

E-LOGOS/2001

ISSN 1121-0442

EXCELENTNÍ STUDENTSKÉ PRÁCE

Morální zakotvení demokratické společnosti?

Otázka priority hodnot ve sporu o liberalismus a komunitarismus

Petr Očko
petr@ocko.cz

OBSAH: *

Úvod *

Vývoj koncepce spravedlivé společnosti *

Spor mezi liberalismem a komunitarismem *

Teorie spravedlnosti Johna Rawlse *

Kritika Rawlsovy koncepce *

Jiný pohled: Komunitaristické koncepce *

Úvod

V této práci bych se chtěl zabývat otázkami hodnot, na kterých stojí dnešní demokratická společnost především v primárních otázkách, jež musí řešit, tedy především chápáním spravedlnosti a lidských práv a z toho vyplývající otázky nejvhodnějšího uspořádání společnosti. Velmi podstatná část dnešní diskuse o těchto otázkách probíhá, v rámci liberálně-demokratických koncepcí fungování společnosti, jako spor mezi zastánci (klasického) liberalismu a přívrženci nové koncepce tzv. komunitarismu. Obecně možno říci, že zatímco klasický liberalismus lpí v první řadě především na spjatosti prioritních principů individuální lidské svobody a lidské zodpovědnosti, tak komunitarismus spíše hledá etické zakotvení lidského společenství a principy budování sdíleného chápání společenského "dobra". Tyto koncepce se ovšem vyvíjejí v širokém kontextu a mají mnoho různých dimenzí. Vzhledem k zásadní důležitosti teorie spravedlnosti vypracované Johnem Rawlsem bych v první části práce charakterizoval východiska problému této koncepce a v návaznosti na ni rozebral komunitaristické alternativy této populární teorii. Myslím, že zajímavým aspektem je také srovnat nakolik jsou závěry tohoto sporu vycházejícího především z anglosaské filosofické tradice aplikovatelné na kontinentální Evropu.

Vývoj koncepce spravedlivé společnosti

Koncepce státu, spravedlnosti a lidských práv mají hluboké kořeny v nejstarších antických filosofických teoriích Platóna a zvláště Aristotela a postupný vývoj k jejich dnešním liberalistickým pojetím vedl především přes ideje myslitelů jako Locke, Hobbs, Rousseau či Smith. Soudobé koncepce liberalismu přebírají podstatné prvky liberální teorie "otevřené společnosti", jejíž zrod ztělesňuje bezprostřední reakci liberálních intelektuálů na zkušenosti s totalitními hnutími a režimy nacionalismu a komunismu a se socialistickými rozvrhy řízení společnosti a státu. Byli to především K. R. Popper a F. A. Hayek, v jejichž spisech byla idea "otevřené společnosti" představena jako ideál fungování západních demokracií a je jí také připisován úspěch existujících demokratických režimů. Svoboda v pojetí liberální otevřené společnosti znamená (jak shrnuje Miloslav Bednář ve své knize Spravedlnost, demokracie a česká filosofie politiky) odmítnout závaznost jakékoli náboženské, filosofické nebo morální orientace. Svobodná společnost v takovém významu se pak označuje jako otevřená společnost, jež spočívá v neexistenci předběžného vymezení existenční náplně, činnosti a názorového zaměření občanů. Jakákoli společná filosofická, duchovní a mravní základna občanů je v takto chápané "otevřené společnosti" předem vyloučena a celkově se zakládá na striktně neutrálním stanovisku vůči metafyzice a etice, jejichž hegemonii považují zastánci tohoto konceptu za podstatu totalitní hrozby demokracii, aniž by rozlišovali mezi filosofií a ideologií.

Spor mezi liberalismem a komunitarismem

Spor o liberalismus a komunitarismus se zrodil v polovině 80. let v především americké morální a politické filosofii, přičemž se zpočátku jevil jako záležitost odlišných interpretací jistých vnitřních problémů *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse. Postupně ovšem tato diskuse přerostla ve spor o základní morálně politické otázky liberálně-demokratických společností a stala se jedním ze zásadních impulsů pro anglosaskou praktickou filosofii konce 20. století.

