

# Pohľad súčasného liberalizmu a katolíckej sociálnej náuky na spravodlivé usporiadanie spoločnosti

Martin Csontos

CSONTOS, M.: The View of Just Social Order according to Contemporary Liberalism and Catholic Social Teaching. *Studia Aloisiana*, 2, 2011, 4, s. 61 – 73. There seems to be a big gap between catholics and liberals concerning their social philosophy and worldview in general. Catholics often consider liberals relativist, permissive and agnostic while many liberals see catholics as out of date and blindly subordinate to the authority of Church. The aim of this article is to try to examine if and to what extent it is possible to reconcile these traditions. My focus is on their social and political philosophy, more precisely on the question of justice and just society. However, liberalism and catholic social thought are too broad traditions to consider them in general. That is why I have chosen John Rawls as a prominent proponent of contemporary liberalism and cardinal Joseph Höffner and the late pope John Paul II as representants of catholic social thought and compared their views. Given the limited space, the scope of questions I deal with in this article is limited as well. Basically I am concerned with four topics: 1. Social nature of man and individualism, 2. democracy, truth and transcendence, 3. socialism vs. capitalism, 4. social justice and social love. The result of my inquiry is that in spite of enduring differences, catholic social thought and rawlsian liberalism are much closer than it could seem at first sight and that the dialogue between them is not only desirable but possible as well.

**Keywords:** John Rawls, liberalism, justice, political philosophy, catholic social teaching, capitalism, socialism, democracy

# Úvod

V katolíckych kruhoch má slovo liberál často negatívny, neraz priam hanlivý význam a používa sa na označenie človeka bez zásad, propagujúceho uvoľnené mravy, skepticizmus, relativizmus, neúctu k tradícii a pod. Liberáli zas často považujú ortodoxných katolíkov za spiatočníkov a fanatikov, ktorí slepo veria v autoritu a nejdú s dobou. Keďže sám som katolík, táto vzájomná nedôvera sa ma bytostne dotýka. A práve vedomie potreby prekonať ju alebo aspoň zmierniť ma viedlo k napísaniu tejto štúdie. Chcel by som v nej porovnať pohľad katolíckej sociálnej náuky a súčasného liberalizmu na spravodlivé usporiadanie spoločnosti. Nemám ambíciu podať vyčerpávajúci výklad, načrtnem len niektoré problémy, konkrétne otázku sociality človeka a individualizmu, problematiku vzťahu demokracie, pravdy a transcencie, hodnotenia kapitalizmu a socializmu a vzťahu sociálnej spravodlivosti a sociálnej lásky. Budem čerpať z úvah amerického liberálneho mysliteľa Johna Rawlsa, z diela kardinála Josepha Höffnera a pápežov Jána Pavla II. a Pia XI.

## 1. Socialita človeka a individualizmus

Podľa Höffnera len na základe ľudskej personalita možno pochopiť sociálnu prirodzenosť človeka.<sup>1</sup> Pri skúmaní spoločenského charakteru človeka je podľa neho potrebné zdôrazniť jeho odkázanosť na iných a na spoločnosť v telesno-materiálnej, duchovno-kultúrnej a mravnej oblasti. Nijaký iný živý tvor nie je v prvých mesiacoch a rokoch svojho života natoľko odkázaný na iných ako práve človek. Na rozdiel od zvierat mu chýba istota vrodenej inštinktovej. Zvieratá sú formované svojimi prirodzenými dispozíciami a okolím, do ktorého sú svojimi inštinktom pevné zasadené, a pre každú generáciu zvierat sa opakuje to isté. Človek však prostredníctvom tradície, výchovy a vyučovania odovzdáva z generácie na generáciu svoje skúsenosti a poznatky. Každá kultúra spočíva v spoločnom vlastníctve duchovných dober minulých a súčasných generácií. Sme dedičmi predchádzajúcich generácií a máme účasť na plodoch práce našich súčasníkov.<sup>2</sup>

Höffner však upozorňuje na to, že najhlbším dôvodom sociality človeka nie je utilitaristická téza o vonkajšej odkázanosti na iných, ale metafyzická podstata človeka. Stvorené súcno, ktoré pochádza z darujúcej dobroty Boha, sa pokúša rozličným spôsobom prezentovať dobrotu a veľkosť Stvoriteľa. Každé súcno, aj neduchovné, je preto v metafyzickom zmysle otvorené pre delenie sa s iným. Človek je však osobitným spôsobom obrazom Boha, stvoriteľskej, osobnej duchovnej substancie, a síce tak, že na jednej strane je pripravený deliť sa

1 Porov. HÖFFNER, Joseph: *Kresťanská náuka o spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 16.

2 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 19–20.

o svoje duchovné hodnotové bytie s inými a na druhej strane sa usiluje o účasť na duchovnej plnosti iných osôb. Každé personálne súcno teda smeruje k odozvanosti a účasti. Preto je podstatne zamerané na Ty a na spoločnosť.<sup>3</sup>

Z teologického hľadiska je podľa Höffnera účasť na Kristovom tele najvnútornejším zjednocujúcim princípom ľudí navzájom a s trojjediným Bohom. Jeden Boh v troch osobách stvoril človeka na svoj obraz, z čoho možno usudzovať, že socialita Boha sa zrkadlí v ľudskej socialite.<sup>4</sup>

Höffner kritizuje teórie spoločenskej zmluvy ako individualistické.<sup>5</sup> Pokúsime sa stručne preskúmať, či Rawlsova teória obstojí pred touto kritikou.

