

# Politické a morální myšlení Michaela Sandela

*Martin Brabec*

Autoři z oblasti politické a morální filosofie nebývají světově známé postavy a jejich knihy rozhodně nebývají bestsellery – i když některé (spíše sekundární) texty, psané především jako úvody pro studenty či populárně naučné publikace pro širší čtenářskou veřejnost, jsou velmi čtivé, srozumitelné a plné zajímavých myšlenek a argumentů.<sup>1</sup> A snad nebude znakem mé předpojatosti, když řeknu, že většina této produkce v Evropě a Severní Americe pochází z angloamerického prostředí, které klade mnohem větší důraz na jasnost, přesnost a srozumitelnost argumentace než třeba myšlení francouzské.<sup>2</sup> Je velká škoda, že těchto publikací v českém překladu příliš nevychází, protože by bezesporu pomohly studentům i veřejnosti nejen proniknout do daného oboru, ale vtáhly by je i do problému – ukázaly jim, že otázky, které morální a politická filosofie řeší, jsou i otázkami, které si sami kladou, které i je osobně zajímají a mají na ně vlastní názor – i když nereflektovaný a často i velmi povrchní.

Americký morální a politický filosof Michael Sandel se však takovou mediální hvězdou stal, a to především

---

<sup>1</sup> Parvin, P., Chambers, C., *Political Philosophy: A Complete Introduction*, Hodder & Stoughton London 2012; Wolff, J., *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>2</sup> Viz. Cohen, G., *Finding Oneself in the Other*, Princeton University Press, Princeton 2012.

díky publikaci knihy *Spravedlnost*.<sup>3</sup> Ta se po svém vydání v USA a poté při překladech do mnoha cizích jazyků stala opravdovým hitem. Doslova ohromnou popularitost mu přinesla v Číně,<sup>4</sup> kde jeho přednášky zaplňují do posledního místa rozsáhlé auly, což vedlo k tomu, že mu deník *China Daily* přisoudil stejnou popularitu, jakou mají v Číně hollywoodské hvězdy a basketbalisté z NBA. *China Newsweek* ho dokonce v roce 2010 označil za nevýznamnější zahraniční osobnost. Tento čínský zájem se dá určitě vysvětlit transformací čínské společnosti, před kterou se tak objevují reálné a aktuální celospolečenské otázky, které Sandel ve svých pracích tak poutavě předkládá. Dalším, bezesporu zajímavějším důvodem je určitá afinita Sandelova komunitarismu s konfucianismem a neokonfucianismem, protože v dnešní době v Číně silně narůstá zájem a návrat ke svým tradičním myšlenkovým kořenům. Navíc tyto duchovní proudy nejsou spojeny jen s náboženstvím, ale mají relevanci i pro etické a politické otázky. Třetím důvodem, který je spojen jak s těmito myšlenkovými vlivy, tak ale i vlivem maoismu a obecněji určité formy marxismu a socialismu, a to nejen na teoretické úrovni, ale i ve společenské realitě, je fakt, že Čína nikdy nebyla takovou liberální společností, jako jsou společnosti západní. A jelikož Sandel ve své komunitaristické teorii kritizuje určitou podobu liberalismu i odůvodnění a ethos liberálních institucí, nachází v Číně i z těchto důvodů své posluchače.

Pokud se vrátíme k popularitě Sandelovy knihy *Spravedlnost*, tak ta je úvodem do dějin morálního, ale především politicko-filosofického myšlení, zároveň však

---

<sup>3</sup> Sandel, M., *Spravedlnost: Co je správné dělat*, přel. T. Chudý, Karolinum, Praha 2015.

<sup>4</sup> Viz <https://kirkcenter.org/reviews/sandel-in-china/> [přístup: 12. 12. 2019].

seznamuje i se Sandelovými názory jako takovými. Prezentace těchto dějin však není historicko-chronologická, ale představuje hlavní proudy (spojené většinou s jejich určitým hlavním představitelem) morálně-politického myšlení a jejich založení v určitém morálně-politickém principu, z něhož pak vycházejí při řešení společné otázky: jak by měla vypadat spravedlivá společnost, tj. podle jakých principů by měly být uspořádány vztahy jedinců k sobě navzájem. V první kapitole uvede autor čtenáře do problematiky a nastíní hlavní proudy, s kterými nás v knize seznámí. Již zde využívá metodu příkladů a situací, tak typickou pro jeho knihu, aby čtenáře zaujal a ukázal i praktickou relevanci dané teorie. Poté v druhé kapitole představí utilitarismus a ve třetí seznámí čtenáře s libertarianismem. Myšlenky libertarianismu v následující čtvrté kapitole aplikuje na vztah mezi trhem a morálkou a podrobí je kritice. Poté přejde ke Kantovi (kap. 5), Rawlsovi (kap. 6), a zase následuje kapitola (7) věnovaná pozitivní diskriminaci, jež aplikuje myšlenky z předchozích částí, ale zároveň si v ní autor již připravuje půdu pro přístup následující kapitoly věnované Aristotelovi (kap. 8). Poslední dvě kapitoly (9 a 10) představují komunitaristický přístup, včetně Sandelovy vlastní koncepce. Knihu opatřil doslovem doc. Milan Znoj, ve kterém zasazuje Sandela do politicko-filosofického kontextu – jmenovitě ho řadí k aristotelskému proudu republikanismu, což je důležité upozornění, a vlivu Aristotelova myšlení na (Sandelův) komunitarismus se budu věnovat i v této předmluvě. Sandel ve svém výkladu přenesl abstraktní myšlení politických filosofů na řešení konkrétních problémů, které jsou blízké a uchopitelné i pro běžného čtenáře, a tento přístup je také důvodem přitažlivosti jeho výkladu, který činí jeho knihu poutavou.