Její počátek je možno vysledovat v tzv. kantovském obratu v liberální filosofii a v jeho následné komunitaristické kritice. Zatímco post-kantovští liberálové opírají politickou morálku o principy individuální svobody a rovnosti, komunitaristé ji chtějí opřít o účely sledované lidmi ve společném životě. Proti *deontologické* morálce individuálních práv tak stojí *teleologická* etika společného dobra.

Tyto dvě normativní vize vycházejí z odlišných antropologických pozic, jejichž rozdílnosti mohou být přiblíženy odpověďmi na tři základní otázky neboli trojím sporem o *prvotnost* (viz Pavel Barša: Politická teorie multikulturalismu).

První otázkou je zda je důležitější právo nebo dobro. S tím souvisí otázka druhá, zda etické účely formují *jáství*, či naopak jáství rozhoduje svobodně o účelech, jež sleduje. A konečně je zde otázka prvotnosti ve vztahu jednotlivce a společnosti.

Opačné odpovědi na tyto otázky tedy rozdělují scénu politické filosofie na dva "tábory", jež mají rozdílná historicko-filosofická východiska - Charles Taylor je nazývá "atomisté" a "holisté". "Atomistická" koncepce vychází přímo z výše uvedeného liberalistického pojetí "otevřené" společnosti, ale rozpracovává jej do komplexnější a systémovější podoby. Jejím "otcem" je zmíněný John Rawls, jehož "teorie spravedlnosti" si klade za cíl zevšeobecnit a dostat na vyšší úroveň abstrakce teorii společenské smlouvy, rozvíjenou již Lockem, Rousseauem či Kantem. Je prezentována jako součást teorie racionální volby a spravedlnost vidí ve spravedlnosti základní struktury (rámce) - jde tedy o *procedurální* teorii spravedlnosti.

Teorie spravedlnosti Johna Rawlse

Základní tezí Rawlsovy teorie, tezí o níž je vedena také velmi ostrá diskuse, je koncepce *původní situace*. "Původní situace" je východiskem oné vyšší abstrakce - jedná se o dohodu o "principech spravedlnosti základní struktury společnosti" ("principles of justice for the basic structure of society"), jež by byly přijaty svobodnými a racionálními osobami, které se zabývají prosazováním svých vlastních zájmů, v počáteční situaci rovnosti, která vymezuje základní podmínky jejich sdružování. Tyto principy pak představují pravidla všech dalších dohod a ujednání a určují možné způsoby jak "sociální kooperace", tak "formy vlády". Uspořádání společnosti tak vzniká jako výsledek dohody v počáteční situaci rovnosti subjektů odhlížející ode všech sociálně vzniklých nerovností (k nimž Rawls přidává i odhlédnutí od nerovného rozdělení "intelektuálních

schopností") - vzniká tak pojetí, jež Rawls nazývá "spravedlnost jako poctivost" ("férovost").

Tato původní situace je zcela hypotetickou podmínkou, za které se skupina stejně rovných osob *musí* rozhodnout *jednou provždy*, co mezi nimi platí jako spravedlivé a nespravedlivé. Původní situace navozuje stav přirozené rovnosti v "tradiční teorii společenské smlouvy", v němž se ona hypotetická skupina osob rozhoduje právě tak jako každá jednotlivá osoba "racionální úvahou, co konstituuje její dobro, tj. systém účelů-cílů, který je pro ni natolik rozumný, aby o něj usilovala". Všechny osoby tedy v této situaci *vyjednávají* řád (procedurální pravidla), podle kterého se nadále společnost bude řídit. Vzhledem k tomu, že za stavu rovnosti všech, mají všichni také stejnou vyjednávací sílu, jsou vyjednané podmínky vytvořeny tak, aby maximálně poskytovaly stejnou možnost všem. Nikdo nemá možnost přesvědčit ostatní o něčem jiném jen na základě své pozice, přičemž jednotlivci jsou "vzájemně nezainteresovaní" a tedy "žádný z nich nemá zájem na zájmech ostatních".