Rawlsov opis pôvodnej situácie<sup>6</sup> môže zvädzať k individualistickej interpretácii jeho politickej teórie. Aktéri tejto situácie totiž kalkulujú svoj vlastný prospech a neberú do úvahy záujmy ostatných. Treba však rozlišovať fiktívne osoby v pôvodnej situácii chápané izolovane, fiktívnu pôvodnú situáciu ako celok a Rawlsovu koncepciu reálnej spoločnosti a reálnych ľudí.

Z pôvodnej situácie vyplývajú niektoré altruistické druhy správania. Ako príklad možno uviesť povinnosť vzájomnej úcty medzi občanmi. Dôvod pre uznanie tejto povinnosti je, že i keď sa strany v pôvodnej situácii nezaujímajú o záujmy iných, predsa vedia, že potrebujú, aby ich vlastná hodnota bola potvrdená ocenením zo strany ostatných. Ich sebaúcta a dôvera v hodnotu ich vlastného systému cieľov by bola vážne poškodená ľahostajnosťou a pohrdaním druhých.<sup>7</sup>

Rawls zdôrazňuje, že spravodlivosť ako férovosť je koncepcia, ktorá poskytuje primeraný priestor pre sociálne hodnoty bez toho, že by obetovala slobodu a integritu osoby.<sup>8</sup> Podľa neho sa spoločenský rozmer občanov prejavuje aj v tom, že nikto nie je schopný realizovať všetky svoje individuálne potenciality, tým menej možnosti ľudskej prirodzenosti ako takej. Ľudia sa teda navzájom dopĺňajú a podporujú v uskutočňovaní dokonalostí ľudského druhu.<sup>9</sup>

Možno namietnuť, že spravodlivosť ako férovosť vedie k tzv. súkromnej spoločnosti, teda takej spoločnosti, v ktorej občania nemajú spoločné ciele a spoločenské inštitúcie chápu čisto inštrumentálne, teda iba ako prostriedky na dosiahnutie svojich vlastných cieľov. Rawls odpovedá, že spravodlivosť ako féro-

3 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 20.

4 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 20.

5 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 233, 235.

6 Ako každá zmluvná teória, aj Rawlsova teória spravodlivosti vychádza z predpokladu určitého pôvodného stavu, v ktorom sa majú aktéri dohodnúť na princípoch fungovania spoločnosti. Rawlsovská pôvodná situácia je hypotetická, je to myšlienkový experiment, konštrukt, ktorý nám má pomôcť jasnejšie premýšľať o spravodlivom usporiadaní spoločnosti. Podstatnou črtou tejto situácie je tzv. závoj nevedomosti, čo znamená, že osoby v nej nemajú k dispozícii informácie, ktoré by mohli prekážať férovosti dohody. Nevedia nič o tom, aké je ich postavenie v spoločnosti, ich pohlavie, rasa, svetonázor, vrodené nadanie a pod. Musia teda rátať s tým, že keď dospejú k dohode a závoj nevedomosti sa odstráni, môžu sa ocitnúť v ktorejkoľvek pozícii. Preto nemajú nijaký rozumný dôvod nespravodlivo zvýhodňovať jednu skupinu na úkor iných, keďže sa sami môžu ocitnúť v znevýhodnenej skupine.

7 Porov. RAWLS, John: *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts) : The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, s. 338.

8 Porov. RAWLS, John: *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 2005, s. 286.

9 Porov. RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, s. 523.

vosť<sup>10</sup> sa naozaj vzdáva ideálu politického spolku, ak sa tento ideál chápe ako spoločnosť, ktorú zjednocuje jedna komprehenzívna<sup>11</sup> náboženská, filozofická alebo morálna doktrína. Takúto koncepciu spoločenskej jednoty vylučuje fakt pluralizmu. Spoločenskú jednotu treba chápať inak – ako jednotu, ktorú odvodzujeme z prekrývajúceho sa konsenzu<sup>12</sup> o politickej koncepcii spravodlivosti. Spoločnosť usporiadaná podľa koncepcie spravodlivosti ako férovosti potom nie je súkromnou spoločnosťou. Nie je ňou preto, lebo občania majú spoločné konečné ciele. Hoci je pravda, že nepotvrdzujú tú istú komprehenzívnu doktrínu, potvrdzujú tú istú politickú koncepciu. To znamená, že majú jeden základný politický cieľ, cieľ s najvyššou prioritou, t. j. podporovať spravodlivé inštitúcie a byť k sebe navzájom spravodliví, nehovoriac už o ostatných cieľoch, ktoré musia uznávať a uskutočňovať vo vzájomnej politickej kooperácii. Podpora spravodlivých inštitúcií nie je teda iba prostriedkom, ale aj cieľom osebe.<sup>13</sup>

Katolícka tradícia vždy zdôrazňovala dôležitosť spoločenského rozmeru človeka a Höffnerovo myslenie ide celkom v tejto línii. Liberálne myslenie je v tomto smere omnoho ambivalentnejšie. Aj Rawls uznáva, že liberalizmus často vychádza z individualistického až egoistického konceptu osoby. Sám v mladosti veľmi ostro kritizoval zmluvné teórie pre ich individualizmus a ako dvadsaťjedenročný veriaci episkopálny kresťan napísal impozantný teologický spis, v ktorom skúma pojem viery a hriechu z hľadiska komunity.<sup>14</sup> Skutočnosť komunity bola preňho kľúčová na pochopenie kresťanskej zvesti. Hoci neskôr opustil ortodoxné kresťanstvo, hodnoty komunity mu ostali blízke aj v neskoršom období. Rawls sa preto pokúsil vo svojom diele nanovo sformulovať zmluvnú teóriu, aby odstránil jej egoistický podtón. Stále sa živo diskutuje, nakoľko sa mu to podarilo, no nemožno poprieť, že berie vážne spoločenský rozmer človeka.