K popularitě dané knihy výrazně přispěla i skutečnost, že jejímu vydání předcházely Sandelovy stejnojmenné

veřejné přednášky v divadelním sále Harvardovy univerzity (na níž Sandel působí), které byly profesionálně natočeny a volně zpřístupněny na internetu ([www.justiceharvard.org](http://www.justiceharvard.org), [www.sandel.cz](http://www.sandel.cz)). Každý, kdo je zhlédl, musel propadnout kouzlu Sandelovy prezentace – tomu, jak zaujme pozornost posluchačů výborně zvoleným myšlenkovým experimentem či skutečným příběhem, na kterém ukáže morální či politické dilema, s jakou lehkostí, ale zároveň přesností dovede vystihnout základní myšlenky či argumenty jednotlivých myslitelů a myšlenkových proudů či jak dovede strukturovaně vést živou diskusi se studenty v sále. Za tím vším stojí dokonalá orientace a erudice v daném oboru, ale zajisté velkou zásluhu na přitažlivosti přednášek má i osobní charisma Michaela Sandela. Ten je dnes klíčovým představitelem významného proudu v současné politické filosofii, tzv. komunitarismu. Tam se zařadil hned svou první knihou *Liberalism and the Limits of Justice* z roku 1982,<sup>5</sup> v níž vystoupil s kritikou základní práce v oblasti současné politické filosofie *Teorie spravedlnosti* od Johna Rawlse<sup>6</sup> a v které Rawls zastává egalitárně-liberální pozice. Sandel na Rawlsově teorii nekritizoval její obhajobu redistribuce, tak jak to provedla v knize *Anarchie, stát a utopie*<sup>7</sup> další velká postava moderních dějin politické filosofie Robert Nozick, ale její neutrální postoj k principům spravedlnosti, morálnímu individualismu a jejich kantovská východiska a pojetí osoby (která jsou mimochodem společná Rawlsovi i Nozickovi).<sup>8</sup> Shrnutí

---

<sup>5</sup> Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

<sup>6</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, přel. K. Berka, Victoria Publishing, Praha 1995.

<sup>7</sup> Nozick, R., *Anarchie, stát a utopie*, přel. Z. Gabajová, Academia, Praha 2015.

<sup>8</sup> Shrnutí myšlenek této knihy může český čtenář najít v člancích: Sandel, M., „Procedurální republika a nezakotvené jáství“, přel.

hlavních myšlenek této knihy lze najít v Sandelově článku, který byl přeložen do češtiny (Sandel 1995).

Další Sandelovy tituly *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*<sup>9</sup> z roku 1998 a *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* z roku 2005<sup>10</sup> velmi výrazně navazují na první titul a rozebírají roli morálky a spravedlnosti v politickém životě Spojených států. V publikaci z roku 2007 *The Case Against Perfection* se Sandel věnoval morálním otázkám genetického vylepšování člověka. Ve své zatím poslední knize z roku 2012 *What Money Can't Buy*, která také vyšla česky<sup>11</sup> a vřele ji čtenářům doporučuji, se Sandel zamýšlí nad morálními limity trhu – proč by některé typy statků neměly být směňovány na trhu. I tento titul, stejně jako *Spravedlnost*, je popularizační a stal se také bestsellerem. Knížka, kterou nyní držíte v ruce, navazuje na tuto knihu a je složena z diskuse, která proběhla na internetové stránce *Boston Review*. Obsahuje úvodní Sandelův článek, ve kterém shrnuje své názory, a poté následují reakce (pozitivní i kritické) devíti současných významných teoretiků z různých vědních oblastí na Sandelovu výchozí pozici. V posledním článku pak Sandel na tyto reakce odpovídá.

Podívejme se nyní na kontext diskusí v současné anglofonní politické filosofii, jejíž znalost je pro výklad a po-

---

J. Velek, *Filosofický časopis* 43, 1995, 2, s. 249–265.; Velek, J., „Komunitaristická kritika liberálního jáství a liberální pospolitosti podle Michaela Sandela“, *Filosofický časopis* 43, 1995, 2, s. 265 až 271.

<sup>9</sup> Sandel, M., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996.

<sup>10</sup> Sandel, M., *Public Philosophy Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006.

<sup>11</sup> Sandel, M., *Co si za peníze nekoupíte*, BizBooks, Praha 2013 (orig.: *What Money Can't Buy: The Moral Limits of the Markets*, Allen Lane, London 2012).

rozumění morálnímu a politickému myšlení Michaela Sandela důležitá. První debata se týkala sporu mezi utilitaristy a liberály. Kladla si otázku, zda by měla být spravedlnost založena na užitku, jak se domnívali zakladatelé utilitarismu Jeremy Bentham a John Stuart Mill, anebo by měla vycházet a respektovat, jak tvrdí Kant či Rawls, individuální práva, která jsou nezávislá na utilitárních důvodech. Předtím než Rawls vydal svou knihu *Teorie spravedlnosti*, byl dominantním proudem v angloamerické politické filosofii utilitarismus – po Rawlsovi naopak převážil liberalismus, který je orientován na respektování práv.

Druhá debata, která proběhla v sedmdesátých letech, byla tedy inspirována Rawlsovou prací *Teorie spravedlnosti* a pohybuje se již v rámci na práva orientovaného liberalismu. Ten zastává pozici, že některá práva jsou tak důležitá, že ani vyšší míra celkového užitku je nemůže převážit. Vzniká tak otázka, která práva to jsou. Střetli se zde obháječi tržní ekonomiky se zastánci sociálního státu. První z nich, tzv. libertariáni, jako třeba Robert Nozick, Milton Friedman a Friedrich Hayek, tvrdí, že stát by měl respektovat jak základní občanská a politická práva, tak také právo na vlastnictví majetku a právo na produkty své práce, která získá jedinec v rámci tržní ekonomiky. Naopak odmítají redistributivní politiku, která zdaňuje bohaté ve prospěch chudých – to vidí jako porušení práv jedince. Egalitární liberálové jako Rawls s nimi však nesouhlasí, protože politická a občanská práva mohou být smysluplně realizována jen tehdy, když jsou zajištěny základní sociální a ekonomické potřeby.