Tato smluvní situace je koncipována jak záměrná výchozí pozice nevědomosti, jež se týká individuálních koncepcí dobra (primárních dober) a jejich psychologických sklonů. Má se tak zajistit, aby nikdo nebyl zvýhodněn či znevýhodněn vlivem *přírodní nahodilosti sociálních okolností*. Výsledkem je tedy stav, kdy jsou všichni podobně situováni a nikdo není schopen navrhnout zásady, jež upřednostňují jeho zvláštní situaci. Podle Rawlse je tak zaručeno, že principy spravedlnosti ve společnosti budou výsledkem poctivé dohody nebo ujednání. Tato *poctivá* ("férová") dohoda je uzavřena jako mezi individui jako mravními osobami, tj. racionálními bytostmi a jejich vlastními účely, schopnými (podle Rawlsova předpokladu) smyslu pro spravedlnost a racionální volby. Celková koncepce politické spravedlnosti tak nevzniká z *individuálních* koncepcí dobra, ale jako výsledek mnohých fundamentálních idejí odvozených z *veřejné* politické kultury demokratické společnosti a tato koncepce spravedlnosti je pak ohniskem *překrývacího konsensu* ("overlapping consensus") rozumných konkurujících si náboženských, filosofických a mravních doktrín, konsensu, který znamená souhlas zastánců takových doktrín s politickou koncepcí spravedlnosti jako morální koncepcí dobře zřízené demokratické společnosti ve smyslu obsahu jejich politických soudů o *základních institucích*. Počáteční *závoj nevědomosti* má fungovat jako předpoklad morálního souhlasu s institucionálním fungováním demokratické společnosti. Druhým předpokladem překrývacího konsensu je *rozumná* povaha oněch individuálních ucelených doktrín dobra, tj. jejich shoda, podpora nebo nekonzfliktnost vzhledem k politickým hodnotám politické koncepce spravedlnosti demokratického režimu.

Kontraktuální výsledek původní situace by se měl pak podle Rawlse (hypoteticky a intuitivně) zakládat na dvou principech spravedlnosti, jež charakterizuje takto:

1. Každá osoba má stejné právo na zcela přiměřenou soustavu stejných základních svobod, jež je slučitelná s podobnou soustavou svobod pro všechny. (Political Liberalism, 1993)
2. Sociální a ekonomické nerovnosti musí vyhovovat dvěma podmínkám. Za prvé musí se týkat úřadů a postavení otevřených všem za podmínek poctivé rovnosti

příležitostí; za druhé musí být k největšímu prospěchu nejméně zvýhodněných členů společnosti. (Theory of Justice, 1971)

Sám Rawls dospívá (ve své knize Political Liberalism) k názoru, že uvedená kritéria si protirečí a nejlepší soustavou svobod je taková, která zaručuje svobody, co nejrozsáhlejší. Účelem soustavy základních svobod má pak podle Rawlse být výhradně sociální zaopatření občanů, nikoli "vývoj a rozvoj mravních sil". Jejich smyslem je tedy: "zajišťovat pro všechny občany stejné sociální podmínky, nezbytné pro adekvátní vývoj a plný a poučený výkon těchto sil".

Rawls zdůrazňuje, že druhý princip spravedlnosti je podřazen prvnímu, neboť ten zaručuje základní svobody, jež jsou nezbytné pro "poučený výkon" dvou mravních *mohutností*, tj. smyslu pro spravedlnost a koncepcí dobra (jež rozvádí v oblastech dvou *fundamentálních situací* - první se týká oblastí politických svobod a svobody myšlení, druhá pak svobody svědomí a sdružování). Poměrně vágní pojem "největšího prospěchu nejméně zvýhodněných členů společnosti" naznačuje abstraktní ztotožnění největšího prospěchu s institucionálně-materiálním zajištěním, jež je pak částečně přímo vyjádřeno jako princip spravedlivých (mezigeneračních) úspor ("just savings principle").

