existuje ešte možnosť, aby bol človek chápaný ako dôverník prirodzených vlastností. Pri tejto alternatíve prirodzené danosti nepatria nikomu, ani spoločnosti a nedá sa z nich nárokovať ich držba ani pre jednotlivca ani pre spoločnosť.¹⁸⁷ Tento spôsob si volí Nozick, avšak ten veľmi problematcky prechádza z faktu, že nikto nemá prvotný nárok na svoje danosti, ani na veci okolo seba, k tvrdeniu, že jednotlivec má oprávnenie na veci, s ktorými sa narodí a ktoré získa, ak nepatria nikomu inému. Tento model akoby predpokladal systém zásluh, ktoré však Nozick nedefinuje. Byť oprávnený na vlastníctvo čohokoľvek predpokladá, aby bolo spoločensky vymedzené, v čom spočíva dané oprávnenie. Iba odvolanie sa na zásluhy podľa Sandela umožňuje neodvolávať sa na systém pravidiel. Nozick však hovorí o oprávneniach a používa morálnu argumentačnú silu zásluh bez toho, aby vysvetlil svoj pochybný myšlienkový krok. Sandel teda Nozickov model odmieta ako nedotiahnutý a sám preferuje chápanie človeka ako „strážcu“. Na rozdiel od Rawlsa však predpokladá, že spomínané chápanie musí byť podložené predpokladom intersubjektívnych väzieb individuí a spoločenskou identitou subjektu. K tomuto momentu sa ešte vrátíme.

Voluntaristické chápanie osoby u Rawlsa prináša aj nezrovnalosti v jeho kontraktualistickom modeli. Ak totiž chápeme subjekt ako voliteľa princípov spravodlivosti (resp. samotné princípy spravodlivosti ako vec dohody), nemôžeme poprieť dva faktory – pluralitu subjektov a schopnosť výberu zo strany subjektov. Obe tieto podmienky však Rawls potláča pomocou svojho závoja nevedomosti a vylučuje tak skutočnú možnosť voľby princípov spravodlivosti. K zmluvnému vyjednávaniu za účelom dohody totiž môže prísť iba v prípade, že existujú rozdiely medzi jednotlivcami. Za Rawlsovým závojom nevedomosti sú však všetky rozdiely zotrené a bez týchto rozdielov podľa Sandela nemôže ísť o dohodu v zmysle voľby subjektov. V tomto kontexte Sandel rozoznáva dvojaké chápanie dohody v rámci zmluvy: po prvé, voluntaristická dohoda, ktorá predpokladá vôľový akt subjektov zmluvy, avšak

¹⁸⁷ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 96-97

ktorá zároveň pripúšťa neférové podmienky a teda nespravodlivé dôsledky bežných zmlúv; po druhé, kognitívna dohoda, ktorá nepredpokladá vôľu ale naopak vedenie, resp. prijatie dohody na báze vedomostí. Druhý spôsob dohody je prejavom váhy argumentov a chápania, zatiaľ čo prvý spôsob preferuje vôľový akt. Podľa Sandela je Rawlsov model závoja nevedomosti jasným dôkazom Rawlsovho posunu od voluntaristických predpokladov ku kognitívnym východiskám. Jazyk Rawlsa sa teda v konečnom dôsledku merí z jazyku voľby a výberu na jazyk vedenia a evidencie. Tajomstvo Rawlsovho pôvodného stavu teda podľa Sandela nie je vo voľbe aktérov, ale v rozpoznaní a nahliadnutí intersubjektivity bytia.¹⁸⁸

Podľa Sandela teda Rawlsova argumentácia pre princíp diferencie nemôže stáť na individualistických a deontologických východiskách pôvodného stavu, ale naopak – na teórii spoločenstva a teórii dobra ako predpoklade. Z komunitaristického hľadiska si totiž jednotlivec nebude nárokovať svoje prirodzené danosti z iných dôvodov, ako uvádza Rawls. Podľa Sandela je z tohto alternatívneho pohľadu zrejmé, že jednotlivec je spoluvytváraný konkrétnou spoločnosťou, ktorá kreuje jeho identitu a pocit náležania ku komunite. V tomto ohľade je správna aj Nozickova výčitka voči Rawlsovi, že ak sa použijú danosti jednotlivca pre blaho iných jednotlivcov, Rawls sa tým dopúšťa prehrešku voči kantovskému imperatívu, aby ľudia neboli chápaní ako prostriedky pre ciele iných ľudí. Táto námietka môže byť odsunutá nabok iba v prípade, ak teória nechápe jednotlivcov ako oddelené, nezávislé a individualistické jednotky, ale ako členov určitej komunity, pre ktorú sú ochotní obetovať svoje individuálne záujmy pre blaho svojich blízkych. V takomto kontexte môže byť človek chápaný ako „strážca“ svojich daností, a to strážca pre konkrétnu komunitu. Problém Rawlsa, ale aj Dworkina a ostatných liberálov, je podľa Sandela v tom, že predpokladajú nejaký nešpecifikovaný nárok spoločnosti na vlastníctvo a danosti jednotlivcov bez toho, aby hovorili o determinácii jednotlivcov spoločnosťou či o širšom, kognitívnom chápaní subjektu. Rawlsovmu princípu diferencie teda podľa Sandela chýba odkaz na putá jednotlivca so spoločenstvom.¹⁸⁹ Rawlsovi chýba konštitutívne chápanie komunity, ktorá má dosah na tvorbu identity jej členov. Liberálny subjekt je príliš okliešteným modelom, na to aby bolo

¹⁸⁸ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 104-132

¹⁸⁹ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 133-147

možné požadovať prejavy solidarity, ktoré k argumentácii distributívnej spravodlivosti nevyhnutne patria.¹⁹⁰

Zásadnou hranicou liberálnej spravodlivosti je teda podľa Sandela chápanie subjektu z pohľadu deontologického liberalizmu. Izolované nezávislé individualistické subjekty, ako ich chápe Rawlsova teória, nemôžu prijať princípy spravodlivosti bez toho, aby neboli narušené mnohé liberálne východiská vo výstavbe teórie spravodlivosti. Ako Sandel zhrňa svoju argumentáciu voči konzistencii Rawlsovej teórie, princíp diferencie, ktorý vychádza z chápania prirodzených daností individuí ako spoločenského vlastníctva, ruší predpoklad liberálnej autonómie. Iba ako členovia určitých sociálnych skupín môžeme dospieť k intersubjektívnym väzbám, ktoré napomáhajú vytvoreniu solidarity a spravodlivosti. Obmedzenie liberalizmu zároveň spočíva v zásadnom fakte, že nedokázal do svojej koncepcie zahrnúť fakt, že spoločnosť utvára identitu jednotlivcov. Sandel síce nepochybuje o tom, že myšlienka spravodlivosti je v spoločnosti, ktorá sa chápe ako spolok nezávislých cudzincov nevyhnutná, avšak liberalizmus sa stal otrokom svojich premís a nedokázal teda nájsť presvedčivú argumentáciu pre spravodlivú redistribúciu. Zostal tak teda iba vierou a nie neutrálnym rozuzlením večného problému so spravodlivosťou v spoločnosti.

¹⁹⁰ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ref. 177, s. 150-174

9.

Princíp oddelených sfér alebo rovnosť príležitostí?

Jednou z najvýznamnejších komunitaristických koncepcií spravodlivosti je bezpochyby Walzerova práca *Spheres of Justice*. Walzer v nej, podobne ako ostatní komunitaristi, odmieta Rawlsovu koncepciu spoločenskej zmluvy, tak ako aj samotné liberálne východiská.¹⁹¹ Na druhej strane však zastáva, podobne ako Rawls, veľmi sociálne názory. Vypracúva koncepciu tzv. komplexnej rovnosti, podľa ktorej nerovnosti v jednej sfére života (napr. finančnej) nemôžu byť prenášané do druhej (napr. mocenskej).¹⁹² Zároveň je podľa neho každému človeku nevyhnutné zabezpečiť nielen základné životné potreby, ale všetky potreby pre dobrý a dôstojný život, ako ho definuje spoločenstvo.¹⁹³ Ako totiž ukazuje, nikdy neexistovalo politické spoločenstvo, ktoré by sa nesnažilo aspoň deklaratívne zabezpečiť potreby svojich členov. V istom zmysle je teda každé politické spoločenstvo v zásade „sociálnym štátom“.¹⁹⁴ Pre naplnenie spoločenských cieľov hlása Walzer „radikálnu redistribúciu majetku“, pričom nástrojom má byť štát (hovorí o „zoštátnení redistribúcie“).

Základná výhrada Walzera voči Rawlsovej teórii spravodlivosti spočíva v tom, že podľa Rawlsa a ostatných liberálov jestvuje iba jeden distribučný systém. Podľa Walzera však distribučné kritéria nemožno určiť bez kontextu na rozdeľované dobrá, a teda namiesto rawlsovských abstraktných „primárnych dobier“ Walzer predkladá vo svojej teórii jedinášť „sociálnych sfér“, v ktorých vládnu špecifické dobrá, pričom kritériá ich spravodlivého rozdeľovania sú určované autonómne vo vnútri týchto jednotlivých sfér. Sociálna spravodlivosť teda spočíva v tom, že relatívne autonómne sféry spravodlivosti sú organizované len podľa

¹⁹¹ Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 116 a s. 124

¹⁹² Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 125

¹⁹³ Walzer, M.: Bezpečnost a blahobyt. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 430

¹⁹⁴ Walzer, Bezpečnost a blahobyt, ref. 193, s. 427. V rámci západnej kultúrnej tradície Walzer vydeľuje a skúma dva základné prúdy – helénsky a hebrejský. (Pozri bližšie na s. 428-435)

vlastných interných kritérií a nie podľa externých kritérií z iných sfér spoločenského konania.⁷⁶ Príznačné je, že Walzer za primárnu považuje sféru, ktorá v liberálnych teóriách nehrá žiadnu úlohu – a to sféra členstva. Ide teda o otázku zakotvenosti, príslušnosti k určitej komunite, slovom – o otázku identity. Na jednotlivca sa aktívna ochrana a pomoc spoločenstva vzťahuje, až keď je uznaný za člena konkrétnej pospolitosti. Od členstva sa teda odvíja aj platnosť ostatných sfér, v ktorých jednotlivec prichádza do kontaktu s distribučnými kritériami. Členstvo zabezpečuje sociálnu starostlivosť (*welfare*), prístup na trh a ďalšie výhody, ktoré nečlen nemá. Ako píše Walzer: „Bezštátnosť je stav neustáleho nebezpečenstva.“¹⁹⁵ Distribúcia členstva sa teda netýka tých, ktorí už členmi sú, ale ide primárne o cudzincov, ktorým má byť členstvo distribuované. Vo sfére členstva ide o imigračnú politiku a naturalizačnú politiku. Walzer totiž považuje univerzalistické projekty spravodlivosti, ktoré neberú do úvahy hranice štátov, za nedostatočné. Štáty sú totiž základnou súčasťou dnešného sveta a je nevyhnutné, aby ich teória spravodlivosti akceptovala pri svojich východiskách. Napokon, ani ak by sa zrútili múry štátu, nevznikol by podľa Walzera svet bez múrov, ale naopak tisíce malých pevností. Autor pritom ponecháva štátom relatívnu voľnosť pri výbere svojej imigračnej politiky. Na istom stupni politickej organizácie musí podľa neho rozhodovať o svojej vlastnej imigračnej politike suverénny štát a ako taký má právo občas zamedziť prívalu imigrantov. Ako však Walzer dodáva, právo kontrolovať imigráciu neznamená právo kontrolovať emigráciu.

Ďalšia Walzerom rozoberaná sféra – sféra bezpečnosti a blahobytu – je, zdá sa, najmarkantnejšia z hľadiska bežného poňatia sociálnej spravodlivosti. Ide o sféru zabezpečenia každého člena spoločnosti, bez ohľadu na iné distribučné mechanizmy. Walzer pritom za základ kritéria spravodlivej distribúcie v rámci tejto sféry pokladá spoločensky uznané potreby. Nestačí teda, aby spoločnosť zabezpečila každému svojmu členovi materiálne podmienky na holé prežitie, ale musí každému jednotlivcovi zabezpečiť dobrý život, ktorého predstava sa odvíja od vedomia spoločenstva. Zabezpečenie základných potrieb pre dobrý život podľa Walzera musí byť chápané ako sociálne právo každého člena spoločnosti. Jestvuje tu rovný nárok pre všetkých a nemožno sa spoliehať na ľubovôľu súkromnej starostlivosti a dobročinnosti. Sféra bezpečnosti

¹⁹⁵ Walzer, Bezpečnosť a blahobyt, ref. 193, s. 8-9

a blahobytu teda v praxi vyžaduje niečo na spôsob sociálneho štátu.¹⁹⁶ Samotný sociálny štát Walzer analyzuje na príklade sociálneho systému Spojených štátov amerických.

V americkej tradícii podľa neho možno rozoznať tri všeobecné princípy, týkajúce sa poskytovania sociálnej starostlivosti: po prvé, každé politické spoločenstvo sa venuje potrebám svojich členov podľa toho ako im tí kolektívne rozumejú; po druhé, dobrá, ktoré sú distribuované, musia byť distribuované v pomere k potrebám, po tretie, distribúcia musí vychádzať z rovnosti členstva. Spomínané princípy však podľa Walzera nie sú univerzálne a nemožno ich aplikovať na spoločenstvá organizované hierarchicky, ako napríklad v tradičnej Indii. Tieto princípy možno uplatniť len na občanov USA. Na druhej strane, Walzer tvrdí, že USA majú jeden z najmizernejších systémov sociálnych výhod v rámci západného sveta. Pre tento fakt uvádza rôzne dôvody: po prvé, spoločenstvo ľudí je príliš voľne zorganizované; po druhé, rôzne etnické a religiózne skupiny spustili sociálny program podľa svojej predstavy; po tretie, ideológia sebadôvery a podnikateľskej príležitosti je široko akceptovaná; po štvrté, ľavicové hnutie, konkrétne hnutie práce, je v USA relatívne slabé. Vytvorený sociálny systém v USA podľa Walzera nedosahuje požadovanú úroveň interných požiadaviek sféry blahobytu a bezpečnosti a zdieľané presvedčenia občanov smerujú k prepracovanejšiemu systému.

Walzer spomína pozoruhodnú analógiu. V USA je bežný názor, že aby občania, obžalovaní za spáchanie trestného činu, získali primeraný podiel spravodlivosti, musia mať najprv primeraný podiel právnej pomoci, a preto existuje inštitúcia verejného obhajcu a občianskej poroty. Rovnaký princíp však možno aplikovať aj na ekonomickú pomoc. Tak, ako obvinení musia byť obhajovaní v pomere k ich potrebám, tak aj hladní musia byť nakrmení v pomere k svojim potrebám.

Walzer sa pri svojej analýze amerického sociálneho systému zameriava najmä na oblasť, ktorá je podľa neho v najkrikľavejšom rozpore so zdieľanými presvedčeniami občanov, a to je zdravotná starostlivosť. Vo svojej analýze vychádza z krátkej histórie zdravotnej starostlivosti. Ako ukazujú začiatky zdravotníctva, najprv bola zdravotná starostlivosť v súkromných rukách, lebo bolo aj tak málo výkonné a príliš nepomáhalo. Úplne voľný trh v oblasti zdravotníctva však nikdy nebol v záujme členov spoločenstiev a v niektorých mestských komunitách (napr.

¹⁹⁶ Velek, J.: Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In: Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 129-131 a s. 143-144

v stredovekých židovských spoločenstvách) bola zdravotnícka starostlivosť omnoho viac prístupná. To bolo ovplyvnené názorom, že distributívna logika zdravotníckej praxe spočíva v princípe, že starostlivosť by mala byť proporcionálna k ochoreniu, nie k bohatstvu. Walzer si zároveň všima, že v stredovekej Európe bola starostlivosť o dušu verejným statkom, zatiaľ čo starostlivosť o telo súkromným. Dnes je to naopak vo väčšine európskych krajín. Spomínaný obrat bol ale postupný a až v 19. storočí nadišiel čas pre veľké verejné kampane za verejnú zdravotnú starostlivosť. Nadišiel čas vytvárania štátnych zdravotníckych škôl a mestských kliník, odvádzania daní na veľké dobrovoľnícke nemocnice a pod. Postupne sa rušil či obmedzoval trhový mechanizmus v oblasti zdravotníctva. Pre tento vývoj existovalo viacero dôvodov. Choroby sa začali vnímať ako vírus, t. j. ohrozenie pre všetkých a zároveň sa brala do úvahy nákladnosť zdravotníckeho výskumu, ktorý nemohli platiť jednotlivci. Tento vývoj sa však neodrazil dostatočným spôsobom v USA. V Spojených štátoch sa neprijalo žiadne politické rozhodnutie, ktoré by zvrátilo systém voľného podnikania v oblasti zdravotníctva a opatera je dodnes rozdeľovaná podľa schopnosti platiť, nie podľa potreby byť ošetrovaný. Bohatstvo tak zostalo dominantné vo sfére blahobytu a bezpečnosti, čo podľa Walzera stojí v rozpore s komplexnou rovnosťou. Ako dodáva, trh je, aspoň v súčasných USA, hlavným rivalom sféry blahobytu a bezpečnosti.

Proti Walzerovmu názoru však možno postaviť Nozickov argument. Nozick totiž kritizuje myšlienku, že jediné vhodné kritérium pre distribúciu zdravotníckej opateri je zdravotná potreba. Ako sa pýta, prečo by potom nebolo jediným vhodným kritériom pre distribúciu holičských služieb potreba byť oholený? Walzer na túto námietku odpovedá veľmi presvedčivo. Podľa neho musíme vziať do úvahy pozíciu daného dobra v živote partikulárnej skupiny ľudí. Ak by existovala spoločnosť, kde strihanie vlasov má centrálnu kultúrnu významnosť, aby spoločenské výhody v tomto smere boli morálne nárokovateľné, tak by sa to dalo porovnať so zdravotníctvom. V opačnom prípade nemožno porovnávať význam zdravia a strihania vlasov. V súčasnej západnej spoločnosti sa lekári stali tak dôležitou súčasťou života, že neprítomnosť pomoci, ktorú poskytujú, je nielen nebezpečná, ale aj degradujúca. V tom spočíva význam zdravotnej starostlivosti ako verejnej služby.

Proti Walzerovej obhajobe rozsiahlejšieho sociálneho systému však možno postaviť argument, že čím viac je rozvinutý sociálny štát, tým menej priestoru zostáva pre charitu a dobrovoľnú pomoc. Walzer však odmieta prístup charity a používa analógiu s odmietnutím žobráctva.

Žobrák je závislý od svojich dobrodincov a do rovnakej pozície nemožno vystaviť všetkých občanov štátu, ktorí sa ocitli v nelichotivej sociálnej situácii. Charita je podľa Walzera bolestivý prípad toho, ako moc a peniaze fungujú mimo svojej sféry. Charita sa totiž môže stať spôsobom na kupovanie si vplyvu a uznania. Súkromná charita prináša osobnú závislosť a ďalšie „neresti“, ktoré sú príbuzné závislosti: poddanosť, pasivitu, skromnosť na jednej strane a aroganciu na druhej atď. Ak chce komunita podporovať rešpekt pre členstvo, musí predchádzať týmto nerestiam a nájsť iný spôsob pomoci tým, ktorí to potrebujú, než je charita.

Ani poskytovanie sociálnej pomoci však nie je bezproblémové. Tak ako sa sociálny štát vo všeobecnosti zameriava na prekonávanie dominancie peňazí vo sfére potreby, tak by mala zároveň pôsobiť aktívna participácia občanov vo sfére sociálneho štátu, aby bolo isté, že dominancia peňazí nebude jednoducho nahradená dominanciou politickej moci. Inými slovami, na hrozbu peňazí vo sfére potreby je potrebný sociálny štát. Na hrozbu politickej dominancie je nevyhnutná občianska participácia.¹⁹⁷

Walzer ďalej tvrdí, že podnikateľ síce má právo na to, čo zarobí, ale až po tom, čo zaplatil komunálnu províziu (t. j. daň). Žije totiž nielen na trhu, ale aj v meste, resp. v spoločnosti. Walzer teda obhajuje trh ako efektívny mechanizmus, ale vystupuje proti totalite trhu. Ako píše: „Trh je zóna mesta, ale nie celé mesto.“¹⁹⁸ Zároveň si treba uvedomiť, že trh je vhodným mechanizmom výmeny len vo sfére maloburžoázie a nie vo sfére veľkokapitálu. Inými slovami, trh funguje dobre vo svete reštaurácie, nie vo svete siete reštauračných zariadení. Veľmi opatrne by sa malo narábať aj s tzv. mýtom trhu, podľa ktorého sú podnikatelia súkromnými služobníkmi, ktorí plnia príkazy suverénnych zákazníkov. Walzer sa odvoláva na francúzskeho teoretika Andrého Gorza, ktorý tvrdil, že korporácie určujú, čo máme chcieť. Ako Walzer pokračuje, systém veľkého priemyslu ničí základné idey samotného trhu. Komplexná rovnosť nepožaduje, aby bol trh zrušený, ale aby nikto nebol z neho vylúčený kvôli svojmu nízkemu stavu či politickej bezmocnosti. Radikálny laissez-faire by bol podľa neho ako totalitný štát, ktorý by napádal všetky ostatné sféry a dominoval by všetkým distributívnym procesom. Takýto proces by viedol k tzv. trhovému imperializmu, ktorý by premenil každé sociálne dobro na komoditu.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Walzer, M.: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York : Basic Books, Inc., Publishers, 1983, s. 84-94

¹⁹⁸ Walzer, *Spheres of Justice*, ref. 197, s. 109

¹⁹⁹ Walzer, *Spheres of Justice*, ref. 197, s. 105-128

Všimnime si ešte sféru uznania, v rámci ktorej Walzer polemizuje s Rawlsom. Ako namieta voči Rawlsovmu predpokladu prírodnej lotérie, na človeka sa nemožno pozeráť inak, ako cez prizmu jeho činov a vlastností. Voči celému rawlsovskému projektu namieta, že abstrakcie vedú iba k abstraktným princípom, ktoré nezohľadňujú osoby, aké skutočne sú. Spravodlivosť musí hovoriť o konkrétnych osobách, ktoré sú situované v sociálnom svete.²⁰⁰ Aj vo sfére uznania preto musíme ohodnotiť konkrétne ľudské vlastnosti a činy, avšak nesmieme zabudnúť na ochranu otvorenosti príležitosti a zároveň nemôžeme dopustiť tzv. ekonomický exil občanov, ktorý spočíva v chudobe a nezamestnanosti.²⁰¹

Aký systém teda Walzer navrhuje na dosiahnutie svojho projektu komplexnej rovnosti? Walzer načrtáva iba kontúry tohto projektu, ktorý opisuje ako decentralizovaný demokratický socializmus. Ten by zahŕňal silný sociálny štát, obmedzený trh, otvorenú a demystifikovanú verejnú službu, nezávislé verejné školstvo, deľbu ťažkej práce a voľného času, ochranu náboženského a rodinného života, systém verejného oceňovania a trestov oslobodený od všetkých úvah o spoločenskom postavení a triede, robotnícku kontrolu podnikov a tovární, nástroje štandardnej parlamentnej demokracie atď.²⁰²

Pri pohľade na základnú štruktúru Walzerovej koncepcie sa však vynárajú určité otázky, ktoré by sa dali zhrnúť v podstate do troch okruhov: Prvý sa týka otázky, čo sa vlastne skrýva za Walzerovým princípom „oddelených sfér“? Druhou otázkou by mohlo byť, ako zabezpečiť neprenosnosť dominantného statku peňazí do iných sfér? Napokon, tretím okruhom otázok by sa mohla stať problematika, prečo Walzer odmieta koncepcie jednoduchšej rovnosti?

Odpoveď na prvú otázku je, zdá sa, celkom jednoduchá. Walzerova téza, že nerovnosti v jednej sfére spoločenského života by sa nemali prenášať do inej sféry, možno znie relatívne originálne, ale v podstate ide iba o metamorfózu idey rovnosti príležitostí, ktorú hojne využívali vo svojich koncepciách tak americkí liberáli (napr. Rawls), ako aj európski sociálni demokrati. Napríklad, ak niekto aspiruje povedzme vo sfére verejných úradov na získanie miesta v určitom úrade, nemalo by sa prihliadať na jeho ekonomické postavenie, pretože to súvisí so sférou trhu a nerovnosti pochádzajúce zo sféry trhu nemožno prenášať do

²⁰⁰ Walzer, *Spheres of Justice*, ref. 197, s. 261

²⁰¹ Walzer, *Spheres of Justice*, ref. 197, s. 278

²⁰² Walzer, *Spheres of Justice*, ref. 197, s. 318

iných sfér. Inak povedané, každý by mal dostať rovnakú príležitosť bez ohľadu na svoje postavenie. Princíp „oddelených sfér“ teda neústi do ničoho veľkolepejšieho než je rovnosť príležitostí.

Walzerova myšlienka „oddelených sfér“ navyše predpokladá iba rozmer rovného (neutrálneho) prístupu, resp. rovnakého zaobchádzania. Podľa slovníka G. Sartoriho by sme teda Walzerove „oddelené sféry“ označili len tzv. „rovnosťou možností“, ²⁰³ ktorú v podstate akceptujú aj súčasní hayekovskí neoliberalí. Vo všeobecnosti však v myšlienke rovnosti príležitostí, ako tvrdí opäť Sartori, možno demaskovať aj druhý rozmer, a to myšlienku rovnakého štartu. ²⁰⁴ Tá predpokladá vyrovňovanie ekonomických zdrojov a je, pochopiteľne, bližšia ľavicovým teoretikom. Tá však z Walzerovho princípu „oddelených sfér“ o sebe nevyplýva. Ak sa pozrieme na Walzerove úvahy v rámci sféry blahobytu a bezpečnosti, určite by sme sa k myšlienke rovnakého štartu dostali, avšak samotný princíp „oddelených sfér“ nám túto interpretáciu neumožňuje. To sa však môže ukázať ako závažný problém, pretože jednotlivé Walzerove úvahy o spravodlivej distribúcii vnútri jednotlivých sfér nemajú ani z hľadiska samotnej Walzerovej teórie nejakú vysokú záväznosť. Walzer totiž, ako uvidíme už v nasledujúcej kapitole, distribučné kritériá jednotlivých sfér navrhuje určovať podľa zdieľaných presvedčení komunity. Ibaže tie sa od Walzerových návrhov môžu pokojne značne odlišovať. Aby sme však nepredbiehali, vráťme sa k princípu „oddelených sfér“, v ktorom sme demaskovali len starú myšlienku rovnosti príležitostí, resp. rovnosti možností.

S Walzerovými „oddelenými sférami“ úzko súvisí aj druhá otázka, ktorú sme vyššie vymedzili. Ako zabezpečiť neprenosnosť dominantného statku peňazí do iných sfér? Ako možno vidieť v súčasnej realite západných spoločností, sféra trhu ovláda takmer všetky oblasti spoločenského života. Podobne je to aj s dominantným statkom, ktorý zo sféry trhu pochádza – s peniazmi. Walzer navrhuje zastaviť toto prenikanie trhových distribučných kritérií a dominantného statku peňazí do iných sfér. Na druhej strane však odmieta akékoľvek narušenie distribučných

²⁰³ Pozri bližšie Sartori, *Teória demokracie*, ref. 117, s. 347. Ako však možno voči myšlienke rovnosti príležitostí pri zachovaní ekonomickej nerovnosti podotknúť spolu s H. Laskim: „Ťažko sa dá nájsť nejaká ideálna rovnosť práv medzi nevedomým poľnohospodárskym nádenníkom a Rotschildom.“ (Laski, H.: *Komunizmus*. In: Kulašik, P.: *Socializmus (antológia textov zo socializmu)*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1999, s. 202)

²⁰⁴ Sartori, *Teória demokracie*, ref. 117, s. 347

princípov, akými sa riadi sféra trhu. Ako sme už vyššie spomenuli, odmieta dokonca aj kritiku trhu vnútri jeho vlastnej sféry, pretože tá je podľa neho iba estetická a nemá morálne opodstatnenie.

Walzerov prístup však môže naraziť na problémy s realizáciou. Súčasná teória a prax ponúka páky na „zľudštenie“ trhu pomocou zmeny jeho distribučných kritérií. Akú páku však ponúka Walzer, ak žiada, aby distribučné kritériá trhu zostali neporušené? Ak Walzer žiada jedine neprenosnosť nerovností zo sféry trhu do iných sfér, zatiaľ čo v rámci trhu má zostať všetko po starom, ťažko si predstaviť, akým spôsobom je možné zabezpečiť jeho myšlienku „neprenosnosti dominantného statku peňazí“. Opäť sa prinajlepšom dostaneme iba k myšlienke rovnosti možností, ale diktát trhu v spoločnosti tým nezastavíme a iba k nemu pripojíme slovnú deklaráciu, že by peniaze nemali „kolonizovať“ zvyšné životné sféry. Tento Walzerov recept však, zdá sa, nie je žiadnym riešením. Ak zostane sféra trhu neporušená a my nenájdeme spôsob, ako trh vytlačiť z iných životných sfér, zostane Walzerova výzva prázdna a nič neriešiacia.