Pro Sandela je v otázkách distributivní spravedlnosti mnohem přesvědčivější přístup Rawlse, který oprávněně kritizuje libertariánské přesvědčení, že ze samotné smlouvy, tedy dobrovolného souhlasu dvou stran, plyne, že její výsledek je nutně spravedlivý. Libertariáni se

tak domnívají, že smlouva ospravedlňuje následný stav, který vytvoří. Podle Sandelova výkladu Rawlse však smlouvy tuto moc (samy o sobě) nemají<sup>12</sup> – nejsou to soběstačné morální nástroje. U každé smlouvy je možné se ptát: je to, na čem se její strany domluvíly, spravedlivé? To zároveň ukazuje, že nestačí jen poukázat na smlouvu, ale je třeba nezávislého měřítka spravedlnosti. Ústava USA nebyla spravedlivá ve vztahu k otrokům či ženám – a i kdyby byly tyto skupiny při vytváření ústavy (smlouvy) přibrány, není to zárukou, že bude spravedlivá. Co vede ke špatným dohodám? Jedna strana je buď lepší vyjednávač, nebo má silnější počáteční vyjednávací pozici, anebo ví více o hodnotě věcí, které jsou předmětem smlouvy. Zároveň to však neznamená, že své smlouvy můžeme libovolně porušovat. Na dobrovolném souhlasu obou stran závisí spravedlnost smlouvy, ale není to postačující podmínka. Často se také zaměňuje souhlas s jinými zdroji závazku. Které by to mohly být? Jedním z těchto zdrojů je užitek, který mi druhá strana smlouvy prokázala – a tudíž jsem zavázán jí ho splatit. A pokud jsem ještě neměl ze smlouvy prospěch, ale druhá strana již vykonala úsilí, mám pak také povinnost jí to splatit. Zde je vidět, že kromě vlastní smlouvy jsou zdrojem závazku také užitek (můj) a úsilí (druhé strany). Ve smlouvě se tak uskutečňují dva ideály – autonomie a vzájemnost. V praxi se oba tyto ideály naplňují velmi často nedokonale. Některé dobrovolné dohody nepřinášejí užitek oběma stranám a jindy jsme naopak zavázáni splatit užitek i bez smlouvy, jen z důvodu vzájemnosti. Zde jsou vidět morální meze smlouvy – tuto myšlenku pak Sandel ve svých knihách rozvádí z pozice komunitarismu a kritizuje v nich i rawlsovský typ liberalismu s jeho poje-

---

<sup>12</sup> Sandel, M., *Spravedlnost*, s. 153–160.

tím ideálních smluvních vztahů. Ve své poslední knize i v knize, kterou právě čtete, pak tyto úvahy aplikuje na kritiku trhu jako mechanismu, který stojí na smlouvě.

Třetí debata se zaměřila na předpoklad, který sdílejí oba proudy liberalismu – jak ten libertariánský, tak ten egalitárně liberální. Tímto předpokladem je názor, že stát by měl být neutrální ve vztahu ke konkurujícím si koncepcím dobrého života. I když se libertariáni a egalitární liberálové neshodnou na tom, která konkrétní práva máme, společně souhlasí, že principy spravedlnosti, které specifikují naše práva, by ve svém odůvodnění neměly být závislé na nějaké partikulární koncepci dobrého života. Tato myšlenka, která má své kořeny u Kanta a poté i u mnohých současných liberálů i libertariánů, je shrnuta v tvrzení, že právo má přednost před dobrem.

Rawls stejně jako Kant zastával pozici, že práva mají přednost před dobrem ve dvou aspektech. Za prvé, práva mají přednost před dobrem v tom smyslu, že některá individuální práva převáží hodnotu společného dobra. Za druhé, práva mají přednost před dobrem v tom smyslu, že principy spravedlnosti, které určují naše práva, nejsou závislé či odvozené od žádného partikulárního pojetí dobrého života. To vystihuje i základní myšlenka Rawlsovy knihy *Teorie spravedlnosti*, že nejvyšší ctností společenských institucí je spravedlnost. Spravedlnost je něčím více než jen jednou hodnotou z mnoha. Vymezuje spíše rámec, který reguluje hru konkurujících si hodnot a cílů; proto také musí mít princip, který je na těchto cílech nezávislý. Dřívější teorie etiky (Aristotelés je vzor tohoto typu myšlení) zakládaly princip spravedlnosti, případně i morálku, na koncepci lidských účelů a cílů.

Byl to především tento druhý aspekt, který vyvolal velkou diskusi o rawlsovském liberalismu – pod hlavičkou „debata mezi liberály a komunitaristy“ v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století. Tento li-



berální přístup, že právo může být nezávislé na dobru, byl kritizován v dílech Alasdaira MacIntyry, Charlese Taylora, Michaela Walzera a také Sandela a dostalo se mu označení „komunitaristická kritika liberalismu“. Podle Sandela se však komunitarismus velmi často chybně vnímal jako přístup, který tvrdí, že práva by měla spočívat na hodnotách a preferencích, které v jednotlivých společnostech v dané době převažují. Komunitarismus tak byl podle Sandela mylně ztotožněn s relativistickým postojem, že se spravedlnost shoduje s tím, jak ji definuje dané společenství, a tudíž i s obavou, kterou vyjadřovali liberálové, že její kolektivní závazky, jež si svobodně a dobrovolně nezvolil, mohou utlačovat jedince. Pak je tudíž oprávněná liberální kritika: „Liberální svoboda se vyvinula jako protiváha k politickým teoriím, jež osobám přiřazovaly úděly podle jejich kasty a třídy, statusu nebo hodnoty, podle tradice nebo zděděného postavení.“<sup>13</sup> Jádrem komunitarismu je však kritika liberálního přesvědčení, že práva by neměla vycházet a být ospravedlňována nějakou partikulární koncepcí dobrého života. Komunitarismus je přesvědčen, že naše úvahy o spravedlnosti nemohou být nezávislé na diskusích o povaze dobrého života a nejvyšších cílů v lidském životě.

Podle liberálů svoboda znamená být autorem všech svých závazků, které nás omezují. Principy spravedlnosti, které vymezují vzájemná práva a povinnosti mezi občany, mají být neutrální s ohledem na konkurující si pojetí dobrého života. Podle Kanta řídit se mravním zákonem předpokládá odhlédnout od svých partikulárních přání a cílů. Podobně Rawls při rozpracování teorie spravedlnosti požaduje, abychom při rozhodování o principech spravedlnosti za závojem nevědomosti od-

---

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 233.

hlédli od všech našich partikulárních nahodilostí, jako je naše partikulární pojetí dobrého života, naše schopnosti a dovednosti či sociální postavení. Proto pro Kanta i pro Rawlse právo předchází dobru.