Rawlsovo pojetí spravedlivé společnosti jako jakéhokoli ideového zabarvení zbaveného rámce zásadně vylučuje možnost *přímé* podmíněnosti politické koncepce spravedlnosti převahou konkrétních podob ucelené koncepce *dobra*. Taková možnost by oslabilá jak důvod postulování původního *závoje nevědomosti*, tak i předpoklad *samostatnosti* politické koncepce spravedlnosti, tedy její přísně *institucionální pojetí*.

Kritika Rawlsovy koncepce

Základní princip Rawlsovy koncepce, spočívající v absenci jakékoli nadřazené jednotící ideje, se stal objektem kritiky z mnoha stran opírajíce se i o koncepcce, z nichž vyrůstají liberální pojetí demokracie, jako třeba koncepce Kantovy, Lockeovy, Rousseauovy a další. Například už jedna z prvních zásadnějších analýz fungování demokracie obsažená v Tocquevillově *Demokracii v Americe* nachází její hlavní zdroje v křesťanské náboženské výchově, již považuje za stavební element jejího fungování a stability. Jinak řečeno, nemusí být vůbec samozřejmé, že ucelené doktríny dobra, jež se rozvíjejí ve svobodných podmínkách, vedou k liberálním zásadám demokratické spravedlnosti a jejich institucionálnímu zajištění, pokud nevyrůstají z konkrétní společné doktríny dobra jako společné cesty jeho nalézání. Rozsáhlá diskuse, jež se rozpoutala nad Rawlsovou populární koncepcí, vychází právě z této *neukotvenosti* - jak shrnuje Samuel Scheffler (The Appeal of Political Liberalism, 1994): "Rawlsova koncepce decimuje mravní zdroje liberalismu, aniž by místo toho zvládla šíření jeho ospravedlňujícího apelu." Tato (velmi systematicky propracovaná) teorie je prakticky *materialistickou redukcí*, jež převádí problémy spravedlnosti, lidských práva demokracie na instrumentální úroveň uceleného zajišťování blahobytu a stejných příležitostí pomocí institucionálního zřízení.

Rawls sám tvrdí, že jeho koncepce je v podstatě velmi "kantovská", když výslovně přirovnává své dva principy spravedlnosti ke Kantovým kategorickým imperativům (jenž

v první definici zní: "jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla stát obecným přirozeným zákonem"). Ovšem Rawls využívá Kantovu filosofii poněkud selektivně a instrumentálně - v důsledku dosahuje především toho, že nahrazuje Kantův etický absolutismus etickým relativismem a celkově interpretuje Kantovu morální a politicko-filosofickou koncepci bez ontologických základů. Takové pojetí je pak přebíráno a reinterpretováno dalšími mysliteli především anglosaské tradice politické filosofie, jako Robert Nozick či Ronald Dworkin, kteří předkládají další koncepce principů spravedlnosti, demokracie a lidských práv, jež se neopírají o nadřazené ideje. Oproti tomu se mezi současnými liberálními mysliteli začali objevovat kritici těchto pojetí, převážně poukazující na nedostatečné hodnotové zakotvení a východiska těchto relativistických koncepcí. Z pozice etického liberalismu to byl např. Joseph Raz, který klade důraz na nezastupitelnost kolektivního zdroje mravních doktrín dobra pro vznik autonomie a svobody jedince. Toto pojetí se již velmi blíží teoretickým koncepcím komunitarismu, jež se polemicky vymezují proti převažujícím eticko-filosofickým směrům liberální filosofie politiky.

Jiný pohled: Komunitaristické koncepce

Komunitarismus se v polemice s liberalismem hodnotově neutrálního státu vyznačuje důrazem na společensky *předem* zažitě mravní a duchovní názorové orientace, jež vytvářejí vědomí jednoho společenského celku jako určité koncepce všem společného a všemi sdíleného dobra. Jedině odtud se podle nich mohou vyvinout pojetí práva včetně práv individuálních a vůbec fenomén individuality jako takové. *Mravnost a dobro jsou proto nadřazený právu* jako podmínky možnosti jejich vzniku a perspektivní stabilní trvalosti.