Ak zvážime spomínané výhrady, tretia otázka, t. j. prečo vlastne Walzer odmieta koncepcie jednoduchšej rovnosti?, sa ponúka veľmi náliehavo. Pri pozornejšom pohľade na Walzerovu teóriu totiž môžeme z hľadiska jej výstupov badať veľmi podobné závery, aké mal povedzme Rawls vo svojom druhom princípe spravodlivosti. Rovnosť príležitostí je imanentnou súčasťou tak Rawlsovho druhého princípu, ako aj Walzerovho princípu „oddelených sfér“. Rawlsov princíp diferencie zase vedie k praktickým záverom, ktoré predpokladajú zabezpečenie dôstojného minimálneho príjmu pre každého občana, pričom Walzerov záver ohľadom sféry bezpečnosti a blahobytu, ktorý odporúča zabezpečenie dobrého života pre každého člena spoločnosti, je myšlienkou minimálne analogickou. Rozdielny zostáva len argumentačný prístup, pretože zatiaľ čo Rawls sa odvoláva na abstraktnú hypotetickú spoločenskú zmluvu, a teda vychádza z čistého racionalizmu a idey abstraktných individuálnych práv, Walzer sa odvoláva na empirický prístup a v prospech zabezpečenia dobrého života pre každého člena spoločnosti argumentuje poukázaním na fakt, že každé historické spoločenstvo západnej tradície vždy zabezpečovalo potreby svojich členov.²⁰⁵ Tu sa zároveň ukazuje

²⁰⁵ Ako píše Walzer, právo na blahobyť nevychádza z idey individuálnych práv, ale z povahy konkrétneho politického spoločenstva. (Walzer, M.: Bezpečnosť a blahobyť. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s.439)

zásadný rozpor liberalizmu a komunitarizmu, ktorý však z hľadiska výstupov spomínaných teórií nemá natoľko silný význam.

Nadalej je však otázne, prečo odmietaj koncepty jednoduchej rovnosti. Jednoduchú rovnosť si pritom možno predstaviť v dvojakom zmysle. Prvý spočíva v predpoklade jediného distribučného systému pre všetky sféry spoločenského života. Proti tomuto konceptu mieri aj Walzerova kritika Rawlsa, ktorá sa síce javí oprávnenou, ale v konečnom dôsledku ústi len do myšlienky rovnosti príležitostí, ktorá je súčasťou aj Rawlsovej teórie spravodlivosti. Druhý zmysel jednoduchej rovnosti možno demaskovať v podobe požiadavky vyrovnania nerovností v každej sfére spoločenského života. Tento problém bol u Rawlsa diskutovaný pod názvom „striktná rovnosť“. Tú odmietal aj Rawls vo svojej argumentácii v prospech princípu diferencie. V predošlej kapitole sme sa pokúsili poukázať na slabiny jeho dôvodovania. Pozrime sa teraz bližšie na Walzerovu argumentáciu proti striktnej, resp. jednoduchej rovnosti.

Walzer proti konceptu jednoduchej rovnosti ponúka v podstate dva základné argumenty. Podľa prvého z nich realizácia jednoduchej rovnosti predpokladá radikálnu koncentráciu politickej moci, a tým aj jej radikálne nerovnú distribúciu.²⁰⁶ Otáznym však zostáva, ako Walzer rozumie radikálnej koncentrácii politickej moci? Môže pod ňou myslieť fakt, že vo sfére politickej moci sa vytvorí dominantná skupina (povedzme, aby sme použili historický príklad, komunistická strana), ktorá si uzurpuje politickú moc. Na druhej strane môže Walzer pod koncentráciou politickej moci vidieť aj narušenie svojho princípu „oddelených sfér“, a to tým, že sféra politickej moci a dominantná skupina, ktorá ju bude ovládať, opanujú všetky ostatné sféry spoločenského života, pričom politická moc sa stane dominantným statkom.

Obe tieto výhrady majú svoje opodstatnenie, najmä vzhľadom na historickú skúsenosť s tzv. reálnym socializmom. Na druhej strane však nie je nevyhnutné predpokladať, že každý historický pokus o vyrovnanie distribúcie musí dopadnúť rovnako. Z hľadiska prvej výhrady predsa možno predpokladať aj participačný demokratický socializmus (Walzer ho sám navrhuje), ktorý by sa pokúsil o vyrovnávanie spoločenskej distribúcie vo všetkých sférach spoločenského života. Z hľadiska druhej výhrady je však situácia zložitejšia. Politický systém by, zdá sa, skutočne musel ovládnuť všetky sféry distribúcie, ak by chcel zabrániť stále nanovo vznikajúcim nerovnostiam. Ak by však, po prvé, politický systém

²⁰⁶ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s.49

fungoval na báze širokej participácie a demokracie a, po druhé, ak proti tejto alternatíve postavíme súčasnú alternatívu neobmedzenej moci trhu a peňazí v spoločnosti, nezdá sa byť hrozba panstva sféry politickej moci až taká strašlivá. Ak chce Walzer zastaviť moc trhu a peňazí v spoločnosti a urobiť zadosť svojmu princípu „oddelených sfér“, tak či tak musí predpokladať rozsiahlu intervenciu sféry politickej moci do ostatných sfér spoločenského života. Prečo však potom tak striktne odmietať panstvo politickej moci za účelom zabezpečenia čo najväčšej rovnosti v spoločnosti, a teda za účelom naplnenia konceptu jednoduchej rovnosti?

Druhý Walzerov argument je veľmi podobný tomu, ktorý použil Engels voči Dühringovej utópii.²⁰⁷ Tvrdí sa v ňom, že po zaistení jednoduchej rovnosti by sa nerovnosti, ktoré voľná výmena na trhu zákonite prináša, opäť nanovo objavili a ich neustále odstraňovanie by bolo nemožné.²⁰⁸ Engels podľa vzoru Marxa vo svojej odpovedi Dühringovi odporúčal vykorenenie zdroja týchto nerovností – t. j. trhu a súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov. Walzer, naopak, odporúča zmierenie sa s týmito nerovnosťami a namiesto pokusov o neustále zabezpečovanie jednoduchej rovnosti sa radšej oddať konceptu komplexnej rovnosti, a teda, ako sme už vyššie naznačili – rovnosti príležitostí. Či sa týmto spôsobom podarí obmedziť moc trhu vo všetkých spoločenských sférach však zostáva viac ako otáznne. Navyše, z hľadiska týchto Walzerových téz vyznievajú značne nepresvedčivo aj jeho kritické útoky voči prehľbovaniu ekonomickej nerovnosti v spoločnosti, a to aj napriek súbežnému zvyšovaniu sociálnej rovnosti.²⁰⁹ Ekonomické nerovnosti, ktoré produkuje trh, by predsa podľa jeho teórie komplexnej rovnosti nemali byť problémom, ak sa neprenášajú do iných sfér a teda ak netrpí sociálna rovnosť. V tejto chvíli však nie je našou úlohou Walzerov koncept do detailov napádať. Pokúsili sme sa len o jeho demaskovanie a vytýčili si niekoľko otáznikov, ktoré nad spomínaným prístupom visia.

Na záver možno iba podotknúť, že Walzer svojím apelom na rovnosť príležitostí, inkluzívne členstvo a zabezpečenie dôstojného minima pre každého člena spoločnosti, silne pripomína výzvy európskej sociálnej

²⁰⁷ Engelsova kritika Dühringa je pochopiteľne obsiahlejšia a toto je len jeden z množstva argumentov. (Pozri bližšie Engels, F.: „Anti-Dühring“ Bratislava : Pravda, 1976, s. 274-299)

²⁰⁸ Podobnú interpretáciu Walzera ponúka J. Chovancová. (Pozri Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20.storočia. Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK. Bratislava : 1996, s.9-10)

²⁰⁹ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 233

demokracie. V rovine záverov sa nevzdáva ani od amerických ľavicových liberálov, vrátane Rawlsa, avšak jeho historický a kontextuálny prístup je z formálnej stránky predsa bližší tradícii európskej sociálnej demokracie než kontraktualistickým abstrakciám moderného liberalizmu. Vzhľadom na jeho kontextualizmus sa však vynára ďalší závažný problém v jeho koncepcii, ktorý sa pokúsime naznačiť v nasledujúcej úvahe.

10.

Partikularizmus

Walzer odmieta akýkoľvek liberálny univerzalizmus, vrátane Rawlsovoho chápania primárnych dohier, jeho závoja nevedomosti ako aj jeho princípov spravodlivosti. Namiesto otázky „čo by si racionálni jednotlivci vybrali pod univerzálnymi podmienkami takého a takého druhu?“ si kladie otázku „čo by si vybrali jednotlivci, ako my sme, ktorí sú situovaní, ako sme my, ktorí zdieľajú spoločnú kultúru a sú determinovaní pokračovať v jej zdieľaní?“. Túto otázku možno zároveň pretransformovať do otázky „aké voľby sme už urobili v našom spoločnom živote?“, „aké porozumenia spolu zdieľame?“. Inými slovami, kľúčovou sa stáva otázka identity spoločenstva.

Walzer teda stanovuje pre svoju teóriu šesť základných predpokladov. Po prvé, všetky statky (dobrá), ktoré sú predmetom distributívnej spravodlivosti, sú sociálnymi statkami. Dobrá sa pritom líšia podľa tej-ktorej spoločnosti, a musíme preto vychádzať z kultúrnej relatívnosti. Po druhé, ľudia sa rodia do určitých štandardov tej-ktorej spoločnosti a sú obklopení istými sociálnymi význammi, bez ktorých by ani neboli ľuďmi. Po tretie, neexistuje žiadna sada primárnych dohier, ako predpokladá Rawls. Aj nevyhnutné dobro, ako napríklad jedlo, nesie odlišné významy na odlišných miestach. Chlieb môže byť biologickou nevyhnutnosťou k životu, ale aj telom Kristovým, symbolom Sabatu, prostriedkom pohostinnosti a pod. Po štvrté, distributívne kritériá sú relatívne k významu dohier a nemožno teda hovoriť o žiadnom dobre o sebe, ale iba o sociálnych dobrách. Po piate, Walzer vychádza aj z historickej relatívnosti. Sociálne významy sú podľa neho historické vo svojom charaktere, a preto aj distribúcie a spravodlivosť a nespravodlivosť distribúcií sa mení v čase. Po šieste, distribúcie musia byť autonómne. To znamená, že v žiadnej spoločnosti nie sú sociálne významy úplne imúnne a dianie v jednej distributívnej sfére ovplyvňuje dianie v ďalších. Ide teda o relatívnu autonómiu.²¹⁰ Aby sa vymedzil voči univerzalistickým

²¹⁰ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s.7-11

úvahám, Walzer považuje spravodlivosť za relatívny pojem a pokladá každé konkrétne poňatie sociálnej spravodlivosti za poňatie miestne, pretože spravodlivosť je zakotvená v rozdielnom chápaní toho, čo tvorí „zdieľaný spôsob života“. Ak na toto porozumenie, ktorému Walzer vraví aj „sociálne významy“, „spoločne zdieľané porozumenie členov spoločnosti“ či „zdieľané presvedčenia“, neberieme ohľad, konáme v takom prípade nespravodlivo.²¹¹

Sociálna spravodlivosť teda podľa Walzera úzko súvisí s identitou spoločenstva. Žiadne univerzalistické princípy tu neplatia. Ako autor píše: „To, čo sa v rámci distribúcie bude pokladať za spravodlivé, závisí od „druhu“ života, či skôr od významu, aký má život takéhoto druhu pre ľudí, o ktorých život ide.“²¹² Inými slovami: „Hrubé, podrobné rozpracované práva náležia iba konkrétnym mužom a ženám, ktorí sú – ako tvrdili Marx a Engels vo svojej *Nemeckej ideológii* – individualizovaní v spoločnosti.“²¹³ Walzer sa teda spolieha na identitu spoločenstva, od ktorej sa odvíja jej vzťah k sociálnej spravodlivosti a k iným hodnotám. Tento postoj nazýva „tribalizmom“, v ktorom ide o oddanosť jednotlivcov a skupín ich vlastnej histórii, kultúre a identite, pričom táto oddanosť je podľa neho permanentným znakom života človeka v spoločnosti. Pritom si treba uvedomiť, že napriek tomu, že je nám všetkým imanentná určitá ľudskosť, tá z nás nikdy nemôže spraviť príslušníkov jedného univerzálneho kmeňa. Tou rozhodujúcou vlastnosťou, o ktorú sa ako ľudský druh delíme, je partikularizmus.²¹⁴

V tomto kontexte Walzer rozoberá aj projekt Európskej únie. Ako uvádza, Európsku úniu nemožno chápať ako model aliancie, pretože EÚ presahuje takéto chápanie rozsahom svojej ekonomickej koordinácie a taktiež Sociálnou chartou, ktorú jej členovia odsúhlasili. Identitu EÚ teda určuje aj sociálna dimenzia politiky, a teda aj otázka sociálnej spravodlivosti. Treba si však uvedomiť aj ďalšie súvislosti. Ako píše Walzer: „Zároveň však každý členský štát bude heterogénnejší, než bol kedykoľvek predtým, a to v dvoch ohľadoch. Po prvé, Spoločenstvo (Európska únia – *poznámka autora*) uznáva regióny v rámci štátov ako legítimne objekty sociálnej a hospodárskej politiky – a jedného dňa ich pravdepo-

²¹¹ Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 99. Porovnaj Walzer, Spheres of Justice, ref. 197, s. 29

²¹² Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s.40

²¹³ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s.76

²¹⁴ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s.96-98

dobne uzná aj ako politické subjekty. Toto uznanie takmer isto posilní postavenie menšín sústredených na nejakom území, ako sú napríklad Škóti a Baskovia (vďaka nemu už vzrástli ich ambície). Ďalekosiahle dôsledky regionalizmu však môže zasa stlmiť druhý zdroj novej heterogenity – prisťahovalectvo – ktoré povedie k narušeniu koncentrácie etník v regiónoch. „Občania“ Spoločenstva sa už teraz pohybujú cez štátne hranice oveľa voľnejšie než v minulosti a prinášajú si so sebou nielen všakové nové prenosné práva, ktoré im boli udelené, ale aj svoju starú kultúru a náboženstvo.“²¹⁵ Walzer usudzuje, že Európske spoločenstvo zrejme onedlho prinesie všetkým svojim členským štátom strasti a slasti multikulturalizmu. Z tohto záveru by mohlo vyplynúť, že EÚ by sa mala oddať modelu hľadania akéhosi prekrývajúceho konsenzu na báze rawlsovských liberálnych individualistických predpokladov, alebo naopak – posilniť identitu jednotlivých kultúrnych zložiek a oddať sa partikularizmu, ako navrhujú komunitaristi. Práve tieto dve alternatívy sú alfou a omegou ďalšieho napredovania Európy aj z hľadiska sociálnej spravodlivosti. Samotný Walzer však priznáva, že nikdy „nemôžeme byť dôslednými obhajcami buď multikulturalizmu, alebo individualizmu; nikdy nemôžeme byť čisto komunitariánmi, či iba liberálmi, alebo čisto modernistami či postmodernistami, ale musíme byť hneď jedným a hneď zas druhým, tak ako si to rovnováha vyžaduje.“²¹⁶

Ako teda možno vidieť, spravodlivosť je podľa Walzera relatívnym pojmom a každé konkrétne poňatie sociálnej spravodlivosti je poňatím miestnym, pretože spravodlivosť je zakotvená v rozdielnom chápaní toho, čo tvorí „zdieľaný spôsob života“. ²¹⁷

Vyvstáva však otázka, ako sa toto „zdieľané presvedčenie“ v spoločnosti vytvára a ako ho môžeme rozpoznať? To sú otázky, ktoré môžu Walzerovu koncepciu značne oslabiť. Všetky jeho návrhy ohľadom distribučných kritérií v jednotlivých spoločenských sférach totiž môžu byť považované za subjektívne, ak dokážeme, že sú v rozpore so „zdieľanými presvedčeniami“ členov tej-ktorej spoločnosti. Ako sa teda „zdieľané presvedčenia“ v spoločnosti vytvárajú?

Dá sa povedať, že k Walzerovej teórii spravodlivosti neodmysliteľne patrí aj aktívny, participačný pojem demokracie.²¹⁸ Podľa Walzera má

²¹⁵ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 174

²¹⁶ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 237

²¹⁷ Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 99

²¹⁸ Pozri Brink, B. van den: Spravedlnost a solidarita. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 105. Shapiro ako alternatívu voči

mať každý jednotlivec rovné právo participovať na tvorbe distribučných kritérií v rámci jednotlivých sfér života.²¹⁹ Na druhej strane však tvrdí, že o „zdieľaných presvedčeniach“ nerozhoduje konsenzus účastníkov tohto diskurzu, pretože váha hlasov zúčastnených závisí od rôznych distribučných sfér.²²⁰ Ako je to potom s rovným právom participácie? Walzerovo vajatanie, zdá sa, spochybňuje jeho apel na participačnú demokraciu. V rámci jednotlivých sfér totiž relativizuje aj silu tejto svojej požiadavky. Na jednej strane totiž verí v participačnú demokraciu, ktorá by podľa neho mala logicky zabezpečiť vytvorenie sociálneho štátu²²¹, na druhej strane však nechce svoj názor na nevyhnutnosť participácie vo všetkých sférach spoločenského života absolutizovať a opäť sa odvoláva na „zdieľané presvedčenia“ v tej-ktorej spoločnosti a v tej-ktorej sfére. Navyše, ako možno kriticky podotknúť, vieru Walzera v participačnú demokraciu oslabujú aj ďalšie námietky. V súčasnej hyperpluralistickej a atomizovanej spoločnosti môžeme namiesto zvýšeného záujmu o občiansku angažovanosť a participáciu pozorovať skôr stratu občianskeho záujmu o veci verejné.²²² To si uvedomuje aj Walzer,²²³ no napriek tomu vierolomne obhajuje hodnotu pluralizmu a naivne sa spolieha na hodnotu participáciu pri zachovaní statusu quo. Napokon, a to by mohla byť ďalšia námietka voči viere v participáciu, spomeňme na slová amerického socialistu Charlesa Lindbloma: „Jednou z veľkých hádaniek dvadsiateho storočia je, prečo masy voličov v slobodných demokratických voľbách nevyužijú svoje hlasy na to, aby presadili podstatne rovnjšie rozdelenie tých hodnôt, o ktoré všetci ľudia bez rozdielu usilujú. ... Vysvetlenie si žiada prinajmenšom skutočnosť, že sa o to aspoň ne-

komunitarimu, liberalizmu, utilitarizmu aj marxizmu ponúka svoje participatívne poňatie demokracie, ktoré sa od Walzerovho príliš nelíši. (Pozri Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 178 a. i.) Odvolanie sa na demokraciu však z hľadiska našej problematiky nie je rozhodne dostatočné, aj keď jej význam samozrejme akceptujeme. Ako možno kriticky dodať spolu s M. Znojom: „A čo neexistuje demokracia v utilitaristickom, marxistickom, zmluvnom, postmodernom či komunitaristickom podaní?“ (s. 185)

²¹⁹ Pozri Günther, K.: Co znamená „Každému to, co mu náleží“? In: Velek, J.: *Spor o spravedlnost*. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 50

²²⁰ Ref. 219, pozri s. 44-45

²²¹ Walzer, M.: *Bezpečnost a blahobyt*. In: Kis, J.: *Současná politická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 445

²²² Pozri Taylor, *Etika autenticity*, ref. 95, s. 15-17

²²³ Velek, J.: *Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera*. In: Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, ref. 106, s. 123

pokúsia.²²⁴ Teraz však nepolemizujme o ambivalentnosti súčasnej demokracie.²²⁵ Zamerajme sa skôr na to, že Walzer relativizuje aj jej hodnotu v rámci jednotlivých sfér distribúcie.

V konečnom dôsledku možno povedať, že Walzer sa pri rozpoznávaní „zdieľaných presvedčení“ v spoločnosti odvoláva na metódu interpretácie.²²⁶ Z hľadiska tejto metódy filozof „zostáva v jaskyni“,²²⁷ a teda nevytvára žiadne ideálne ríše podľa vzoru Platóna, a napokon i Rawlsa. Na druhej strane však potom možno namietť, že filozof len pozitivisticky prijíma, čo spoločnosť pokladá za presvedčivé. Takýmto spôsobom sa však možno veľmi ľahko dostať do konfliktu s Walzerovým princípom „oddelených sfér“. Ako si všíma feministka S. M. Okinová, napríklad v kastovnej spoločnosti je „zdieľaným presvedčením“ väčšina obyvateľstva, že kasty majú svoje opodstatnenie a Walzerov princíp „oddelených sfér“ by nikdy neprijali. Konflikt Walzerovho princípu „oddelených sfér“ (akási makrorovina) a princípu „zdieľaných presvedčení“ (mikrorovina) však nie je problémom len kastovných spoločností. Rovnako aj v západných spoločnostiach je „zdieľané presvedčenie“ väčšiny občanov natoľko indoktrinované a obmedzené, že sa vyslovene bije s predstavou o spravodlivej spoločnosti. Walzerova koncepcia je teda podľa Okinovej nebezpečná tým, že robí spravodlivosť priveľmi závislou od toho, o čom sú ľudia presvedčení. V konečnom dôsledku sa totiž spravodlivosť podľa Walzerovej koncepcie odvíja od súhlasu (často zmanipulovanej) verejnej mienky alebo prosto od neprítomnosti odporu.²²⁸ Pravdou je, že takto to v spoločnosti skutočne chodí a aj preto najmä marxistickí teoretici upozorňujú na vytváranie odporu a odopieranie súhlasu v nespravodlivej spoločnosti.²²⁹ Problematické však vo Walzerovej koncepcii naďalej zostáva, ako rozpoznať nespravodlivosť v spoločnosti, ak sa spoliehame len na „zdieľané presvedčenia“? Tento relativizmus a pozitivizmus môže priniesť, po prvé, veľmi konzerva-

²²⁴ Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 220

²²⁵ Pozri bližšie Blaha, E.: Demokracia – moderná dogma. In: SLOVO č.31-32/2001, s. 24

²²⁶ Pozri bližšie Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 11-40

²²⁷ Bubner, R.: „Spravedlnost vládně tam, kde každý činí to, co mu náleží“ In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 146

²²⁸ Bubner, ref. 227, s. 409. Walzerov relativizmus z podobných dôvodov kritizuje aj Shapiro. (Pozri bližšie Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 145)

²²⁹ Podobný návrh, i keď pochopiteľne nie v takom revolučnom kontexte ako marxisti, dáva aj komunitarista H. P. P. Lotter. (Pozri bližšie Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s.42-43 a. i.)

tívne závery (túto výčitku Walzerovi adresovala nielen Okinová, ale aj Rawls)²³⁰ a zároveň, po druhé, môže zabrániť vytvoreniu akejsi vízie spravodlivejšej spoločnosti, o ktorú sa v konečnom dôsledku pokúša aj sám Walzer svojím princípom „oddelených sfér“. Sám Walzer navyše priznáva, že „zdieľané presvedčenia“ sa síce menia, ale zhody názorov ohľadom najkontroverznejších druhov sociálnych dohier bývajú pevné a dlhotrvajúce.²³¹ Tento predpoklad, ktorý by napokon ústil do konzervatívnych záverov, čo je práve Walzerovi vytykávané, však popiera už ten samotný fakt, že v spoločnosti, ako aj v spoločenskej teórii, jestvuje viacero súperiácií predstáv o sociálnej spravodlivosti, čoho dôkazom je aj táto práca.

Walzer sa bráni, že metóda interpretácie „zdieľaných presvedčení“ vonkoncom neznamená pozitivistické prijímanie reality.²³² V každej spoločnosti totiž existuje pluralistická sieť konfliktných presvedčení a interpretátor môže rozoznávať tie najpodstatnejšie a argumentovať v ich prospech.²³³ Ako však určiť, ktoré zo zdieľaných presvedčení má najvyššiu opodstatnenosť? Podľa Walzera aj interpretátor spoločnosti vychádza z určitého „sociálneho idealizmu“²³⁴, pomocou ktorého vystavuje existujúcu morálku jej vlastným napätiam a protirečeniam.²³⁵ Sociálny idealizmus, z ktorého môžeme kritizovať nespravodlivú realitu, musí byť teda argumentačne prepojený so starou predstavou o spravodlivosti. Tento Walzerov postoj, zdá sa, do veľkej miery pripomína marxistický dialektický proces, v ktorom nové výrobné vzťahy vznikajú zo zanikajúcich starých výrobných spôsobov. Na druhej strane však Walzerov termín „sociálny idealizmus“ značne pripomína aj Rawlsovu koncepciu. Walzerove námietky voči Rawlsovej spoločenskej zmluve totiž strácajú na sile, ak ju interpretujeme ako určitý „sociálny idealizmus“ vyrastajúci zo „zdieľaných presvedčení“ zakorenených v tradícii buržoáznej spoločnosti západnej liberálnej tradície.²³⁶ Obe teórie (či už

²³⁰ Pozri Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, ref. 106, s. 100; pozri tiež Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 127

²³¹ Pozri bližšie Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s.43-44

²³² Pozri Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, ref. 106, s. 37-40

²³³ Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, ref. 106, s. 100

²³⁴ Pozri bližšie Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, ref. 106, s. 102-103

²³⁵ Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 63

²³⁶ Pozri bližšie Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 59; porovnaj napríklad Rorty, R.: *Priorita demokracie pred filozofiou*. In: Gál, E., Novosád, F.: *O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes)*, Bratislava : Archa, 1993, s. 222-249. Sám Rawls sa k tejto partikularistickej interpretácii svojej teórie spravodlivosti priblížil vo svojich neskorších prácach. (Pozri napr. Rawls, J.: *Politický liberalizmus*. Prešov : SLOVACONTACT, 1997)

Walzerova teória „komplexnej rovnosti“ alebo Rawlsove princípy spravodlivosti) si teda môžu nárokovať tú istú plauzibilitu, odvolávajúc sa na predstavu o spravodlivosti západnej liberálnej kultúry. Nedá sa povedať, že by Walzerova koncepcia odrážala realitu hodnovernejšie než Rawlsova, pretože argumentácia oboch vychádza zo „zdieľaných presvedčení“ západných buržoázných spoločností a aj keď Rawlsov „sociálny idealizmus“ je možno abstraktnejší, hypotetickjší a racionalistickejší, jeho spoločenská zmluva je len prostriedkom idealizácie, nie však výstup jeho argumentácie.

V konečnom dôsledku teda v spore liberalizmu a komunitarizmu, ktorý sme z hľadiska sociálnej spravodlivosti predstavili najmä na kritickej analýze dvoch najvýznamnejších súčasných teórií spravodlivosti, čiže na koncepciách Rawlsa a Walzera, nemožno rozhodnúť, ktorá z týchto teórií odráža ideu sociálnej spravodlivosti západnej spoločnosti lepšie. Možno ich vedľa seba postaviť ako dve zmysluplné alternatívy so svojimi chybami a otáznikmi. Napokon, obe tieto alternatívy ponúkajú veľmi podobné riešenia. Sociálna spravodlivosť u oboch teoretikov predpokladá naplnenie rovnosti príležitostí a diferencovaný prístup pri distribúcii materiálneho bohatstva a príjmov. Rawls túto diferenciu vyjadruje pomocou utilitaristického kalkulu jeho spoločenskej zmluvy tak, že prospech najmenej zvýhodnených by mal byť čo najvyšší v porovnaní s tými najviac zvýhodnenými. V praktickej rovine teda požaduje minimálny príjem pre každého jednotlivca, ktorého výšku bude určovať relácia k bohatstvu tých najbohatších. Walzer na rozdiel od Rawlsa požaduje, aby minimálny príjem, ktorý každá spoločnosť musí svojim členom zaručiť, odrážal mieru ich potrieb pre dobrý a dôstojný život. Táto miera je pritom určovaná podľa spoločenského kontextu a nie podľa relácie na najbohatších členov spoločnosti. U Walzera na rozdiel od Rawlsa nenájdeme žiadne podmienené odvolávanie sa na bohatstvo spoločnosti. Sociálne právo na dobrý život je v jeho poňatí nepodmienené. Ak totiž nie sú zabezpečené potreby pre každého člena spoločnosti, bohatstvo najzvýhodnenejších je neoprávnené a musí byť prerozdelené bez ohľadu na to, aký prospech z toho majú najmenej zvýhodnení. Walzerova klauzula je teda o niečo striktnejšia, no v konečnom dôsledku sú závery oboch mysliteľov podobné. Obaja požadujú aktívny sociálny štát, ktorý dáva zadosť požiadavke „redistribučnej“ spravodlivosti. Obaja však zároveň trvajú na tom, že ak je „redistribučná“ spravodlivosť naplnená, „individuálnu“ spravodlivosť, a teda zásluhy, najlepšie rozpozná trhovú mechanizmus. A napokon, obaja sa v tejto súvislosti odvolávajú na efektivitu (sféry) trhu, pričom trhom determinovanú „individuálnu“ spravodlivosť upravujú obhajobou rovnosti príležitostí.