Sandel však na tento přístup reaguje následovně: „Navzdory své přitažlivosti je tato vize svobody chybná. A chybná je rovněž snaha nalézt principy spravedlnosti, které by byly nestranné ke všem soupeřícím pojetím dobrého života.“<sup>14</sup> Východiskem je mu Aristotelovo myšlení, které Sandel ilustruje velmi netradičně, ale poutavě na příkladu Callie, roztleskávačky fotbalového týmu, která je na vozíku. Některé roztleskávačky však požadovaly, aby příští rok dělala stejné gymnastické zkoušky jako ostatní. Vykonává Callie danou roli dobře? Její kritici tvrdí, že kvalita roztleskávačky záleží na její schopnosti provádět gymnastické prvky, naopak jejich odpůrci jim vytýkají, že zaměňují způsob vykonávání dané činnosti za její účel – a tím je povzbudit mužstva a vyburcovat fanoušky, což očividně, přestože na vozíku, s velkou energií dělá. Abychom rozhodli, jakou kvalifikaci musí mít, musíme nejprve rozhodnout, co je pro povzbuzování podstatné a co pouze nahodilé.

Calliiny kritiky nepohání strach z konkurence, protože místo v týmu mají, ale fakt, že pokud se dívce na vozíku prokazuje čest, znehodnocuje to jejich uznání jakožto gymnastek a redefinuje to, co to znamená být roztleskávačkou. Abychom spravedlivě rozdělili místa v týmu roztleskávaček, potřebujeme nejprve stanovit povahu a účel roztleskávání, jinak nebudeme vědět, které kvality jsou pro výkon roztleskávačky podstatné, a tudíž si i zaslouží odměnu a úctu. Sociální praktiky tak nejsou pouze instrumentální (povzbuzovat tým), ale také vyzdvihnou určitou schopnost, ctnost. Výběrem

---

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 231.

roztleskávaček se prezentuje, kterou vlastnost bychom měli obdivovat a napodobovat.

Předchozí příběh představuje dvě myšlenky, které jsou podstatné pro Aristotelovu morální a politickou filosofii: 1) Spravedlnost je teleologická – určit práva nejprve vyžaduje určit účel dané činnosti; 2) spravedlnost je založená na ctnostech – když diskutujeme o telos určité sociální praktiky, zároveň diskutujeme i o tom, jaké ctnosti by měla odměňovat. Liberální teorie spravedlnosti se snaží oddělit diskuse o férovosti a právech od sporů o čest, ctnost a morální zásluhy. Hledají principy spravedlnosti, které nenutí stranit žádnému cíli a umožní lidem zvolit si své vlastní cíle. Aristotelés si ale myslel, že spravedlnost nemůže být takto neutrální. Z toho mu vyplývá přesvědčení, velmi klíčové i pro komunitaristy, že spravedlivá ústava má formovat dobrého občana a dobrý charakter. A při rozdělování statků (dobr) ve společnosti je třeba přihlížet i k tomu, jaký význam se jednotlivým statkům přisuzuje. Diskuse o spravedlnosti se tak nemůže vyhnout otázkám po cti, ctnosti a povaze dobrého života. Zde vidíme, jak Sandel zase rozvíjí komunitaristickou kritiku liberalismu, která vychází z Aristotelova myšlení.

Liberální typ uvažování je s přístupem Aristotela, podle kterého principy spravedlnosti nemohou ani nemají být nezávislé na otázce po dobrém životě, v zásadním rozporu. Důvody, proč Kant a Rawls aristotelský přístup ke spravedlnosti odmítají, spočívají v tom, že podle nich neposkytuje dostatek svobody. Pokud by ústava měla prosazovat nějaké partikulární pojetí dobrého života, vnucovala by některým lidem hodnoty jiných lidí, a tudíž by nerespektovala osoby jako svobodné a nezávislé subjekty, které jsou schopny zvolit si samy své cíle. Lidé se v dnešních pluralistických společnostech výrazně liší v pojetí dobrého života a silně spolu nesouhlasí ve způsobu, jak nejlépe žít. Liberální pří-

stup byl právě i snahou vyčlenit oblast práva a politiky z morálních, a tím často i z náboženských sporů.

Podle Sandela však toto pojetí, které Rawls tak působivě prezentoval ve své knize *Teorie spravedlnosti*, zakládá prioritu práva v kantovském (voluntaristickém) pojetí osoby. Podle tohoto pojetí lidé nejsou pouhou sumou svých přání – jak je tomu v utilitarismu, ani nejsou bytostí, jejichž naplnění (dokonalost) spočívá v realizaci jistých účelů a cílů, jak je tomu u Aristotela. Velká část diskusí o prioritě dobra se tudíž zaměřila na konkurující si koncepce osoby a otázku, jak se osoba vztahuje ke svým cílům. Jsme zavázáni pouze těmi cíli a rolemi, které jsme si sami zvolili, anebo jsme někdy povinni realizovat cíle, které jsme si nezvolili a jež jsou dány naší identitou jako členů určité rodiny, kultury či tradice? Komunitarističtí kritici liberální tradice ukazují, že morální a politické závazky nejsou jen čistě voluntaristické a smluvní.