Tak Alasdair MacIntyre spatřuje odůvodnění takového stanoviska v řecko-křesťanských základech evropských ctností jako zdroje jednoty lidského života, jež spočívá v neoddělitelnosti osoby a jejích rolí. V tomto světle vidí MacIntyre nástup liberálního a byrokratického individualismu během průmyslové revoluce jako odmítnutí tradice západních ctností, jde podle něj o zásadní mravní rozpor mezi aristotelskou a liberálně individualistickou tradicí politiky. Jako východisko v současné situaci vidí výstavbu lokálních společenství na slušnosti a intelektuálně-mravním životě jako záruce perspektivního přečkání "barbarské periody" materiálně založeného liberalismu nynějších demokracií. MacIntyrově stanovisko, ale ještě není systematictější propracováno a zůstává také na úrovni abstraktně vágních rozvrhů.

Závažnou kritikou materiálně založené liberální politické filosofie je práce Michaela Sandela "Liberalismus a meze spravedlnosti", jež je polemikou především se zmíněnými koncepcemi Rawlse, Dworkina či Nozicka. Kritizována je zejména liberální priorita deontologického hlediska, tj. přednost práva vůči dobru a jeho nezávislé odvozování, resp. druhotné vyvozování dobra prostřednictvím práva. Sandel tím zásadně zpochybňuje rawlsovský liberální způsob výkladu Kantovy morální a politické filosofie, tedy tvrzení, že "ctnost mravního zákona nespočívá ve faktu, že slibuje nějaký cíl nebo účel, o kterém se předpokládá, že je dobrý". Výsledkem amputace Kantova filosofického základu autonomního svobodného subjektu je liberalismus, jenž se vyznačuje

netečnost k otázkám lidské přirozenosti a smyslu dobrého života. V otázce mravního a epistemologického smyslu Rawlsova pojetí spravedlnosti jako první ctnosti sociálních institucí dospívá Sandel ke zjištění, že tak jako jsou u Rawlse individuální hodnoty a účely vždy pouhými atributy, nikoli konstitutivními složkami osoby, tak i smysl společenství je pouze atributem, a nikdy konstitutivním prvkem dobře uspořádané demokratické společnosti. Sandel dále konstatuje, že Rawlsova východiska předem vylučují "jakýkoli účel, jehož přijetí nebo sledování by mohlo navazovat identitu subjektu nebo ji transformovat a zejména odmítají možnost, že by dobro společenství mohlo spočívat v konstitutivním rozměru tohoto druhu". Tento liberalismus se tak podle Sandela vyznačuje niterným rozporem - hlásá odstup mezi niternou osobou a účely, a ztrátu tohoto odstupu pokládá za nástup společenské formy, nad kterou občané nemají vládu. A právě úsilí liberalismu zcela si pojistit tento odstup je podle něj tím, co podkopává jeho vlastní nahlédnutí. Takové liberální odstavení osobní niternosti mimo politiku znamená její snížení na úroveň věroučného dogmatismu, jenž není hoden soustavné pozornosti a starosti.

Sandelovu kritiku materialistické podstaty rawlsovske koncepce liberalismu rozvádí Charles Taylor, který konstatuje, že Rawlsem postulovaná "slabá teorie dobra" jako nezbytného východiska racionálního upřednostňování primárních statků je v důsledku inkohrentní, a to z těchto důvodů: Rawlsovo vyvození dvou principů spravedlnosti se zakládá na přiznání, že jejich přijatelnost odpovídá našim tušením. Pokud bychom zkoumali jejich základy, dospěli bychom k "silné teorii dobra". Ta ovšem není co do svých bytostných nahlédnutí artikulována, přestože je nezbytným východiskem přesvědčení o správnosti zvolených principů spravedlnosti. Jinak řečeno "dobro má vždy přednost před právem", protože jeho artikulace dává smysl pravidlům, jež vymezují právo.