V platnosti však zostáva, že poňatie spravodlivosti, ktoré ponúka či už Rawls alebo Walzer, odráža hodnoty a dobrá buržoáznej trhovej spoločnosti. „Individuálnu“ spravodlivosť v rámci tohto poňatia určuje trh a rovnosť príležitostí, „redistribučnú“ spravodlivosť zasa čo najvyšší prospech najchudobnejším, prípadne miera ich potrieb pre dobrý život. Otázka však znie, či je nevyhnutné prijímať koncept „buržoáznej spravodlivosti“ a či sa v západnej spoločnosti neskrýva potenciál aj pre alternatívny pohľad na problematiku sociálnej spravodlivosti. V nasledujúcej kapitole sa pokúsime ukázať, že táto alternatíva jestvuje, a to v podobe marxistickej tradície politického myslenia.

11.

Každému podľa jeho práce

O marxizme možno s odvahou vyhlásiť, že ide o najvplyvnejšiu paradigmu dvadsiateho storočia. Karl Marx, ktorý stál pri zrode tohto prúdu, zasa dodnes patrí k najvplyvnejším postavám v oblasti politických vied i sociálnej filozofie.²³⁷ Koľko snahy vynaložili liberáli na výzvy proti zneužívaniu moci politických tyranov, toľko energie vynaložil Marx a jeho nasledovníci na boj proti tyranovi ekonomickému – proti kapitálu a reifikovanému trhovému mechanizmu. Aj napriek tomu, že po páde tzv. reálneho socializmu upadol na mnohých miestach Marx a jeho dielo do kľatby, považujeme za nevyhnutné opätovne sa zaoberať jeho myšlienkami.²³⁸ Najmä jeho distribučné kritériá, ktoré vo svojej vízii spravodlivej spoločnosti ponúka, sú aktuálne dodnes.

V nasledujúcej kapitole nemáme priestor podrobnejšie sa zaoberať komplexným marxistickým prístupom k teórii spoločnosti. Upozorníme len na tri momenty, ktoré v rámci marxistického príspevku do diskurzu o sociálnej spravodlivosti považujeme dodnes za výsostne aktuálne.

²³⁷ Pozri Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995, s. 295, 300. Pozri tiež Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 61-63 a. i.

²³⁸ Navyše, marxizmus zohral nemalú úlohu pri rozšírení otázky sociálnej spravodlivosti. Faktom totiž zostáva, že relatívna zhoda o zmysluplnosti otázky sociálnej spravodlivosti v moderných západných spoločnostiach nie je ani tak výsledkom planých liberálnych teórií, ako skôr dlhodobých sociálnych bojov, pri ktorých zrode stál práve marxizmus. (Pozri Fischer, P.: O spravodlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravodlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 53) Napriek tomu silu Marxových distribučných kritérií vidíme najmä v ich normatívite, a aj preto zdieľame stanovisko I. Shapira, ktorý tvrdí: „V skutočnosti je teória vykorisťovania normatívna až do morku kostí...“. (Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : 2003, s. 81). To však neznamená, že popierame deskriptívny význam Marxovej teórie nadhodnoty, o čo sa naopak (chvíľkami dosť naivne) pokúša práve spomínaný Shapiro. Dodajme ešte, že v sledovaní Marxových myšlienok ohľadom našej problematiky budeme vychádzať najmä z jeho zreých diel, t. j. z Kapitálu a z Kritiky Gothajského programu. Nebudeme však vytvárať hranice medzi ranými a starými Marxovými spismi a využijeme aj Marxove myšlienky z Rukopisov z roku 1844.

Prvým z nich je marxistický apel na triedny záujem, z ktorého sa odvíjajú aj rozličné poňatia spravodlivosti pre proti sebe stojace spoločenské triedy. Druhým z nich je Marxova analýza kapitalistického vykorisťovania, a teda fundamentálnej nespravodlivosti, ktorú kapitalizmus dodnes plodí. Vzápätí poukážeme aj na alternatívny návrh, ktorí marxisti ponúkajú na odstránenie tejto nespravodlivosti. Zaoberať sa teda budeme distribučným kritériom „každému podľa jeho práce“, ktoré marxizmus ponúka v rámci prvej fázy komunistickej spoločnosti, a teda v rámci idey socializmu. Tretím momentom bude analýza distribučného kritéria, ktoré Marx rezervoval pre druhú fázu komunistickej spoločnosti, čiže samotný komunizmus: „Každému podľa jeho potrieb.“ Naším zámerom pritom bude širšia analýza kategórie potreby, ktorá je v otázke sociálnej spravodlivosti aktuálna dodnes. Na záver ešte pripojíme alternatívny pohľad na sociálnu spravodlivosť, ktorý ponúkli neomarxistickí teoretici z Frankfurtskej školy politického myslenia.

Aby sme nadviazali na predošlé kapitoly, pripomeňme si, že komunitaristi značne nahľadali predstavu o neutralite liberálnej teórie. Marxistický prúd sa k tejto obžalobe liberalizmu pripája, aj keď z iného hľadiska. Kým komunitaristi trvali na tom, že liberalizmus je len produktom západnej kultúry, marxisti tvrdia, že aj v rámci tejto kultúry je liberalizmus len odrazom záujmov vládnucej triedy buržoázie.²³⁹ Marxizmus odmie-

²³⁹ Marxizmus možno považovať za veľkú alternatívu liberalizmu, ktorý sme rozoberali v predošlých kapitolách v podobe diel J. Rawlsa, R. Nozicka či F. Hayeka. Napriek tomu sa dá v marxizme dešifrovať aj silné liberálne dedičstvo. (Pozri Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995, s. 469) Isté predpoklady zdieľa marxizmus aj s komunitarizmom. S ním ho navonok spája predovšetkým téza, že človek je súhrnom spoločenských vzťahov, aj keď Marx a jeho nasledovníci idú ďalej, tvrdiac, že človek je produktom najmä výrobných vzťahov. (Narskij, I.S. a kol.: Dejiny marxistickej filozofie 19. storočia. Bratislava : Pravda, 1982, s. 337) Inými slovami, tak ako komunitarizmus, aj marxizmus tvrdí, že „človek môže dôjsť k uvedomeniu si seba samého iba v sociálnom spoločenstve, iba v ňom môže vedome myslieť a konať...“. (Mehring, F.: O historickom materializme. In: Holata, L.: Marxisticko-leninská filozofia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977, s. 416) Na rozdiel od komunitaristov však marxisti tvrdia, že „základom každého sociálneho spoločenstva je spôsob výroby materiálneho života a ním je v konečnom dôsledku určený aj duchovný proces života v jeho mnohostranných prejavoch“ (s. 416). (Porovnaj tiež napr. Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 76) Ako by sme mohli pokračovať, komunitaristi sa nebáli označiť liberálne poňatie rovnosti za „buržoáznu spravodlivosť“ a marxisti zasa neváhali túto „buržoáznu spravodlivosť“ odmietnuť v mene „proletárskej spravodlivosti“. (Gramsci, Spoločnosť, politika, filozofia, ref. 12, s. 357) Ako napísal Lenin, nemôže byť rovnosti medzi vykorisťovateľom a vykorisťovaným. (Lenin, V. I.: Proletárska revolúcia a renegát Kautsky. In: Holata, L.:

tol „buržoázne“ poňatie spravodlivosti a namiesto neho ponúkol alternatívny pohľad na spravodlivosť, ktorá je imanentná triede utláčaných. V jej rámci poukázal predovšetkým na rozpor individuálneho prisvojovania si bohatstva a spoločenského charakteru výroby.²⁴⁰ V tomto smere marxizmus tematizoval najmä dve otázky: po prvé, otázku vlastníctva, kde rázne odmietol súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov a po druhé, otázku organizácie výroby, v rámci ktorej sa postavil proti trhovému mechanizmu a anarchiu výroby chcel nahradiť plánovaním.²⁴¹ Slovom, z hľadiska spravodlivosti Marx poukázal na nespravodlivé rozdelenie vlastníctva a na nespravodlivé odmeňovanie práce.²⁴² Oba tieto problémy mala riešiť revolučná premena spoločnosti z kapitalistickej na komunistickú. Samotnú ideu komunistickej spoločnosti pritom Marx rozdelil na dve fázy: v prvej ide o socialistickú spoločnosť, v ktorej sa rozdeľuje podľa toho, ako kto prispieva k spoločenskému bohatstvu a v

Marxisticko-leninská filozofia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977, s. 735) Marxistí, podobne ako MacIntyre či Sandel, odmietali liberálnu podobu spoločnosti založenej na „kšeftárskom individualizme“. (Kropotkin, P.: Súčasná veda a anarchizmus. In: Kulašik, P.: Socializmus (antológia textov zo socializmu). Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1999, s. 246) Na rozdiel od komunitaristov však ponúkli revolučnú alternatívu, ktorá mala s nezdravým spoločenským atomizmom skoncovať. Napokon, podobne ako niektorí komunitaristi, Marx dával prednosť spoločnosti solidarity pred spoločnosťou spravodlivosti. (Pozri Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 244) Kým spoločnosť nedospeje k beztriednej štruktúre, odvolával sa Marx najmä na triednu solidaritu, zatiaľ čo medzi triedou buržoázie a triedou pracujúcich predpokladal radikálny boj. Ako však upravuje Kautsky, marxistický triedny boj síce odmieta solidaritu tried, ale nie solidaritu ľudí. (Pozri Kašík, V.: Karel Kautsky o socialistech, demokracii a válce. In: Veděcké informace ústavu sociálně politických věd University Karlovy (historie), Praha : 1969, s. 20) Z hľadiska vzťahu marxizmu a komunitarizmu je pozoruhodné aj to, že niektorí z najvýznamnejších komunitaristov, ako Taylor či MacIntyre, začínali ako marxisti (Pozri Endreš, M.: Mezi politickým a komunitaristickým liberalismem. In: Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 117). Vo Walzerovom diele možno takisto nájsť mnoho odvolaní sa na austromarxistov (Pozri Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 117), nehovoriac o tom, že Walzer sám vo svojich Sférach spravodlivosti tematizuje Marxa veľmi často a je blízko marxistickému chápaniu človeka. (Porovnaj tiež Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996, s. 21-23)

²⁴⁰ Gramsci, Spoločnosť, politika, filozofia, ref. 12, s. 68-69

²⁴¹ Kautsky, K.: Terorismus a komunismus. Praha : Ústřední dělnické knihkupectví, 1921, s. 97

²⁴² Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995, s. 466

druhej ide o skutočne komunistickú spoločnosť, v ktorej každý pracuje podľa svojich možností a dostáva toľko, koľko potrebuje.²⁴³

Prv, než prejdeme priamo k našej problematike, je dôležité ešte pripomenúť, že marxistická filozofia sa opiera o metódu historického materializmu, podľa ktorého ekonomická základňa determinuje politickú, právnu a morálnu nadstavbu. Pri aplikácii tejto metódy možno v histórii rozoznať viacero spoločensko-ekonomických formácií, ktoré sa líšia spôsobom výroby a rozdeľovania produktov. Všetky morálne, politické i právne idey sú pritom derivátom práve výrobného spôsobu a sú preto historicky relatívne.²⁴⁴ Tento fakt je v rámci našej problematiky dôležitý najmä preto, že z hľadiska historického materializmu stráca na sile aj abstraktná idea sociálnej spravodlivosti, s ktorou sme sa mohli stretnúť pri analýze liberálnych teórií. Určitý vzťah rozdeľovania je totiž podľa Marxa len výrazom historicky určitého výrobného vzťahu a o žiadnej nadčasovej morálnej idei spravodlivosti nemožno hovoriť.²⁴⁵ Aj napriek

²⁴³ Dodajme ešte, že Marx neponúka ideu beztriednej spoločnosti ako abstraktnú utopickú fantáziu, ale dáva si záležať na tom, aby táto idea vyrastala z reálnych podmienok, v akých sa nachádza kapitalistická formácia. Napriek tomu však možno vyjadriť pochybnosť, či druhá fáza komunizmu naozaj túto podmienku spĺňa. Pripomína totiž skôr akýsi ideál, ktorý Marx vyznačuje vďaka svojej viere, že raz bude celkom inak vyzeráť aj ľudská mentalita, aj situácia so spoločenským nedostatkom. Marx totiž, zdá sa, chcel riešiť otázku distribúcie odstránením „humeovskej“ podmienky spravodlivosti číslo jeden – t. j. nedostatku. V spoločnosti hojnosti, ktorú očakával, je problém s rozdeľovaním irelevantný. (Bell, D.: Kultúrné rozpory kapitalizmu. Praha : SLON, 1999, s. 244) Bez ohľadu na to, či je Marxova idea komunizmu iba utópiou, z formálneho hľadiska pripomínajúcou skôr Rawlsovu „dobré usporiadanú spoločnosť“ než reálny projekt, zamyslíme sa nad jej distribučným princípom spravodlivosti veľmi dôkladne. Ten je totiž významný v našej problematike dodnes.

²⁴⁴ Ako sme už naznačili v predošlej kapitole, marxizmus prijíma podobne ako Walzer historický relativizmus, no odmieta relativizmus kultúrny. Buržoázny svet tovarov podľa neho totiž rúca všetky lokálne hranice a analýza, ktorú marxizmus ponúka je preto v danom čase transkultúrálna. (Porovnaj Lenin, V. I.: Kto sú „priatelia ľudu“ ... In: Holata, L.: Marxisticko-leninská filozofia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977, s. 514-515 a 19. st. 188, 332 a. i.) Ako dodáva A. Gramsci: „Európska kultúra je jediná univerzálna. (Gramsci, Spoločnosť, politika, filozofia, ref. 12, s. 71)

²⁴⁵ Marx, K.: Kapitál III.-2. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 420. Pozoruhodné je, že v samotnom Marxovom Kapitáli je termín „spravodlivosť“ použitý azda iba jediný raz, a to keď sa Marx za jeho používanie vysmieva Proudhonovi. (Porovnaj Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 102) Napriek tomu sa aj u marxistov stretneme s nadčasovou analýzou idey spravodlivosti. Francúzsky marxista P. Lafargue napríklad kladie spravodlivosť do protikladu s rovnosťou a bratstvom. Idea spravodlivosti totiž podľa neho vznikla, až keď existovalo súkromné vlastníctvo a s jeho odstránením zanikne i ona, pričom bude nahradená práve rovnosťou a brat-

Marxovmu útočeniu voči termínu „spravodlivosť“ je však zrejmé, že marxistická kritika kapitalistickej triednej spoločnosti implicitne obsahuje predstavu sociálnej spravodlivosti, ktorá vyžaduje rozdeľovanie spoločensky vyprodukovaného bohatstva podľa výkonov a potrieb ľudí.²⁴⁶ To je aj dôvod, prečo v nasledujúcej kapitole budeme operovať s termínom „sociálna spravodlivosť“ aj v Marxovom diele, v ktorom sa pre túto ideu v skutočnosti nenašlo žiadne miesto, ak nepočítame iróniu a výsmech. Marx teda nevytvoril doslova teóriu spravodlivosti, no napriek tomu jeho koncepciu možno interpretovať aj z hľadiska našej problematiky.

Dodajme ešte, že Marx a jeho nasledovníci sa pri naplňaní svojej vízie spravodlivej beztriednej spoločnosti spoliehali do veľkej miery na vzrast výroby, resp. na neobmedzený ekonomický rast.²⁴⁷ V tomto smere marxizmus, ako dieťa devätnásteho storočia, celkom odovzdane nadväzuje na paradigma čo najvyššieho ekonomického rastu, resp. na paradigma konzumu. Od utilitaristického liberalizmu americkej tradície sa v tomto smere nijako neodlišuje. Jeho krédom je ekonomický rast pri spoločensky adekvátnom, a teda rovnom rozdelení jeho produktov. Tento prístup však koncom dvadsiateho storočia narazí pod ťarchou devastácie životného prostredia na silný protiprúd v podobe environmentálneho hnutia. Do boja proti paradigme konzumu sa s veľkou vervou pustia aj neomarxistickí teoretici frankfurtskej školy, ktorých myšlienky tiež budú naplňovať tejto kapitoly.

Ako sme už vyššie naznačili, v diele Marxa a Engelsa nastupuje na

stvom. (Pozri bližšie Lafargue, P.: *Z diela*. Bratislava : Pravda, 1987, s. 165-170) Takisto možno podotknúť, že o význame abstraktného racionalizmu nepochybovali všetci marxisti rovnako. Napríklad A. Gramsci celkom otvorene priznáva, že aj utopizmus a abstraktný racionalizmus má svoj význam v politickom boji. (Pozri Gramsci, *Spoločnosť, politika, filozofia*, ref. 12, s. 339)

²⁴⁶ Pozri Koller, P.: *Pojetí společnosti a sociální spravedlnost*. In: Velek, J.: *Spor o spravedlnost*. Praha : 1997, s. 97; pozri tiež Frolov, I. T.: *Filozofický slovník*. Bratislava : Pravda, 1988, s. 469-470

²⁴⁷ Pozri bližšie Engels, „*Anti-Dühring*“, ref. 207, s. 282-288 a. i.; pozri tiež Bauer, J. a kol.: *Průvodce marxisticko-leninskou filosofií*. Praha : Svoboda, 1972, s. 341. Ďalšou základnou črtou marxistických teórií je dôraz na revolučnú premenu spoločnosti. Podľa marxistov žiadne reformy nemôžu odstrániť základ kapitalizmu, t. j. súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov, a teda ani triedy. (Narskij, I. S. a kol.: *Dejiny marxistickej filozofie 19. storočia*. Bratislava : Pravda, 1982, s. 337) Neskôr táto otázka stála aj pri rozštiepení marxistického prúdu na jeho ortodoxný a sociálno-demokratický model. Táto problematika nás však nemusí z hľadiska našej témy zaujímať, a preto jej nebudem venovať pozornosť.

scénu namiesto abstraktného subjektu liberálneho kontraktualizmu konkrétny človek zasadený do konkrétneho prostredia a do konkrétnych spoločenských vzťahov. Na rozdiel od komunitarizmu bude tento človek analyzovaný najmä z hľadiska ekonomických výrobných vzťahov a z pohľadu triednych záujmov.

Marxisti odmietali hovoriť o spoločnosti vôbec, o cieľoch a hodnotách spoločnosti vôbec, o ideále spravodlivosti a jemu imanentnej predstave o dobre usporiadanej spoločnosti vôbec.²⁴⁸ Liberálne teórie, ktoré sa snažia o vytvorenie nadčasovej a univerzálnej idey spravodlivosti, interpretujú marxisti ako úzko buržoázne. Ide v nich totiž len o buržoáznú rovnosť príležitostí, ktorá v súlade so záujmom triedy kapitalistov žiada odstrániť iba triedne privilégia. Proletárska rovnosť, ktorú obhajujú marxisti, však ide ďalej a žiada odstrániť triedy vôbec.²⁴⁹

Zdá sa, že marxizmus sa v tomto smere nesnaží nič predstierať. Nejde mu o žiadne nadtriedne univerzálne záujmy ani o hypotetické konštrukcie plné konjunktívov typu „keby bolo spravodlivej spoločenskej zmluvy, tak by sme sa boli bývali dohodli tak a tak“. Marxizmus sa nespolieha na to, že trieda majetných po prečítaní spisov liberálnych idealistov v mene idey večnej spravodlivosti pomôže altruisticky triede chudobných a vykorisťovaných. Idealistický filantropizmus podľa Marxa nič nevyrieši. Trieda utlačovaných si musí pomôcť jedine sama, a to tým, že pochopí a bude sledovať svoje záujmy.²⁵⁰ Inými slovami, podľa učenia marxizmu je spravodlivosť o triednych záujmoch. Pri konflikte dvoch

²⁴⁸ Lenin, V. I.: Kto sú „priatelia ľudu“... In: Holata, L.: Marxisticko-leninská filozofia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977, s. 512-513 Ako píše E. Kardelj: „Subjektivistická kritika na základe večných morálnych práv alebo farárske kázanie samé o sebe nikdy v dejinách nezmenili veci. Naopak, najčastejšie slúžili obrane existujúceho.“ (Kardelj, E.: Úvahy o našej spoločenskej kritike. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966, s. 82)

²⁴⁹ Engels, „Anti-Dühring“, ref. 207, s. 116

²⁵⁰ Americký filozof R. Hare tvrdí, že jestvujú morálne situácie, keď je nemorálne stanovisko nevyvrátiteľné. Na príklade ortodoxného fašistu ukazuje, že ak ten ani pod farchou všetkých možných morálnych argumentov neustúpi zo svojho stanoviska, nie je možné túto situáciu z morálneho hľadiska vyriešiť. (Porovnaj Hare, R.: Tolerancia a fanatizmus. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 143-165) Ak použijeme marxistické predpoklady, „hareov prípad“ sa nám prenáša na celú spoločenskú sféru. Vykorisťujúcich nemožno presvedčiť o nespravodlivosti ich konania a aj keby sa to podarilo, veci by to nezmenilo, pretože podpora sociálnej spravodlivosti nie je v ich záujme. Preto marxisti navrhujú namiesto planých morálnych rečí vykročiť za sféru morálneho a viesť triedny boj chudobných o svoje záujmy.

záujmov rozhoduje sila a tá je podľa Marxa na strane pracujúcich.²⁵¹ Na jej strane je totiž ohromná kvantitatívna prevaha, a teda v triednom boji o skutočne spravodlivú beztriednu spoločnosť musí podľa neho proletariát zvíťaziť.

Dá sa povedať, že myšlienka „triednej spravodlivosti“ sa implicitne objavuje už v staroveku. Už Aristoteles tvrdil, že bohatí chcú inú spravodlivosť ako chudobní.²⁵² Aby sme sa pokúsili toto tvrdenie skonkretizovať, spravodlivosť v poňatí majetných je pochopiteľne skrytá v libertariánskom „to čo mám, to si aj zaslúžim“. Bolo by, zdá sa, proti racionálnemu záujmu tejto skupiny ľudí, aby žiadali prerozdeľovanie či odstránenie svojho bohatstva. Na druhej strane je celkom zrejmé, že v záujme chudobných je poňatie spravodlivosti, ktoré požaduje, aby mal každý dostatok, aby nebolo biedy a aby sa spoločenské nerovnosti neprehľbovali, ale zmiernovali. Ak zvážime tieto protikladné poňatia spravodlivosti, je v praxi málo pravdepodobné, že by konkrétne skupiny jednotlivcov nesledovali svoje záujmy a oddali sa nejakej abstraktnej idei, ktorá v ich záujme nie je. Preto môžu z praktického hľadiska pôsobiť nepresvedčivo aj teoretické koncepcie amerických liberálov, ktoré síce veľmi sympaticky obhajujú rôzne ideály sociálne spravodlivej spoločnosti, ale na druhej strane neponúkajú cestu, akou sa k tomuto ideálu dopracovať v realite. Podľa marxistického poňatia nestačí, aby bolo teoreticky dokázané, v čom spočíva spravodlivosť. Je totiž nevyhnutné, aby sa v praxi našiel subjekt, v ktorého záujme bude za konkrétnu predstavu o spravodlivosti zvädzať politický boj. Tento marxistický predpoklad vyzerá byť veľmi realistický. Ak ho ešte rozviníme, dostaneme sa k celkom relevantnej myšlienke, že o sociálne spravodlivú spoločnosť musia bojovať najmä

²⁵¹ Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 253. Aj história do veľkej miery ukazuje, že napĺňanie spravodlivosti sa odvíjalo najmä od triednych bojov. (Porovnaj Koller, P.: Pojetí společnosti a sociální spravedlnost. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 96) O relativnosti idey spravodlivosti podľa miesta v sociálnej stratifikácii spoločnosti pozri tiež Tóth, R.: Základy politológie. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1994, s. 17

²⁵² Günther, K.: Co znamená „Každému to, co mu náleží“? In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 23. Na druhej strane aj Marx v rovine výstupov považoval záujmy proletariátu za univerzálne ľudské záujmy, a teda v konečnom dôsledku sociálne spravodlivá spoločnosť ani v jeho teórii nie je len v záujme utláčaných. Čo je však dôležité, práve v ich konkrétnom záujme je zmeniť súčasný nespravodlivý systém a v tom je aj sila Marxovej myšlienky. (Pozri Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 71)

tí, ktorí najviac trpia pod jarmom nespravodlivej spoločnosti.²⁵³ Inými slovami, prerozdeľovanie nie je ani tak v záujme bohatých, ako najmä chudobných. Aj keby sa totiž v diskurze o spravodlivosti nejakým zázrakom dosiahla zhoda, že redistribúcia má svoje opodstatnenie, kým tento fakt nebude v záujme nejakej konkrétnej skupiny ľudí, ktorá oň zvedie politický boj, táto zhoda je márna.

Ako sme už vyššie naznačili, podľa marxistov je v kapitalistickom systéme utláčaným subjektom trieda námezdné pracujúcich. A tak tí, čo v Rawlsovej teórii nesú abstraktné meno „znevýhodnení“, dostávajú v Marxovej koncepcii celkom konkrétne pomenovanie. Triedu námezdné pracujúcich pritom podľa Marxa spája predovšetkým spoločný záujem, a tým je odstránenie kapitalistického vykorisťovania.

S Marxovou koncepciou tried sa pochopiteľne najmä v súčasnosti vynára viacero otázok.²⁵⁴ Problém, či je naozaj nevyhnutné požadovať

²⁵³ Rovnako zmysluplné je azda aj tvrdenie, že zmysel pre sociálnu spravodlivosť sa prejavuje najmä u bezmocných a utláčaných. (Fromm, Strach ze svobody, ref. 37, s. 149) Ako písal už Aristoteles: „O rovnosť a právo sa usilovali vždy tí slabší, zatiaľ čo mocou disponujú práve tí silnejší.“ (Aristoteles: Politika. Bratislava : Pravda, 1988, s. 208)

²⁵⁴ Možno podotknúť, že ak vychádzame z Marxovho rozlíšenia triedy námezdné pracujúcich a triedy kapitalistov, narážame v súčasnosti najmä na problém s dvoma sociálnymi skupinami. Ide o bohatých manažérov, ktorí ako nevlastníci patria k triede námezdné pracujúcich, ale funkčne skôr ku kapitalistom, a o drobných vlastníkov a podnikateľov, ktorí patria ako vlastníci k triede kapitalistov, avšak v ich záujme je skôr podpora vymožeností sociálneho štátu. Pri riešení tohto problému možno vychádzať aj zo známej Leninovej definície tried. Bez toho, že by som sa ju snažil zreprodukovať len pripomením, že k Leninovým kritériám patrilo nielen miesto v systéme výroby či vzťah k výrobným prostriedkom (námezdné pracujúci a kapitalisti), ale aj spôsob získavania a veľkosť tej časti spoločenského bohatstva, ktorou dotčení disponujú. (Pozri bližšie Lenin, V. I.: Veľká iniciatíva. In: Holata, L.: Marxisticko-leninská filozofia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977, s. 738) K Marxovej charakteristike teda možno priradiť aj atribúty ako veľkosť príjmov (bohatí a chudobní) či funkcia v pracovnom procese (riadiaci a podriadení), a tým daný problém vyriešiť. Naviac však v nadväznosti na Leninovo odvolanie sa na „spôsob získavania spoločenského bohatstva“ možno dodať aj charakteristiku, ktorá nás privádza k starej Aristotelovej myšlienke o rozdiel medzi ekonomikou a chremastikou. Ak by sme totiž do triedy utláčaných zaradili všetkých „ekonomicky pripútaných“ a do triedy utláčateľov tých, ktorí „chremasticky zhŕňajú“, možno by nám to pomohlo zbaviť sa komplikácií s vymedzovaním tried aj z ďalších hľadísk. Bohatý manažér je v tomto ohľade rovnaký „chremastik“ ako majiteľ korporácie. Majiteľ malého kiosku je zasa ekonomicky pripútaný k zákonom trhového systému rovnako ako najbiednejší robotník. Ako veľavravne dodáva k Marxovej teórii tried v súlade s touto mojou interpretáciou Shapiro: „Kľúčový moment nie je vlastníctvo, ale nevyhnutnosť.“ (Sha-

revolučné riešenie, alebo či nestačí, aby sa o záujmy utláčaných staral povedzme sociálny štát, nechajme nateraz bokom. Bez ohľadu naň totiž zostáva otázne, kto sú vôbec utláčani a utlačovatelia a či možno hovoriť o súrodých triedach? Navyše nie je jasné, čo konkrétne znamená marxistický „objektívny triedny záujem“.²⁵⁵ To sú, zdá sa, dva základné otázky visiace nad Marxovou teóriou. Z hľadiska našej problematiky však niet priestoru na riešenie týchto otázok. V podstate stačí predpokladať, že sociálna spravodlivosť je v záujme, aby sme použili rawlsovskú abstraktnú terminológiu, predovšetkým znevýhodnených, a práve tí sa musia snažiť o jej naplnenie. Od majetných vlastníkov totiž zrejme nemožno očakávať, že budú bojovať o prerozdelenie svojho majetku či o zmenu systému, ktorý im umožňuje nespočetné výhody. Určiť hranice medzi triedami zvýhodnených a znevýhodnených pritom nepovažujeme za nemožné. Povedané s Habermasom, pri evidentnom (a vzrastajúcom) nerovnom rozdelení bohatstva a moci je ľahko možné rozlíšiť, kto patrí viac do prvej či do druhej triedy.