10 Rawls nazýva svoju koncepciu spravodlivosti „spravodlivosť ako férovosť“, a síce z toho dôvodu, že vychádza z férovej pôvodnej situácie a domnieva sa, že spravodlivé podmienky sociálnej spolupráce sú také, ktoré by boli prijaté za férových podmienok. Pôvodná situácia je podľa Rawlsa modelom takýchto podmienok a stelesňuje naše najhlbšie a najpevnejšie presvedčenia o spravodlivosti a férovosti.

11 V origináli sa používa výraz *comprehensive doctrine*, čo niektorí prekladajú ako *všeobecná doktrína*, iní sa prikláňajú k zachovaniu pôvodného znenia a prekladajú tento výraz ako *komprehenzívna doktrína*. Prikláňam sa k druhému úzu, pretože sa domnievam, že výraz *všeobecná doktrína* má trochu iné konotácie ako originálny výraz. Uprednostňujem preto výraz *komprehenzívna doktrína* ako rawlsovský terminus technicus s nasledujúcim objasnením: Komprehenzívne doktríny sú také doktríny, ktoré si robia nárok na všeobecnú platnosť, a to vo dvoch ohľadoch – pre všetkých ľudí a pre všetky oblasti života. Sú to vlastne filozofické, náboženské a etické svetonázorové doktríny.

12 Prekrývajúci sa konsenzus znamená, že občania s rozličnými, často aj protikladnými komprehenzívnymi doktrínami sa zhodnú na politickej koncepcii spravodlivosti, a síce tak, že každý ju prijme „zvnútra svojej komprehenzívnej doktríny“, čiže na základe dôvodov, ktoré vyplývajú z jeho svetonázoru. Podľa Rawlsa napríklad kantiáni môžu prijať spravodlivosť ako férovosť preto, lebo podporuje autonómiu osoby, utilitariisti preto, že maximalizuje úžitok, a katolíci preto, že vyplýva z prirodzeného zákona.

13 Porov. RAWLS, John: *Justice as Fairness*. Cambridge (Massachusetts); London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, s. 198–200.

14 Ide o Rawlsovu záverečnú prácu z Princetonskej univerzity, ktorá upadla do zabudnutia a len nedávno bola znovuobjavená a vydaná aj knižne: RAWLS, John: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Cambridge (Massachusetts); London : Harvard University Press, 2009.

## 2. Demokracia, pravda a transcendencia

Podľa Höffnera treba mať na pamäti, že kresťanská náuka o štáte sa neviaže na nijakú konkrétnu formu štátu. Každá z týchto foriem stojí nakoniec pod zákonom spoločného dobra. Ktorá forma štátu si v konkrétnej situácii zaslужuje prednosť, je podmienené dejinne. Zdá sa však, že vnímaniu života a spôsobu myslenia moderného človeka najlepšie zodpovedá demokracia, hoci ľudsky dôstojný život je možný aj v iných formách štátu.<sup>15</sup>

Skúsenosti s totalitnými systémami fašizmu, národného socializmu a marxistického socializmu viedli Cirkev čoraz jasnejšie a dôraznejšie k súhlasu s demokratickým usporiadaním štátu. Sumárne možno s encyklikou *Centesimus annus* Jána Pavla II. povedať: „Cirkev si veľmi váži demokraciu ako systém, ktorý zabezpečuje občanom účasť na politických rozhodnutiach a podriadeným zaručuje možnosť svojej vlády voliť a kontrolovať a tam, kde je to potrebné, pokojnou cestou ich odvolávať. Nemôže preto schvaľovať utváranie úzkych vládnucich skupín, ktoré pre vlastné záujmy alebo ideologické ciele strhávajú na seba štátnu moc.“<sup>16</sup>

To však podľa Jána Pavla II. neplatí pre všetko, čo sa nazýva „demokraciou“, ale len pre skutočnú demokraciu, ktorá je možná iba v právnom štáte na základe správneho ponímania ľudskej osoby. Tým sa cirkevná sociálna náuka dištancuje od tvrdenia, že agnosticizmus a skeptický relativizmus predstavujú filozofiu a základný postoj, ktoré zodpovedajú demokratickým formám politiky. Lebo sloboda nadobúda plnú hodnotu len prijatím pravdy. Vo svete bez pravdy stráca sloboda svoj obsah a človek je vystavený moci vášní a viazaný otvorenou alebo skrytou podmienenosťou.<sup>17</sup>

Tolko o vzťahu demokracie a pravdy podľa cirkevnej náuky. Pokiaľ ide o vzťah demokracie a transcencie, aj tu je naporúdzí výstižná náuka encykliky *Centesimus annus*. Ján Pavol II. v nej označil za pravú príčinu zrútenia sa marxizmu – okrem neschopnosti ekonomického systému – duchovnú prázdnotu spôsobenú ateizmom, ktorý zanechal mladú generáciu bez orientácie.<sup>18</sup> Podľa neho aj odcudzenie sa v západných spoločnostiach má v konečnom dôsledku teologické príčiny. Ak totiž vyhasne človeku vlastná schopnosť transcencie, hrozí, že sa človek bude pokladať len za prostriedok, a nie cieľ. Ľudia sa potom navzájom využívajú ako nástroje pri uspokojovaní svojich potrieb, a tak sa stávajú neschopnými slobodne sa odovzdať.<sup>19</sup> To vedie ku zničeniu rodiny, ale aj k vyprázdneniu demokratického ideálu. Bez posledného transcendentného dôvodu ľudskej dôstojnosti sa demokratické systémy vystavujú ne-

15 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 243.