Představitel radikálně levicového proudu komunitarismu Michael Walzer vychází z pojetí rovnosti, jež má značně blízko k Rawlsově koncepci spravedlnosti. Vymezuje je jako "úsilí vytvořit dokonalý popis spravedlnosti neboli obranu rovnosti množstvím práv". Podle něj nevyplývají práva z obecné humanity, ale ze "sdílených koncepcí sociálních dober", jež jsou svou povahou "lokální a zvláštní". Walzer vychází z marxisticko-rousseauovské tradice a říká, že vším, o čem jde v sociálním konfliktu je *distribuce dober*, jež považuje za čistě sociálního charakteru. Walzer pak dovozuje, že suverenity jako státní moc ve smyslu ústředního mocenského ohniska, tedy nejvýznamnější a nejnebezpečnější podoba moci, je zároveň "rozhodujícím činitelem distributivní spravedlnosti; střeží hranice, v jejichž rámci se každý sociální statek distribuuje a umisťuje". Radikální přístup Walzera se projevuje v jeho návrzích řešení, kdy představuje koncepci vytvoření "komplexní rovnostářské společnosti", která se zakládá na autonomii distribucí, jež vytváří rozmanitost monopolů, provozovaných "různými skupinami mužů a žen". Tak by se měly prosadit rozptýlenější a specifitější formy sociálního konfliktu.

Poněkud méně vyhraněnou recepci diskuse o mravním zakotvení spravedlivé společnosti je možno sledovat v německé morální a politické filosofii - jedním z jejich nejvýznamnějších představitelů je v současnosti Axel Honneth, který rozvíjí svou teorii jako neoaristotelský či neohegelský normativní koncept moderny, který je odůvodněn na

základě postmetafyzického a formálního konceptu mravnosti, jenž chce současně dostat liberálním a poststrukturalistickým stanoviskům v současné morální a politické filosofii, a zařazuje se tak do širokého kontextu komunitarismu (viz Honneth: Sociální filosofie a postmoderní etika, 1996). Podle Honnetha má být určení obecných a nutných podmínek života natolik formální či abstraktní, že se teorie mravnosti zbavuje podezření, že je pouhým zobecněním určitých konkrétních interpretací dobrého života, současně však musí být dostatečně materiální či obsahové, aby o podmínkách dobrého života říkala více, než je tomu v liberálních teoriích morality. Ve formální koncepci mravnosti či dobrého života má jít o vymezení obecných a nutných podmínek *individuálního sebeuskutečňování* neboli o vymezení sociálních podmínek, za nichž by sama individua na základě autonomní volby svého života mohla dospět ke svému sebeuskutečnění. Za dobré jsou pak považovány ty formy organizace, jež individuům umožní neomezené sebeuskutečňování.

Pojem *individuálního sebeuskutečňování* je zásadním momentem takto chápané teorie mravnosti a dobrého života a Honneth z něj odvozuje svou vlastní teorii spravedlivého uspořádání založené na *intersubjektivním pojetí* utváření individua a společnosti. V návaznosti na Charlese Taylora (konkrétně stať Omyl negativní svobody, 1995) tvrdí, že individuální sebeuskutečnění předpokládá nejenom nepřítomnost vnějších tlaků a omezení, ale také tlaků a omezení vnitřních, a proto předpokládá nejenom negativní, ale i pozitivní svobodu individuí. K této vnější i vnitřní svobodě jsou však individua schopna dospět pouze na základě zkušenosti svého uznání partnery *interakce*, pouze tím, že se z perspektivy souhlasného postoje druhých osob jakožto partnerů interakce sama učí ve svém jednání vztahovat se k sobě jako k bytostem, jež mají určité pozitivní schopnosti. Svobodné sebeuskutečňování tak předpokládá důvěru ve vlastní schopnosti a výkony, kterou individua získávají tím, že jsou jejich schopnosti a výkony pozitivně hodnoceny druhými osobami.