Naším úmyslom v tejto chvíli však nebolo nič viac, než poukázať na adekvátnosť marxistického predpokladu, že idea sociálne spravodlivosti úzko súvisí so záujmami rozličných spoločenských tried. Či už teda prijmeme za záväzné Marxove kritéria spravodlivosti, alebo tie Rawlsove či Walzerove, otázka triednych záujmov ostane z hľadiska praktickej realizácie idey sociálnej spravodlivosti naďalej aktuálna.

Aby sme vedeli, čo z marxistického pohľadu znamená vykorisťovanie, a teda nespravodlivosť, pripomeňme si stručne Marxovu teóriu nadhodnoty. Marxova téza (veľmi zjednodušene) znie, že produkt práce robotníka si privlastňuje kapitalista, a teda vlastník výrobných prostriedkov, čím sa však priživuje na cudzej práci. Kapitalista zároveň platí svojmu

piro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 74) Pochopiteľne, môže ísť len o pomocné kritérium, ktoré by samo o sebe ťažko pomohlo vymedziť spoločenské triedy. Vymedzenie sociálnej stratifikácie jednáko nie je v žiadnom prípade ničím nemožným. (Pozri napríklad Tóth, R.: Základy politológie. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1994, s. 61-63) Základný problém triedneho poňatia však napriek tomu naďalej zostane najmä v dešifrovaní konkrétneho triedneho záujmu a v prelomení straty triedneho vedomia v súčasnej spoločnosti. (Pozri Jefremenko a kolektív autorov: Sociální filozofie Frankfurtské školy. Praha : Svoboda, 1977, s. 145)

²⁵⁵ Pozri Walzer, Interpretace a sociální kritika, ref. 106, s. 49-50. Napríklad Habermas tvrdí, že rozdelenie spoločnosti na triedy je naďalej aktuálne, pričom nie je nemožné zistiť, kto do ktorej triedy patrí. (Pozri Habermas, J.: Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 54-55)

zamestnancovi často iba životné minimum, ktoré je absolútne neadekvátne hodnote jeho pracovnej sily.

Je zrejmé, že nebyť toho, že človek je schopný vyrobiť viac, než zužitkuje, nikdy by nemohla vzniknúť trieda kapitalistov.²⁵⁶ Kapitalizmus, podobne ako všetky predošlé spoločensko-ekonomické formácie, vrátane otrokárstva či feudalizmu, vytvára donucovací vzťah, ktorý núti bezprostredných výrobcov, t. j. zamestnancov, vykonať viac práce, než si vyžaduje úzky okruh ich vlastných životných potrieb. Inými slovami, kapitalistický spôsob výroby spočíva v podnecovaní cudzej pracovitosti a vysávaní nadpráce z námezdné pracujúcich.²⁵⁷ Od predošlých spoločensko-ekonomických formácií sa pritom kapitalizmus odlišuje len formou, ktorou sa nadpráca „vymačkáva“ od bezprostredných výrobcov.²⁵⁸ Nadpráca je teda v rámci týchto výrobných vzťahov neplatenou prácou a nadhodnota, ktorá touto nadpracou vzniká, je ziskom pre kapitalistu, nie pre toho, kto ju vyrobil.²⁵⁹ Inak povedané, pracujúci spotrebuje väčšinu pracovného dňa na výrobu nadhodnoty (resp. zisku), ktorú si medzi seba rozdelia rôzne osoby pod rôznymi zámienkami.²⁶⁰ Kapitalistický výrobný spôsob teda určuje spôsob distribúcie, podľa ktorého vlastní ziskava produkty cudzej práce, čo je podľa Marxa aktom vykorisťovania, a teda nespravodlivosti.²⁶¹ Slovom, základom vykorisťovania je oddelenie vlastníctva od práce.²⁶²

²⁵⁶ Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 540

²⁵⁷ Marx, Kapitál I., ref. 20, s. 334

²⁵⁸ Pozri Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 234-235

²⁵⁹ Pozri Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 545, 563

²⁶⁰ Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 238

²⁶¹ Marx, K.: Kapitál III.-2. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 427. Nemám priestor venovať sa podrobne Marxovej teórii nadhodnoty a opätovne interpretovať jeho slávny Kapitál. Napriek tomu sa zmienim o bežnom nedorozumení, ktoré predvádza aj Ian Shapiro. Ten tvrdí, že hodnota výrobku nie je v súčasnosti derivátom ľudskej práce, ale skôr výrobných prostriedkov, resp. pracovných nástrojov a Marxova teória je preto v základe chybná. (Pozri Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 72-76) V tomto kontexte si však treba uvedomiť prinajmenšom tri momenty: po prvé, žiadny výrobný prostriedok bez pričinenia ľudskej práce (aj keby to malo byť len futuristické stlačenie gombíka na zapnutie stroja) nevyrobí nijakú hodnotu; po druhé, výrobný prostriedok zvyšuje len produktivitu ľudskej práce (v príklade so stlačením gombíka ju zvyšuje na absolútne maximum) a s tou Marx rátať aj vo svojom projekte ako s kľúčovou tendenciou výroby; po tretie, nie je teda pochyb o dôležitosti výrobných prostriedkov a produktivity práce vo výrobnom procese, avšak otázka znie, komu má pripadnúť produkt tejto práce? Evidentne nie je možné odovzdať tento produkt stroju, ktorý sa podľa Shapira podieľa na jeho výrobe predovšetkým. Problém je v tom, prečo by mal nadhodnotu získať

Marx, zdá sa, celkom správne poukazuje na fakt, že kapitalizmus sa krúti okolo tvorby zisku, ktorý putuje do vreciek vlastníkov a nie zamestnancov. V rámci kapitalizmu by bolo pochopiteľne iracionálne, ak by kapitalista zamestnával človeka, ktorý mu neprináša žiadny zisk.²⁶³ Z hľadiska kapitalistických výrobných vzťahov ide teda o racionálny spôsob distribúcie. Samotné kapitalistické výrobné vzťahy však Marx nepovažuje za prijateľné. Nadhodnota by podľa neho mala patriť tomu, kto sa podieľal svojou prácou na jej vytvorení, a nie tomu, kto sa prižiuje na cudzej práci len vďaka tomu, že vlastní výrobné prostriedky. Výrobné prostriedky by teda mali byť podľa Marxa prevedené z rúk jednotlivých kapitalistov do rúk celej spoločnosti, ktorá by spravodlivo odmeňovala pracujúcich podľa ich vykonanej práce. Dostávame sa tak k projektu socialistickej spoločnosti, v rámci ktorej Marx hovorí o distribučnej zásade „každému podľa jeho práce“.

Avšak, ako je zrejmé aj marxistom, v súčasnej spoločenskej výrobe nikto nemôže povedať: toto som urobil ja, toto je môj výrobok.²⁶⁴ Ako teda zabezpečiť, aby každý dostal to, čo si zaslúži, a teda výťažok svojej práce? Marxistí si uvedomovali, že v prvej fáze komunistickej spoločnosti nebude možné odstrániť všetky prejavy nespravodlivosti. Išlo im len o odstránenie toho základného, t. j. nezlučiteľnosti spoločenskej výroby a kapitalistického privlastňovania.²⁶⁵ Inými slovami, ide o to, aby nadhodnota, ktorá existovala a bude existovať vždy, nebola rozdeľovaná tak, že ju získa kapitalista, ktorý k jej produkcii neprispel svojou prácou. Ak jestvuje spoločenská výroba, je nevyhnutné aj spoločenské privlastňovanie. Až po odstránení spomínaného základného protirečenia kapitalistickej spoločnosti (t. j. po odstránení tried) teda možno uvažovať o tom, akým spôsobom rozdeliť spoločensky vyrobený produkt

vlastník tohto stroja, ktorý sa na výrobe bezprostredne nepodieľa? Taká je logika Marxovej teórie vykorisťovania a fakt, že stroje zefektívňujú výrobu nemôže slúžiť ako protiargument voči jeho teórii. Navyše, keby stačilo stlačiť gombík a stroj by všetko spravil sám, kapitalista by ten gombík určite stláčal sám, o tom niet pochýb. Zamestnanci, ktorí dodnes pracujú náročnou a často neohodnotenou a vysilujúcou prácou, však v súčasnosti nestláčajú jeden gombík, aby potom ležali na svojich pracoviskách. Naopak, pracujú a musia pracovať, bez ohľadu na to, že vďaka strojom výkonnejšie.

²⁶² Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 616; porovnaj Habermas, J.: Problémy legitimacy v pozdním kapitalizme. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 39

²⁶³ Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 538

²⁶⁴ Engels, B.: Vývoj socializmu od utopie k vede. Praha : Naše vojsko, 1972, s. 23

²⁶⁵ Sengels, Vývoj socializmu od utopie k vede, ref. 264, s. 23

čo najspravodlivejšie. Až potom dochádzame k distribučnému kritériu socializmu.

Je evidentné, že distribučné kritérium „každému podľa jeho práce“ je samo o sebe prejavom „individuálnej spravodlivosti“. Ak by existoval mechanizmus, ktorý by presne určil, koľko práce kto vykonal, s rozdeľovaním nadhodnoty by azda z jeho hľadiska nebol problém. Keďže Marx za základ tohto mechanizmu postavil kategóriu práce, zásadnú časť problému v podstate vyriešil. Za daných okolností nie je totiž problémom určiť, kto koľko hodín odpracoval, aby vyrobil akýkoľvek produkt, a ak bude určený priemerný čas, za ktorý je možné vyrobiť akýkoľvek konkrétny produkt, problém s rozdeľovaním „podľa odrobenej práce“ by mohol byť vyriešený.²⁶⁶ Na druhej strane však zostáva otáznе, či ide o skutočne spravodlivý spôsob rozdeľovania a či vôbec postačuje „individuálna spravodlivosť“ na riešenie komplexnej otázky sociálnej spravodlivosti?

Marx sa na čisto „individuálnu spravodlivosť“ vo svojom projekte socializmu odmieta spoliehať. Na jednej strane tematizuje otázku ekonomickej efektivity, a teda zo súhrnného spoločenského produktu zráža prostriedky na investičný, spotrebný a rezervný fond, ktoré nemajú s otázkou spravodlivosti nič spoločné. Na druhej strane púšťa do hry aj problematiku „redistribučnej“ spravodlivosti, keďže z úhrnného spoločenského produktu požaduje odčítať aj prostriedky na verejný sektor (školsťvo, zdravotníctvo atď.), na fondy pre práce neschopných (t. j. sociálne poistenie) a na verejnú správu. Dokonca, ako tvrdí, prostriedky na verejný sektor budú neustále vyššie, a tak, ako by sa dali jeho slová interpretovať, význam „redistribučnej spravodlivosti“ bude v porovnaní s „individuálnou spravodlivosťou“ stále stúpať. Napriek tomu však neopomína význam distribučného kritéria „každému podľa jeho práce“. V socialistickej spoločnosti sa odstráni základná nespravodlivosť kapitalizmu, a to rozdelenie spoločnosti na triedu vlastníkov a na triedu námezdnе pracujúcich. Nikto sa už nebude priživovať na cudzej práci a prvý rozmer spravodlivosti, ktorý Marx ponúka (t. j. beztriedna spo-

²⁶⁶ Engels, „Anti-Dühring“, ref. 207, s. 296. Nezdá sa, že by bolo možné z hľadiska „individuálnej spravodlivosti“ určiť adekvátnejšie kritérium privlastňovania a odmeňovanie než kritérium odrobenej práce. Nečudo, že kritérium práce ako jediný legítimný spôsob nadobudnutia pôvodne nikým nevlastneného predmetu považoval za fundamentálne aj otec liberalizmu John Locke. (Pozri bližšie Locke, J.: O vlastníctví. In: PROSTOR 11/1988, s. 97-103)

ločnosť), dosiahne svojho naplnenia. To však neznamená, že sa tým naplní celá podstata sociálnej spravodlivosti.²⁶⁷

V socializme bude celkový spoločenský produkt rozdeľovaný do veľkej miery spravodlivo, pretože každý dostane podľa toho, koľkou prácou prispeje k jeho produkcii. Napriek tomu pôjde, ako upozorňuje Lenin, len o buržoázu rovnosť, pretože rovné právo každého na rovnaký výťažok práce je iba odrazom kritéria „rovnaké meradlo na všetkých“, ktorí však de facto nie sú rovnakí, resp. nie sú si rovní. Rovné právo teda zostáva nespravodlivosťou, aj keď nie takou zásadnou, s akou sa prezentoval kapitalizmus.²⁶⁸ Aj „individuálna spravodlivosť“ v Marxovej ideji socializmu teda bude odzrkadlením buržoáznej rovnosti príležitostí a bude prispievať k spoločenskej nerovnosti, pretože schopnejší a výkonnejší jedinci budú odmeňovaní po zásluhe väčšími než ich menej výkonní spoluobčania. Zásadným rozdielom medzi týmto poňatím „individuálnej spravodlivosti“ a ostatnými teóriami je ten, že marxizmus odmieta všetky mechanizmy ohodnocujúce ľudský výkon, okrem samotného ľudského výkonu, resp. doby jeho trvania. Inými slovami, kritérium „každému podľa jeho práce“ sa pokúša o čo najdôslednejšie naplnenie idey „individuálnej spravodlivosti“, resp. kritéria „každému, čo mu patrí“. Socialistická spoločnosť nepripustí, aby niektorí z lenivosti či nenásytosti žili na úkor druhých.²⁶⁹ Čo znamená, že už viac nikto nebude chrániť príživníkov.

Na druhej strane je však evidentné, že toto kritérium samo o sebe iba posväčuje meritokraciu.²⁷⁰ Tým, že spoločnosť bude rozdeľovať výrobný produkt podľa práce a nie podľa potrieb, bude naďalej pretrvávajúť nespravodlivosť, resp. nerovnosť. Aj keď teda vymiznú triedy, pretože už

²⁶⁷ Pozri bližšie Marx, K.: Kritika Gothajského programu. In: Marx, K., Engels, F.: Vybrané spisy II. Praha : Svoboda, 1950, s. 16-20

²⁶⁸ Lenin, V. I.: Stát a revoluce. Praha : Michal Zítka – Otakar II., 2000, s. 108

²⁶⁹ Merlino, S.: Formy a podstata socializmu. In: Kulašik, P.: Socializmus (antológia textov zo socializmu). Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1999, s. 169

²⁷⁰ Pozri bližšie Bahro, The Alternative In Eastern Europe, ref. 52, s. 177-178, 208-209. Projekt socializmu v praxi podľa Bahra znamená len meritokraciu bez príživníkov. Bahro zároveň upozorňuje na fakt, že odstránením súkromného vlastníctva sa spoločnosť nezbaví tried riadiacich pracovníkov a podriadených zamestnancov. Naďalej bude pretrvávajúť nespravodlivá nerovnosť, ktorá vyplýva z deľby práce. V reálnom socializme sa táto nerovnosť ukázala ako zásadný problém, na čo Bahro ako východonemecký disident veľmi naliehavo upozorňuje (s. 50-82, 124-125). Jeho apel na postupné stieranie deľby práce a tzv. „kultúrnu revolúciu“ sa pochopiteľne môže oprieť aj o Marxové kritické slová. (Porovnaj napríklad Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 380 a. i.)

nebude kapitalistov a všetci budú pracovať, naďalej bude v spoločnosti jestvovať sociálna nerovnosť medzi bohatšími (nadanejšími a schopnejšími) a chudobnejšími (menej schopnejšími).²⁷¹ Socialistické krédo „každému podľa jeho práce“ totiž nevyhnutne vedie k diferenciacii miezd.²⁷²

Ako však tvrdí Marx, rovnosť miezd nie je riešením. Táto rovnosť by len zmenila vzťah jednotlivého pracujúceho k jeho práci na vzťah všetkých ľudí k práci. Spoločnosť by sa za takýchto okolností ocitla v pozícii abstraktného kapitalistu.²⁷³ Marx teda veľmi vehementne odmieta jednoduchú rovnosť, resp. primitívny komunizmus aj s jeho totálnym rovnostárstvom. Totálne abstrahovanie od všetkého nadania, ktoré sa v jednotlivcoch skrýva, za účelom úplného rovnostárstva, je podľa neho len posvätením súkromnovlastníckych pohnútok, chamtivosti, závisti a pod.²⁷⁴

V odmietaní striktnej rovnosti sú teda klasický liberalizmus, vrátane amerických autorov Rawlsa a Walzera a klasický socializmus zajedno. Socialistická tradícia nebola nikdy rovnostárska v tom zmysle, že by usilovala o rovnosť za každú cenu a vo všetkých ohľadoch. Práve to Marx pohrdavo označil ako „komunizmus v surovom stave“, ktorý považoval za najnižšie štádium ľudskej spoločnosti. Ako píše D. Bell: „Marx volal po zrušení triednych privilégií a rozdielov, teda rozdielov medzi ľuďmi, ktoré sú vnútené a udržiavané spoločnosťou; aj po ich odstránení však mali existovať rozdiely prirodzené. Ak mal mať niekto viac než iný, nech – avšak za predpokladu, že tento rozdiel bude zaslúžený, že bude odmenou za jeho pracovné zásluhy. Taká bola Marxova definícia socializmu.“²⁷⁵

Marxistický projekt socializmu teda má byť odzrkadlením snahy dať zadosť jedinému adekvátnemu „kritériu zásluhovosti“, a to odrobenej práci. Na druhej strane však neponecháva spoločnosť len napospas meritokracii a vytvára mechanizmy „redistribúcie“, ktoré nedovolia, aby boli vytvorené priepastné majetkové rozdiely medzi ľuďmi. V tomto smere sa z Marxovej idey ozýva aj druhý rozmer sociálnej spravodlivos-

²⁷¹ Lenin, V. I.: Stát a revoluce. Michal Zítka – Otakar II., Praha : 2000, s. 108

²⁷² Lukács, G.: Existencialismus či Marxismus? Praha : Družstvo Nová osvěta, 1949, s. 167

²⁷³ Marx, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844. In: Marx, K., Engels, F.: Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1 (1843-1849). Bratislava : Pravda, 1977, s. 61

²⁷⁴ Marx, Engels, Spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1, s. 77; pozri tiež Engels, „Anti-Dühring“, ref. 207, s. 198-199

²⁷⁵ Bell, D.: Kulturní rozporý kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 251

ti – „redistribučná spravodlivosť“. Tým, že v Marxovom projekte nie sú prípustné obrovské majetkové rozdiely medzi ľuďmi, jeho projekt má k myšlienke „čo najväčšej rovnosti“ spomedzi doteraz analyzovaných autorov najbližšie. Inými slovami, aj napriek tomu, že Marx pripúšťal spravodlivú príjmovú nerovnosť na báze pracovných výkonov, odmietal príliš veľkú sociálnu nerovnosť. Kým teda Rawls a Walzer po zabezpečení základných životných potrieb pre každého v podstate ponechali otázku majetkovej nerovnosti na trhu, Marx vidí naplnenie sociálnej spravodlivosti aj vo vyrovnávaní ekonomických nerovností. Na druhej strane však treba určite zdôrazniť, že „redistribučný“ moment spravodlivosti si Rawls všíma dôkladnejšie než Marx, nehovoriac o tom, že pomocou tematizovania tzv. prírodnej lotérie ho prvotriedne morálne zdôvodňuje. Ako veľmi zmysluplné sa nám bezpochyby ukazuje spojenie nanajvýš aktuálneho distribučného kritéria „individuálnej“ spravodlivosti „každému podľa jeho práce“ a distribučného kritéria „redistribučnej“ spravodlivosti, ktoré v súlade s Rawlsovou myšlienkou prírodnej lotérie zabezpečí zmierňovanie sociálnej nerovnosti, ako aj dôstojný minimálny príjem pre každého.

Pravdaže, jestvujú aj teoretici, ktorí spochybňujú Marxov dôraz na prácu v rámci jeho distribučného kritéria socialistickej spoločnosti. Ian Shapiro tvrdí, že Marx sa príliš spolieha na tzv. remeselnícky ideál legítimity, podľa ktorého by mal byť produkt práce vlastníctvom toho, kto ho vyrobil.²⁷⁶ Shapiro však neponúka jediný argument voči tomuto ideálu, nehovoriac o tom, že ho, zdá sa, nie príliš šťastne spája s tézou o seba-vlastníctve, ktorou sa prezentoval svojho času už Locke a v súčasnosti najmä Nozick a ktorú sme bližšie analyzovali v druhej kapitole.²⁷⁷ Navyše, aj Shapiro uznáva, že psychologická sila remeselníckeho ideálu je natoľko veľká, že neumožňuje ani Rawlsovi oddať sa celkom iba „redistribučnej“ spravodlivosti.²⁷⁸ Možno teda súhlasiť, že spoločnosť, v kto-

²⁷⁶ Pozri bližšie Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 82, 84, 104, 114, 181

²⁷⁷ V tejto chvíli je dôležitý zdôrazniť len ten fakt, že nie je nevyhnutné predpokladať tézu seba-vlastníctva, ak odôvodňujeme Marxov predpoklad, že na plody práce má primárny nárok ich bezprostredný výrobca. Obhajovať opak by totiž znamenalo obhajovať „priživníctvo“, a to z hľadiska politickej filozofie azda ani nie je možné.

²⁷⁸ Pozri Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 114. Väčšina Shapirových argumentov voči Marxovi podľa môjho názoru (ako budem priebežne aj dokladať v poznámkovom aparáte) nemá príliš veľkú argumentačnú silu. Narážam pritom pravdaže na problematiku, ktorú v súvislosti s Marxom rozoberám

rej by ľudia pracovali bez toho, aby považovali produkty svojej práce za svoje (či vôbec žiadali ohodnotenie), možno označiť v rámci určitých okolností za pozoruhodnú, avšak z hľadiska, z ktorého vychádzajú všetky prúdy súčasného diskurzu, opierajúc sa o empirickú realitu, a teda z hľadiska „remeselníckeho ideálu“ je Marxova téza „každému podľa jeho práce“ najpresnejším vyjadrením tohto ideálu a zároveň jediným konzekventným riešením „individuálnej spravodlivosti“.

Ako však treba nevyhnutne dodať, najvážnejším problémom marxizmu sa ukázalo byť, ako vieme, najmä hľadisko realizácie Marxovho projektu. Odstránenie súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov a nahradenie trhového mechanizmu spoločenským plánovaním viedlo k štátnemu kapitalizmu a byrokratizmu, nehovoriac o potláčaní politickej slobody a demokracie. Napriek tomu aj po zlyhaní marxistického projektu socializmu možno naďalej pracovať s rôznymi víziami spravodlivej spoločnosti, v ktorej nebude súkromnovlastníckeho vykorisťovania. Tieto vízie často pochádzajú aj z nemarxistickej tradície politického myslenia. Americký demokrat Robert Dahl napríklad považuje za reálne vytvorenie systému samosprávnych podnikov, v ktorých by zamestnanci participovali tak na vedení, ako aj na zisku.²⁷⁹ Aj samotný Rawls uvažuje nad alternatívou socialistického vlastníctva ako nad schodnou cestou spravodlivej spoločnosti. Ak by boli podniky riadené povedzme robotníckymi radami alebo nimi zvolenými manažérmi, Rawls si vie celkom dobre predstaviť, že socialistické vlastníctvo by

ja a nie na všetky aspekty marxistickej filozofie. Jeden Shapirov argument však predsa považujem za presvedčivý, a to feministický poukaz na to, že sféra podnikovej výroby nie je jediná, kde dochádza k vykorisťovaniu. (Pozri s. 85) To však neoslabuje Marxove distribučné kritériá, iba rozširuje sféru ich pôsobenia aj na rodinu a pod. Rozhodne však nesúhlasím so Shapiroom, keď tvrdí, že z Marxovej strany išlo o svojvôľu, keď sa zastavil u robotníka a nepokračoval vo svojej analýze vykorisťovania ďalej. Nemám pri tom na mysli historické pozadie Marxovej teórie, ktorá až taký silný emancipačný rozmer mať pochopiteľne nemohla, ale treba zároveň zdôrazniť, že Marx sa zaoberal predovšetkým vzťahom dominancie, ktorý nenesie v podstate ani štipku dobrovoľnosti, zatiaľ čo vo sfére rodiny sa s touto dobrovoľnosťou často stretávame. Tým však nemám v úmysle oslabovať feministickú argumentáciu. Jednako by som ešte zdôraznil, že niektoré Shapirove argumenty voči Marxovej teórii vykorisťovania sú skutočne smiešne, najmä keď sa nadnesene odvoláva na vykorisťovanie koňa, ktoré vraj Marx do svojho „remeselníckeho ideálu“ nezahrnul a pod. (Pozri bližšie na s. 82)

²⁷⁹ Svensson, P.: *Teorie demokracie*. Brno : CDK, : 1995, s. 203

mohlo byť spravodlivé aj efektívne.²⁸⁰ Obaja spomínaní liberáli však považujú za nevyhnutné, aby bol pri socialistickom vlastníctve zachovaný trhový mechanizmus.²⁸¹

Zdá sa teda, že základným nedostatkom socialistickej spoločnosti z ekonomického hľadiska bolo najmä všadeprítomné spoločenské plánovanie. Ak by sme sa však vzdali možnosti naplánovať všetky aspekty spoločenskej výroby (pričom strategické plánovanie je bežnou súčasťou politiky či už západných demokratických štátov alebo súkromných podnikov) a trhový mechanizmus by sme sa, namiesto jeho zrušenia, pokúsili štátnymi zásahmi len regulovať (čo je bežná súčasť ekonomickej politiky štátu aj v západných demokraciách), nezdá sa byť natoľko nereálne, že by marxistický projekt nemohol raz dospieť k svojmu úspešnému naplneniu. Nahradenie súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov jeho komunálnym, participatívnym či spoločenským vlastníctvom a posilnenie regulácie trhového mechanizmu by ideí sociálnej spravodlivosti, zdá sa, rozhodne prospelo. A ak berieme do úvahy aj spoločenskú hodnotu efektivity, tej by takýto ekonomický projekt nemusel uškodiť. Inými slovami, demokratický socializmus možno naďalej považovať za veľkú alternatívu kapitalistických spoločností. Ako napísal svojho času Habermas, ku ktorého výroku sa pripájame: „Čo nám zostáva, je smútok zo stroskotania *jednako neopustiteľného* projektu.“²⁸²

V tejto chvíli však nechceme riešiť ekonomickú otázku opodstatne-

²⁸⁰ Pozri Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 161, 167, 172. Ak zoberieme do úvahy fakt, na ktorý upozornilo viacero mysliteľov, vrátane J. Burnhama, M. Horkheimera, H. Marcusa či J. K. Galbraitha, a to, že v súčasnom kapitalizme sa na riadení podnikov podieľajú predovšetkým profesionálni manažéri, ktorí hospodária s cudzím súkromným majetkom a napriek tomu ho spravujú efektívne a dôsledne, zdá sa, že aj argumenty aristotelovskej tradície v prospech súkromného vlastníctva, ktoré hovoria, že len vlastník si dokáže ustrážiť efektívne narábanie so svojím majetkom, nemožno použiť na vyvrátenie marxistického predpokladu, že socialistické vlastníctvo môže byť efektívne. (Pozri Keller, *Úvod do sociologie*, ref. 35, s. 124; Jefremenko a kolektív autorov: *Sociální filozofie Frankfurtské školy*. Praha : Svoboda, 1977, s. 62; Marcuse, *Jednorozměrný člověk*, ref. 60, s. 51, Galbraith, J. K.: *Ekonomía a spoločenské ciele*. Bratislava : Pravda, 1984, s. 28-39)

²⁸¹ Svensson, P.: *Teorie demokracie*. Brno : CDK, : 1995, s. 200-203; Pozri Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 161-172. To, napokon, nepopierajú ani mnohí neomarxisti, napr. John Roemer či Charles Lindblom atď. (Pozri Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 83 a Sartori, *Teória demokracie*, ref. 117, s. 421-426) Akceptácia trhového mechanizmu však automaticky neznamená, že musí ísť o akceptáciu nespútaného neoliberalného trhového mechanizmu.

²⁸² Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 91

nosti súkromného vlastníctva či trhového mechanizmu. Naším zámerom bolo poukázať na marxistické distribučné kritérium „každému podľa jeho práce“ ako na jednu z alternatív riešenia otázky „individuálnej“, ale aj sociálnej spravodlivosti. Samotní marxisti však nepovažovali toto kritérium za naplnenie sociálnej spravodlivosti. Tým malo byť až ďalšie kritérium, ktorým sa budeme zaoberať v nasledujúcej časti.

12. Potreby a „potreby“

Z hľadiska „individuálnej“ spravodlivosti sme si už v predošlých kapitolách predstavili viacero možností jej naplnenia. Medzi alternatívy patrilo odmeňovanie na báze trhového mechanizmu, ku ktorému sa okrem Hayeka a Nozicka pridali v podstate aj Rawls a Walzer a odmeňovanie na báze morálnych zásluh, ku ktorému sme sa dostali cez interpretáciu komunitaristických myšlienok najmä MacIntyry. Ako poslednú alternatívu sme si teraz rozobrali marxistické krédo „každému podľa jeho práce“. Ukázalo sa, že táto idea sama o sebe je naplnením čistej „individuálnej“ spravodlivosti, avšak v kompletnom Marxovom projekte socializmu dostáva zadosť aj idea „redistribučnej“ spravodlivosti, a to v podobe prostriedkov, ktoré Marx vyhradzuje na verejný sektor.