16 JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997, č. 46, s. 635.

17 Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, č. 46, s. 635–636.

18 Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, č. 24, s. 602–603.

19 Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, č. 41, s. 627–629.

bezpečnosti, že sa zničia v antagonizme jednotlivých záujmov a stratia silu pre dohodu o spoločnom dobre.<sup>20</sup>

Rawls sa jednoznačne hlási k demokratickej tradícii a pokladá spravodlivosť ako férovosť za koncepciu spravodlivosti pre demokratickú spoločnosť. Demokraciu považuje za najlepší známy spôsob vlády.<sup>21</sup> Nebudeme sa bližšie zaoberať jeho náukou o demokracii, stručne sa pozrieme len na problematiku pravdy a transcencie v jeho filozofii a na spôsob, akým sa s ňou vyrovnáva.

Rawlsova politická filozofia neimplikuje ani filozofický či etický skepticizmus, ani náboženskú a mravnú ľahostajnosť. Takýto skepticizmus či ľahostajnosť by totiž postavili politickú filozofiu do protikladu s mnohými komprehenzívnymi doktrínami, a tým by znemožnili jej cieľ dosiahnuť prekryvajúci sa konsenzus.<sup>22</sup>

Rawls poukazuje na to, že politický liberalizmus nepochybuje o tom, že mnohé politické a morálne sudy určitého konkrétneho druhu sú správne. Nepochybňuje ani možnú pravdivosť mnohých tvrdení založených na viere. Navyše ani netvrdí, že by sme mali byť nerozhodní a neistí, tým menej skeptickí, pokiaľ ide o naše vlastné presvedčenia. Musíme však uznať, že je prakticky nemožné dosiahnuť rozumnú a fungujúcu politickú dohodu v súdoch o pravdivosti komprehenzívnych doktrín, najmä pokiaľ ide o dohodu, ktorá by mohla poslúžiť politickému cieľu dosiahnuť mier a súlad v spoločnosti charakterizovanej filozofickými a náboženskými rozdielmi.<sup>23</sup> Podľa Rawlsa jednou z úloh politickej filozofie je, že nám pomáha dospieť k dohode v otázke politickej koncepcie spravodlivosti, ale nemôže nám ukázať dostatočne jasne, aby to vyvolalo všeobecný a slobodný politický súhlas, že nejaká rozumná komprehenzívna doktrína so svojou koncepciou dobra je ostatným nadradená. Z toho však nevyplýva, že neexistuje ani pravdivá komprehenzívna doktrína, ani najlepšia koncepcia dobra. Znamená to len, že nemôžeme očakávať dosiahnutie uskutočniteľnej politickej dohody v otázke, ktorá koncepcia je najlepšia.<sup>24</sup>

Rawls pripúšťa, že aj v spravodlivo usporiadanej liberálnej demokratickej spoločnosti môže veľa ľudí trpieť značnou úzkosťou, nešťastím a duchovnou prázdnotou. Politický liberalizmus je liberalizmus slobody, usiluje sa zabezpečiť občanom základné slobody a univerzálne prostriedky, ktoré potrebujú na ich inteligentné použitie. Negarantuje však ich duchovné dobro. Politický liberalizmus však podľa Rawlsa nepokladá duchovné otázky za nepodstatné, naopak, práve pre ich veľkú dôležitosť necháva na každom občani, aby sa v tejto oblasti rozhodol sám a bez donucovania. To neznamená privatizáciu náboženstva, ale jeho depolitizáciu. Tu nachádza svoje opodstatnenie rozdelenie úloh medzi politickými a sociálnymi inštitúciami na jednej strane

20 Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, č. 46–47, s. 635–638.

21 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 39; RAWLS, John: *The Law of Peoples*. Cambridge (Massachusetts); London : Harvard University Press, 2002, s. 62.

22 Porov. RAWLS, J.: *Political Liberalism*, s. 150.

23 Porov. RAWLS, J.: *Political Liberalism*, s. 63.

24 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 84.

a občianskou spoločnosťou s jej početnými a rôznorodými združeniami (náboženskými i sekulárnymi) na strane druhej. Toto rozdelenie je plne rešpektované a podporované.<sup>25</sup>

V súvislosti s otázkami transcencie treba dodať, že Rawls na rozdiel od mnohých iných liberálov nebol produktom sekulárnej kultúry. Bol vychovaný ako episkopálny kresťan a istý čas dokonca vážne uvažoval o kňazstve. Počas univerzitných štúdií sa začal hlbšie zaoberať otázkami viery a teológiou, výsledkom toho je spis *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Krátka rozprava o význame hriechu a viery). Rawls sa neskôr odvrátil od kresťanstva, no aj v jeho neskorších dielach je zreteľne badateľné, že si uvedomuje dôležitosť náboženstva a náboženského presvedčenia v živote veriacich.