Formální koncept mravnosti a dobrého života je celistvě zakotven ve vzorech uznání, jež jsou výsledkem historického procesu jejich interaktivního formování. Tento historický proces je současně chápán jako proces "morálního vzdělávání". Vzory uznání nevznikají jen různými typy pozitivního vztahu k sobě (jež konstituují autonomii subjektu), ale také negativními zkušenostmi zneuznání, které narušují či rozkládají pozitivní formu praktického vztahu k sobě. Vlastním zdrojem morálního vývoje je pak boj o morální uznání, který je motivován morální zkušeností, jež vyplývá z narušení očekávaného uznání - jako důsledek toho Honneth odvozuje "morální logiku sociálních konfliktů". Negativní reakce spojené se zkušenostmi zneuznání se mohou přetvořit v motivy aktivního jednání pouze pokud jsou morálně zobecněny, tj. pokud je individuálně zakoušené zneuznání současně skupinovou zkušeností a pokud se přetvořením v morální přesvědčení současně stává motivačním zdrojem jednání orientovaného na rozšířené uznání. Toto morální zobecnění je odkazem na ideje, které jsou s to obohatit naše představy o morální identitě společnosti a s výhledem na rozšíření možností vzájemného uznání současně umožňují pochopit procesy, které jsou důvodem zneuznání.

Závěr: posttradiční pospolitost?

Jaká je tedy vhodná koncepce pro pojetí státu, demokracie a spravedlnosti v rozvinutých společnostech na prahu 21. století? Na různých úrovních vedené stále intenzivnější diskuse o lidských právech, státní suverenitě a svrchovanosti či lidské identitě v "globalizované" společnosti ukazují, že najít jednotící ideu, jež by opravňovala budování společnosti sjednocené takovou představou "společného dobra" již není možné. Na druhé straně materialisticky liberální koncepce, které zavrhnou jakékoli cíle či účely na nichž by se společnost sjednotila a budují její instituce na čistě formálním základě svým materialisticko-instrumentálním přístupem opomíjejí sociální a filosofické elementy, jež by mohly být prostředkem rozvoje či transformace, resp. jež ji konstituovaly v historickém vývoji. Odideologizovaná praktická politika v rámci národních států sice omezuje možnost vzniku totalitních společností, ale na druhé straně dlouhodobě snižuje zájem a reálnou participaci obyvatel na fungování a rozvoji demokratické společnosti. Složitě hledání formy organizace evropského prostoru ukazuje jak problematické je definovat společné hodnoty i v oblasti, která má hluboce zakořeněné antické a křesťanské filosofické tradice. Úsilí o nalezení jednotící ideje "společného dobra" projevující se jako hledání "evropské identity" je z jedné strany rozdrobováno snahami o zachování priority národního státu jako osvědčené záštity institucí a organizace společnosti a na straně druhé je toto úsilí rozmělněno nivelizujícím tlakem globálního universalismu. "Evropská identita" je tak dnes spíše obranným konceptem proti cizím a "globálním" vlivům na straně jedné a proti regionalistickým či přímo separatistickým tendencím na straně druhé. Její obsahová náplň je mlhavá a odkazuje ke společným hodnotám, jež již nejsou aktuální či nejsou jednoznačně interpretovatelné, jako například pojmy "spravedlnost" či "solidarita". Existuje nějaká cesta k definování "společného dobra" v evropském společenství?

Myslím, že koncepce Axela Honnetha vycházející z intersubjektivního uznání, jakožto konstitutivního prvku pospolitosti konstruující společný hodnotový systém, je jednou z možných cest. Honneth konstatuje, že moderní forma solidarity se rodí rozpadem hierarchické struktury stavovské společnosti, jejíž hodnotová orientace byla zajištěna konvenční mravností a substantiálními představami dobra, jež umožňovaly hierarchicky odstupňované oceňování individuí ve formě cti, kterou osoba získávala tím, že naplňovala stavovsky předepsaný způsob života. Uvnitř stavovských skupin se osoby vzájemně ctí jako individua, která na základě společného sociálního postavení sdílejí schopnosti, jimž přísluší na hierarchicky odstupňované škále určitá míra sociální vážnosti, a mezi osobami z odlišných stavů existují vztahy hierarchicky odstupňovaného ocenění, které členům společnosti umožňuje, aby si u stavovsky cizích subjektů vážili schopností a výkonů, které přispívají k uskutečnění společně sdílených hodnot. Zrození moderních společností v procesech politické emancipace občanské společnosti je doprovázeno rozpadem substantiálních hodnotových představ. Schopnosti a výkony individuí již není možné oceňovat v souladu s předem daným a hierarchicky uspořádaným systémem hodnot. Vzniká otevřený prostor sociálního oceňování, o který se s poukazy na společně sdílené hodnoty vede v občanské společnosti symbolický boj, v němž se každá ze sociálních skupin snaží sociálně zhodnotit schopnosti a výkony, jež reprezentuje, a prestiž či vážnost konkrétního individua je obecně posuzována podle schopností a výkonů, které podává v rámci autonomně zvolených forem sebeuskutečnění.