No definitívnym naplnením sociálnej spravodlivosti sa v marxizme stáva až idea komunizmu, ktorú zdobí krédo „každý podľa svojich schopností, každému podľa jeho potrieb“.²⁸³ Aj keď z formálneho hľadiska ide opäť o ideu zo súdka „individuálnej“ spravodlivosti, samotné jej naplnenie by, zdá sa, znamenalo aj vyriešenie otázky „redistribučnej“ spravodlivosti. V distribučnom kritériu „každému podľa jeho potrieb“ sa ukazuje vrcholný ideál sociálnej spravodlivosti a definitívne prekonanie problému s distribúciou. Ak totiž nemusíme spravodlivo krájať koláč, ktorý sme napiekli, pretože každý má k dispozícii koláčov, koľko mu hrdlo ráči, problém so spravodlivou distribúciou je prekonaný. Ibaže predstava, že raz zavládne na zemi taká veľká hojnosť, že nebude nevyhnutné iné distribučné kritérium ako „každému podľa jeho potrieb“, je skôr z ríše fantázie než z reálneho pohľadu na svet. Napriek tomu nie je krédo komunizmu natoľko vytrhnuté z reality, ak sa naň pozrieme bližšie a náležito ho zinterpretujeme. Problém s distribúciou by totiž mohol byť prekonaný aj iným spôsobom než len predpokladať hojnosť pre všetkých. Eufemisticky povedané: Čo ak problém s výrobou, zväč-

²⁸³ Distribučné kritérium „každému podľa jeho potrieb“ pôvodne vyslovil francúzsky komunista L. Blanc. (Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995, s. 466) Fromm tvrdí, že toto distribučné kritérium možno dešifrovať už v Starom Zákone. (Fromm, Mít nebo být?, ref. 42, s. 45)

šovaním a rozdeľovaním koláča nenastane, pretože každému postačí len malý zákusok? Alebo: čo sa tak zamerať nie na vymedzenie „koláča“, ale skôr na správnu interpretáciu súsovia „hrdlo ráčiť“?

Samotný Marx k základným predpokladom komunistickej spoločnosti radil odstránenie zotročujúcej deľby práce, prácu ako životnú potrebu a nie ako prostriedok k živobytiu a napokon – hojnosť, a teda odstránenie humeovskej podmienky spravodlivosti v podobe nedostatku.²⁸⁴ Spoliehanie sa na hojnosť viedlo Engelsa dokonca k takýmto slovám: „...človek, ktorý bude nástojiť, aby mu pedantne vydali jeho rovný a spravodlivý podiel na produkte, utrži výsmech v takej forme, že mu vydajú dvojnásobný podiel (...) a kde inde bude potom miesto pre rovnosť a spravodlivosť ako v skladisku historických spomienok?“²⁸⁵ Na druhej strane si obaja zakladatelia marxizmu uvedomovali, že ľudské potreby nemôžu mať neobmedzený charakter. Marx tvrdil, že luxus je rovnako zlý ako chudoba²⁸⁶ a odstránenie nezmyselnej luxusnej márnotravnosti považoval za nevyhnutné aj Engels. Pod komunizmom si totiž podľa jeho slov netreba predstavovať rozmarné mŕňanie spoločenských zdrojov, ale skôr zabezpečenie dostatočných materiálnych prostriedkov na slobodné rozvíjanie telesných a duševných vlôh pre každého, aby mohol prestať boj o existenciu.²⁸⁷ Napriek tomu komunistická vízia predpokladala ohromný nárast výroby a neustály ekonomický rast.²⁸⁸ Marxizmus sa tak ukazuje ako zavŕšenie paradigmy konzumu, ktorá je vlastná aj kapitalistickému spôsobu myslenia. Kým totiž kapitalizmus vyhradzuje právo čo najvyššieho konzumu len pre hrstku trhovu nadaných, komunizmus ráta s možnosťou konzumu pre všetkých ľudí bez výnimky.²⁸⁹

Na ľudské potreby sa však možno pozeráť aj z iného hľadiska. Nie

²⁸⁴ Pozri Marx, K.: Kritika Gothajského programu. In: Marx, K., Engels, F.: Vybrané spisy II. Praha : Svoboda, 1950, s. 19-20

²⁸⁵ Engels, „Anti-Dühring“, ref. 207, s. 327-328. Shapiro kvôli nerealistickému marxistickému predpokladu hojnosti odmieta celé distribučné kritérium „každému podľa jeho potrieb“. (Pozri Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 82-83) Ja sa naopak pokúsim ukázať, že Shapirov prístup je zjednodušujúci. Argumentácia teoretikov z frankfurtskej školy totiž podľa môjho názoru ukazuje, že Marxovo distribučné kritérium komunizmu je naďalej aktuálne a Shapirov ortiel je (azda zámerne) predčasný.

²⁸⁶ Fromm, Mít nebo být?, ref. 42, s. 20

²⁸⁷ Engels, „Anti-Dühring“, ref. 207, s. 272-273

²⁸⁸ Porovnaj Engels, B.: Dialektika přírody. Praha : Svoboda, 1952, s. 261-262; Pozri tiež Fontenis, G.: Manifest libertariánskeho komunizmu. In: Kulašik, P.: Socializmus (antológia textov zo socializmu). Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1999, s. 274 a. i.

²⁸⁹ Fromm, Mít nebo být?, ref. 42, s. 123

nadarmo už Marx písal, že potreby sú historicky podmienené možnosťami výroby.²⁹⁰ Ako dodáva Walzer, ľudia nemajú potreby, ale predstavy o svojich potrebách a tie súvisia nielen s dejinami, ale aj s kultúrou.²⁹¹ Ďalší komunitarista Taylor poznamenáva, že potreby človeka sú výsledkom interakcie s druhými.²⁹² Ako teda možno povedať, zžieravá túžba po materiálnom bohatstve, ktorú možno badať v západných kapitalistických spoločnostiach, je potrebou vlastnou len určitým kultúram. Odlišné ekonomické podmienky totiž môžu vytvoriť úplne iné črty osobnosti, ako má dnešný trhový človek.²⁹³

Vo všeobecnosti sa viaceri autorov zhoduje na delení potrieb do dvoch kategórií. V jednej sa nachádzajú pravé (životné, biologické, absolútne) potreby, ktoré pociťujeme bez ohľadu na situáciu iných ľudí a ktoré majú svoj prah nasýtenia. Takéto pravé potreby pritom predpokladajú životnú nevyhnutnosť alebo tvorivé využitie. Nejde im len o neustále rastúci konzum a pleonaxistickú honbu za materiálnymi statkami.²⁹⁴ Do druhej kategórie patria naopak falošné (subjektívne, relatívne) potreby, ktoré by sme mohli nazvať skôr túžbami, a ktorým je imanentný neobmedzený charakter. Ako píše J. M. Keynes, uspokojenie z napĺňania takýchto falošných, patogénnych potrieb, pociťujeme len v tej miere, nakoľko nás pozdvihnú nad iných ľudí, resp. nakoľko nás robia nadradenými.²⁹⁵ Fromm dodáva, že falošné potreby nie sú len nevinným vý-

²⁹⁰ Narskij, I.S. a kol.: Dejiny marxistickej filozofie 19. storočia. Bratislava : Pravda, 1982, s. 307

²⁹¹ Walzer, M.: Bezpečnosť a blahobyt. In: Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 426; pozri tiež Fromm, Strach ze svobody, ref. 37, s. 132

²⁹² Pozri Günther, K.: Co znamená „Každému to, co mu náleží“? In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 29-30. Na rozdiel od komunitaristov Rawls celkom odmietol uvažovať nad konkrétnou relatívnosťou potrieb a v rámci svojej liberálnej koncepcie predkladá všeobecnú teóriu primárnych dober, ktorých konkrétne naplnenie necháva na vóli jednotlivcov.

²⁹³ Fromm, Strach ze svobody, ref. 37, s. 20

²⁹⁴ Fromm, Umění být, ref. 17, s. 92

²⁹⁵ Na absolútne a relatívne delil potreby J. M. Keynes (Pozri Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 11), na hodnotové a subjektívne E. Fromm (Fromm, Umění být, ref. 17, s. 10-12), na vitálne a nepravé H. Marcuse (Marcuse, Jednorozměrný člověk, ref. 60, s. 34-35), na biologické a kultúrne J. Keller (Keller, Úvod do sociologie, ref. 35, s. 28-29) a na potreby a túžby, resp. priania D. Bell (Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 47) U všetkých je dané rozlíšenie zhruba analogické. Dokonca aj R. Dworkin vydeľuje osobné (autentické) a vonkajšie (vzhľadom na iných) preferencie a kritizuje utilitarizmus za to, že medzi nimi nerobí rozdiel. Táto úvaha by sa dala použiť aj pri kategórii potrieb. (Dworkin, R.: Když se práva berou vážně. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 339-342)

strelkom historickej náhody. Spoločenské a ekonomické zriadenia totiž internalizujú vonkajšie potreby, aby tak učinili ľudskú energiu užitočnou pre úlohy konkrétneho systému.²⁹⁶ Túžby a záujmy ľudí sú za týmto účelom manipulované od útleho veku. Trhový mechanizmus kapitalistickej spoločnosti v tomto smere nie je výnimkou, ba práve naopak. Je to najmä on, kto podporuje vytváranie túžob a falošných potrieb, pričom ich uspokojovanie je závislé od stále väčšej produkcie tovarov. Tento bludný kruh neustálej produkcie a konzumu je totiž *raison d'être* trhového mechanizmu.²⁹⁷ Ako výstižne píše Konrad Lorenz: „Každý výrobca sa z pochopiteľných dôvodov snaží u spotrebiteľov vystupňovať potrebu práve toho tovaru, ktorý vyrába. Množstvo 'vedeckých' výskumných ústavou sa zapodieva iba tým, akými prostriedkami najlepšie dosiahnuť tento zvrhlý cieľ.“²⁹⁸ Nečudo potom, že moderný človek v trhovej spoločnosti už onedlho po svojom narodení považuje za potreby absolútne zbytočnosti, bez ktorých si však nevie predstaviť svoj život. Ak chce ekonomický systém uspokojiť všetky falošné potreby, ktoré umelo vyvolal pomocou marketingových hier, je pochopiteľne nevyhnutný čo najvyšší ekonomický rast a zároveň podpora nespravodlivého rozdelenia týchto statkov. Za daných okolností ľudia neustále po niečom túžia, neustále niekomu závidia, neustále chcú mať niečo nové. A takýchto ľudí trhové hospodárstvo potrebuje ako soľ.

Distribučné kritérium „každému podľa jeho potrieb“ nemožno naplniť, ak predpokladáme neobmedzené množstvo tých najrôznejších falošných potrieb, ktoré vytvorila trhová spoločnosť. „Každému podľa jeho potrieb“ má zmysel len za podmienky, že ľudia korigujú a obmedzujú svoje potreby podľa všeobecných možností.²⁹⁹ Ako tvrdí Marcuse, do budúcnosti je nevyhnutné potlačenie všetkých heteronómnych túžob a nové definovanie naozajstných ľudských potrieb. To by však malo byť tvorené pri absencii akejkolvek reklamy a indoktrinujúcich informačných

²⁹⁶ Fromm, Strach ze svobody, ref. 37, s. 147. Ako dodáva Marcuse, vo falošných potrebách, ktoré trhový mechanizmus vnucuje spoločnosti, je zakotvená aj sociálna kontrola. Ľudia sa spoznávajú vo svojich tovaroch, výrobky prenikajú ľuďmi a manipulujú nimi. Inými slovami, človek môže byť otrokom bez toho, aby mu boli nasadené putá. Vonkajšie okovy totiž boli vsadené do vnútra človeka pomocou indoktrinácie túžob a myšlienok. (Pozri napríklad Marcuse, Jednorozmerný človek, ref. 60, s. 14, 39)

²⁹⁷ Fromm, Anatomie lidské destruktivity, ref. 37, s. 259. Porovnaj tiež Habermas, J.: Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 59

²⁹⁸ Lorenz, K.: 8 smrteľných hříchů. Panorama, Praha : 1990, s. 30-31

²⁹⁹ Pozri Bahro, The Alternative In Eastern Europe, ref. 52, s. 403-404

a zábavných médií.³⁰⁰ Sú to totiž práve médiá, reklama a nivelizovaná spoločnosť, ktoré nám podsúvajú názor, že všetky zbytočnosti, ktoré trh ponúka, musíme nevyhnutne vlastniť. Východonemecký neomarxista Rudolf Bahro takisto trvá na tom, že je nevyhnutná „revolúcia potrieb“, ktorá postaví alternatívu bezuzdnej a nelimitovanej expanzii materiálnych potrieb.³⁰¹ Ak by ľudský život prestal byť definovaný ako honba za čo najväčším množstvom materiálnych prostriedkov, azda by bolo možné naplniť aj ideál sociálnej spravodlivosti. To by však v spoločnosti musela absentovať potreba zaslúžiť si svoj život, musel by byť potretý princíp výkonu a konkurencie, musela by byť odmietnutá potreba plytvajúcej a ničiacej produktivity.³⁰² Slovom, spoločnosť by sa musela vzoprieť ekonomickému systému, ktorý je postavený na masovej nadvýrobe a následnom naháňaní odbytu marketingovým terorom.

V súčasnej trhovej spoločnosti zatiaľ niet priestor pre distribučné kritérium „každému podľa jeho potrieb“. Základné životné potreby každému občanovi však dokáže zabezpečiť každý sociálny štát, ktorý myslí svoje poslanie vážne. Zabezpečiť základné životné potreby každému bolo výsledkom teórií spravodlivosti či už Rawlsa, Walzera alebo Marxa. Aby raz bolo možné zabezpečiť každému skutočný dostatok, spoločnosť by zrejme musela redefinovať svoje ciele a vzdať sa ideálov pleonaxie a neobmedzeného ekonomického rastu.

Opustenie paradigmy konzumu a ekonomického rastu ukazuje zásadnú alternatívu riešenia otázky sociálnej spravodlivosti. Ako výstižne píše M. D. Sahlins: „Potreby sa totiž dajú 'ľahko uspokojiť' dvojakým spôsobom: buď tým, že mnoho vyrábame, alebo tým, že málo požadujeme.“³⁰³ Neomarxistickí teoretici Frankfurtskej školy politického myslenia sa pokúsili poukázať na túto druhú alternatívu, ktorá neguje paradigmu ekonomického rastu vlastnú tak liberálom ako aj marxistom. V rámci novej paradigmy myslenia sa rúcajú samotné predpoklady, na ktorých stoja osvietenstvom nakazené teórie (či už liberálne alebo marxistické), a to ideály pokroku, civilizácie, racionalizácie, neustáleho rastu, inovácie a pod.

Podľa Ericha Fromma stojí industrializmus, ktorého dieťaťom je aj liberálny kapitalizmus, ako aj marxistický projekt komunizmu, na dvoch základných psychologických predpokladoch: po prvé – za cieľ života sa

³⁰⁰ Marcuse, Jednorozmerný človek, ref. 60, s. 183; pozri bližšie Blaha, L.: Mediálna manipulácia – oporný bod kapitalizmu. In: SLOVO č. 36/2001, s. 17

³⁰¹ Bahro, The Alternative In Eastern Europe, ref. 52, s. 271

³⁰² Marcuse, H.: Psychoanalýza a politika. Praha : Svoboda, 1969, s.69-70

³⁰³ Citované podľa Fromm, Anatomie lidské destruktivity, ref. 37, s. 150

považuje neobmedzené uspokojovanie všetkých túžob či subjektívnych potrieb; po druhé – systém má podporovať egoizmus a chamtivosť. Tie to dva predpoklady by sme mohli nazvať aj „radikálnym hedonizmom“ a „pleonaxiou“.³⁰⁴ Inými slovami, buď zdieraš alebo si zdieraný – to je imperatív, do ktorého sú ľudia v modernej spoločnosti vychovávaní, pričom predstavu človeka, ktorý si hľadá len svojho a na druhom mu nezáleží, nasávajú takpovediac už s materským mliekom.³⁰⁵

Ako Fromm kriticky dodáva, kým bude v spoločnosti podporovaná pleonaxia, triedny boj bude neustále pretrvávať. V tom spočíva aj vnútorné protirečenie marxistického projektu. Na druhej strane je absolútnym nezmyslom, že by chtivosť a závisť boli ľudskou prirodzenosťou. Podľa Fromma je tento empirický fakt súčasných západných spoločností len výsledkom toho, že je ťažké odolávať všeobecnému tlaku ostať „vlkom medzi vlkami“. Priemyselná spoločnosť ľuďom jednoducho vnucuje zmysel života, spočívajúci v neobmedzenej spotrebe a následne v neobmedzenej nadvláde nad prírodou. Navyše, ako dodáva Fromm, stupňovanie konzumu, ktorý industriálna spoločnosť podporuje, nevedie k zvyšovaniu blaha. Konzum je len symbolickým aktom, ktorý slúži vyplneniu vnútornej prázdnoty. Dokonca možno tvrdiť, že človek v neolitickej spoločnosti žil omnoho spokojnejšie než dnešný moderný človek, a to aj napriek tomu, že z hľadiska buržoázneho myslenia ovládaného pleonaxiou to nemožno pochopiť.³⁰⁶ Problémom je totiž fakt, že v buržoáznej spoločnosti ľudia nechcú mať len to, čo potrebujú na prežitie a na naplnenie svojich duchovných daností, a teda to, čo tvorí materiál-

³⁰⁴ Fromm, *Mít nebo být?*, ref. 42, s. 10. Aj Shapiro nachádza oporný bod medzi kapitalistickými teóriami (či už kontraktualistov, utilitaristov a pod.) a marxistickou teóriou. Ten spočíva podľa neho v tom, že všetky tieto teórie sú dieťaťom osvietenstva, čo je v súlade aj s kritikou frankfurtských teoretikov. Tí odmietajú osvietenské predpoklady, pričom podľa Shapira prúd antiosvietenstva predstavujú zároveň aj konzervatívi a komunitaristi. (Porovnaj Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 11,121-149)

³⁰⁵ Pozri Bauer, J. a kol.: *Průvodce marxisticko-leninskou filosofií*. Praha : Svoboda, 1972, s. 431 (Lenín)

³⁰⁶ Fromm, *Mít nebo být?*, ref. 42, s. 13, 91, 127, 155; Fromm, *Anatomie lidské destruktivty*, ref. 37, s. 86, 150, 209. Absencia pleonaxie a radikálneho hedonizmu v neolitických spoločnostiach dovoľovala sociálne spravodlivú spoločnosť bez nerovností, hierarchie a vykorisťovania, a to aj napriek tomu, že nejestvovala nadvýroba porovnateľná s dneškom (s. 158-163). Ako dodáva Max Weber, chremastický spôsob života, ktorým žije industriálna spoločnosť, by bol pre predkapitalistického človeka absolútne nepriateľný a považoval by túto predstavu za „produkt perverzných pudov“ (Weber, M.: *K metodologii sociálních vied*. Bratislava : Pravda, 1983, s. 300-301)

ny základ ľudsky dôstojného života. Väčšina ľudí západnej kultúry chce mať, naopak, stále viac: či už jedla, pitia, majetku, sexu alebo moci a slávy. Tragédia moderného človeka je však v tom, že neustály pocit nedostatku, podporovaný nadvýrobou, ktorú ponúka trhový mechanizmus a jeho marketingové páky, nemôže byť nikdy uspokojený.³⁰⁷

Na druhej strane je zrejmé, že ľudia musia vždy uspokojovať svoje materiálne potreby. To však ešte neznamená, že spôsob, akým ich uspokojujú, je v každej dobe osou celého ich sociálneho života. Zdá sa, že iba stúpenci trhového liberalizmu a vedeckého komunizmu považujú túto historickú výnimku za pravidlo.³⁰⁸ Pravdou však zostáva, že myslenie súčasnej trhovej spoločnosti je paradigmou konzumu a ekonomického rastu hlboko ovládané. Navyše aj sily, ktoré nespravodlivosť trhovej spoločnosti prebrala k životu, sa oddávajú tejto paradigme. Možnosť ničím a nikým neohraničovaného konzumu je v podmienkach moderných spoločností považovaná za nespochybniteľnú súčasť ľudskej emancipácie. Avšak, ako si uvedomili najmä environmentálne hnutia a alternatívna neomarxistická ľavica, ďalší nárast materiálneho konzumu je z hľadiska budúcnosti kontraproduktívny, pretože ničí základný zdroj ľudského života – prírodu a životné prostredie.³⁰⁹

³⁰⁷ Fromm, *Anatomie lidské destruktivity*, ref. 37, s. 150, 209. „Konzumný postoj by najradšej zhltnol celý svet“, dodáva Fromm. (Fromm, *Mít nebo být?*, ref. 42, s. 29) Vskutku, čím iným je dnešná paradigma, ak nie paradigmatom hltania?

³⁰⁸ Keller, *Úvod do sociologie*, ref. 35, s. 17

³⁰⁹ Pozri Keller, *Úvod do sociologie*, ref. 35, s. 147-151. Liberál Rawls sa domnieva, že pojednanie o spoločenskej spravodlivosti nemôže do seba zahrnúť problematiku vzťahu k prírode. Do istej miery nám svoj názor vysvetľuje cez reflektovanie zvieracej ríše. Vzťah k zvieratám totiž tiež nemôže byť regulovaný princípmi spravodlivosti, pretože, ako sa Rawls vyjadruje, zvieratá nie sú morálne subjekty, a teda nemôžu byť účastníkmi spoločenskej zmluvy. Preto stanovuje medze teórie spravodlivosti a jej angažovanosť pred bránami prírody zatvára. (Pozri bližšie Rawls, *Teorie spravedlnosti*, ref. 18, s. 294-299) Možno však vyjadriť domnienku, že príroda by v prípade nastolenia jej problematiky v Rawlsovom tzv. kontexte spravodlivosti mohla byť celkom korektne pojatá ako súčasť princípov spravodlivosti. Rozhodne však preto nemusíme predpokladať, ako by sa s troškou zveličenia dalo povedať, že sa nejaká rastlina či strom zúčastnia spoločenskej zmluvy. Iný ako antropocentrický vzťah k prírode totiž Rawlsova koncepcia, pochopiteľne, neumožňuje. I ten by však mohol byť postačujúci. Pretože je v záujme každej racionálnej bytosti, aby pri výbere princípov spravodlivosti zohľadnila aj možnosť deštrukcie prírody. To znamená, že o spravodlivom vzťahu k prírode nemusí byť rozhodnuté priamo, akoby bola primárnym statkom či dokonca aktérom spoločenskej zmluvy, avšak do formulácie princípov spravodlivosti môže byť zahrnutá nepriamo, a to ako dôležitý predpoklad z hľadiska kontextu spravodlivosti. (Pozri bližšie Blaha, L.: *Moderný kontraktualizmus v politickej filozofii*. Diplomová práca. FPVaMV UMB, 2003)

Už zakladatelia frankfurtskej školy M. Horkheimer a T. Adorno apelovali na záchranu civilizácie prostredníctvom jej zmierenia sa s prírodou.³¹⁰ Na konflikt prírody a priemyselnej spoločnosti, ktorá ňou vyslovene pohŕda, upozornili aj mladší frankfurtskí teoretici, vrátane Fromma a Marcusa.³¹¹ Neomarxista Bahro nazval industriálny postoj k prírode „parazitujúcou mentalitou“ a futuroológ Toffler odsúdil materialistickú paradigmu k zániku.³¹² Slovom Habermasa, ktorý takisto poukazuje na ekologické hranice kvalitatívne neriadeného nárastu a slepého rozvoja výrobných síl, „hodiny produktivistickej paradigmy dotikali“.³¹³ V posledných dekádach sa environmentálna kríza natoľko prehĺbila, že vlády západných krajín začali uvažovať nad ekonomikou trvalo udržateľného rastu a podstúpili prvé nesmelé pokusy k náprave zdevastovaného životného prostredia. Napriek tomu západné spoločnosti, naďalej ovládané neutíchajúcim konzumom, nedokážu opustiť paradigmu ekonomického rastu. „Hayekovská“ hra, ktorú západná civilizácia rozohrala s nástupom trhových síl ako všeorganizujúceho princípu spoločenského poriadku, sa premieňa na osudovú hru o prežitie planéty.

Pripájam sa k názoru, že výzva frankfurtských teoretikov k opusteniu princípu výkonnosti, k vzdaniu sa dôrazu na schopnosti a ich maximalizáciu, k odmietnutiu honby za čo najväčšou efektivitou má svoje opodstatnenie tak pre systém, ako aj pre jednotlivých ľudí.³¹⁴ Dnes už viac-menej samoučelná honba za materiálnym konzumom a ekonomic-

³¹⁰ Jefremenko a kolektív autorov: Sociální filozofie Frankfurtské školy. Praha : Svoboda, : 1977, s.93

³¹¹ Fromm, Mít nebo být?, ref. 42, s. 14; Marcuse, H.: Psychoanalýza a politika. Praha : Svoboda, : 1969, s.69-70 a. i. Pripomeňme si v tejto súvislosti jedno zo slávnych hesiel Greenpeace, ktoré možno považovať za veľmi výstižné: Až keď bude vyrúbaný posledný strom, otrávená posledná rieka, chytená posledná ryba, zistíte, že peniaze sa ješť nedajú.

³¹² Bahro, The Alternative In Eastern Europe, ref. 52, s. 270; Toffler, A., Tofflerová, H.: Utváranie novej civilizácie. Bratislava : Open Windows, 1996. Ako dodáva J. Habermas, kapitalizmus je ohrozovaný svojím vlastným úspechom. (Habermas, Dobiehajúca revolúcia, ref. 155, s.78) „Ekologickú agresivitu“ kapitalizmu aj reálneho socializmu kritizuje aj komunitarista Taylor. (Taylor, Etika autenticity, ref. 95, s. 66). Pritom zároveň vehementne odmieta kritiku, podľa ktorej sú tí, ktorí vystupujú proti paradigme konzumu tmári a reakcionári (s. 17-18).

³¹³ Habermas, Dobiehajúca revolúcia, ref. 155, s. 78

³¹⁴ Pozri Bahro, The Alternative In Eastern Europe, ref. 52, ; Fromm, Strach ze svobody, ref. 37, s. 40; porovnaj Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999, s. 218

kým rastom musí byť prekonaná tak v záujme človeka, ako aj v záujme prírody. Neomarxisti považujú za jeden zo svojich základných cieľov ekonomiku nulového rastu.³¹⁵ S tým súvisí aj odmietnutie ekonomického režimu, ktorý berie ľudí iba ako púhe veci v mene narastania výroby. Človek sa opäť musí stať cieľom a nie prostriedkom výroby. Podľa neomarxistov je nevyhnutné, aby bola idea pokroku interpretovaná radikálne odlišne, než je to v rámci paradigmy konzumu.³¹⁶ Aj komunistickú ideu treba podľa nich očistiť od predpokladu narastania výroby, ktorý síce mal za čias Marxa a Engelsa opodstatnenie, ale ktorý dnes znamená už len neohraničený samoučelný a zhubný konzum. Kritérium kvantity musí byť odstránené z jeho dominantnej pozície. „Čím viac, tým lepšie“ ako krédo industriálnych spoločností totiž, zdá sa, ovládlo všetky úrovne spoločenského života. Na makroúrovni je jeho derivátom bezhraničná honba za ekonomickým rastom, na mikroúrovni zasa chtivosť a pleonaxia západných ľudí. Kvantita však nemôže nahradiť kvalitu a nová paradigma by sa mala orientovať predovšetkým na kvalitu. Samoučelný ekonomický nárast a v rámci distribúcie pretrvávajúci triedny protiklad hrstky vlastníkov a námezdné závislých mäs, ktorý liberálno-kapitalistický systém rastu podporuje, je podľa Habermasa jednou z krízových tendencií straty legitimacy súčasnej buržoáznej paradigmy.³¹⁷ Sám Marx si uvedomoval samoučelnosť kapitalistickej formácie, v ktorej ide o akumuláciu pre akumuláciu a výrobu pre výrobu. Také je podľa neho historické poslanie buržoázneho obdobia.³¹⁸ Podľa neomarxistov je načas opustiť túto paradigmu. Je preto okrem iného nevyhnutné opustiť aj snahu o neustále zvyšovanie produktivity práce a venovať sa radšej starosti o podmienky a kultúru výrobnnej činnosti. Slovom, ak je už dnes

³¹⁵ Pozri Fromm, *Mít alebo byť?*, ref. 42, s. 128-129

³¹⁶ Bahro, *The Alternative In Eastern Europe*, ref. 52, s. 263. Ako sa možno pýtať, je nevyhnutný rast v každej sfére ľudského života? Skutočne je pokrok práve toto? Je pokrokom nárast konzumu a možnosti ku konzumu? Pred pár rokmi si kdekto vedel predstaviť život bez mobilného telefónu a život bez neho nebol ani trochu problematický. Dnes už táto predstava väčšine ľudí naháňa strach. Znamená to, že je otroctvo na mobilnom telefóne zo strany západných ľudí pokrokom? Istý pokrok je neodskriepiteľný, napr. v zdravotníctve, ale to neznamená, že je neustále narastajúci konzum nevyhnutné nazývať pokrokom. Inými slovami, všetko čo trh ponúka (a ponúka toho neustále viac a viac), nemožno považovať za pokrok.