### 3. Kritika ekonomických systémov

Encyklika *Centesimus annus* definitívne prekonáva tézu Karla Marxa, že môže existovať len socialistická, alebo kapitalistická spoločnosť. Robí to v súvislosti s dvoma prelomovými rokmi 1945 a 1989. Pápež vyjadruje radosť, že v niektorých krajinách možno po vojnovej skaze pozorovať pozitívnu snahu vybudovať demokratickú spoločnosť, preniknutú sociálnou spravodlivosťou, ktorá odníma komunizmu jeho revolučný potenciál. Táto spoločnosť sa usiluje zachovať mechanizmus voľného trhu. Očakávali by sme tu termín „sociálne trhové hospodárstvo“, no pápež obchádza toto špecificky nemecké slovné spojenie. Hoci ho vyslovene nespomína, vecne sa jeho vízia do detailov zhoduje s touto hospodársko-etickou koncepciou. Pojmami ako sloboda a sociálna spravodlivosť vyznačuje etické základy, pojmami trhový mechanizmus a verejná kontrola základné riadiace prvky. Pomocou termínov pomerne bohatá ponuka pracovných možností a solídneho systému sociálneho a zamestnaneckého zabezpečenia, ako aj prekonaním „tovarového charakteru“ práce pomocou pracovnoprávneho zabezpečenia jej dôstojnosti sú formulované hlavné ciele sociálneho trhového hospodárstva.<sup>26</sup>

Druhým dejinným zlomom je rok 1989. Pápež sa pýta, či možno tvrdiť, že po páde komunizmu je víťazným spoločenským systémom kapitalizmus a že má byť cieľom úsilia postkomunistických krajín a krajín tretieho sveta, ktoré hľadajú cestu ekonomického a spoločenského pokroku. Encyklika odpovedá, že ak sa slovom kapitalizmus označuje ekonomický systém, ktorý uznáva základnú a pozitívnu rolu podnikania, trhu, súkromného vlastníctva a z toho vyplývajúcej zodpovednosti za výrobné prostriedky, slobody tvorivej činnosti človeka v ekonomickej oblasti, odpoveď je jednoznačne pozitívna. Pápež tým podal dobrú definíciu slobodného hospodárstva a zároveň upozorňuje, že pokladá za problematické zvoliť pre to označenie kapitalizmus. Podľa neho je prilieha-

25 Porov. RAWLS, J.: *The Law of Peoples*, s. 127.

26 Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, č. 19, s. 596–597.

vejšie hovoriť skôr o podnikovom hospodárstve či trhovom hospodárstve, alebo jednoducho o slobodnom hospodárstve. Pápež však zdôrazňuje, že pod slovom kapitalizmus sa môže rozumieť aj niečo úplne iné – systém, v ktorom sa ekonomická sloboda neviaže na taký pevný právny rámec, ktorý slúži úplnej ľudskej slobode a ktorý hospodársku slobodu pokladá za zvláštnu dimenziu slobody s jej etickým a náboženským jadrom. V tomto prípade je odpoveď rozhodne negatívna. Právne neusporiadané, divoké a bezhodnotové trhovú hospodárstvo je teda odmietnuté.<sup>27</sup>

Höffner ostro kritizuje totalitárny socializmus sovietskeho typu, no upozorňuje, že podstatne iná je predstava západného slobodného a demokratického neosocializmu o usporiadaní hospodárstva. Neosocializmus sa síce odvoláva na Marxa, v dôležitých bodoch sa však od neho odkláňa bez toho, že by dospel k ucelenému základnému názoru. Podľa Höffnera slabina neosocializmu spočíva v jeho liberalistickom chápaní spoločnosti, ktoré neustále preniká do politiky, kultúry, vzdelávania a školstva. V hospodárskej politike sú pre neosocializmus charakteristické dve koncepcie: (a) Súkromné vlastníctvo, aj výrobných prostriedkov, sa uznáva, no pritom sa zdôrazňuje, že slobodný socializmus chce pomôcť k majetku i tým vrstvám, ktorým usporiadanie spoločnosti doteraz neumožňovalo nadobudnúť ho. (b) Neosocializmus navrhuje premiestniť určité odvetvia hospodárstva do spoločného vlastníctva, s hospodárskym spoluurčovaním zamestnancov a s usmerňujúcim zasahovaním štátu do hospodárskeho procesu. Podľa Höffnera možno neosocializmus pokladať za v zásade približujúci sa k ideálom kresťanskej sociálnej náuky.<sup>28</sup>

Podľa Thomasa Nagela Rawls vo svojej politickej filozofii skombinoval veľmi silné princípy sociálnej a ekonomickej rovnosti európskeho socializmu spolu s rovnako silnými princípmi pluralistickej tolerancie a osobnej slobody spojenými s americkým liberalizmom. Výsledok je bližší duchu európskej sociálnej demokracie než ktorémukolvek z hlavných prúdov amerického politického diania.<sup>29</sup>

Rawls rozlišuje päť politických režimov, ktoré pokladá za úplné sociálne systémy s vlastnými politickými, ekonomickými a spoločenskými inštitúciami: (a) kapitalizmus voľného trhu; (b) kapitalistický štát blahobytu; (c) štátny socializmus s centrálnou plánovaným hospodárstvom; (d) demokracia založená na vlastníctve; (e) liberálny (demokratický) socializmus.<sup>30</sup> Podľa Rawlsa len posledné dva zodpovedajú princípom spravodlivosti ako férovosti.

Kapitalizmus voľného trhu podľa Rawlsa zabezpečuje len formálnu rovnosť a odmieta tak férovú hodnotu politických slobôd, ako aj férovú rovnosť príležitostí. Zamieriava sa len na ekonomickú efektívnosť a ekonomický rast a zabezpečuje skôr nízke sociálne minimum.<sup>31</sup>

27 Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, č. 42, s. 629–630.

