

**SCIENTIFIC PAPERS
OF THE UNIVERSITY OF PARDUBICE**
Series C
Faculty of Humanities
6 (2000)

**ASPEKTY FILOSOFICKÉHO A TEOLOGICKÉHO POJETÍ
SPRAVEDLNOSTI**

Tomáš Bubík

Fakulta humanitních studií Univerzity Pardubice

V roce 1971 se na půdě politické filosofie dílem *Theory of Justice* amerického filozofa Johna Rawlse rozpoutala diskuse, která opětovně vzkřísila zájem o znovupromyšlení liberalismu, jeho etických, politických a ekonomických konsekvencí. Zpočátku tomu bylo jen v anglosaské oblasti, když během osmdesátých let si postupně nachází významné místo i v kontextu evropské, především německé filosofie.

V tomto Rawlsově díle, které je v rámci oné diskuse považováno za elementární, je určujícím pojmem *spravedlnost*. Jedná se o tradiční filosofický pojem, který má být ale nově interpretován a to v duchu liberalismu. Proto se zároveň stává v rámci této diskuse spravedlnost pojmem paradigmatickým. Nová koncepce spravedlnosti má za úkol ustavit pevněji základní elementy liberální teorie v liberálně demokratických společnostech a zároveň znovunavodit dialog v otázce práv a svobod občanů. Z tohoto důvodu má tato problematika interdisciplinární charakter a zasahuje tak i do oblasti ekonomické a právní.

K ústředním filosofickým postavám, poněkud ale radikálnějšího liberalismu, než je tomu u Rawlse, patří především američan Robert Nozick. Dalšími významnými aktéry této diskuse jsou filosofové Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer či Michael Sandel, kteří se prezentují především kritikou Rawlsovy liberální teorie a jejich následných korekcí. Kritické pozice, jaké tito filosofové zaujali, se staly jakousi platformou pro jejich společné označení jako "komunitaristé", a to i přes to, že netvoří jednolitý myšlenkový proud.

Pokud se poohlédneme po formování spravedlnosti či ještě lépe ctnosti spravedlnosti v evropské filosofické tradici, tak je nutné zaměřit se zvláště na učení Platóna a Aristotela. Jejich učení vychází z obecně uznávaného helénskému pojetí spravedlnosti, které pojímá spravedlnost předně jako ctnost občanskou, což předpokládá loajalitu k zákonům a to tím, že jsou dodržovány. Spravedlnost je chápána rovněž jako individuální kvalita ve smyslu mravním, která má hodnotu sama o sobě. Platón pojednává o této ctnosti ve čtvrté knize *Ústavy* a Aristoteles v rozsáhlém díle *Etika Nikomachova* v její páté knize. Spravedlnost (*dikaioσύνη*) je u obou charakterizována jakožto ctnost (*arete*). Cností je tedy obecně chápán trvalý stav se schopností jednat mravně, nikoli tedy vykonat nahodilý mravní úkon, neboť ten je spíše jejím výsledkem. Jedná se proto o trvalé zaměření člověka, jehož úsilím je "spravedlivý

život”, což znamená život veskrze dobrý. Spravedlnost lze považovat proto za ctnost primární, a to v tom smyslu, že všechny ostatní ctnosti postupuje a završuje.

Platón je ve svém pojmání ctnosti spravedlnosti přesvědčen, že tato ctnost není ctností jen privátní, ale že překračuje rámec soukromého. Je tomu tak proto, že je vztažena vždy k obci (*polis*), společnosti, státu a samotné zakládání obce s ní nutně souvisí.¹⁾ Sféra individuálních ctností není proto účelem sama v sobě, ale jejich uskutečňování či neuskutečňování v osobním životě se promítá do morální kvality obce. Vzory spravedlnosti jsou proto totožné jak pro jednotlivce tak pro společnost a jejich vztah je potřeba chápat jako vztah podmíněný, zakládající se na vzájemné podobnosti.²⁾ Oblast soukromého a společného není v tomto smyslu oddělitelná. Platónově nauce o ctnostech je z tohoto důvodu cizí morální dualita, která by zásadně rozlišovala principiální nezávislost obou sfér.