Sandel tak na Rawlsově teorii nekritizoval její obhajobu redistribuce, jak to provedla například v knize *Anarchie, stát a utopie* další velká postava moderních dějin politické filosofie Robert Nozick, ale její kantovská východiska (která jsou mimochodem společná Rawlsovi i Nozickovi). Ta spočívají na koncepci tzv. „nezakotveného Jáství“, ztvárněné v Rawlsově myšlenkovém experimentu, že lidé si mají volit principy sociální spravedlnosti za závojem nevědomosti. Jde tak o pojetí Já, které si volí své cíle nezávisle na morálních poutech, které by předcházely jeho volbám. Podle tohoto přístupu nejsme svázáni žádnými pouty, jež jsme si sami nezvolili – i když se zde Rawls a Nozick a obecně egalitární liberálové a libertariáni liší v tom, zda tyto volby mohou být reálné či vycházet z hypotetické smlouvy. Já předchází svým cílům a má se pohybovat jen v rámci práv ustanovených principy spravedlnosti, které ale nejsou založeny na žádném pojetí dobrého života – práva předchá-

zejí dobru. Stát a principy spravedlnosti, podle kterých se řídí, mají být ve vztahu k různým pojetím dobrého života neutrální. Podle Sandela je ale Já již zakotvené v určitých sociálních rolích a stavech, historických tradicích či náboženské víře, které tvoří naši identitu a dělají z nás právě ty konkrétní jedince, jimiž jsme – a není tudíž možné oddělit a vyčlenit své Já před jeho cíle. Naše identita je vázána na naše cíle a loajality – ty jsou v našem životě nerozlučně spojeny s určitým porozuměním sobě samým, jako členům této rodiny, této pospolitosti, tohoto národa či tohoto lidu. Tyto loajality nejsou pouze nahodilými vlastnostmi, ale definují nás jako osobu, kterou jsme. Zároveň také vytvářejí závazky, které jsou často nejen v rozporu, ale také překračují univerzální přirozené závazky či závazky, které jsme si sami zvolili. Nemůžeme tudíž uvažovat o spravedlnosti bez vztahu k určité koncepci dobrého života a bez vztahu k obecnému dobru – dobro tak má předcházet právům, a stejně tak nemůže být vůči pojetí dobrého života neutrální ani stát.

Podle liberálního pojetí závazky vznikají jen dvěma způsoby: buď jako přirozené povinnosti, jimiž jsme zavázáni druhým lidem jako osobám – rozumným bytostem.

Patří mezi ně povinnost zacházet s nimi s úctou, konat spravedlivě, vyhýbat se krutosti a tak dále. Protože vyplývají z autonomní vůle (Kant) nebo z hypotetické společenské smlouvy (Rawls), nevyžadují akt souhlasu. Nikdo by neřekl, že mám povinnost nezabít vás jen proto, že jsem slíbil to neudělat.<sup>15</sup>

Druhým typem závazku jsou dobrovolné povinnosti, které jsme vytvořili svým svobodným, dobrovolným souhlasem.

---

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 235.

Podle Sandela však existuje ještě třetí typ závazku, tzv. závazek solidarity a členství. Ten je oproti přirozeným závazkům partikulární, nikoliv obecný – jsme jím povinováni vůči druhým nikoliv jako rozumným bytostem, ale protože s nimi sdílíme určité dějiny. A oproti smluvním závazkům, které jsou také z definice partikulární, je tento typ závazku nezávislý na aktu souhlasu.

Dostáváme tak tři kategorie závazků (a nikoliv pouhé dvě, jak se domnívají liberálové): přirozené, které jsou univerzální a nevyžadují souhlas; dobrovolné, jež jsou partikulární a vyžadují souhlas; závazky solidarity (členství), které jsou partikulární a nevyžadují souhlas. Typickým příkladem tohoto posledního typu jsou závazky mezi členy rodiny. Závazky rodičů a dětí vůči sobě navzájem vznikají nezávisle na tom, zda se v tomto vztahu realizoval nějaký souhlas – jak mohou tvrdit liberálové, že rodiče tím, že si pořídí děti, vyjádří souhlas se závazkem se o ně starat. Utilitaristé mohou tvrdit, že závazek dětí vůči rodičům vzniká z důvodu péče (vzájemnost), kterou rodiče poskytli dětem. Ale podle Sandela závazek dětí vůči rodičům vzniká i tehdy, pokud se rodiče o děti příliš nestarali, a tudíž se ve vztahu nerealizovala dostatečná péče. „Nakolik jsou děti zavázány pomoci i svým špatným rodičům, natolik tento morální požadavek přesahuje liberální etiku vzájemnosti a souhlasu.“<sup>16</sup>

Sandel vůči liberálnímu přístupu a jeho založení v nezakotveném Jáství předkládá jiné pojetí osoby, jež vychází z myšlenek dalšího vlivného komunitaristy Alasdaira MacIntyry a jeho koncepce tzv. narativního pojetí osoby. To staví proti liberálnímu, voluntaristickému pojetí osoby, které je historicky nezakotvené. MacIntyre tvrdí, že:

---

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 238.

[...] všichni přistupujeme ke svým životním okolnostem jako nositelé určité společenské identity. Jsem něčí syn či dcera, něčí bratranec či strýc; jsem občanem té či oné obce, příslušníkem toho či onoho cechu nebo profese; patřím k tomuto rodu, kmeni, národu. To, co je dobré pro mne, musí být dobré pro toho, kdo zaujímá tyto role. Z minulosti své rodiny, svého města, svého kmene, svého národa si nesu řadu břemen, dědictví, oprávněných očekávání a závazků. Toto jsou danosti mého života, mé morální východisko. Toto zčásti dodává mému životu morální výlučnosti.<sup>17</sup>

Podle Sandela je toto narativní pojetí osoby sociologicky mnohem reálnější a odpovídá přesněji sociálnímu zakončení člověka ve společnosti.

Nakolik přemýšlení o mém dobru zahrnuje také reflexi o dobru těch komunit, s nimiž je spjata moje identita, bude zřejmě chybně se snažit o neutralitu. Patrně totiž nebude možné ani žádoucí přemýšlet o spravedlnosti bez úvahy o dobrém životě. [...] O mnoha nejožehavějších otázkách spravedlnosti a práv nelze hovořit, aniž bychom se vypořádali se spornými morálními a náboženskými problémy. Máme-li rozhodnout, jaká budou práva a povinnosti občana, není možné odhlížet od soupeřících pojetí dobrého života. [...] Rozhodování důležitých veřejných problémů s nárokem na neutralitu, které nelze dosáhnout, je receptem na to, jak vyvolat odpor [...] Politika vyprázdňená od diskuse o podstatných morálních závazcích povede k ochuzení občanského života.<sup>18</sup>

Když se chápeme, jak navrhuji liberálové, jako svobodné a nezávislé bytosti, které nejsou propojeny morálními závazky, pro které se samy nerozhodly a jež si samy nezvolily, pak také nepochopíme celou škálu morálních a politických povinností, které se ve všeobecném pově-

---

<sup>17</sup> MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, přel. P. Sadílková a D. Hoffman, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 321.