³¹⁷ Pozri Habermas, J.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalizme*. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 62-63

³¹⁸ Marx, *Kapitál I*. ref. 20, s.627

industriálna spoločnosť schopná zaobstarať každému človeku dôstojný život, nie je viac nevyhnutné žiadať čo najvyšší ekonomický rast.³¹⁹

Ako vysvetľuje H. Marcuse: „Za týchto okolností odmietnutie spoločnosti prebytku neznamená žiadny návrat k zdravej a robustnej chudobe, morálnej čistote a prostote. Naopak, odstránenie výnosného plytvania by zvýšilo spoločenské bohatstvo použiteľné pre distribúciu.“³²⁰ Transcendovanie paradigmy rastu má teda kľúčový význam aj pre ideu sociálnej spravodlivosti. Tá je podľa Marcusa zmysluplná len na základe uspokojovania ľudských materiálnych potrieb a jej nevyhnutným predpokladom je oslobodenie od nedostatku pre všetkých ľudských tvorov.³²¹ Spoločnosť pritom musí zabezpečiť materiálne predpoklady na dôstojný život pre každého jednotlivca, a to bez ohľadu na to, či pracuje alebo nie. Fromm dodáva: „Toto právo priznávame svojim obľúbeným zvieratám, nie však svojim bližným.“³²² Fundamentálnym predpokladom spravodlivosti sa teda stáva imperatív, že nikto nesmie zomrieť hladom, nikto nemôže žiť v strachu, že sa dostane do podmienok, v ktorých stráca ľudskú dôstojnosť či do podmienok, v ktorých strata zamestnania povedie k strachu o živobytie.³²³

Fromm navrhuje zaručiť každému jednotlivcovi nepodmienený paušálny ročný príjem, ktorý by mu zabezpečil dôstojný život. Protiargument, že takýto prístup by mohol znamenať stratu motivácie pracovať, pretože ľudia sú od prírody leniví, považuje za ideologický nezmysel.³²⁴ Je, zdá sa, opodstatnené tvrdiť, že prežiť život v nič nerobení azda ani nie je možné. Na druhej strane, v trhovej spoločnosti väčšina ľudí nahrádza „nič nerobenie“ robením zbytočností, ktoré nie sú nevyhnutné

³¹⁹ Pozri Bahro, *The Alternative In Eastern Europe*, ref. 52, s. 268-269, 405-407; pozri tiež Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 170. Vykročenie za paradigmatu ekonomického rastu pochopiteľne nie je ešte v súčasnosti v možnostiach všetkých spoločností rovnako. V tých najbohatších krajinách má však táto výzva absolútne opodstatnenie.

³²⁰ Marcuse, *Jednorozmerný človek*, ref. 60, s. 181

³²¹ Pozri Marcuse, *Jednorozmerný človek*, ref. 60, s. 32, 177

³²² Fromm, *Mít nebo byť?*, ref. 42, s. 146. Ako tvrdí Fromm, v histórii možno sledovať dva princípy organizácie spoločnosti. Prvým je princíp materský, ktorému je imanentná bezvýhradná láska matky k dieťaťu a ktorý sa prejavuje súcitom, milosťou a solidariťou. Druhým princípom je princíp otcovský, ktorý je závislý od výkonov a prejavuje sa ako spravodlivosť. V konečnom dôsledku Fromm vyzdvihuje predovšetkým solidaritu a starostlivosť, a teda materský princíp. (Pozri *ibidem*, s. 113,146)

³²³ Pozri Fromm, *Strach ze svobody*, ref. 37, s. 141-142

³²⁴ Fromm, *Mít nebo byť?*, ref. 42, s. 174

pre život človeka, ale len pre udržiavanie ekonomického systému (napr. celá oblasť marketingu a pod.). Z hľadiska ľudského života je vlastne „nič nerobením“ práve tento druh činností. Ak by sa „lenivci“ zbavení nevyhnutnosti pracovať venovali činnostiam, ktoré by pozdvihovali ich telesné a duševné danosti, rozhodne by to nebolo na škodu ľudského života. Navyše, neomarxisti odmietajú odmeňovanie na báze výkonu a prikláňajú sa k princípu vyrovnávania sociálnych nerovností.³²⁵ K spravodlivosti taktiež patrí všestranná výchova k zameniteľnosti funkcií a skrátenie pracovnej doby na minimum. Ak totiž bude všetok ľudský čas spotrebúvaný na zabezpečenie elementárnych životných potrieb, nemožno hovoriť o hodnotnej ľudskej existencii.³²⁶

Na druhej strane Fromm, tak ako všetci teoretici, ktorých sme doteraz spomínali, odmieta myšlienku striktnej rovnosti. V tejto požiadavke je totiž podľa neho skrytá taká istá pleonaxia, majetníckosť a závisť, ako v trhovej organizácii. Princíp vyrovnávania ekonomických nerovností je samozrejme imanentný myšlienke sociálnej spravodlivosti, avšak prostá kvantitatívna rovnosť nemá opodstatnenie.³²⁷

Dejinná alternatíva, ktorú neomarxisti ponúkajú, spočíva v projekte demokratického socializmu, ktorý by mal predstavovať racionálny ekonomický systém slúžiaci skutočným potrebám ľudí. Takémuto systému musí byť imanentné spoločenské plánovanie prepojené s aktívnou účasťou zdola, resp. centralizácia by mala byť úzko prepojená s decentralizáciou. Medzi požiadavky, ktoré by mal tento systém spĺňať, patria najmä nahradenie konkurencie solidaritou, produkcia slúžiaca potrebám ľudí, nie ekonomického systému, namiesto vykorisťovania prírody kooperácia s ňou a namiesto pleonaxie rozumný a zdravý konzum. Alternatíva demokratického socializmu, vychádzajúca z radikálneho (resp. revolučného) humanizmu predpokladá tzv. revolúciu vedomia, t. j. vytvorenie

³²⁵ Pozri Bahro, *The Alternative In Eastern Europe*, ref. 52, s. 387-392

³²⁶ Pozri bližšie Bahro, *The Alternative In Eastern Europe*, ref. 52, s. 274-303; Marcuse, *Jednorozměrný člověk*, ref. 60, s. 58, 111

³²⁷ Fromm, *Mít nebo být?*, ref. 42, s. 69; Fromm, *Umění být*, ref. 17, s. 94. Na druhej strane nemožno argumentovať, že by idea sociálnej spravodlivosti bola derivátom závisť, zatiaľ čo jej odmietanie nie. Kým žijeme v paradigme konzumu a pleonaxie, takmer každý náš postoj k rovnosti môže byť interpretovaný v súvislosti so závisťou. Aj oponent sociálnej spravodlivosti bude závidieť, a to tým, ktorí podľa neho nič nerobia a napriek tomu dostávajú od spoločnosti materiálne prostriedky. Dokým sa nepodari transcendovať starú paradigmu konzumu, problém sociálnej spravodlivosti nemôže zaniknúť, podobne ako problém jej spájania so závisťou.

„kontrakultúry“ a zmenu trhového človeka, jeho života a jeho hodnôt. Inými slovami, dejinná alternatíva trhovej kapitalistickej spoločnosti spočíva v plánovitom využívaní zdrojov k uspokojeniu životných potrieb pri minime driny, a to v záujme pacifikácie boja o existenciu. Základom sa musí stať zabezpečenie materiálnych statkov pre dôstojný život každého a najmä rovná distribúcia kultúrnych statkov, ako je tvorivá práca, vzdelanie či komunálna angažovanosť a pod. Bludnému kruhu komerčného súťaženia však možno čeliť iba radikálnymi opatreniami, a to predovšetkým výchovou k zásadnému prehodnoteniu všetkých pahodnôt dnes uctievaných.³²⁸

Možno sa zdajú byť predstavy frankfurtských teoretikov málo reálne, ale ako možno na záver dodať spolu s Marcusom: „Nerealistické znenie týchto tvrdení nie je dané ich utopickým charakterom, ale veľkosťou síl, ktoré bránia ich realizácii.“³²⁹ Inými slovami, demokratický socializmus zostáva zmysluplnou alternatívou, za ktorú sa v mene naplnenia ideálu sociálnej spravodlivosti oplatí bojovať. Ako by sa dal teda v kontexte myšlienok neomarxistických teoretikov obmeniť slávny výrok K. Poppera,³³⁰ nie sme ochotní predať si spravodlivosť za misu šošovice – ani nie za misu šošovice najvyššej produktivity a najväčšieho bohatstva. Ekonomický rast v prostredí trhovej spoločnosti slúži skôr popretiu, než naplneniu sociálnej spravodlivosti, a preto je, zdá sa, nevyhnutné zvážiť jeho ďalšie opodstatnenie.

Marxizmus má bezpochyby svoje nedostatky a slabiny. Na niektoré sme v tejto kapitole poukázali, iné sa našej témy vyslovene netýkali. Napriek tomu, jedna z tých, ktoré sme nespomenuli a o ktorých sa zmieniť treba, je podceňovanie individuálnych práv a právnej argumentácie v kontexte marxistickej tradície. Na tento nedostatok naráža aj Shapiro vo svojej kritike marxizmu.³³¹ Ak by sme skutočne považovali ideál komunizmu (v ktorom už pre individuálne práva skutočne niet miesta) za málo realistický, opomínanie právnej individuálnych práv sa môže ukázať ako slabina marxistickej tradície. To neznamena, že liberálny variant, ktorý sa zasa naopak nadovšetko oddáva právnej argumentácii, je v tomto smere jediný správny. Marxistický príspevok do diskurzu sme

³²⁸ Fromm, *Mít nebo být?*, ref. 42, s. 136

³²⁹ Marcuse, *Jednorozměrný člověk*, ref. 60, s. 42

³³⁰ Popper, K. R.: *V čo verí Západ?* In: Kulašik, P.: *Liberalizmus* (Antológia textov z liberalizmu). Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, 1998, s. 143

³³¹ Pozri Shapiro, I., Habermas, J.: *Teorie demokracie dnes*. Praha : FILOSOFIA, 2002, s. 177

v tejto kapitole otvorili aj preto, aby sme ukázali na alternatívu liberálnej argumentácie. Neznamená to však, že tieto alternatívy musia zákonite vylučovať jedna druhú. Marxistickú tradíciu by idea individuálnych práv mohla rozhodne obohatiť, čo sa ukazuje aj v dielach neomarxistov, o ktorých sme v tejto kapitole pojednávali. Rovnako však možno nájsť mnoho inšpirácií pre liberálnu tradíciu, a to aj v marxistických predpokladoch a záveroch.

Na záver kapitoly o marxistickom príspevku do diskusie o sociálnej spravodlivosti, ktorú môže kdekto v súčasnosti považovať za oživovanie mŕtvych myšlienok, by som ešte dodal veľavravné slová C. Offa: „Čím smutnejšie a bezvýchodiskovejšie sa vyníma obraz reálne existujúceho socializmu, tým viac sme sa všetci stali 'komunistami', ak sa nevieme zbaviť starosti o verejné záležitosti a strachu z možného katastrofálneho vývoja spoločnosti.“³³² Alebo, ako nemenej výstižne píše I. Shapiro: „Povedané v kocke, marxizmus má naďalej svoje miesto v intelektuálnom vedomí Západu jednak preto, že nám chýba nejaká alternatíva a jednak preto, že napriek všetkým svojim zlyháním umožňuje formulovať kritiku súčasnosti a aspirácie do budúcnosti, ktoré nikdy neboli celkom vyvrátené.“³³³ Inými slovami, marxistické myšlienky priniesli a ešte aj môžu priniesť veľa plodného do diskusie o sociálnej spravodlivosti. Je nevyhnutné mať na pamäti, že kapitalizmus ako systém nie je tabu a dejinné alternatívy voči jeho pôsobeniu naďalej existujú.

Vráťme sa však ešte ku komunitaristickej argumentácii, pretože niektoré aspekty tejto teórie vnášajú do problematiky sociálnej spravodlivosti a jej vzťahu k identite veľmi dôležité teoretické dôsledky. V tomto kontexte sa ukazuje aj prepojenie komunitaristickej argumentácie a niektorých záverov moderných ľavicových teórií, ktoré neraz nachádzajú svoje východisko práve v spomínanom marxizme. Na túto tému sa bližšie pozrieme v nasledujúcej kapitole.

³³² Citované podľa Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 178-179

³³³ Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 63. Pozri tiež s. 87

13.

Uznanie, identita a sociálna spravodlivosť

Významný komunitaristický autor Charles Taylor, takisto ako jeho vyššie rozoberaní kolegovia, zameriava pozornosť na kritiku liberálneho individualizmu. Zatiaľ čo v minulosti sa ľudia považovali za súčasť obsiahlejšieho poriadku, moderná sloboda sa podľa neho zrodila práve diskreditovaním týchto poriadkov. Liberáli môžu správne argumentovať, že tieto poriadky nás obmedzovali, avšak zároveň treba podotknúť, že práve oni dávali zmysel svetu a činnostiam spoločenského života. Pomáhali nám utvárať vlastnú identitu a nerozleptávali spoločnosť na tisíce atomárnych jednotlivcov. Netreba tiež zabúdať, že v spoločnosti, v ktorej sa ľudia stávajú uzatvorenými a izolovanými jedincami, sa len málokto bude chcieť aktívne podieľať na vláde ľudí sebe samým. Ľudia radšej ostanú doma a budú sa tešiť z uspokojenia v súkromnom živote, ak im bude výkonná moc k tomuto uspokojeniu ponúkať potrebné prostriedky a široko im ich bude distribuovať.³³⁴ Takýto osud je podľa Taylora imanentný liberálnemu pohľadu na spoločnosť a ako možno dodať, strata občianskeho záujmu o politiku v súčasnom západnom svete, či už v USA alebo v EÚ, dokazuje, že tento proces individualizácie má veľmi obdobné dôsledky. Odvrátenou stránkou individualizmu je podľa autora koncentrácia na Ja, ktorá nielen splošťuje, ale aj zužuje naše životy, významovo ich ochudobňuje a odpútava od ostatných ľudí a spoločnosti.

Liberálna paradigma podľa Taylorových slov svojím prístupom prehliada všetko, čo prekračuje Ja: odmieta našu minulosť ako nepodstatnú skutočnosť, popiera požiadavky občianstva alebo rešpektovanie solidarity či potrieb prírodného prostredia. Celkom odsúva otázku identity spoločenstva a nahrádza ju predpokladom autonómneho Ja, ktoré si volí svoje ciele, hodnoty, ale aj samotnú identitu. Taylor navrhuje iný prístup. V nadväznosti na romantické obdobie devätnásteho storočia sa opiera o Hegelovu kritiku Kanta, o kritiku voči nezaujatej racionalite a atomiz-

³³⁴ Taylor, *Etika autenticity*, ref. 95, s. 9-18

mu, ktorý neuznáva putá pospolitosti.³³⁵ Podľa Taylora si treba uvedomiť, že svoju identitu vždy definujeme v dialógu a polemike s identitami ostatných a s identitou celej spoločnosti. Ako píše: „Veci získavajú na význame na pozadí zrozumiteľnosti. Nazvime toto pozadie horizontom. Z toho vyplýva, že jednu z vecí, ktorej sa nemôžeme dopustiť, ak chceme dospieť k zmysluplnému sebaurčeniu, je potlačiť či poprieť horizonty, ktoré sú pre nás prameňom zmyslu vecí.“³³⁶ Preto je podľa Taylora liberálny projekt umelý a nedostatočný. Vyzátvorkovať históriu, prírodu, spoločnosť, požiadavky solidarity a vôbec všetko okrem toho, čo nachádzam v sebe, znamená vylúčiť všetko, na čom by mohlo záležať. Len ak žijeme vo svete, v ktorom rozhodne záleží na histórii, požiadavkách prírody, potrebách mojich blízkych, povinnostiach občianstva alebo na niečom podobnom, môžeme si určiť identitu, ktorá nie je triviálna.³³⁷ Práve otázka identity sa stáva kľúčovou pre Taylorovu etiku autenticity.³³⁸ Identita ľudskej bytosti totiž podľa neho závisí na vzájomnom intersubjektívnom uznaní.

Sociálna identita bola podľa Taylora vždy závislá od spoločnosti. V dávnejších časoch sa však uznanie nikdy nekládlo ako problém. Všeobecné uznanie bolo pevnou súčasťou spoločensky odvodennej identity už preto, že táto identita stávala na spoločenských kategóriách, ktoré nikto nespochybňoval. Vnútorne založená, originálna osobná identita už toto apriórne uznanie nemá. Musí ho získať až kontaktom s druhými.³³⁹

Výlučná koncentrácia liberálnych teoretikov na spravodlivé abstraktné procedúry a ich neochota artikulovať ontologické stanovisko majú svoje dôsledky v neschopnosti dokázať, prečo by mali mať občania motiváciu identifikovať sa so záväzkami liberálnych inštitúcií. Bez takejto motivácie nemožno očakávať vzájomnú solidaritu medzi občanmi, ktorú egalitárny liberalizmus napríklad Rawlsa, neutrálne odhliadajúci od intersubjektívne utváraného a spoločného dobra pospolitosti, automaticky predpokladá. V tomto Taylor nadväzuje na podobnú kritiku M. Sandela, ktorú sme spomínali vyššie. Slovom, bez solidarity nemožno hovoriť o spravodlivosti. Bez zohľadnenia identity zase nemožno hovoriť o soli-

³³⁵ Taylor, *Etika autenticity*, ref. 95, s. 27-30

³³⁶ Taylor, *Etika autenticity*, ref. 95, s. 40

³³⁷ Taylor, *Etika autenticity*, ref. 95, s. 43

³³⁸ Taylor, *Etika autenticity*, ref. 95, s. 52

³³⁹ Taylor, Ch.: *Politika uznání*. In: Taylor, Ch.: *Multikulturalizmus*. Praha : FILOSOFIA, 2001, s. 51

darite. Navyše, Taylor žiada zohľadnenie skupinových identít jednotlivých pospolitostí, ktoré mu z kritiky liberalizmu vyplýva. V tomto ohľade sa jeho argumentácia stretáva s nemeckým komunitaristom Axelom Honnethom.

Ako píše A. Honneth, pod pojmom „politika identity“ popisuje sa dnes tendencia mnohých znevýhodnených skupín zasadzovať sa nielen za odstránenie diskriminácie pri uplatňovaní všeobecných práv, ale tiež usilovať o skupinové špecifické formy uprednostňovania, uznania a participácie. Týmto obratom k požiadavkám verejného uznania kolektívnych identít došlo ku „kulturalizácii“ sociálnych konfliktov v tom zmysle, že príslušnosť k určitej minoritnej „kultúre“ môže byť využitá k morálnej mobilizácii politických hnutí odporu.³⁴⁰ Pritom nemožno zabúdať, že tento rozmer politiky sa ukázal dominantným aj v požiadavkách nových ľavicových sociálnych hnutí.

Počiatok príbehu novej ľavice možno nájsť vo formovaní sociálnych hnutí šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov. Išlo o hnutia ekologické, mierové, regionalistické, feministické, hnutia sexuálnych, etnických a iných kultúrnych menšín či hnutia nekonformnej mládeže a jej „kontrakultúry“. Spolu s týmito sociálnymi hnutiami narastá posun k post-materialistickej orientácii, ktorá vychádzala z posunu od dôrazu na uspokojenie materiálnych potrieb ku kvalitatívnym požiadavkám participácie a osobnej autonómie, kontroly pracovného procesu, sebarealizácie, identity a sebaúcty. Dôraz na nezávislosť, samosprávu a sebarozvoj pracovníkov – na individuálne a kolektívne sebaurčenie a sebarealizáciu – bol typický aj pre nové sociálne hnutia, v ktorých sa ľudia búrili proti svojej redukci na klientov sociálneho štátu a konzumentov tovaru, proti svojej infantilizácii profesionálnymi expertmi atď. Niektoré americké hnutia sedemdesiatych a osemdesiatych rokov, niekedy označované súhrnnou nálepkou „nový populizmus“ (napr. New Citizen Movement), upozorňovali svojím odporom proti vyvlastňovaniu svojej životnej autonómie štátom, trhom, mediálnou popkultúrou a expertmi.³⁴¹ Posun v debate o sociálnej spravodlivosti od politickej a ekonomickej nerovnosti k otázke identity súvisel v ľavicovom sociálnom hnutí nielen s dielami frankfurtských teoretikov, o ktorých sme pojednávali v predošlej kapitole, ale aj s menami ako Gramsci či Althusser.

³⁴⁰ Fraserová, N., Honneth, A.: Přerozdělování nebo uznání? Praha : FILOSOFIA, 2004, s. 210

³⁴¹ Pozri bližšie ref. 340, s. 103-119

Rodokmeň nových sociálnych hnutí teda možno nájsť už niekde v medzivojnovom marxizme Antonia Gramsciho či povojnovom neo-marxizme Louisa Althussera. Obaja autori dokazovali, že dogmaticky chápaný historický materializmus je neopodstatnený a politická moc nevyviera iba z ekonomickej základne, ako si myslel Marx, ale udržuje sa tiež vďaka sociálnym a kultúrnym praktikám, zaraďovanými ortodoxnými marxistami pod kategóriu nadstavby. Podľa talianskeho marxistu A. Gramsciho je ohniskom týchto praktík oblasť „občianskej spoločnosti“: v nej sú politická sféra organizácie násilia a ekonomická sféra organizácie výroby doplnené kultúrnou sférou organizácie symbolov, ktorých prostredníctvom chápu jednotlivci a ich skupiny seba samých a okolitý svet. Na Gramsciho nadviazal v šesťdesiatych rokoch Althusser, keď inštitúcie, ktoré operujú v tejto tretej sfére – cirkvi, školy, odbory, médiá – nazval „ideologickými aparátmi“, ktoré reprodujú panstvo buržoázneho štátu špecifickými kultúrnymi prostriedkami – a to tým, že vytvárajú identitu jeho poddaných.³⁴²

Nové sociálne hnutia však v mnohom obzory marxizmu prekročili. V samotnej otázke identity prestali klásť dôraz na triednu identitu, resp. identitu vyplývajúcu z miesta v sociálnej delbe práce, ale naopak, odkazujú k iným, kultúrnym či svetonázorovým – typom identifikácie – gay, Hispánec, Bretónec, moslim, „priateľ Zeme“ atď.³⁴³

Nástup postmaterialistických sociálnych hnutí naštrbil povojnový konsenzus politickej teórie aj praxe, že politika je predovšetkým bojom o rozdelenie tovarov a služieb, t. j. permanentným sporom o to, kto dostane čo, kedy a ako. Nové hnutia mieria za tento obzor, keď žiadajú rovnosť pohlaví a rás, mier a ochranu životného prostredia a právo na ekologicky relevantné informácie, rovné uznanie menšinových sexuálnych a kultúrnych identít a životných spôsobov, právo kontroly nad vlastným telom, zastavenie využívania jadrovej energie pre civilné a vojenské účely atď. Ich programom nie je presadzovanie záujmov, spojených s prevládajúcou životnou formou, ale premena tejto životnej formy. Noví politickí aktéri takto dopĺňujú politiku *dostávania* (getting) politikou *stávania sa* (becoming).³⁴⁴ Od politiky politickej nerovnosti (liberalizmus) sa dospelo k boju proti nerovnosti ekonomickej (socializmus) a od nej k zápasom proti nerovnostiam založeným na odlišnej

³⁴² Pozri Barša, P., Císař, O.: *Levice v postrevoluční době*. Brno : CDK, 2004, s. 5-6

³⁴³ Pozri Barša, Císař, *Levice v postrevoluční době*, ref. 342, s. 105

³⁴⁴ Pozri Barša, Císař, *Levice v postrevoluční době*, ref. 342, s. 71

skupinovej identite (emancipácia etník, národov, rás, žien, sexuálnych menšín, fyzicky a duševne handicapovaných, mládeže, detí atď.).³⁴⁵ Do popredia sa dostala aj problematika ľudského uznania, ktorá doplnila apel na sociálnu spravodlivosť. Z predpokladu uznania vyplýval dôraz na politiku diferencie. Podľa tohto poňatia má byť každý človek uznávaný pre svoju jedinečnú identitu. Základom je argument, že práve táto zvláštnosť bola doposiaľ univerzalistickými ideológiami prehliadaná, opomínaná a asimilovaná dominantnou identitou, resp. identitou opierajúcou sa o väčšinu.³⁴⁶ Postmoderná ľavica teda začala klásť dôraz na uznanie zvláštnosti a odklon od prevládajúceho životného štýlu. Otázka identity sa teda dostala medzi kľúčové východiská politiky aj z hľadiska problematiky spoločenských menšín. Podstatné z hľadiska politiky identity je prekročenie normatívneho horizontu zásady rovnosti šancí (rawlsovský liberalizmus) aj zásady výkonu (nozickovský neoliberalizmus). Ide o získanie rešpektu pre kultúrne praktiky sociálnych menšín, chápaných ako hodnotu samo osebe. K týmto cieľom smeruje tak komunitaristická kritika liberalizmu ako aj prax ľavicových sociálnych hnutí. Na jednej strane teda môžeme vidieť apel komunitaristov na zohľadnenie identity spoločenstva pri teoretických úvahách nad hodnotami spoločnosti, vrátane spravodlivosti, na druhej strane možno otázku identity rozmeniť na drobné a nájdeme výzvu niektorých komunitaristov, ale aj mnohých ľavicových sociálnych hnutí, aby sa otázka identity vzťahovala najmä na problém uznania menšinových kultúr.

Komunitaristická argumentácia však nie je rozhodne bezproblémová. Najmä konzervatívnejší nády niektorých komunitaristov (napr. MacIntyre) je trňom v oku viacerých racionalistov. Ako kriticky upozorňuje K. A. Appiah, komunitaristický model, spoliehajúci sa na neproblematické preberanie spoločenskej identity má svoje slabiny. Appiah píše: „Svoje Ja utvárame z množstva možností, ktoré nám sprístupňuje naša kultúra a spoločnosť. Robíme výber, ale neurčujeme možnosti, z ktorých si vyberáme. To vyvoláva otázku, do akej miery by sme mali uznávať autenticitu v našej politickej morálke.“³⁴⁷ Na názory komunitaristov odpovedá aj jeden z najvýznamnejších európskych súčasných racionalistov Jürgen Habermas, podľa ktorého zas správne chápaná teória práv nie

³⁴⁵ Pozri Barša, Císař, Levice v postrevolučné době, ref. 342, s. 59

³⁴⁶ Pozri Taylor, Ch.: Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Praha : FILOSOFIA, 2001, s. 55

³⁴⁷ Appiah, K. A.: Identita, autenticita, přežití: Multikulturální společnosti a sociální reprodukce. In: Taylor: Multikulturalismus. Praha : FILOSOFIA, s. 170

je v žiadnom prípade slepá voči kultúrnym rozdielom a otázke identity. Aj liberalizmus uznáva, že osoby sú individualizované iba prostredníctvom zospoločenšenia. Teória práv túto premisu akceptuje a vyplýva jej z nej práve politika uznania, ktorá chráni integritu jednotlivca tiež v životných súvislostiach, v ktorých sa utvára jeho identita. Žiadny alternatívny model preto podľa Habermasa nie je potrebný.³⁴⁸ Napokon, bol to práve Habermas, ktorý vo svojej mladosti stál na pozíciách frankfurtskej školy, a teda niekde pri koreňoch tzv. novej ľavice, ktorá otázku uznania identity kultúrnych menšín pokladá za jednu z kľúčových tém modernej politiky. Povedzme si v skratke, v čom spočíva Habermasov teoretický prístup.