Spravedlnost podle Platóna především znamená vykonávat to, co komu náleží, a nedělat mnoho věcí najednou.³⁾ V tomto smyslu lze rozumět Platónově pojetí spravedlnosti jako ctnosti kompetencí. Z přirozené povahy člověka vyplývají právě ony kompetence. Lidské jednání se stává ctnostným, pokud dosáhlo nejvlastnějšího účelu. Každé nenaaplňování této přirozené povahy, a to jak ve sféře soukromé, tak společenské, vede k nespravedlnosti. V tomto smyslu spravedlnost rovněž znamená, že každý člen obce vykonává tu činnost, která je mu nejvlastnější a nepřirozenější, ke které má nejlepší vrozené dispozice. Tím naplňuje nejen své individuální lidství, ale zároveň i své občanské poslání, neboť pravým základem obce je vzájemná potřebnost a stabilita z ní vyplývající. Mnohostranná činnost členů obce ji naopak poškozuje a destabilizuje. Spravedlnost není rovněž myslitelná bez dobra a podle Platóna s ním velmi úzce souvisí.⁴⁾ Uskutečňováním ctností se člověk dobru jakožto nejskutečnější realitě přibližuje a to především z toho důvodu, že mu jeho mravnost umožňuje dokonalejší poznání. Správnost poznání je tedy podmíněna ctnostnému životu.

Pro Aristotela je cílem ctnostného života dosažení blaženosti (*eudaimonia*), která spočívá v naplnění jeho nejvlastnějšího údělu a současně v rozvinutí jeho přirozených vloh a schopností. U člověka jakožto racionální bytosti jde především o rozvinutí intelektu, neboť člověk je tvorem, který se od všech ostatních živočichů odlišuje především rozumem. Veškeré dění ve světě má svůj účel a cíl, a nutné je nejen jej poznat, ale učinit vše, co jeho dosažení napomáhá a jemu prospívá. Účelnost je proto základní hodnotou, kterou je nutné respektovat. Smysl lidského poznání pak spočívá v osvětlování účelů všech věcí, neboť dosažení cíle rovná se dosažení blaženosti. Společnost by proto nejenže neměla jednotlivci bránit v dosažení takzvaného “dobra o sobě”, ale měla by vytvořit ty nejlepší podmínky k tomu, aby tohoto cíle dosáhl. Jedná se tedy o “kategorický imperativ” v otázce spravedlnosti. V tomto smyslu je cílem rozumu ctnost rozumnosti, což znamená osvojit si jeho používání a podřídit jeho úsudku naši agresivitu a vášně. S touto myšlenkou úzce souvisí rovněž Aritotelovo pojetí dobra, neboť dobro je v obecném smyslu slova cílem každé lidské činnosti. Dobro je Aristotelovi dobrem vždy a

1. Platón: Ústava. Svoboda - Libertas, Praha 1993, 433a.

2. Tamtéž, 435b

3. Tamtéž, 433b

4. Tamtéž, 434d.

za všech okolností, ale to neznamená, že je k prospěchu každému. Uvědomuje si totiž různost všeho živého, a tedy i lidí, z čehož vyplývá, že pro každého může být dobrem něco jiného. Podobnost živočišného druhu zakládá ale podobnost účelu, cíle a tím i dobra.⁵⁾ V tomto smyslu se pojetí lidského dobra zásadním způsobem lišit nemůže, neboť má stejného společného jmenovatele.

Dosažení dobra není možné, jak dokládá Aristoteles, mimo lidskou společnost. Ta je nejen základem veškeré mravnosti, ale i nejpřirozenějším prostředím pro člověka. Člověk dosahuje pravého lidství jedině skrze obec (*polis*), a proto by mělo jeho nejvlastnější úsilí směřovat k celkovému zdokonalování její kvality. Mravní a intelektuální hodnota jednotlivce je odvislá od úrovně celé společnosti, respektive jejich členů. Hlavní úsilí jednotlivce, ale i společnosti, by mělo směřovat k pěstování ctností rozumnosti, neboť právě rozum pomáhá rozpoznávat, co je pro člověka dobré, co je tedy pro něj v pravém smyslu slova účelem.

Ke vzhahu dobra a spravedlnosti Aristoteles říká: “Spravedlnost jako jediná z ctností jest cizím dobrem, ježto se vztahuje k druhému”.⁶⁾ Spravedlnost je tedy ctností, která překračuje meze vlastního já a proto je v zásadě ctností intersubjektivní. Smysl spravedlivého života nemůže spočívat pouze v hledání dobra vlastního, v úsilí dosáhnout osobní dokonalosti. Snad ještě vyšší hodnotou je Aristotelovi uplatňování ctností vůči druhým, poněvadž je jednak obtížnější usilovat o cizí dobro než o vlastní, a jednak ostatním napomáháme v dosažení jejich vlastního cíle. Podstata spravedlnosti tkví proto v překročení hranic vlastního já.