<sup>18</sup> Sandel, M., *Spravedlnost*, s. 254–257.

domí uznávají a jsou obecně považovány za hodnotné, jako jsou závazky solidarity, věrnosti, historické paměti a náboženské víry, a jež mají své zakotvení a původ v komunitě a tradicích, které utvářejí naši identitu. Jsme již vždy subjekty zatížené morálními povinnostmi, které jsme nemohli ovlivnit svou vůlí.

Sandel se také vypořádává s námitkou, že pokud máme nějaké zvláštní povinnosti vůči rodičům, přátelům či spoluobčanům, tak je to vlastně jen projev kolektivního sobectví a zaujatosti ve prospěch blízkých osob – něco, co by mělo být překonáno, a nikoliv podporováno ve jménu bratrství či vlastenectví. Sandel ukazuje, že například vlastenectví někdy směřuje i proti vlastním lidem a vlastní vládě. Tak kritika vietnamské války může upozorňovat buď na její nespravedlnost, a nebo na to, že: „[...] tato válka není hodna nás (Američanů) jako národa a je v rozporu s naším národním charakterem.“<sup>19</sup> Tento druhý kritický postoj k válce však může zaujmout jen příslušník dané země, která je za danou válku zodpovědná – tedy jen Američan se může za danou válku stydět, zatímco příslušník jiného národa tento postoj zaujmout nemůže – může ji „jen“ kritizovat jako nespravedlivou. Stejně tak jen příslušník daného národa může cítit vůči své zemi hrdost – a tak jsou stud a hrdost morální city, které předpokládají sdílenou identitu a z ní vyplývající kolektivní zodpovědnost. „Obě vyžadují, abychom se považovali za historicky situované – zavázané morálními nároky, jež jsme si ne zvolili, a zapletené do příběhů, které utvářejí naši identitu jako morálních bytostí.“<sup>20</sup>

Nyní se přesuňme k aktuální oblasti zájmu Michaela Sandela, která je tématem i této knihy, a to je vztah mezi trhem a morálkou. V současných společnostech,

---

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 246.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 247.



přínejmenším západního typu, je čím dál tím více věcí na prodej – stávají se předmětem trhu, což jinými slovy řečeno znamená, že jejich cena je určována neosobním, abstraktním mechanismem, nabídkou a poptávkou. Tento proces, označovaný termínem „komodifikace“, samozřejmě není historicky nový, jeho počátky můžeme vidět již při přechodu z tradiční na moderní společnosti, jak toto období označují sociologové, či při přechodu z feudální na kapitalistickou společnost, když použijeme marxistický slovník. Tudíž jeden z prvních rozborů komodifikace najdeme již u Karla Marxe – a to jak v jeho historických analýzách proměny procesu výroby pro spotřebu na výrobu pro směnu a s tím spojených pojmových rozbořech rozdílů mezi užitnou či směnnou hodnotou, tak i v textech, které se věnují problematice odcizení a roli peněz. Ty Marx vidí jako prostředek, který promění vše, čeho se dotknou, v jeho opak, a to nejen hmotné statky, ale i lidské vztahy.

Dalším z významných autorů, který se věnoval problematice komodifikace, byl maďarský ekonom, neformální zakladatel institucionální ekonomie Karol Polanyi. Jeho dílo se v posledních letech stalo poměrně populárním, především v souvislosti se vzestupem neoliberalismu a s ním spojeného prosazování (jak teoretické, tak i prakticko-politické) komodifikace. Polanyi totiž podrobně rozebírá proces komodifikace v Anglii na počátku devatenáctého století a kritizuje jeho sociální dopady. Ukazuje na výrazný protiklad mezi tradiční a moderní společností právě z důvodu radikální proměny trhu. Na něm se dříve směňovalo jen velmi malé množství produktů, přebytky, zatímco většina produktů se spotřebovala přímo v domácnostech výrobců – venkovských či městských rodin nebo třeba v hospodářství kláštera. Život ekonomicky aktivních lidí se tedy odehrával v relativně ekonomicky soběstačných jednotkách a nebyl určován tržními principy a tržní závislostí. Podle Polanyiho došlo v Anglii v letech 1815–1845

k proměně, kdy se dosavadní izolované a lokální trhy transformovaly do seberegulujícího celku. „Tržní ekonomika v sobě zahrnuje samoregulující se systém trhů; řeceno trochu odborněji, je to ekonomika řídicí se tržními cenami a ničím jiným než tržními cenami.“<sup>21</sup> V protikladu k tomu byly trhy v tradičních společnostech součástí ekonomického života, ceny zboží zde nebyly určeny nabídkou a poptávkou a ekonomický život byl začleněn do života sociálního. „Tempo výroby i rozsah směny byly podřízeny tradici, příkázáním náboženství, potřebám reprezentace ekonomicky nečinné elity, mocenským zájmům absolutistických režimů a rodícím se národním státům.“<sup>22</sup> Naopak seberegulace trhu znamená, že veškerá výroba je určena na prodej, směnu. Navíc se předmětem trhu stalo něco, co dříve předmětem trhu být nemohlo – a to práce a půda. Polanyi upozorňuje, že relevanci této proměny si uvědomíme tehdy, když si za práci dosadíme člověka a za půdu přírodu. Ty na sebe najednou berou tržní cenu, určenou neosobním mechanismem nabídky a poptávky za účelem zisku – trhem. Ten teď začal řídit a organizovat člověka a přírodu jako další druh materiálu a začal je kombinovat s jinými výrobními faktory za účelem maximalizace zisků. To proměnilo celou povahu společnosti i představy člověka o sobě.

V současné době velmi výrazně přispěl do diskuse o problémech komodifikace právě Michael Sandel. Jako politický filosof se zabývá normativní stránkou komodifikace – oproti historikům či ekonomům, kteří si všímají především historicko-sociálních podmínek vzniku komodifikace a jejích sociálně-ekonomických dopadů. Sandel se zaměřuje na otázku morálních mezí trhu –

---

<sup>21</sup> Polanyi, K., *Velká transformace*, přel. J. Svoboda, CDK, Brno 2006.