Isté je, že Habermas sa od radikalizmu neomarxistických teoretikov, o ktorých sme pojednávali v predošlej kapitole, značne odklonil. Aj uňho je síce v súlade s myšlienkami kritickej teórie citiť znepokojenie nad súčasnou paradigmou konzumu, avšak na rozdiel od starších predstaviteľov frankfurtskej školy predsa o niečo optimistickejšie hľadá na dôsledky hojnosti západných spoločností. Tá totiž podľa neho môže doviesť spoločnosť k zmiereniu a vyrovnávaniu protikladných triednych záujmov.³⁴⁹

V Habermasovej teórii spravodlivosti možno cítiť vplyvy všetkých doteraz rozoberaných teoretikov. V stredobode jeho pozornosti je otázka skupinových záujmov (Marx), ktoré je však podľa neho nevyhnutné zladiť pomocou spravodlivej procedúry (Rawls) a vzhľadom na kontext rôznych životných sfér (Walzer).³⁵⁰ Jeho etika diskurzu sa v podstate otáča okolo „potlačených zovšeobecniteľných záujmov“ za účelom dosiahnutia akéhosi presahujúceho konsenzu.³⁵¹ Základom jeho koncepcie, ako napovedá už samotný jej názov, je Habermasova dôvera v produk-

³⁴⁸ Habermas, J.: Boje o uznání v demokratickem právním státě. In: ref. *Multikulturalismus* 347, s. 128-129

³⁴⁹ Habermas, J.: Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 348

³⁵⁰ Pozri bližšie Habermas, Dobiehajúca revolúcia, ref. 155, s. 107-112, 129-130 a Habermas, J.: Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti. FILOSOFIA, s. 38-39, Praha : 2000

³⁵¹ Pozri Habermas, J.: Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 141-148; pozri tiež Habermas, J.: Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 39 a. i. V tomto smere je jeho model obdobný Rawlsovým myšlienkam z neskoršieho diela Politický liberalizmus (Porovnaj Rawls, J.: Politický liberalizmus. Prešov : SLOVACONTACT, 1997), prípadne myšlienkam neomarxistu Bahra. (Porovnaj Bahro, The Alternative In Eastern Europe, ref. 52, s. 259)

tivitu komunikácie. V tomto kontexte proti sebe stavia v súlade s Maxom Weberom tzv. komunikatívny a strategický rozum, pričom prvý z nich predstavuje koordinačné úsilie účastníkov diskusie, zatiaľ čo druhý vedie k úzko inštrumentálnemu sledovaniu vlastného záujmu.³⁵² Kým v Rawlsovej proceduralistickej koncepcii sme mohli pozorovať, že aktéri spoločenskej zmluvy boli motivovaní iba vlastným záujmom, a teda strategickým rozumom, Habermas sa nespolieha na spomínaný druh argumentácie. Napriek tomu má jeho teória k rawlsovskému proceduralizmu najbližšie. Spoločný s Rawlovým prístupom je najmä Habermasov dôraz na kantovské deontologické východiská, univerzalizmus a formalizmus. Spravodlivosť, resp. férovosť, je z tohto hľadiska pochopiteľne jeho ústrednou témou.³⁵³ Na druhej strane však Habermas odmieta Rawlsovu monologickú metódu a práve v kontexte idey komunikatívneho rozumu sa spolieha na dialogický charakter argumentácie v rámci verejného praktického diskurzu.³⁵⁴

Habermas sa proceduralistickému prístupu k spravodlivosti oddáva natoľko, že odmieta na rozdiel od predošlých autorov stanovovať akékoľvek normy či princípy spravodlivosti. Podstatou jeho prístupu je predpoklad, že kritérium morálnej platnosti spočíva vo všeobecnej schopnosti súhlasu. Znamená to, že spravodlivý je akýkoľvek výsledok diskusie, ktorý je rovnako dobrý a prijateľný pre všetkých. Základom je teda formalistický princíp univerzalizácie ako pravidlo argumentácie.³⁵⁵ Aby však Habermasova snaha o zladenie rôznorodých záujmov účastníkov diskusie mohla byť zmysluplná, podobne ako Rawls, nemôže ponechať podmienky diskurzu na svojvôli jeho aktérov. Namiesto závoja nevedomosti a hypotetického príkladu so spoločenskou zmluvou však Habermas zostáva pri predpoklade reálneho empirického diskurzu, ktorý však odporúča viesť za tzv. idealizovanej rečovej situácie. Ako

³⁵² Pozri Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 76; pozri tiež Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, České katolícké nakladateľství, 1994, s. 231

³⁵³ Pozri Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 107

³⁵⁴ Pozri Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 101,106

³⁵⁵ Pozri Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 93,107; pozri tiež Habermas, J.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalizmu*. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 126; Forst, R.: *Komunitarizmus a liberalizmus – stadia diskuse*. In: Velek, J.: *Spor o liberalizmus a komunitarizmus*. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 50; Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, České katolícké nakladateľství, 1994, s. 232. Spravodlivosť v tomto procedurálnom význame znamená jednoducho to, že prijatá norma je pre všetkých nielen dobrá, ale že je pre všetkých rovnako dobrá, a že je teda nestranná. (Porovnaj Tugendhat, E.: *Tři přednášky o problémech etiky*. Praha : Mladá fronta, 1998, s. 28)

dodáva, do komunikatívnych predpokladov každej argumentačnej praxe sú nevyhnutne zabudované požiadavky nestrannosti a očakávania, že účastníci spochybnia a transcendujú svoje preferencie, a preto jeho idealizácia má svoje empirické opodstatnenie.³⁵⁶ V konečnom dôsledku však Habermas dospieva v rámci svojho proceduralizmu k podobným podmienkam férovosti ako Rawls. Z tohto hľadiska trvá aj na morálnom univerzalizme, ktorý z jeho koncepcie vyplýva. Tento dôsledok jeho teórie sa však pochopiteľne dostal pod ostrú kritiku komunitaristov, vrátane MacIntyra a Walzera.³⁵⁷

Habermas sa svoje univerzalistické stanovisko pokúša odôvodniť rozlíšením roviny argumentácie a roviny aplikácie. V rámci roviny odôvodňovania má podľa neho, podobne ako v Rawlsovej koncepcii, morálny univerzalizmus svoje jednoznačné opodstatnenie, zatiaľ čo v rovine aplikácie, tentoraz už na rozdiel od Rawlsa a jeho princípov spravodlivosti a skôr v súlade s komunitaristami, je nevyhnutné použiť princíp primeranosti, a spoliehať sa následne na kontextualistický prístup. Z hľadiska aplikácie sú teda jeho závery podobné tým Walzerovým, keďže primeranosť distribučných kritérií odvodzuje od rôznorodých životných sfér.³⁵⁸ V súlade s komunitarizmom takisto tvrdí, že spravodlivosť a solidarita sú dve stránky jednej mince. Bez ohľadu na to však odmieta riešiť evaluatívne otázky (t. j. otázky dobra) v hraniciach morálnej argumentácie. Akákoľvek praktická morálna teória si podľa neho môže činiť nárok iba na vymedzenie spravodlivej procedúry.³⁵⁹

³⁵⁶ Pozri Habermas, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 40. Kritérium spravodlivej procedúry je u Habermasa, tak ako aj u Rawlsa, rovnaké – nestrannosť. Samotné toto kritérium však ani u jedného z nich nenájde svoje zdôvodnenie. Ide, zdá sa, o jediný silný predpoklad, s ktorým pracujú ich teórie. Tento fakt, na ktorý upozorňuje E. Tugendhat, samozrejme ešte neznamená, že je tento predpoklad chybný. Ako však vysvetľuje Tugendhat, nemožno s týmto predpokladom počítať ako so substantívnou dogmou. Jediné zdôvodnenie, ktorou možno ideu nestrannosti opraviť, nachádza tento autor v „komparatívnom irelativizme“, t. j. v požiadavke, aby idea nestrannosti, zjednodušene, najlepšie obstála v racionálnej komparácii s inými alternatívnymi riešeniami otázky spravodlivej procedúry. (Pozri bližšie Tugendhat, E.: *Tri přednášky o problémech etiky*. Praha : Mladá fronta, 1998, s. 11, 36, 54-75 a. i.)

³⁵⁷ Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 30, 106; Forst, R.: *Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse*. In: Velek, J.: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha : FILOSOFIA, 1996, s. 74-75; Walzer, *Hrubý a tenký*, ref. 28, s. 29-30

³⁵⁸ Pozri bližšie Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 108-110

³⁵⁹ Anzenbacher, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, České katolické nakladatelství, : 1994, s. 239

Walzer však voči Habermasovým predpokladom namieta, že samotný jeho argumentačný prístup nemožno interpretovať ako univerzalistický. Idealizácia rečovej situácie, ktorej sa má podriaďovať reálny diskurz, totiž nie je výsledkom morálne univerzálnych hodnôt. Ide o hodnotu západnej tradície, a to konkrétne jej sociálno-demokratickej vetvy.³⁶⁰ Dostávame sa teda k podobným výhradám, aké vzniesol komunitarizmus voči liberálnym východiskám. Aj keď sa teda Habermasova etika diskurzu pokúša byť alternatívou tak liberalizmu, ako aj komunitarizmu, jeho závery sa blížia skôr liberálnym predpokladom.³⁶¹

Možno len dodať, že na Habermasovu teóriu platí podobná výhrada, akú sme použili voči Rawlsovej teórii. Zamieňanie spravodlivej procedúry a výsledných princípov sociálnej spravodlivosti môže byť totiž nebezpečné. Habermas síce toto nebezpečie naoko odvracia tým, že sa na rozdiel od Rawlsa nepokúša normatívne stanoviť akékoľvek distribučné princípy, jednako však ponecháva otázku sociálnej spravodlivosti v zajatí demokratickej a utilitaristickej idey vzájomnej výhodnosti. Ako možno opakovane namietať, ak by sa náhodou účastníci jeho reálneho diskurzu rozhodli pri spravodlivých podmienkach rečovej situácie na vysoko nerovnom rozdelení zdrojov, nech už by ich k tomu viedli akékoľvek ich partikulárne záujmy, nemožno hovoriť o spravodlivej distribúcii. Nechcem však pokračovať v opakovaní námietok, ktoré som použil proti Rawlsovému proceduralizmu. Pokúšam sa len upozorniť, že proceduralistický prístup nemusí nevyhnutne viesť k adekvátnym výsledkom z hľadiska našej problematiky.

Habermasov prístup je však zaujímavý najmä vzhľadom na to, že tematizuje aj marxistické východiská triednych záujmov. Preto je jeho model adekvátny aj politickej realite a nemá natoľko abstraktný ráz. Vy-nára sa tým však zároveň otázka, aké riešenie navrhuje Habermas, ak sa účastníci jeho ideálneho diskurzu nedohodnú na riešení, resp. ak nebudú schopní zladiť svoje záujmy. Habermas tvrdí, že v takomto prípade je možné dosiahnuť nanajvýš „dobrý a spravodlivý kompromis“.³⁶² Zdá sa, že sem vyúsťuje aj celá jeho koncepcia spravodlivosti. Spravodlivosť v praktickej rovine znamená pre Habermasa predovšetkým neustále pokusy o kompromisy záujmov.³⁶³

³⁶⁰ Pozri Walzer, Hrubý a tenký, ref. 28, s. 29-30

³⁶¹ Pozri Shapiro, I., Habermas, J.: *Teorie demokracie dnes*. Praha : FILOSOFIA, 2002, s. 8

³⁶² Pozri Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 115

³⁶³ Pozri Habermas, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 39

V politickej rovine vidí Habermas riešenie v inštitúciách sociálneho štátu, ktorý síce nedokáže odstrániť kapitalistické vykorisťovanie, ale dokáže ho aspoň sociálne odškodniť starostlivosťou o triedu znevýhodnených. Takže aj napriek tomu, že sociálny štát je len „kozmetickou úpravou“ nespravodlivostí súkromného vlastníctva a trhového mechanizmu, nič iné ako „krotenie kapitalizmu“ nám v súčasnosti nezostáva.³⁶⁴ Derivátom jeho etiky diskurzu je v politickej rovine aj tzv. deliberatívna demokracia, ktorá okrem iného požaduje posilňovanie participácie obyvateľstva na demokratickom prijímaní rozhodnutí.³⁶⁵ Ako teda možno na záver dodať, Habermas sa v konečnom dôsledku dostáva k podobným výstupom svojej teórie ako Rawls či Walzer: aktívny sociálny štát s posilnením participácie občanov a so zabezpečením rovnosti príležitostí. Isté je, že Habermasova pozícia je voči komunitaristickej kritike liberalizmu značne kritická.

Teoretička Nancy Fraserová sa pokúsila o určité zmierlivé stanovisko medzi liberálnymi racionalistami a komunitaristami. Fraserová síce uznáva komunitaristickú argumentáciu, ale odmieta jej absolutizovanie. Pokúša sa zladiť oba prístupy – prerozdelenie aj uznanie identít. Konceptia sociálnej spravodlivosti je podľa nej dualistická a spočíva v oboch spomínaných rozmeroch. To znamená, že nemožno opomínať ani otázky distribúcie (rawlsovský a nozickovský problém), ani otázky identity, uznania a diferencie (problém komunitaristov).³⁶⁶

Diskusia ohľadom identity a sociálnej spravodlivosti naďalej patrí medzi najdôležitejšie otázky súčasnej politickej filozofie. Nemám priestor, aby som sa podrobnejšie venoval všetkým kľúčovým myšlienkam, ktoré sa objavili v danom spore. V texte som sledoval zámer vytvoriť krátky náčrt danej problematiky na argumentácii najvýznamnejších teoretikov.

³⁶⁴ Pozri bližšie Habermas, Dobiehajúca revolúcia, ref. 155, s. 83, 179-180, Hoffmeister, E. In: „Frankfurtská škola“ ve světle marxismu. Praha : Svoboda, : 1972, s. 141-142; Habermas, J.: Strukturální přeměna veřejnosti. Praha : FILOSOFIA, 2000, s. 336-343 a. i. K sociálnemu štátu pozri bližšie Carlsson, I., Lindgren, A.M.: Čo je sociálna demokracia? Bratislava : Práca, : 1998

³⁶⁵ Pozri bližšie Pozri Shapiro, I., Habermas, J.: Teorie demokracie dnes. Praha : FILOSOFIA, 2002, s. 87-88

³⁶⁶ Fraserová, N.: Sociální spravedlnost ve věku politiky identity. Přerozdělování, uznání a participace. In: Fraserová, N., Honneth, A.: Přerozdělování nebo uznání? Praha : FILOSOFIA, 2004, s. 19-142

Záver

„Počas svojho života som videl Francúzov, Talianov či Rusov, vďaka Montesquieuovi dokonca viem, že niekto môže byť Peržan, ale s človekom som sa nikdy nestretol.“

Joseph de Maistre

Termín „sociálna spravodlivosť“ vo význame, ktorý bol určujúci pre túto prácu, sa objavuje až začiatkom devätnásteho storočia. Jeden z prvých, kto tento termín tematizoval, bol francúzsky socialista J. P. Proudhon. O niečo neskôr sa k tomuto významu prihlásil aj slávny britský liberál J. S. Mill. Spomínaný koncept sociálnej spravodlivosti zaviedol do diskusie o spravodlivosti ďalší rozmer, a to požiadavku hospodárskej spravodlivosti v rozdeľovaní.³⁶⁷ Úsilie o sociálnu spravodlivosť v devätnástom storočí sprevádzal taktiež obrovský rozmach marxistického robotníckeho hnutia, ktorý takisto značne napomohol v šírení myšlienky sociálnej spravodlivosti. Pravda, marxizmus odmietal koncept sociálnej spravodlivosti ako „zastaranú frázu“, avšak nemožno prehliadnuť, že sociálna spravodlivosť sa implicitne objavuje aj v Marxovom diele. Možno len dodať, že na prelome devätnásteho a dvadsiateho storočia sa termín „sociálna spravodlivosť“ používal v naznačenom „hospodárskom“ význame už celkom bežne, a tak je to dodnes.³⁶⁸

Pod sociálnou spravodlivosťou v širšom poňatí možno síce chápať akýkoľvek distribučný model, zahŕňajúci všetky relevantné spoločenské vzťahy,³⁶⁹ no v našej práci sme pod týmto pojmom rozumeli doslova

³⁶⁷ Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno : CDK, PROGLAS/ JOTA, : 1995, s. 496; Koller, P.: Pojetí společnosti a sociální spravedlnost. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 96. Marx, možno aj z tohto dôvodu, ocenil moderné tendencie v diele J. S. Milla, a to aj napriek tomu, že pre utilitarizmus, najmä v podaní Benthama, nepoznal iné ako výsmešné slovo. (Porovnaj Marx, Kapitál I. ref. 20, s. 642-644)

³⁶⁸ Pozri bližšie Koller, P.: Pojetí společnosti a sociální spravedlnost. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 97

³⁶⁹ Ref. 368, s. 83

„ekonomickú spravodlivosť“³⁷⁰ a išlo nám teda predovšetkým o problematiku spravodlivého rozdelenia nedostatkových materiálnych hodnôt. Z tohto hľadiska možno vo všeobecnosti tvrdiť, že koncepcie sociálnej spravodlivosti sa snažia o prekonanie istého formalizmu v poňatí distributívnej spravodlivosti a o dovedenie princípu vzájomnej rovnosti do všetkých sociálnych dôsledkov, vrátane materiálneho postavenia všetkých sociálnych skupín aj jednotlivcov. Ako tvrdí H. Hart, spravodlivosť v tomto zmysle môže byť chápaná ako čosi substanciálne.³⁷¹ Podstata spočíva v tom, že v idei sociálnej spravodlivosti sa odzrkadľuje dvojaké presvedčenie: po prvé – je dobré a nevyhnutné odstraňovať núdzu, pričom nadbytok jedných by mal byť obetovaný naliehavým potrebám iných. Z tohto hľadiska, ako kedysi povedal už Proudhon, je v samotnom fakte biedy čosi, čo protirečí spravodlivosti.³⁷² Po druhé – priepastná nerovnosť prostriedkov medzi jednotlivými členmi spoločnosti je zlá sama o sebe a mala by byť viac či menej radikálne odstránená alebo aspoň zmiernená.³⁷³

Vo svojej práci som sa pokúsil predstaviť najvýznamnejšie otázky súčasného diskurzu o sociálnej spravodlivosti. Zároveň som ponúkol jedno z možných rozdelení samotnej kategórie politickej spravodlivosti. Túto kategóriu som v súlade s tradičným delením rozdelil na: po prvé – formálnu (procedurálnu) spravodlivosť, a po druhé – distribučnú, resp. sociálnu spravodlivosť. Mojou témou bola pritom práve idea sociálnej spravodlivosti, v rámci ktorej som vydelil takisto dve odlišné roviny: po prvé – „individuálnu“ spravodlivosť, a po druhé – „redistribučnú“ spravodlivosť. Z hľadiska „individuálnej“ spravodlivosti som sa dostal k všetkým štyrom základným distribučným kritériám, ktoré sú v diskurze o sociálnej spravodlivosti dodnes aktuálne. Išlo o distribúciu na báze trhového mechanizmu (Nozick, Hayek), morálnych zásluh (šťasti niektorí komunitaristi), práce a potrieb (Marx). Mojm zámerom bolo ukázať, že trhový mechanizmus je z hľadiska sociálnej spravodlivosti nedostačujúci, a preto musí byť prinajmenšom doplnený zvyšnými tromi distribučnými mechanizmami. Z hľadiska „redistribučnej“ spravodlivosti som sa pokúsil predstaviť najmä Rawls, Walzer a Marxov

³⁷⁰ Pozri Hobhouse, L. T.: *Liberalizmus*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 157-163

³⁷¹ Pozri Příbář, J.: *Suverenita, právo a legitimita*. Praha : KAROLINUM, 1997, s. 112

³⁷² Marx, K., Engels, F.: *Svätá rodina*. In: Marx, K., Engels, F.: *Vybrané spisy v piatich zväzkoch*. Zväzok 1 (1843-1849). Bratislava : Pravda, 1977, s. 122

³⁷³ Porovnaj Jouvenal, B. de: *Etika přerodělování*. Praha : Občanský institut, 1998; Mises, L. von: *Antikapitalistická mentalita*. Praha : Občanský institut, 1994, s. 26

model riešenia tejto otázky, pričom ťažiskovým motívom mojej kritiky boli predovšetkým odchýlky spomínaných autorov od egalitaristického rozdelenia materiálnych zdrojov. Rád by som dodal, že z formálneho hľadiska považujem za veľmi výhodné rozdeliť problematiku sociálnej spravodlivosti do roviny „individuálnej“ a roviny „redistribučnej“. Samotná sociálna spravodlivosť totiž podľa môjho názoru spočíva v neustálej dialektike medzi týmito rovinami, a teda medzi ideou spravodlivého ohodnotenia ľudského výkonu a ideou rovnomerného rozdelenia spoločenskej produkcie.³⁷⁴

V súlade s týmito myšlienkami považujem za jednu z významných alternatív otázky sociálnej spravodlivosti dialektické zosúladenie Marxovej „individuálnej“ spravodlivosti („každému podľa jeho práce“) a Rawlsovej „redistribučnej“ spravodlivosti (negácia, resp. oslabenie prírodnej lotérie),³⁷⁵ pričom stelesnenie Rawlsovej myšlienky „morálnej arbitrárnosti“ vidím nielen v distribučnom princípe, ktorý zabezpečuje maximálnu výhodnosť a minimálny príjem, ale v distribučnom princípe, ktorý zabezpečí čo najmenšie sociálne a ekonomické nerovnosti v spoločnosti. Provizórne by teda distribučné kritérium, ktoré by sa podľa môjho názoru dalo v zásade považovať za sociálne spravodlivé, mohlo znieť asi takto: Každému podľa jeho práce, pri zabezpečení dôstojného životného minima pre dobrý život jednotlivca, ako ho interpretuje konkrétna spoločnosť a s ohľadom na znižovanie sociálnej nerovnosti na najnižšiu možnú mieru, pri zachovaní adekvátneho odmeňovania morálne záslužných činov a povolání a pri zachovaní miery spotreby, ktorá nede-
vastuje životné prostredie a nerobí z človeka otroka vlastného konzumu. V takomto distribučnom kritériu by sa mohli nájsť Marx, Walzer, Rawls, Fromm, ako aj Habermas či MacIntyre. V takomto distribučnom kritériu by záležalo na vhodnom zosúladení „individuálnej“ a „redistribučnej“ zložky sociálnej spravodlivosti. Takéto distribučné kritérium nie je nespĺniteľné, ak nebudú úzke individuálne záujmy bohatých a mocných neustále namierené voči jeho naplneniu. Demokracia ponúka „zbrane“

³⁷⁴ Zároveň možno v spravodlivosti vidieť dialektiku ideí rovnosti, primeranosti a nestrannosti. (Porovnaj Fischer, P.: O spravedlnosti. In: Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997, s. 55)

³⁷⁵ V takomto zosúladení možno vidieť aj odpoveď na Shapirov názor, podľa ktorého Rawlsova myšlienka prírodnej lotérie neguje Marxovo distribučné kritérium „podľa práce“. (Porovnaj Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003, s. 177) Ja sa naopak domnievam, že oba spomínané rozmary sociálnej spravodlivosti majú svoj význam a navzájom sa nevylučujú.

na zabezpečenie sociálnej spravodlivosti, avšak bez vôle a aktivity tých, ktorí pod jarmom sociálne nespravodlivej spoločnosti trpia najviac, sa „ľady nepohnú“. Bez vôle a odhodlania bežných ľudí sa nikdy nenaplní ani „ideál“ sociálnej spravodlivosti, ktorý podľa mňa spočíva v distribučnom kritériu „každému podľa jeho (skutočných) potrieb“. Obe tieto alternatívy, ktoré som predstavil, podľa môjho názoru vyjadrujú záujem väčšiny spoločnosti a nepovažujem za nereálne dosiahnutie aspoň jednej z nich.

Je známe, že v rámci koncepcie sociálneho štátu sa základné spory moderného diskurzu odvíjajú od dilemy, či má vláda iba zabezpečiť minimálny príjem pre každého jednotlivca alebo či sa má zároveň pokúšať aj o prerozdeľovanie príjmov smerom k väčšej sociálnej rovnosti.³⁷⁶ Vo svojej práci som sa pokúsil obhájiť názor, že sociálny štát by sa mal, ak chce skutočne naplniť ideu sociálnej spravodlivosti, pokúšať o oba spomínané rozmery sociálnej politiky. A čo viac, trhovú mechanizmus by mal byť zásahmi štátu upravený v záujme naplnenia aj ďalších rozmerov sociálnej spravodlivosti. Zásluhy v podobe odmien by nemal určovať len „slepý“ trhovú proces, ale vysoko spoločensky hodnotené povolania by mali byť zvlášť odmeňované podľa svojho sociálneho významu. Štát by mal zároveň zabezpečiť každému jednotlivcovi jeho základné životné potreby pre dobrý život, tak ako ho vníma spoločenstvo. Ďalšou požiadavkou v súlade s ideou sociálnej spravodlivosti by malo byť, aby plody práce patrili tomu, kto sa svojou pracovnou činnosťou podieľa na ich produkcii. Azda by za naplnením tohto distribučného princípu nebolo márne pokúsiť sa o realizáciu projektu spravodlivej participácie zamestnancov na podnikových ziskoch. Štátne či skôr komunálne vlastníctvo by možno takisto prospelo sociálne spravodlivejšej spoločnosti. Taktiež sa nemožno báť ekonomického plánovania a v záujme racionálneho využitia zdrojov korigovať trhovú systém. Spustošené životné prostredie a šokujúca bieda miliónov ľudských tvorov je, zdá sa, dostatočnou výzvou, aby sa spoločnosť naďalej nespoliehala na slepú silu trhového me-

³⁷⁶ Pozri Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995, s.474. Ako možno dodať, proti idei sociálneho štátu v podstate namietajú len libertariáni a niektorí klasickí liberáli. Základný prúd filozofického diskurzu však z hľadiska tejto otázky dospel k vzácnnej zhode, že sociálny štát a prerozdeľovanie je nevyhnutnou súčasťou sociálnej politiky štátu v západných demokraciách. Na druhej strane to neznamená, že aj v praxi existuje táto vzácna zhoda o potrebe sociálneho štátu. Naopak, sociálny štát čelí vážnym hrozbám, ako som sa v práci pokúsil upozorniť.

chanizmu. Svet stojí pred alarmujúcimi hrozbami. Je preto nevyhnutné hľadať sociálne a ekologicky únosnejšie alternatívy.

Ako teda môžeme zhrnúť, v rámci prvej alternatívy možno v súlade s myšlienkami Rawlsa, Walzera, Habermasa a ďalších, uvažovať v skratke nad aktívnym sociálnym štátom, zmiernovaním sociálnej nerovnosti, zabezpečením dôstojného života pre každého člena spoločnosti, spoločenským plánovaním v záujme odvrátenia ekologickej katastrofy a nad rozšírením participačnej demokracie do všetkých spoločenských sfér.³⁷⁷

Alternatíva demokratického socializmu, ktorá sa ponúka ako druhé riešenie otázky sociálnej spravodlivosti, v podstate predpokladá revolučné premeny spoločnosti. Nemám pritom na mysli striktné politickú revolúciu. Narážam skôr na revolúciu spoločenskú a ekonomickú, ktorá v súčasnosti beztak prebieha. Ak totiž v zhode s A. Tofflerom predpokladáme, že sme v súčasnosti svedkami komplexnej premeny industriálnej spoločnosti na spoločnosť informačnú, nie je prekvapením, že stav súčasnej spoločnosti možno označiť za revolučný.³⁷⁸ Ide však o revolúciu, ktorej chýba subjekt, a ktorej smerovanie je v podstate neznáme. Dá sa povedať, že sme svedkami „slepej“ revolúcie a aj preto je dôležité maľovať normatívne štruktúry nového sveta, v ktorom by mohla získať idea sociálnej spravodlivosti relevantné postavenie.

Zároveň si treba uvedomiť, že aj keď je možno idea sociálnej spravodlivosti z hľadiska liberálnych abstrakcií v záujme celej spoločnosti, v praktickom politickom ohľade azda málokto uverí, že by bola sociálna spravodlivosť v úzkom individuálnom záujme majetnejších vrstiev obyvateľstva. Preto je dôležité, aby si význam sociálnej spravodlivosti uvedomili najmä tí, v čích záujme je naplnenie spravodlivosti predovšetkým, a teda stredné a nižšie vrstvy. Práve tieto spoločenské vrstvy, ktoré tvoria väčšinu v každej spoločnosti, musia prevziať iniciatívu a naliehavo obhajovať svoje záujmy. V prebiehajúcej „tofflerovskej“ revolúcii sa totiž môže poľahky stať, že (tak ako pri premene feudálnej spoločnosti na kapitalistickú) mocní „starého“ sveta automaticky zdedia svoju

³⁷⁷ Patrí sa dodať, že pochopiteľne nemožno porovnávať ekonomickú efektívnosť sociálneho štátu a voľného trhu, ako radia neoliberáli. Ako sa dá totiž spolu s J. Kellerom povedať, to by sme rovno mohli porovnávať ekonomické prínosy ťažby uhlia s ekonomickými prínosmi rekultivácie krajiny touto ťažbou narušenej. (Keller, Úvod do sociológie, ref. 35, s. 145) Inými slovami, nemožno dopustiť, aby sa v mene ekonomického rastu odbúrala spoločenská humanita, solidarita, slovom – sociálny štát.

³⁷⁸ Pozri bližšie Toffler, A., Tofflerová, H.: Utváranie novej civilizácie. Politika tretej vlny. Bratislava : Open Windows, 1996

dominantnú mocenskú pozíciu aj v „novom“ svete informačnej spoločnosti a že sociálna nerovnosť bude naďalej prevládať.