28 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 184–185.

29 Porov. NAGEL, Thomas: Rawls and Liberalism. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 63.

30 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 136.

31 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 137.

Rawls sa domnieva, že kapitalistický štát blahobytu takisto odmieta férovú hodnotu politických slobôd, a i keď má určitý záujem na rovnosti príležitostí, politika, ktorá je nevyhnutná na dosiahnutie týchto príležitostí, ho nezaujíma. Pripúšťa také veľké nerovnosti vo vlastníctve reálneho majetku (výrobných aktív a prírodných zdrojov), že ekonomiku a väčšinu politického života kontroluje malá skupina ľudí. A hoci môže, ako to naznačuje pomenovanie „kapitalistický štát blahobytu“, celkom veľkoryso poskytovať blahobyt a garantovať slušné sociálne minimum, v otázkach regulácie ekonomiky a spoločenských nerovností neuznáva princíp reciprocity.<sup>32</sup>

Štátny socializmus s centrálnou plánovaným hospodárstvom je kontrolovaný diktátom jednej strany, nedodržiava rovnaké základné práva a slobody, nehovoriac už o férovej hodnote týchto slobôd. Centrálnou plánovaným hospodárstvom je založené na všeobecnom ekonomickom pláne prijatom z centra a relatívne málo využíva demokratické postupy alebo trhy.<sup>33</sup>

Liberálny socializmus – Rawls poukazuje na to, že výrobné prostriedky v ňom vlastní spoločnosť, na politickej moci sa podieľa viacero demokratických strán a ekonomická moc je rozdelená medzi firmy, napríklad podobne, ako keď je voľba vedenia a manažmentu v rukách ak už nie priamo firmy, tak aspoň jej zamestnancov. Na rozdiel od socialistického štátu s centrálnou plánovaným hospodárstvom, firma v liberálnom socializme podniká v systéme voľného a reálne konkurenčného trhu. Zaručený je aj slobodný výber zamestnania.<sup>34</sup>

Demokracia založená na vlastníctve – tu treba podľa Rawlsa bližšie preskúmať protiklad medzi touto formou spoločenského usporiadania a kapitalistickým štátom blahobytu, pretože oba režimy pripúšťajú súkromný majetok vo výrobných aktívach. To nás môže zvädzať k myšlienke, že sú takmer rovnaké. No nie sú. Jeden z významných rozdielov spočíva v tom, že inštitúcie demokracie založenej na vlastníctve pôsobia tak, aby rozptýlili vlastníctvo bohatstva a kapitálu, a tým zabránili tomu, aby ekonomiku, a tým nepriamo aj politickú scénu, kontrolovala malá časť spoločnosti. Kapitalistický štát blahobytu naopak dovoľuje, aby mala malá trieda takmer výhradné právo na vlastníctvo výrobných prostriedkov.<sup>35</sup>

Katolícka sociálna náuka i Rawls sa zhodujú v tom, že odmietajú tak bezhodnotový kapitalizmus, ako aj totalitný socializmus. Sociálne trhové hospodárstvo a slobodný neosocializmus, ktoré katolícka sociálna náuka prijíma ako prípustné spôsoby usporiadania hospodárstva, sa veľmi približujú Rawlsovmu konceptu demokracie založenej na vlastníctve a liberálneho socializmu, ktoré uvádza ako kompatibilné s jeho teóriou spravodlivosti. Táto paralela je veľmi zaujímavá a napovedá veľa o blízkosti Rawlsovho myslenia a katolíckej sociálnej náuky.

32 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 137–138. (Podľa princípu reciprocity všetci, čo robia to, čo si vyžadujú uznávané pravidlá, by mali z toho ťažiť v súlade s verejne dohodnutým štandardom.)

33 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 138.

34 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 138.

35 Porov. RAWLS, J.: *Justice as Fairness*, s. 138–139.

## 4. Sociálna spravodlivosť a sociálna láska

Podľa Höffnera kresťanská sociálna náuka vidí v spravodlivosti cnosť, mravný postoj, silou ktorého ten, kto má stálu a pevnú vôľu, zaručuje každému jeho právo. Spravodlivosť je jednou zo štyroch kardinálnych cností, od nej závisia všetky ostatné cnosti. Spravodlivosť predpokladá právo, najmä prirodzené právo, od ktorého prijíma smer a zmysel. V cnosti spravodlivosti sú zahrnuté tri vlastnosti práva: vzťah k inému, prísna podlžnosť a presná rovnováha medzi podlžnosťou a výkonom. Ak jedna z týchto vlastností chýba, alebo sa vyskytuje len v oslabenej forme, nejde o kardinálnu cnosť spravodlivosti, ale o jednu z jej sprievodných cností, napr. zbožnosť, úprimnosť, vďačnosť alebo štedrosť. Podľa troch základných sociálnych vzťahov rozlišuje tradícia európskeho Západu tri základné formy spravodlivosti: vo vzájomnom vzťahu rovnocenných právnych partnerov ide o komutatívnu spravodlivosť, vo vzťahu sociálneho zoskupenia ku svojim členom ide o distributívnu spravodlivosť a napokon vo vzťahu členov k sociálnym zoskupeniam hovoríme o legálnej spravodlivosti.<sup>36</sup>