<sup>22</sup> Keller, J., *Úvod do sociologie*, Slon, Praha 1999.

v jakých oblastech či jaké statky není morálně správné směňovat trhem a z jakých důvodů. Upozorňuje, že je třeba si být vědom rozdílu mezi tržní ekonomikou a tržní společností, kterou se v současné době bohužel západní země stávají.

[...] tržní ekonomika je cenným a užitečným nástrojem organizace výrobní činnosti. Naproti tomu tržní společnost je způsob života, v jehož rámci tržní hodnoty pronikají do všech aspektů lidské činnosti. Je to místo, kde jsou znovu vybudovány společenské vztahy, tentokrát však na tržním základě.<sup>23</sup>

Ukažme si teď Sandelův rozbor pronikání trhu do běžných, každodenních oblastí sociálního života, jako je předbíhání ve frontě – a argumentů, které zaznívají pro a proti tomuto jevu. U některých leteckých společností je možné si koupit přednostní odbavení ve frontě při bezpečnostní kontrole na letišti a v některých zábavních parcích je možné koupit předběhnutí fronty. Někteří čekající to však kritizují, že jsou pryč časy, kdy se fronta v zábavním parku neřídila společenským postavením, časy, kdy každá rodina čekala demokratickým způsobem. Některé parky proto zavedly diskrétní předbíhání zvláštními vstupy. Tato potřeba diskrétnosti však ukazuje, že předbíhání jde proti pocitu, že spravedlnost znamená čekat, až na vás dojde řada. Jako další příklad si můžeme uvést možnost koupě jízdy v rychlostním pruhu na silnici, který je vyčleněn pouze pro auta s více pasažéry, i když jedeme v autě sami. Kritici tohoto přístupu namítají, že to jen podtrhuje výhody bohatství a chudé to odsunuje na konec fronty. Jeho ob-

---

<sup>23</sup> Sandel, M., *Co si za peníze nekoupíte*, s. 14. V následující části věnované Sandelovu rozboru vztahu mezi morálkou a trhem vycházím z této knihy a také z kapitoly č. 5 knihy: Sandel, M., *Spravedlnost*.

hájci ale odpovídají, že je to poplatek za rychlejší službu – jako třeba vyprání do druhého dne.

Lidé si také nechávali platit za to, že vystojí frontu na lístky na bezplatné letní divadelní představení organizované městem. Divadlo však namítalo, že to není v duchu divadelního představení, které je spolufinancované z veřejného rozpočtu a jehož cílem je umožnit přístup ke kvalitnímu divadlu širokému publiku. Přípravuje je o možnost toho využít.

V Číně překupníci prodávají lístky – objednávky k lékaři, kde se čeká jinak dlouhá fronta. Ekonomové namítají, že peníze by měl vybírat lékař, a neměly by připadnout překupníkovi. Některé nemocnice proto zavedly okénka, kde si objednávku k lékaři můžete bez čekání koupit.

V USA někteří lékaři za poplatek poskytnou rychlé vyšetření, bez nutnosti čekat ve frontě. Lékaři se také mohou pacientům věnovat více, protože jich nemusí mít ve své péči velké množství. Tato péče pro několik málo vybraných však znamená odsunutí zbytku pacientů k již tak přetíženým doktorům.

Ve výše uvedených příkladech vidíme, že morální princip čekání ve frontě – kdo dřív přijde, ten dřív mele – byl nahrazen tržní morálkou – dostanete to, co jste zaplatili. Ukazuje se zde rostoucí dosah peněz a trhů do oblastí života, které se dříve řídily netržními zvyklostmi. Zamyšlení nad přínosy a nevýhodami čekání ve frontě, překupnictvím lístků a předbíháním ve frontě nám může pomoci všimnout si morální síly i omezení tržního uvažování.

Argumenty ve prospěch trhů na úkor front vycházejí ze dvou hledisek. První staví na maximalizaci prospěchu a společenského užítku a zastávají ho ekonomové a z filosofů utilitaristé. Podle nich na překupnictví lístků nebo faktu, že si někoho najmu, aby stál ve frontě, není nic špatného. Fronty jsou zbytečné a neefektiv-

ní a jsou znakem toho, že cenový mechanismus nebyl dobře nastaven – nepodařilo se mu vyrovnat nabídku s poptávkou. Naopak tím, že necháme lidi platit za rychlejší obsluhu, zlepšíme hospodářskou efektivitu, neboť umožníme lidem ocenit svůj čas v penězích. Tržní směna přináší oběma stranám užitek, a tak zvyšuje společenský užitek – volné trhy tudíž účinně alokují statky. Lidé statky směňují oboustranně výhodným způsobem – statky jdou těm, kdo si jich nejvíce cení, což se měří ochotou za ně zaplatit. Druhé hledisko (které zastávají libertariáni) naopak obhajuje trhy poukazem na to, že respektují osobní svobody. Podle nich by lidé měli mít možnost koupit a prodat, cokoliv chtějí, dokud tím nepoškozují práva ostatních lidí.

Podle Sandela však ekonomové přehlížejí morální aspekt čekání. Překupnictví nebo najmutí náhradníka ve frontě je nespravedlivé vůči těm, kdo si to nemohou dovolit. Zastánci volných trhů odpoví, že pokud divadlo chce zaplnit hlediště lidmi, kteří mají zájem představení vidět a maximalizovat tak požitek, které přinese, měly by lístky připadnout těm, kdo si jich cení nejvíce – a to jsou ti, kdo jsou za ně ochotni nejvíce zaplatit. Proti tomu ale lze vznést námitku, že volné trhy tak nemusí učinit spolehlivěji než fronty. Ochota zaplatit za zboží totiž neukazuje, kdo si ho cení nejvíce, protože kromě ochoty zaplatit odráží i schopnost platit, tj. bohatství dotyčné osoby. Možná že ti, kteří chtějí vidět představení nejvíce, si lístek nemohou dovolit. A naopak ti, kteří jsou ochotni zaplatit nejvíce, si představení nemusí příliš cenit. Z toho plyne, že ekonomové nemají pravdu, že trhy zajišťují přesun statků k těm, kdo si jich cení nejvíce, lépe než fronty.