Výsledkom prebiehajúcej revolúcie by mohla byť aj „revolúcia vedomia“, ktorá by podporovala vznik spoločnosti zbavenej neutíchajúceho konzumu a pleonaxie; spoločnosti, ktorá by podporovala solidaritu, rovnosť a spoluprácu; spoločnosti, ktorá by žila v harmónii s prírodou. Takáto spoločnosť by mohla byť aj riešením otázky sociálnej spravodlivosti. Aby sa tento sen mohol niekedy stať realitou, je zdá sa nevyhnutné zvieť o túto víziu politický boj. Inými slovami, druhú alternatívu sociálnej spravodlivosti vidím v revolučnom humanizme demokratického socializmu v súlade s myšlienkami Marxa a neomarxistov.

Pre obe spomínané alternatívy možno nájsť v duchovnej tradícii Európy podľa môjho názoru dostatok odkazov, ktoré vedú k záveru, že identita Európy z hľadiska modelu sociálnej spravodlivosti je bližšie spomínaným alternatívam než bezuzdnému trhovému mechanizmu, ktorý v časoch ekonomickej globalizácie začína zaujímať dominantné postavenie aj v našom geografickom priestore.

Max Weber svojho času vyriekol, že zvláštnosť západného racionalizmu spočíva v tom, že neúnavne vytvára svoje vlastné alternatívy, že sa neustále pokúša o vlastnú sebakritiku a sebaaprekráčovanie.³⁷⁹ V súlade s jeho slovami považujem za dôležité, aby sa s cieľom naplniť sociálne spravodlivú spoločnosť neustále hľadali nové alternatívy, ktoré by prekonali negatívne javy súčasného stavu spoločnosti. Pravdou totiž zostáva, že ekonomické nerovnosti sa neustále prehľbujú, a to aj napriek ohromnému nárastu ekonomickej efektivity západných spoločností.³⁸⁰ Uzavrel by som preto túto tému varovnými slovami Ericha Fromma: „Dôjde k vnútornej zmene? Nikto nevie. Jedna vec by však mala byť svetu jasná, že bez nej sa zrážka chudobných a bohatých stane nezvládateľnou.“³⁸¹

Aby som to v skratke zhrnul, v texte som v prvej časti venoval pozornosť najmä konfrontácii Rawlsovho modelu „redistribučnej“ sprá-

³⁷⁹ Pozri Habermas, *Dobiehajúca revolúcia*, ref. 155, s. 151

³⁸⁰ Pozri bližšie Walzer, *Hrubý a tenký*, ref. 28, s. 224

³⁸¹ Fromm, *Mít alebo byť?*, ref. 42, s. 146. Minimálne nemožno zabúdať, že chudoba rozhodne neprospieva stabilite demokratických režimov, ako empiricky doložili aj politológovia ako A. Przeworski a iní. (Porovnaj Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Praha: KAROLINUM, 2003, s. 133) Inými slovami, ako upozorňoval aj Rawls, k stabilite demokracie sociálna spravodlivosť veľmi silne prospieva.

vodlivosti a modelu „trhovej“ spravodlivosti, ktorý možno demaskovať v teóriách Nozicka a Hayeka. Práve druhý spomínaný model sa dnes stáva v praxi dominantným a s nástupom globalizácie si upevňuje svoje pozície. Pokúsil som sa ukázať na obmedzenia daného modelu a na nevyhnutnosť posilnenia „redistribučného“ aspektu sociálnej spravodlivosti. Na druhej strane som podrobil kritike aj Rawlsovu liberálnu teóriu spravodlivosti, a to najmä v momentoch, v ktorých sa odchyľuje od egalitarizmu. Nevynechal som ani analýzu distribučných kritérií, ktoré vo svojej teórii ponúkol Marx, a to kritérium práce a potrieb. Vzápätí som sa pokúsil pomocou niektorých neomarxistických autorov poukázať na rezervy tradičného marxistického prístupu k danej problematike a posun, ktorým neomarxizmus prispel do otázky o sociálnej spravodlivosti, prekročiac modernú paradigmu k postmoderným hodnotám.

Podstatným aspektom mojej práce bolo zároveň poukázanie na kritiku, ktorú voči liberalizmu namierili komunitaristi. V tomto kontexte explicitne vyvstala aj otázka identity. Voči Rawlsovi (resp. voči celému liberalizmu) totiž možno postaviť námietku, ktorú najzreteľnejšie formuloval M. Sandel, a to, že Rawlsov model, stojaci na hypotéze subjektov za závojom nevedomosti, ktorým chýba akákoľvek identita či spätosť so spoločenstvom, nemôže viesť k adekvátnym princípom spravodlivosti. Rawls tvrdí, že predpoklady vzájomnej nezainteresovanosti a „prázdnoty“ subjektu v spoločenskej zmluve sú postavené tak, aby nevyjadrovali žiadnu maximalistickú morálnu požiadavku. Avšak, ako možno spolu so Sandelom namietat, ak by boli Rawlsove predpoklady ohľadom subjektu spoločenskej zmluvy extenzívnejšie (a teda aj reálnejšie, pretože subjekt bez identity či bez väzieb na spoločenstvo vskutku neexistuje), princípy spravodlivosti by vyzerali ináč. Voči Rawlsovej teórii teda možno v tomto kontexte formulovať takéto tvrdenie: jeho „minimalistické“ predpoklady vedú iba k „minimalistickej“ spravodlivosti, resp. k určitej minimálnej spravodlivosti, za ktorú pri okresávaní sociálnych práv občanov nemožno ísť. Samotnú komprehenzívnejšiu ideu sociálnej spravodlivosti potom treba hľadať v sociálnych kontextoch konkrétneho spoločenstva, či už v jeho tradíciách na spôsob MacIntyrovej výzvy, alebo v jeho zdieľaných presvedčeniach, na spôsob Walzerovej požiadavky. Bez zohľadnenia identity spoločenstva nemožno považovať akýkoľvek model sociálnej spravodlivosti za postačujúci. V tomto kontexte treba zvážiť aj zavádzanie oboch modelov, ktoré sú v súčasnom západnom svete, vrátane Európskej únie, z hľadiska sociálnej spravodlivosti dominantné. Jeden model, v poslednom čase používanější, je spomínaný model „trhovej“ spravodlivosti, ktorý celkom vynecháva redistribučné

požiadavky. Druhý model je práve anglosaský liberálny model sociálnej spravodlivosti, ten však podľa mojej argumentácie môže slúžiť iba ako základná báza, na ktorú treba „nabaľovať“ extenzívnejšie chápanie redistribúcie. Práve v tomto ohľade treba podľa môjho názoru nadviazať na „tradíciu“ (MacIntyre) sociálneho modelu Európy, ktorý sa rozvinul po druhej svetovej vojne v takmer všetkých západoeurópskych krajinách (Švédsko, Nórsko a Dánsko považujeme za najžiarivejšie príklady) alebo na „zdieľané presvedčenia“ (Walzer) európskej komunity, ktorá jednoznačne podporuje uchovanie sociálnych vymožeností v EÚ (príkladom môže byť, povedzme, odmietnutie európskej ústavnej zmluvy vo francúzskom a holandskom referende) a nie ich rozbitie v globalizovanej ekonomike voľnej konkurencie. V tomto kontexte netreba zabúdať ani na fakt, že tradície sociálneho modelu Európy svojimi koreňmi siahajú aj k teórii marxizmu, a preto bolo nevyhnutné venovať mu v texte dostatočný priestor.

Otázka identity sa z hľadiska komunitaristickej kritiky liberálnej sociálnej spravodlivosti ukázala ako kľúčová ešte v jednom rozmere, a to v požiadavke uznania menšinových identít v dnešnej multikulturálnej dobe. V tomto nároku sa stretávajú niektorí komunitaristi (Honneth, Taylor) s praxou niektorých ľavicových sociálnych hnutí. Ak vychádzame z Fraserovej konceptu sociálnej spravodlivosti ako súhry redistribučnej problematiky a otázky uznania identít, úloha otázok ohľadom identity sa ukazuje ako fundamentálna aj v tomto kontexte sociálnej spravodlivosti.

Toto sú základné aspekty, na ktoré som sa pokúsil upozorniť v mojom teoretickom výklade liberálnej teórie sociálnej spravodlivosti a jej komunitaristickej kritiky. Základným posolstvom je pritom apel na sociálny model Európy. Nezastavil by som sa však pri tejto skromnej požiadavke. Nech mi je vodidlom Walzerov výrok: „Starí sú skôr kritikmi, akým bol Cato, a myslia si, že od ich mladosti všetko neustále upadá. Mladí sú skôr kritikmi, akým bol Marx, a veria, že to najlepšie ešte len príde.“³⁸² Ako mladý človek teda nemám problém pripojiť sa k slovám Györgyho Lukácsa, ktorý tvrdí, že „iba úplná rezignácia, prijatie nemohúcnosti rozumu, môže prijať kapitalizmus ako perspektívu vývoja ľudstva.“³⁸³ Hrozba celkovej demontáže sociálnej Európy a nahradenie európskeho

³⁸² Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, ref. 106, s. 66

³⁸³ Lukács, G.: *Existencialismus či Marxismus?* Praha : Družstvo Nová osvěta, 1949, s. 169

modelu sociálnej spravodlivosti neoliberálnou víziou „trhovej“ spravodlivosti je v súčasnosti taká veľká, že azda ani nemožno žiadať viac, ako je udržanie aspoň niektorých sociálnych vymožeností, ktoré Európa ponúkala svojim občanom v šesťdesiatych či sedemdesiatych rokoch. Napriek tomu, hľadanie alternatívy kapitalizmu je naďalej projektom, ktorý je aktuálny a relevantný aj v dnešnej dobe. O tom však až v iných prácach a pri iných príležitostiach.

Literatúra

- (1) Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Praha : Zvon, České katolické nakladatelství, 1994
- (2) Aron, R.: Esej o svobodách. Bratislava : Archa, 1992
- (3) Aristoteles: Etika Nikomachova. Praha : REZEK, 1996
- (4) Aristoteles: Politika. Bratislava : Pravda, 1988
- (5) Bahro, R.: The Alternative In Eastern Europe. Printed by Lowe&Brydone Printers Ltd, Thetford, Norfolk, NLB, 1978
- (6) Barša, P, Císař, O.: Levice v postrevoluční době. Brno : CDK, 2004
- (7) Bauer, J. a kol.: Průvodce marxisticko-leninskou filosofií. Praha : Svoboda, 1972
- (8) Bell, D.: Kulturní rozpory kapitalismu. Praha : SLON, 1999
- (9) Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno : CDK, PROGLAS/JOTA, 1995
- (10) Blaha, L.: Americká liberální lavica. In: SLOVO 29/2002
- (11) Blaha, L.: Demokracie – moderná dogma. In: SLOVO 31-32/2001
- (12) Blaha, L.: Fundamentálne otázky v súčasnom diskurze o sociálnej spravodlivosti. Rigorózna práca. Banská Bystrica : FPV a MV UMB, 2004
- (13) Blaha, L.: Je obhájitelný štát ako nočný strážnik? In: SLOVO 28/2002
- (14) Blaha, L.: Mediálna manipulácia – oporný bod kapitalizmu. In: SLOVO 36/2001
- (15) Blaha, L.: Moderný kontraktualizmus v politickej filozofii. Diplomová práca. FPVaMV UMB, 2003
- (16) Blaha, L.: Rawls a socializmus. Hľadanie alternatívy kapitalizmu. In: SLOVO 22/2001
- (17) Blaha, L.: Sociálna spravodlivosť v súčasnom filozofickom diskurze. In: ALTERNATIVITY 19/2004 (Príloha Haló novin). Praha : Futura, a.s., 2004
- (18) Briška, F., Seiler, V., Seilerová, B.: Ideové zdroje súčasnej politickej filozofie. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2001
- (19) Buchanan, J.M.: Hranice slobody. Medzi anarchiou a Leviatanom. Bratislava : Archa, 1996
- (20) Buraj, I. a kol.: Sociálna filozofia. Bratislava : Univerzita Komenského, 1998
- (21) Butler, E.: Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška. Bratislava : Inštitút liberálnych štúdií, 1996
- (22) Cabada, L, Kubát, M. a kol.: Úvod do studia politickej vedy. Praha : Eurolex Bohemia, 2002

- (23) Carlsson, I., Lindgren, A. M.: Čo je sociálna demokracia? Bratislava : Práca, 1998
- (24) Delfová, H. a kol.: Lexikón filozofie. Bratislava : Obzor, 1993
- (25) Dewey, J.: Rekonštrukcia liberalizmu. Bratislava : Kalligram, 2001
- (26) Doering, D.: Liberalismus v kostce. Praha : Liberální institut, 1994
- (27) Dostojevskij, F.M.: Diablom posadnutí. Bratislava : Tatran, 1967
- (28) Dworkin, R.: Když se práva berou vážne. Praha : OIKOYMENH, 2001
- (29) Engels, F.: „Anti-Dühring“ Bratislava : Pravda, 1976
- (30) Engels, B.: Dialektika přírody. Praha : Svoboda, 1952
- (31) Engels, B.: Vývoj socialismu od utopie k vědě. Praha : Naše vojsko, 1972
- (32) „Frankfurtská škola“ ve světle marxismu. Praha : Svoboda, 1972
- (33) Fraserová, N., Honneth, A.: Přerozdělování nebo uznání? Praha : FILOSOFIA, 2004
- (34) Frolov, I.T.: Filozofický slovník. Bratislava : Pravda, 1988
- (35) Fromm, E.: Anatomie lidské destruktivity. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997
- (36) Fromm, E.: Mít nebo být? Praha : Naše vojsko, 1992
- (37) Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha : Naše vojsko, 1993
- (38) Fromm, E.: Umění být. Praha : Naše vojsko, 1994
- (39) Galbraith, J. K.: Ekonomía a spoločenské ciele. Bratislava : Pravda, 1984
- (40) Gál, E., Novosád, F.: O slobode a spravodlivosti (Liberalizmus dnes), Bratislava : Archa, 1993
- (41) George, S.: Krátka história neoliberalizmu. <http://www.cepa.sk/ekon/show.stm?x=1814>
- (42) Giddens, A.: Třetí cesta. Obnova sociální demokracie. Praha : Mladá fronta, 2001
- (43) Gluchman, V.: Etika konzekvencializmu. Prešov : ManaCon, 1995
- (44) Gluchman, V.: Úvod do etiky. Prešov : Universum, 1994
- (45) Gramsci, A.: Spoločnosť, politika, filozofia. Bratislava : Pravda, 1988
- (46) Habermas, J.: Dobiehajúca revolúcia. Bratislava : Kalligram, 1999
- (47) Habermas, J.: Problémy legitimacy v pozdním kapitalizmu. Praha : FILOSOFIA, : 2000
- (48) Habermas, J.: Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti. Praha : FILOSOFIA, : 2000
- (49) Habermas, J.: The Theory of Communicative Action. Boston: Beacon Press, 1984
- (50) Hayek, F.: Cesta k nevolnictví. Praha : Občanský institut, 1991
- (51) Hayek, F.: Osudná domýšlivost. Omyly socialismu. Praha : SLON, 1995
- (52) Hayek, F.: Právo, zákonodárství a svoboda. 2) Fatamorgána sociální spravedlnosti. Praha : Academia, 1991
- (53) Hobbouse, L. T.: Liberalizmus. Bratislava : Kalligram, 2002
- (54) Holata, L.: Marxisticko-leninská filozofia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1977

- (55) Chomsky, N.: What Uncle Sam Really Wants. Berkeley, California : Odonian Press, 1994
- (56) Chovancová, J.: Liberalistické koncepcie spravodlivosti 20. storočia. Bratislava : Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 1996
- (57) Jefremenko a kolektív: Sociální filozofie Frankfurtské školy. Praha : Svoboda, 1977
- (58) Jouvenal, B. de: Etika přerozdelení. Praha : Občanský institut, 1998
- (59) Kardelj, E.: Úvahy o našej spoločenskej kritike. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966
- (60) Kašík, V.: Karel Kautsky o socialismu, demokracii a válce. In: Veděcké informace ústavu sociálně politických věd University Karlovy (historie), Praha : 1969
- (61) Kautsky, K.: Terorismus a komunismus. Praha : Ústřední dělnické knihkupectví, nakladatelství a antikvariát, 1921
- (62) Keller, J.: Soumrak sociálního státu. Praha : SLON, 2005
- (63) Keller, J.: Úvod do sociologie. Praha : SLON, 1999
- (64) Kessidi, F. Ch.: Hérakleitos. Praha: Svoboda, 1985
- (65) Kis, J.: Současná politická filosofie. Praha : OIKOYMENH, 1997
- (66) Kulašik, P.: Dejiny politických teórií. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2000
- (67) Kulašik, P.: Liberalizmus (Antológia textov z liberalizmu). Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1998
- (68) Kulašik, P.: Socializmus (antológia textov zo socializmu). Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 1999
- (69) Lafargue, P.: Z diela. Bratislava : Pravda, 1987
- (70) Lenin, V.I.: Stát a revoluce. Praha : Michal Zítko – Otakar II., 2000
- (71) Locke, J.: Druhé pojednání o vládě. Praha : Svoboda, 1992
- (72) Locke, J.: O vlastnictví. In: PROSTOR 11/1988
- (73) Lorenz, K.: 8 smrtelných hříchů. Praha : Panorama, 1990
- (74) Lukács, G.: Existencialismus či Marxismus? Praha : Družstvo Nová osvěta, 1949
- (75) MacIntyre, A.: Ztráta cnosti. Praha : OIKOYMENH, 2004
- (76) Marcuse, H.: Jednorozměrný člověk, Praha : Naše vojsko, 1991
- (77) Marcuse, H.: Psychoanalýza a politika. Praha : Svoboda, 1969
- (78) Marx, K.: Kapitál I. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1953
- (79) Marx, K.: Kapitál III.-2. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1953
- (80) Marx, K., Engels, F.: Manifest komunistické strany. Bratislava : Pravda, 1975
- (81) Marx, K., Engels, F.: Vybrané spisy sv. I., II. Praha : Svoboda, 1950
- (82) Marx, K., Engels, F.: Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 1 (1843-1849). Bratislava : Pravda, 1977

-
- (83) Mises, L. von: Antikapitalistická mentalita. Praha : Občanský institut, 1994
- (84) Narskij, I.S. a kol.: Dejiny marxistickej filozofie 19.storočia. Bratislava : Pravda, 1982
- (85) Nozick, R.: Anarchy, State and Utopia. Basic Books, Publishers, Inc., 1974
- (86) Pašukanis, J.B.: Všeobecná teória práva a marxizmus. Bratislava : Pravda, 1989
- (87) Platón : Ústava. Praha : OIKOYMENH, 1996
- (88) Popper, K.R.: Otvorená spoločnosť a její nepřátelé I., II. Praha : OIKOYMENH, 1994
- (89) Přibáň, J.: Suverenita, právo a legitimita. Praha : KAROLINUM, 1997
- (90) Rawls, J.: Justice as Fairness. Restatement. Cambridge, Massachussetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2001
- (91) Rawls, J.: Politický liberalismus. Prešov : SLOVACONTACT, 1995
- (92) Rawls, J.: Teorie spravedlnosti. Victoria Publishing, Praha 1994
- (93) Rawls, J.: The Law of Peoples. The Idea of Public Reason Revisited. Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts 1999
- (94) Sandel, M. J. : Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge : Cambridge University Press, 1982
- (95) Sartori, G.: Teória demokracie. Bratislava : Archa, 1993
- (96) Shapiro, I.: Morální základy politiky. Praha : KAROLINUM, 2003
- (97) Shapiro, I., Habermas, J.: Teorie demokracie dnes. Praha : FILOSOFIA, 2002
- (98) Soros, G.: Kríza globálneho kapitalizmu (Otvorená spoločnosť v ohrození). Bratislava : Kalligram, 1999
- (99) Soros, G.: O globalizácii. Bratislava : Kalligram, 2002
- (100) Steigerwald, R.: Třetí cesta Herberta Marcusa. Praha : Svoboda, 1971
- (101) Stiglitz, J.E.: Jiná cesta k trhu. Hledání alternativy k současné podobě globalizace. Praha : PROSTOR, 2003
- (102) Stirner, M.: The Ego and His Own. http://www.nonserviam.com/stirner/the_ego/
- (103) Sutor, B.: Politická etika, Praha : OIKOYMENH, 1996
- (104) Svensson, P.: Teorie demokracie. Brno : CDK, 1995
- (105) Taylor, Ch.: Etika authenticity. Praha : FILOSOFIA, 2001
- (106) Taylor, Ch.: Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Praha : FILOSOFIA, 2001
- (107) Toffler, A., Tofflerová, H.: Utváranie novej civilizácie. Bratislava : Open Windows, 1996
- (108) Tóth, R.: Základy politológie. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1994
- (109) Tugendhat, E.: Spor o výklad lidských práv. In: FILOSOFICKÝ ČASOPIS 2/1994

-
- (110) Tugendhat, E.: Tři přednášky o problémech etiky. Praha : Mladá fronta, 1998
- (111) Velek, J.: Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha : FILOSOFIA, 1996
- (112) Velek, J.: Spor o spravedlnost. Praha : FILOSOFIA, 1997
- (113) Walzer, M.: Hrubý a tenký. O toleranci. Bratislava : Kalligram, 2002
- (114) Walzer, M.: Interpretace a sociální kritika. Praha : FILOSOFIA, 2000
- (115) Walzer, M.: Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. New York : Basic Books, Inc., Publishers, 1983
- (116) Žeglitz, J.: Velké postavy politické filosofie. Praha : Občanský institut, 1996
- (117) Anketa. In: SLOVO 39/1999 <http://www.noveslovo.sk/archiv/1999-39/bezhranic.html#01>
- (118) http://spravy.pravda.sk/sk_svet.asp?r=sk_svet&c=A050519_205717_sk_svet_p03

Summary

Although social justice can mean any model of distribution that covers all relevant social relationships, in this study I interpreted this concept literally as economic justice; it means that I was mainly concerned with the issue of a just division of limited material resources. I leaned on the presumption that the idea of social justice reflects ambiguous conviction: Firstly, it is good and necessary to eliminate poverty while the surplus enjoyed by some should be sacrificed for urgent needs of others. From this point of view, every fact of poverty contains something that contradicts justice – as Proudhon said. Secondly, the inequality of means between the individual members of society is bad as such and should be more or less radically removed or at least palliated.

I offer one possible division of the category of political justice. I divided this category in line with traditional division into – formal (procedural) justice and distributional or social justice. My theme was precisely social justice. I distinguish two other different levels within social justice – individual justice and the redistributing justice. As far as the individual justice is concerned, I gradually treated all four basic distribution criteria that are still topical in the discourse on social justice. It is the distribution based on market mechanism (Nozick, Hayek), moral merits (some communitarians), labour and needs (Marx). My intention is to show that the market mechanism does not suffice in terms of social justice; hence it must be supplemented at least by three additional distribution mechanisms. I try to present above all the Rawls', Walzer's, and Marx's models of solution to the issue of "redistribution" justice, while my scrutiny principally concerns digressions of the above authors from the egalitarian division of material sources.

When analyzing ideas of Robert Nozick, I criticised his reasoning by means of an invisible hand that introduces author's libertine presumptions into the *quasi*-historical process. Nozick also tries to justify the private ownership based on the productivity of private property system. Thus, he runs into a discrepancy with his intention to avoid the consequentialism.

In the critical analysis of Friedrich von Hayek's ideas, I point to his

presumption that the concept of social justice requires a certain idea of moral merits while market mechanism is void of such idea. I also point to the fact that market mechanism prefers some activities to other; some character features to other, as well as superimposes some aims and values to other. Therefore, it also forms a certain system of "merits". I also pay attention to Hayek's comparison of market mechanism to a game, rules of which should not be interfered with. However, market is not a voluntary game chosen freely by its participants. One normally enters a game if he or she likes it, if he or she is prepared to play, if it corresponds to one's capabilities, etc. However, we are born into the jungle of market and we have to play this "game" whether we want or not. So, if people did not choose to play the market game, it should be correct to enter the game in order to help those who are not sufficiently prepared for it.

This also is the reason, why the attempt of John Rawls in a hypothetical reconstruction of what rules of market game people should choose before it begins, is important from the moral aspect. It is the reason why I devote more space to Rawls' theory of justice while also criticising it. It seems that Rawls' allegation that utilitarianism does not reflect the fundamental issue of justice, i. e. distribution, and returns to him like a boomerang in form of his argumentation in favour of the difference principle. This principle of social justice is actually based rather in the calculus of the mutual advantage than on the questions of just distribution *per se*. Moreover, actors of social agreement created by Rawls did not altogether "purify" subjects of neutral rational abstraction. On the contrary, it is the liberalistic mirror image of the modern bourgeois people dominated by pleonaxy and greediness.

Also the Rawls' "context of justice" is dubious, as behind the veil of ignorance it provides his subjects in contract situation with some highly general information about functioning of the real world. It is how Rawls smuggled his liberal ideas behind the veil of ignorance and simultaneously treated the question of efficiency in the framework of social justice. However, the question of efficiency plays no role in relation to social justice *per se*. It is an entirely different value. Justice *per se* ignores whether a big or small pie is being divided.

I also pay attention to the critical presentations of communitarians. Alasdair MacIntyre asserts that the modern views of justice – those of Rawls and Nozick – are not comparable. As far as social rules are concerned, no agreement can be found in the individualist culture of individual interests. It is not possible to work with any idea of justice without taking the identity of man and nation into account.

I am also involved in the analysis of the work *Liberalism and the Limits of Justice* by Michael Sandel. Sandel asserts that human being always exists amidst particular social conditions and therefore the liberal effort in neutrality cannot be successful. Eventually, Sandel also criticises liberalism saying that its methodological premises are identical with its conclusions and the result is the movement in a circle where the alpha and omega is the liberal individualism.

Michael Walzer's theory of justice was given more space. I assert that perhaps Walzer's thesis of "divided spheres" according to which inequalities of one sphere of social life should not be transferred to another, sounds original, but in fact it is only a metamorphosed idea of equal opportunities abundantly used by American liberals (for instance Rawls) and European social democrats. I also cast doubt on how Walzer interprets "social meanings".

The question of identity within the framework of considerations concerning social justice plays an important role in the concept of another communitarian, Charles Taylor. After him, only if we live in the world that cares for history, requirements of nature, needs of my fellow humans, duties of citizen and the like, we can determine identity that is not trivial. Precisely the question of identity is the key one for Taylor's ethics of authenticity.

One of the most important contemporary European rationalist Jürgen Habermas responds to the opinion of communitarians. Habermas says that the correctly interpreted theory of rights is in no case blind to cultural differences and the issue of identity. I briefly present Habermas' theory.

"Identity politics" has recently become the concept used to describe the tendency of disadvantaged groups to pursue elimination of discrimination against application of general rights but also to enforce specific forms of preferences, recognition and participation for particular groups. This dimension of politics has also proved dominant in requests of the new left social movements. I mention them briefly in the conclusion.

As regards the Marxist approach to the social justice case I only draw attention to three issues: One of them is the Marxist appeal to the class interest from which different concepts of justice for antagonist social classes derive. The second is the Marx's analysis of the capitalist exploitation i.e. the fundamental injustice generated by capitalism until the present day. Immediately after, I also point to the alternative proposal of Marxists about removing this injustice. I am involved with the distribution criterion: "To each according to his/her labour" offered by Marx in

the first phase of the communist society, that is Socialism. The third issue is the analysis of distribution criterion reserved by Marx for the second phase of the communist society, the Communism itself: "To each according to his/her needs". I assert in accord with ideas of some Frankfurt school theoreticians that distribution criterion "To each according to his/her needs" cannot be fulfilled unless we presume unlimited all those false needs generated by the market society. "To each according to his/her needs" makes sense only if people revise and limit their needs adapting them to general possibilities. In this context, I remind that abandoning of the paradigm of consumption and economic growth offers the principal alternative to the solution of the question of social justice. Today, the pursue of material consumption and economic growth in the most advanced western societies must stop both in interest of humans and nature.

It is known that the basic disputes of modern discourse derive of the dilemma whether the Government should ensure the minimum income for every individual or whether it should also try to redistribute income for the sake of social equality. In my study, I try to defend the opinion that social state should, if it wants to comply with the idea of social justice, realize the two mentioned dimensions of social policy. And what is more, market mechanism should be adapted by governmental interventions in order to realize additional dimensions of social justice. Merits in form of reward should not be determined only by "blind" market process. The highly appreciated professions by society would be separately awarded in accord with their social significance. The State should also ensure the basic living needs of every individual for good living as perceived by the community. Additional requirement is that the fruit of work should belong to those that participate in its production. Perhaps it is possible to realize the project of fair participation of employees in profits of the company under this distribution principle. Societal ownership might also contribute to socially more fair society. Economic planning and correction of market system with the aim of rational use of resources should not be feared either. The devastated environment and shocking poverty of millions of people all over the world seems to be a motivating challenge for the society not to rely on blind forces of market mechanism. The world is facing alarming threats. It is indispensable to look for socially and ecologically viable alternatives. One of them bears the name democratic socialism, which I briefly mention. It is possible to find enough references to both quoted alternatives (active social State and democratic socialism) in the spiritual tradition of Europe, which lead to

the conclusion that identity of Europe with regard to the model of social justice is closer to mentioned alternatives than to licentious market economy, which in time of globalization progressively wins a dominant position in our geographic space.

Ľuboš Blaha