Höffner zdôrazňuje, že spravodlivosť a láska sa navzájom nevyklučujú, práve naopak, až v ich spojení je podľa neho zabezpečené trvanie a rozvoj ľudskej spoločnosti. Právo je totiž samo osebe niečím tvrdým, rozdeľujúcim, je nezávislé od pocitov a sklonov. A preto spravodlivosť, aj keby bola dodržiavaná s tou najväčšou dôslednosťou, môže síce odstrániť príčiny sociálnych konfliktov, ale nie je schopná spojiť srdcia. Sociálny mier a spolupráca medzi ľuďmi predpokladá toto vnútorné zjednotenie, ale to neznamená, že by láska mala byť náhradou za spravodlivosť, ktorá je predpísaná z povinnosti a nespravodlivo odopieraná.<sup>37</sup>

Pojem sociálna láska sa v kresťanskej sociálnej náuke používa v úzkom vzťahu so sociálnou spravodlivosťou. Podľa encykliky *Quadragesimo anno* pápeža Pia XI. sociálna spravodlivosť musí prenikať štátnymi a spoločenskými štruktúrami, sociálna láska však musí pôsobiť ako duša tohto poriadku. Spoločenské skupiny by mali byť preniknuté vedomím, že sú členmi jednej veľkej rodiny a deťmi toho istého nebeského Otca a že sú jedným telom v Kristovi. Predpokladá sa, že človek je schopný vyplniť povinnosti sociálnej lásky vďaka sile hlbokej lásky k Bohu a lásky k blížnemu.<sup>38</sup>

Podľa Höffnera sociálna láska je pripravená nesebecky slúžiť spoločnému dobru a priznáva každému jeho spoločenské postavenie. Patria jej dôležité úlohy predovšetkým vo vzájomných vzťahoch stavov, povolání, skupín a tried. Sociálna láska sa pokúša prekonať konflikty porozumením. Hľadá to, čo spája, a požiadavky spravodlivosti zbavuje ich prítomnosti. Nič jej tak neprotirečí ako

36 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 62–63; ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979, 1130 b–1132 b, s. 117–123; AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologické summy svätého Tomáše Akvinského druhé časti druhý díl*. Olomouc : Krystal OP, 1938, q. 58, s. 467–483, q. 61, s. 499–506.

37 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 68.

38 Porov. PIUS XI.: *Quadragesimo anno*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997, č. 138–139, s. 131–132.

triedna nenávisť. Nezriedka razí sociálna láska svojimi činmi a postojmi cestu sociálnej spravodlivosti a sociálnemu právu. Spravodlivosť dneška je láskou včerajška; láska dneška je spravodlivosťou zajtrajška.<sup>39</sup>

Rawls sa miestami nakrátko zmieňuje o láske a konštatuje, že je pokračovaním spravodlivosti. Ide ďalej, ako ukladá povinnosť, dobrovoľne dáva viac, ako sa od nej vyžaduje.<sup>40</sup> Nerozpracúva však hlbšie túto tému. Trochu bližšie skúma príbuzný pojem, a síce koncept „bratstva“, ako bol rozvinutý v demokratickej tradícii. Na tento sa teraz zameriame.

Podľa Rawlsa princíp rozdielu, jeden z princípov spravodlivosti<sup>41</sup> v jeho teórii spravodlivosti, poskytuje interpretáciu princípu bratstva. V porovnaní so slobodou a rovnosťou demokratická teória venuje idei bratstva menej priestoru. Predpokladá sa totiž, že to nie je špecificky politický koncept, pretože sám osebe nedefinuje nijaké demokratické práva a namiesto toho predstavuje určité vnútorné postoje a formy správania, bez ktorých by sme stratili z dohľadu hodnoty vyjadrené týmito právami. Alebo sa domnievame, že bratstvo predstavuje určitú rovnosť sociálnej úcty, ktorú si navzájom preukazujeme, a neprítomnosť pohrdania a servilnosti. Nepochybne bratstvo zahŕňa tieto skutočnosti a tiež občianske priateľstvo a sociálnu solidaritu, ale ak bratstvo chápeme len takto, nevyplývajú z neho nijaké konkrétne požiadavky. A predsa by sme sa mali pokúsiť nájsť princíp spravodlivosti, ktorý by zodpovedal idei bratstva. Podľa Rawlsa sa zdá, že práve princíp rozdielu zodpovedá prirodzenému významu bratstva, konkrétne jeho myšlienka, že nechceme mať väčšie výhody, ak to nie je na prospech tým, ktorí sú na tom horšie ako my. Takto to podľa neho funguje aj v normálnej rodine.<sup>42</sup>

Niekedy sa predpokladá, že ideál bratstva zahŕňa silné citové puto, čo je však medzi členmi väčšej spoločnosti nerealistické. A toto je podľa Rawlsa ďalší dôvod jeho podceňovania v demokratickej teórii. Mnohí sa domnievajú, že v politike niet preň miesta. No ak ho chápeme ako ideál stelesňujúci konkrétne požiadavky princípu rozdielu, nie je to viac neuskutočniteľný ideál. Podľa tejto interpretácie je princíp bratstva veľmi dobre uskutočniteľným štandardom. Teraz môžeme podľa Rawlsa spojiť tradičné idey slobody, rovnosti a bratstva s dvoma princípmi spravodlivosti: Sloboda zodpovedá prvému princípu, rovnosť zod-

39 Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, s. 68.