Aristoteles též věnuje pozornost takzvané distributivní spravedlnosti. Distributivní spravedlnost usiluje o přiznání práva každému občanu ve smyslu jeho rovného uplatňování ve věci směny. Uplatňování rovnosti neznamená, že ideálem společnosti je vytvoření společnosti bez třídních či majetkových rozdílů. Ta je cílem takzvané komutativní neboli vyrovnávající spravedlnosti, které zastáncem Aristoteles není. “Společenství vzniká z osob různých a ne rovných, ale tito se musí vyrovnat”.⁷⁾ Distributivní spravedlnost proto spočívá ve vyrovnání nespravedlivé nerovnosti, která vzniká vzájemnou výměnou statků. Podle Aristotela je nutné, aby existovalo “jakési měřítko, jímž se všechno měří”,⁸⁾ které je obecně platné a tímto se stává zákonem (*nomos*), jež je, věcí konvence. Zákonem uplatňujícím rovnost v rámci výměny statků se staly, podle Aristotela, peníze (*nomisma*), které vyrovnávají rozdíly při výměně zboží právě tím, že jejich základem je číslo, které má schopnost vyjádřit množství. Při směně totiž záleží na vzájemném poměru.⁹⁾ Aristoteles v této souvislosti tvrdí: “Kdyby nebylo výměny, nebylo by společenství, ani by nebylo výměny bez rovnosti, ani rovnosti bez vzájemné měřitelnosti”.¹⁰⁾

Nespravedlností Aristoteles nechápe nerovnost vycházející z přirozeného stavu věcí. Jestliže hovoříme o nespravedlivé nerovnosti, tak je zřejmé, že Aristoteles předpokládá i spravedlivou nerovnost, která je dána jednak vrozenými schopnostmi, a jednak i úsilím o rozvinutí těchto schopností. Vyrovnat nespravedlivou nerov-

5. Aristoteles: Etika Nikomachova. Petr Rezek, 1996, 1129a25.

6. Tamtéž, 1129a30.

7. Tamtéž, 1133a15.

8. Tamtéž, 1133a30.

9. Tamtéž, 1133b5.

10. Tamtéž, 1133a30.

nost je úkolem práva a smyslem zákona je zacházet s osobami jako s rovnými.¹¹⁾ Úkol práva proto nespočívá ve vyrovnávání rozdílů danými různostmi lidských dispozic. Rovnost je zde prezentována ve smyslu nestrannosti v posuzování otázek, při kterých se jedna ze stran, u nichž došlo ke směně, cítí být poškozenou. Nejsou-li si totiž lidé rovni, nebudou mít rovně, jak říká Aristoteles.¹²⁾

Nerovnost je tedy něco zcela přirozeného, ale jak již bylo řečeno: vyrovnávání se týká pouze nerovnosti, která je výsledkem vzájemného soužití. Velmi problematickým bodem se zde ale ukazuje všeobecný lidský spor o to, co pro koho má hodnotu či cenu a jakou. Jestliže jsou lidé od přirozenosti různí, ač ne zásadně, jak míní Aristoteles, tak z toho vyplývá, že se musí různit i v otázce hodnot, a zkušenost nám to rovněž dokládá. Tak je tomu i u Aristotela, což dokládá tímto výrokem: “všichni totiž souhlasí v tom, že právo v rozdělování se má dít podle osobní hodnoty, ale nikdo nerozumí hodnotou totéž, nýbrž demokraté je vidí ve svobodě, oligarchové v bohatství, aristokraté v duševní zdatnosti”.¹³⁾ Jakou cenu tedy pro to či ono stanovit, jinak řečeno, jaká kritéria stanovit pro nalezení rovnováhy ve věci směny, se jeví jako velmi problematické.