Tento otevřený horizont hodnot v sobě obsahuje možnosti normativního vývoje, které je podle Honnetha opět nutné posuzovat s ohledem na možnost neomezeného nevynuceného sebeuskutečňování individuí. V souladu s představou, že koncept mravnosti či dobrého života má být formální a že v něm má jít o určení pouze obecných a nutných podmínek sebeuskutečnění individuí, nechce ani v tomto případě určovat konkrétní povahu materiálních hodnot, jež mají být základem solidarity, protože to je podle něj věcí individuí samotných. Z normativního hlediska má jít o pluralizaci a egalizaci hodnotového systému, který by rozšiřoval možnosti symetrického oceňování individuí a skupin v tom smyslu, že by jednak připouštěl pouze takové pospolité hodnoty, jež jsou slučitelné s morální autonomií každého jedince, a současně by vytvářel takové vazby solidarity, které by každému individuu v jeho autonomně zvoleném způsobu života umožňovaly vážit si sebe sama jako osoby s plně hodnotným životem. Má jít o systém etických hodnot, který je otevřen odlišným životním cílům a současně neztrácí solidarizující sílu kolektivního utváření identity. Pojem mravnosti či dobrého života tak musí podle Honnetha obsahovat intersubjektivní uznání projevující se ve třech formách: citové uznání (láska, přátelství), právní uznání a konečně uznání schopností jednotlivců.

Liberálně demokratická společnost nemůže být podle Honnetha integrovaná pouze jako politické společenství na základě obecných principů spravedlnosti, ale musí být současně mravně integrovanou pospolitostí na základě společně sdílených etických hodnot, jež jsou zdrojem vzájemné solidarity. Individua mohou být motivována ke společné ochraně právně zajištěných svobod pouze tehdy, když společně sdílejí systém hodnot, ve kterém jde o vzájemnou podporu svobody konkrétního druhého, a solidarita nemůže být odvrácenou stranou spravedlnosti, ale musí tvořit odlišný princip vzájemného uznání, které je vlastním předpokladem existence vzájemné spravedlnosti. Solidarita je zde, jak říká Honneth, vázána na předpoklad sociálních vztahů symetrického oceňování mezi individualizovanými (a autonomními) subjekty; symetricky se oceňovat v tomto smyslu znamená vzájemně se posuzovat ve světle hodnot, které umožňují, aby se schopnosti a vlastnosti kohokoliv druhého mohly projevit jako něco, co je významné pro společnou praxi. To, že "symetricky" zde nemůže znamenat stejnou míru vzájemného ocenění, vyplývá již ze zásadní otevřenosti výkladů všech společenských hodnotových horizontů. "Symetricky" znamená spíše, že každý subjekt získává bez kolektivního odstupňování šanci zakoušet sám sebe ve svých vlastních výkonech a schopnostech jako osobu, která je pro společnost hodnotná. Teprve tím mohou tyto společenské vztahy otevřít horizont, v němž individuální soutěžení o sociální ocenění nabývá bezbolestné podoby, totiž podoby nezkalované zkušeností pohrdání. A právě tyto společenské vztahy, resp. systém, jenž konstruuje, nazývá Honneth pojmem *posttradiční společnost*.

Literatura:

Axel Honneth: Sociální filosofie a sociální etika, Filosofia Praha, 1996

Josef Velek, ed.: Spor o liberalismus a komunitarismus, Filosofia Praha, 1997

Miloslav Bednář: Spravedlnost, demokracie a česká filosofie politiky, Votobia, 1998

Pavel Barša: Politická teorie multikulturalismu, CDK Brno, 1999

János Kis: Současná politická filosofie, Oikúmené Praha, 1997