40 Porov. RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, s. 478–479.

41 Podľa Rawlsa by si aktéri pôvodnej situácie zvolili nasledujúce princípy fungovania spoločnosti: Prvý princíp (princíp slobody) – každý človek má mať rovnaké právo na čo najobšiahlejší systém rovnakých základných slobôd zlučiteľný s podobným systémom slobôd pre všetkých. Druhý princíp – sociálne a ekonomické nerovnosti majú byť také, aby (a) čo najviac prospievali najmenej zvýhodneným (princíp rozdielu), (b) boli spojené s úradmi a funkciami, ktoré sú otvorené pre všetkých v podmienkach férovej rovnosti príležitostí (princíp férovej rovnosti príležitostí). Prvý princíp dotýkajúci sa základných slobôd je nadradený druhému princípu regulujúcemu sociálne a ekonomické nerovnosti. To znamená, že nejakú základnú slobodu možno obmedziť len kvôli inej slobode, nie však v záujme väčšej ekonomickej a sociálnej rovnosti. Druhá časť druhého princípu – princíp férovej rovnosti príležitostí je zas nadradená prvej časti druhého princípu – princípu rozdielu. To znamená, že je neprípustné zmenšiť rovnosť príležitostí s cieľom zlepšiť ekonomickú a sociálnu situáciu najmenej zvýhodnených.

42 Porov. RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, s. 105.

povedá ideí rovnakých slobôd v prvom princípe spolu s princípom férovej rovnosti príležitostí a bratstvo zodpovedá princípu rozdielu. Takto sme našli miesto pre koncept bratstva v demokratickej interpretácii dvoch princíпов spravodlivosti a vidíme, že ukladá konkrétne požiadavky na základnú štruktúru spoločnosti. Nemali by sme zabúdať ani na ostatné aspekty idey bratstva, ale princípu rozdielu vyjadruje z pohľadu sociálnej spravodlivosti jeho základný zmysel.<sup>43</sup>

Höffner zdôrazňuje potrebu sociálnej lásky a predkladá ju ako ideál a vodidlo pre konanie. Nerozpracúva však jej konkrétne požiadavky. To ani nemožno očakávať vzhľadom na zámer jeho knihy, ktorá je stručným kompendiom katolíckej sociálnej náuky, a nie detailnou rozpravou o jednotlivých problémoch. Rawls vo svojich dielach rozvíja požiadavky princípu bratstva, ako ich formuluje princípu rozdielu. Je zaujímavé, ako veľmi konkrétne praktizovalo už antické židovstvo i kresťanstvo princípu rozdielu, a síce v praxi desiatkov, kde veriaci dávali desatinu svojho príjmu na pomoc chudobným a núdzným. Nebol to však politický princípu ako u Rawlsa, ale nábožensko-etický princípu. Rawlsova koncepcia nevyžaduje, aby sa princípu rozdielu stal osobným etickým princípom občanov, to ponecháva na ich slobodné rozhodnutie. V rámci inštitúcií stelesňujúcich princípy spravodlivosti sa občania môžu slobodne rozhodnúť, koľko priestoru dajú vo svojom osobnom živote altruizmu. Je úlohou kresťanstva a iných náboženstiev či etických náuk motivovať ich k nezištnej láske k blížnym.

## Záver

V tejto štúdií sa ukázalo, že katolícka sociálna náuka a rawlsovský liberalizmus majú určité styčné body, že v mnohých veciach spolu súhlasia alebo sa aspoň k sebe približujú. Samozrejme, sú tu aj rozdiely, ktoré som v štúdií nespomínal, pretože som sa chcel predovšetkým zamerať na to, čo ich spája, nie na to, v čom sa rozchádzajú. Mojm úmyslom bolo len naznačiť možný smer skúmania, podnietiť ku prekonaniu predsudkov a stereotypov na oboch stranách a pozvať liberálov a katolíkov k otvorenému dialógu. Domnievam sa, že katolíci sa, hoci s určitými výhradami, môžu pridať k rawlsovskému pokrývajúcemu sa konsenzu. Katolícka náuka je vzhľadom na rozsah i dôvody, ktoré predkladá, širšia a obsažnejšia ako Rawlsov politický liberalizmus a Rawls otvorene pripúšťa, že jeho sociálna filozofia je len minimálnou bázou konsenzu a že jednotlivé komprehenzívne doktríny sú omnoho bohatšie a že nie je nutné ani žiadauce, aby sa obmedzili len na toto minimum. Politický liberalizmus reflektuje a obhajuje vonkajšiu slobodu, kresťanstvo učí okrem toho aj vnútornej slobode. Tieto slobody si neprotirečia, ale sa navzájom dopĺňajú. *Kresťanský liberál* preto nemusí byť nevyhnutne *contradictio in terminis*.

43 Porov. RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, s. 106.

## Použitá literatúra

- AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologické summy svätého Tomáše Akvinského druhej časti druhý diel*. Olomouc : Krystal OP, 1938. 848 s.
- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979. 262 s.
- HÖFFNER, Joseph: *Kresťanská náuka o spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. 315 s. ISBN 978-80-7141-567-1
- RAWLS, John: *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts) : The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. 607 s. ISBN 0-674-88014-5
- RAWLS, John: *Justice as Fairness*. Cambridge (Massachusetts); London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2003. 214 s. ISBN 0-674-00511-2
- RAWLS, John: *The Law of Peoples*. Cambridge (Massachusetts); London : Harvard University Press, 2002. 199 s. ISBN 0-674-00542-2
- RAWLS, John: *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 2005. 525 s. ISBN 0-231-13089-9
- Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. 676 s. ISBN 80-7162-203-6
- The Cambridge Companion to Rawls*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 585 s. ISBN 0-521-65706-7

Mgr. Martin Csontos  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
e-mail: csontos.m@gmail.com