Již bylo řečeno, že se peníze podle úmluvy staly jakoby měnou potřeby, a právě ty mají vyrovnávat zmiňované nerovnosti. Zdá se ale, že samy peníze nedokáží tento poměr spravedlivě nastavit. Je například práce představitele obce hodnotnější než práce řemeslníka nebo cena knihy větší než cena chleba? Zřejmé je, že záleží na subjektu, který je účastníkem směny a rovněž na tom, jaké hodnotě dává přednost. Navíc záleží na konkrétní situaci subjektu, neboť jeho preference a potřeba se může časově měnit. Další otázkou zůstává, jaký subjekt bude onu hodnotu preferovat, zda-li půjde o jednotlivce či instituci. Také se ukazuje jako velmi obtížné to, jak poměřovat duchovní statky s hmotnými, když je zřejmé, že duchovní statek nemá kvantitativní povahu a tedy není vyjádřitelný číslem. Stanovení spravedlivé ceny na základě vzájemného poměru věcí nebo jejich počtu se v tomto ohledu jeví jako neproveditelné.

Neméně důležitá pro formování spravedlnosti než helénská tradice byla tradice židovsko-křesťanská. Ne, že by nebylo rozdílu mezi židovským a křesťanským definováním pojmu spravedlnosti. Různost pojmání této ctnosti, pokud je relevantní ji za ctnost v tomto kontextu vůbec nazvat, není ale zásadně odlišná. Židovské pojetí spravedlnosti vychází z takzvané proklamativní formy spravedlnosti, neboť nesusvisí s mravní kvalitou jednotlivce, ale s prohlášením někoho za spravedlivého skrze autoritu. Touto autoritou je autorita božská. Udílení spravedlnosti nevychází ze zásluh, z kvantity či kvality lidských činů. Tento postoj nelze ale vůbec hodnotit jako morálně indiferentní. Důraz na proklamativní pojetí spravedlnosti především ukazuje na snahu uniknout náboženské magii, která usiluje zvláště o ovlivňování nadpřirozených sil, v našem případě spravedlivým jednáním. V tomto případě by se jednalo o podobu takzvané smluvní náboženskosti. Ani dokonalé dodržování náboženských předpisů, podle židovského pojetí spravedlnosti, ale člověka neopravňuje k nároku na boží přízeň či dokonce k osobní proklamaci vlastní sprave-

11. Tamtéž, 1132a5.

12. Tamtéž, 1131a20.

13. Tamtéž, 1131a25.

dnosti. Židovství tedy zjevně považuje spravedlnost za věc boží kompetence, která nepodléhá lidskému nároku.

Je nutné též podotknout, jak uvádí David Blumenthal,¹⁴⁾ že biblická hebrejšina nemá přesný ekvivalent pro pojem "spravedlnost" v českém významu. Podle Blumenthala používá židovská kanonická literatura čtvero výrazů, které jsou překládány do češtiny jako "poctivost", "milosrdenství", "soud", který oba tyto pojmy zahrnuje, a "nadměrné úsilí". Židovské pojetí je z tohoto důvodu širší než helénské právě proto, že je rozšířeno o spravedlnost ve smyslu milosrdenství. Židovský bůh sice reprezentuje právo a spravedlnost, ale zároveň lásku a soucit. Rabínská literatura právě tím, že zdůrazňovala i význam božího otcovství (Iz 63,16; Dt14,1), chtěla především zmírnit představu boha jakožto přísného, nemilosrdného, ale spravedlivého soudce. Židovský Jahve je nejen bohem spravedlivým a nestranným, nýbrž stejně tak i bohem mírnosti a soucitu.

Křesťanský výklad spravedlnosti v evangelijním smyslu pokračuje spíše v tradici židovského chápání, což je zjevné například u Mt 20,13-16, Mt 9,13 nebo Lk 5,32. V jedné z Matoušových evangelijních parabol "O dělnících na vinici", je kladen jednoznačný důraz na proklamativní charakter spravedlnosti s jejím silným sociálním akcentem. Nelze samozřejmě pominout velký sociální význam židovského profétismu, v jehož duchu se ubírá celé evangelijní kérygma. Novozákonní výklad ctnosti spravedlnosti podává zvláště Pavel z Tarzu v proslulé epištole k Římanům. Pozdější Lutherova interpretace první kapitoly této epištole významným způsobem přispěla k formování pojmu spravedlnosti zvláště v anglosaských zemích. Pavel z Tarzu nehovoří o lidské, ale boží spravedlnosti, která překračuje hranice zákona (Ř 3,21) a její povaha je univerzální (Ř 4,9). Boží spravedlnost je pro něj víc než zákonem, ikdyž je sama sobě zákonem. Její univerzálnost spočívá v tom, že se nevztahuje pouze na určitý národnostní či politický útvar anebo skupinu.

Spravedlnost také zásadně souvisí s vírou, což znamená, že pouze a jen na základě víry může být člověk zbaven nespravedlnosti, tedy ospravedlněn. Základem nové náboženské společnosti není zákon, ale víra. Německý protestantský teolog Karl Barth k tomu poznamenává, že ospravedlněný je ten, "který věří, , tj. přijímá a vyznává, že je ten, za koho je boží soudní výrok označil, a jak jej oslovil".¹⁵⁾ Pozdější spor mezi katolickými a protestantskými teology se týkal především toho, zda-li boží ospravedlnění mění kvalitu lidské přirozenosti, a člověk se stává spravedlivým ontologicky nebo původní stav zůstává a lidská nespravedlnost je bohem jen přehlížena.¹⁶⁾ V této souvislosti pak byla rozvíjena rovněž nauka o boží milosti (*de gratia*). Protestantští teologové vycházeli při formování tohoto učení nejen z jiné interpretace řeckého slova *dikaiosyné*, který Nový Zákon používá, jak tvrdí například Michael McGarry,¹⁷⁾ ale zároveň z praktické zkušenosti, která dokládá, že ospravedlnění vírou nezbavuje člověka možnosti jednat nespravedlivě a tím ztratit účast na již udělené boží spravedlnosti. V této souvislosti je nutné se zmínit o nedávném dosažení konsenzu, kterého bylo dosaženo mezi Světovým lutherským svazem a Katolickou církví na sklonku roku 1999 v Augsburgu v otázce ospravedlnění. Konstatuje se, že veškerá boží odměna je odměnou milosti, na niž

14. Blumenthal, D.: Slovník židovsko-křesťanského dialogu. OIKOYMENH, Praha 1994, str.127.

15. Barth, K.: Stručný výklad Listu Římanům. Kalich, Praha 1989, str.22.

16, 17. McGarry, M.: Slovník židovsko-křesťanského dialogu. OIKOYMENH, Praha 1994, str.129.

nemáme žádný nárok¹⁸⁾ a “vše, co v člověku svobodnému daru víry předchází a po něm následuje, nezakládá ospravedlnění ani nevytváří zásluhu”.¹⁹⁾

Vraťme se ale nyní opět k současné diskuzi spravedlnosti a zvláště k teorii, kterou rozpracoval už zmiňovaný John Rawls, neboť právě jeho názory k otázce spravedlnosti v rámci tzv. společenské smlouvy jsou považovány za nejplodnější. Rawlsova kniha *Theory of Justice* usiluje o formulování principů či zásad spravedlnosti pro základní strukturu liberální společnosti, která se ale nechce etablovat jakožto moderní teorie společenské smlouvy, na což sám Rawls upozorňuje hned v úvodu. Jde mu o definování takové teorie spravedlnosti, která by byla obhajitelná i ve sférách lidského života, kde nelze uplatňovat kritéria rovnosti, jedině za cenu zásahů do základních svobod individuů. Jeho teorie má být dále alternativou k utilitarismu především v pojetí britského filosofa Henryho Sidgwicka, který patří k jeho tradičním představitelům a jehož výklad se Rawlsovi jeví jako nejpřístupnější. Základem oživení liberalismu v posledních desetiletích totiž způsobil odklon a vymezení se k utilitarismu a současně následný návrat ke kontraktualismu, smluvnímu principu.²⁰⁾ Utilitaristické pojetí spravedlnosti totiž morálně zohledňuje pouze přínos takového jednání v rámci společnosti, které přináší prospěch co největšímu počtu lidí. Z toho ale nevyplývá, že tento princip může být uplatňován na celek společnosti, aniž by nedošlo k porušení spravedlnosti ve vztahu k jeho částem.

Rawlsem konstruované zásady či principy spravedlnosti jsou tedy takové principy, “které by svobodní a rozumní lidé, jimž jde o prosazování jejich vlastních zájmů, přijali v nějaké počáteční pozici rovnosti jako definice fundamentálních termínů svého společenství. Tyto principy mají usměrňovat všechny další dohody”.²¹⁾ Principy, k nimž chce dospět, nemají postrádat obecnou platnost a to ve smyslu jejich budoucího vzájemného respektování především při následných reformách společenských institucí.

Velmi netypicky a současně zajímavě, formuluje Rawls takzvaný počáteční stav rovnosti. Jedná se o hypotetickou situaci, ve které by se lidé rozhodovali “jak mají usměrňovat své vzájemné nároky, a co má být základní chartou jejich společnosti”²²⁾ ve stavu jakési nevědomosti. Rawls hovoří o “závoji nevědomosti” (*veil of ignorance*), což znamená, že při stanovení oněch principů nikomu z účastníků není známa jeho skutečná situace - společenské postavení a individuální dispozice. Smyslem je vytvoření co nejobektivnějších kritérií pro konstituování nových principů spravedlnosti, které mají navodit onen požadovaný stav. Další důležitou podmínkou je racionálnost zúčastněných. Z těchto důvodů Rawls formuluje pojem racionality na základě “přijetí nejefektivnějších prostředků k dosažení daných cílů”.²³⁾

K velmi konstruktivním a snad nejvýraznějším odpůrcům jak liberalismu tak Rawlsovy teorie spravedlnosti patří rovněž americký filosof Alasdair MacIntyre, k jehož nejznámějším dílům patří kniha *After Virtue* (Ztráta ctnosti), poprvé publikovaná v roce 1981.

18,19. Teologická reflexe, č.1, str.71.

20. Novosad, F.: O slobode a spravodlivosti. Archa, Bratislava, 1993, str.10.

21,22. Rawls, J.: Teorie spravedlnosti. Victoria Publishing, 1995, str. 21.

23. Tamtéž, str.22.

MacIntyre obrací svou kritiku nejen proti liberalismu jako takovému, ale jeho práce se zaměřují i na kritiku marxismu a období moderny. Totiž moderna jakožto vrcholící etapa osvětenství přejala osvícenskou ideu univerzálního rozumu i s jeho povýšeneckými a mocenskými tendencemi. Tento typ závazné a nezávislé racionality měl pak maximalizovat emancipační snahy této doby, a otevřel tím brány modernímu subjektivismu, na němž se nedá vystavět stabilní a funkční společnost. MacIntyre říká, že “nemá význam se odvolávat na praktickou racionalitu jako takovou nebo na spravedlnost jako takovou, kterou by všechny rozumné bytosti právě na základě své rozumnosti byly nucené závazně uzнат. Naopak, existuje pouze praktická racionalita té které tradice a spravedlnost té které tradice”.²⁴⁾ Liberalismus se stavěl v duchu moderny proti tradici a autoritě, kterou představovala, ale podle MacIntyreho se nakonec sám postupně přeměnil v tradici se všemi jejími znaky. “Jako jiné tradice má i liberalismus svůj soubor autoritativních textů a své diskuse o jejich interpretaci”.²⁵⁾ Moderna, a stejně tak i liberalismus, obětovala morální pravidla a společně sdílené hodnoty (dobra) předně kvůli svobodnému rozvoji individua, což způsobilo postupný rozklad společnosti. MacIntyre ale tvrdí, že i liberalismus nakonec vytvořil pro něj obecně platnou ideu dobra, jejímž cílem je “trvalá podpora liberálního sociálního a politického pořádku”.²⁶⁾

MacIntyre se snaží naopak rehabilitovat tradici a to v duchu neoaristotelismu. Rozvíjí Aristotelovo učení o ctnostech, které chápe jako jednání, pomocí něhož dospíváme k hodnotám. V této souvislosti tvrdí, že jednou z hlavních ctností je “ctnost adekvátního smyslu pro tradici ke které náležím nebo která mě konfrontuje”.²⁷⁾ Nejedná se mu ale o jakýsi tradicionalismus či konzervativismus, ale o “uchopení těch budoucích možností, které minulost zpřístupnila přítomnosti”.²⁸⁾ Každá tradice má proto také právo legitimně definovat sebe sama bez ohledu na “obecně platná a závazná” racionální kritéria či pojetí spravedlnosti.

Resumé:

In the last few decades, political philosophy has renewed its interest in the issue of justice in liberal democratic societies, the main representative of the discussion being John Rawls and his work “Theory of Justice”. The article discusses the philosophical and theological roots of the current debate of the theory of justice in the main historical periods of European religious and philosophical tradition, mainly focusing on interpreting Plato’s and Aristotle’s concepts of justice, Jewish and Christian understanding of justice as justification, and the idea of justice in liberalism and communitarianism.

24. MacIntyre, A.: O slobode a spravodlivosti. Archa, Bratislava, 1993, str.196.

25. Tamtéž, str.195.

26. Tamtéž, str.194.