Obhájci trhu namítnou, že stání ve frontě znevýhodňuje ty, kteří mají málo volného času – ale na to lze odpovědět, že trhy zase znevýhodňují ty, kteří mají málo peněz. Trhy tak přerozdělují podle ochoty a možnosti

platit, fronty zase podle ochoty a možnosti čekat. Ochota platit za statek ale není lepším měřítkem jeho hodnoty než ochota čekat. Utilitaristický argument ve prospěch trhu je tedy sporný. Někdy mohou lépe přesunout statky k těm, kdo si jich více cení, trhy, jindy fronty – je to otázka zkušenosti, empirická, nikoliv teoretická, apriorní. Trh a fronty (placení a čekání) představují dva způsoby rozdělování věcí, z nichž každý se hodí pro jiné aktivity. Fronta se zdá být vhodnější v určitých oblastech, naopak při prodeji domu asi nikoliv – zde je vhodnější trh. Dále je třeba si uvědomit, že trhy a fronty nejsou jediné způsoby rozdělování věcí – existuje mnoho distribučních kritérií a mechanismů, např. loterie, potřeba, úsilí, zásluha, výkon, efektivnost či jejich vzájemná kombinace.<sup>24</sup>

Podívejme se nyní na jiný příklad, který nám ukáže, jak Sandel polemizuje s výše uvedeným druhým hlediskem, tedy že trhy jsou ztělesněním svobody. Floridu zpustošila v roce 2004 bouře a v jejím důsledku se výrazně zvedly ceny – generátor, který se dříve prodával za 240 dolarů, stál nyní 2 tisíce. Obyvatelé a někteří politici i teoretici to odsuzovali – hovořili o lichvářských cenách či chamtivosti. Libertariánští ekonomové však toto pobouření odmítali s tím, že cena je určována nabídkou a poptávkou, a tudíž nic jako spravedlivá cena, která by byla založena na hodnotě věci samé, neexistuje a volání po ní je přežitek středověkého myšlení. Jejich argumentace tedy obsahovala nám již známé dva argumenty obhajující trh: a) vysoké ceny přinesou

---

<sup>24</sup> Podrobný rozbor těchto principů viz: Elster, J., „Local Justice“, *European Economic Review* 35, 1991, s. 275–276; Elster, J., *Local Justice*, Russell Sage Foundation, New York 1992; Elster, J., „The Empirical Study of Justice“, in: Miller, D., Waltzer, M. (eds.), *Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford 1995. Shrnutí těchto rozborů najde český čtenář v článku: Brabec, M., „Principy spravedlnosti lokálních institucí: zásluha, potřeba, talent a mnohé další“, *AUSPICIA* 13, 2016, č. 1, s. 171–196.

všeobecný užitek, protože zajistí motiv pro výrobu potřebného zboží; b) tyto ceny jsou výsledkem volného trhu, tedy svobodné směny. Ale i zde je možné namítnout, že za těchto podmínek nedojde k naplnění ani jednoho bodu. Za prvé, vysoké ceny neumožní některým skupinám uspokojit důležité potřeby, a tak nemůžeme říci, že vzroste užitek. Tudíž i tento příklad, stejně jako příklady s čekáním ve frontě, ukazuje neplatnost tvrzení, že trh obecně přináší zvýšení užitku. Dále na tomto příkladu jasně vidíme, že některé tržní směny nejsou svobodné – nákup je vynucený, nikoliv svobodný. A i když není vynucený zákonem, což je zdroj donucení, který libertariáni i ekonomové (mylně) vnímají jako jediný zdroj donucení, můžeme odůvodněně říci, že je vynucený jiným způsobem nátlaku – tlakem ekonomické nutnosti. Rozhodnutí koupit za danou cenu statek tak není dáno preferencemi spotřebitelů, ale omezenou možností volby. Aby bylo možné hovořit smysluplně o svobodné volbě, museli by se kupující rozhodovat bez tlaku tíživé situace, ve které se nacházejí.

Další argument (můžeme ho označit za sociologický), který Sandel vznáší proti rozšiřujícímu se vlivu trhů, je založen na obavě z prohlubování nerovností. Ve společnosti, kde je vše na prodej, se situace chudších občanů ještě více zhoršuje. Čím více si toho lidé mohou koupit za peníze, tím více se jejich nedostatek u nízkopříjmových skupin projevuje. Sandel uznává, že pokud by jedinou výhodou bohatství bylo, že si koupíme více drahých aut, jachet či luxusních dovolených, tak by na bohatství tolik nezáleželo. Ale tím, že je možné si koupit i lepší zdravotní péči, politický vliv, přijetí na elitní školu či bydlení bezpečné čtvrti, pak rozdíly v bohatství prohlubují sociální problémy a nůžky mezi chudými a bohatými se ještě více rozšiřují.

Kromě uvedených tří argumentů proti zavádění trhů v určitých oblastech (situacích) či pro určité druhy statků však Sandel přichází ještě s dalším argumen-

tem, který vidí jako opomíjený – přesto velmi důležitý až klíčový. Sandelova morální kritika trhu je založena především na tomto argumentu, který je ve svém jádru aristotelský. Vychází z toho, že způsob, jakým je statek alokován, může být nedílnou součástí toho, co z něj činí konkrétní statek. Některé statky či sociální praktiky (činnosti) se prodejem za peníze znehodnocují. Trhy tak mohou poškodit, zničit či znehodnotit hodnotu daného statku. Překupnictví lístků na veřejné divadlo tak je špatné, protože představení je veřejný festival, tj. druh občanské slavnosti – dar, které město dává samo sobě. Hlavní myšlenkou je učinit divadlo přístupné pro všechny, bez možnosti zaplacení. Když se začne vybírat vstupné či překupníci začnou z lístků profitovat, budou profitovat z něčeho, co mělo být darem, a to je v přímém rozporu s tímto záměrem. Mění to veřejnou slavnost na nástroj osobního obohacení. K poškození statku, činnosti nebo společenské praxe dochází vždy, když je s nimi nakládáno nepatřičným způsobem, který neodpovídá jejich telos. Tak například pronájem dělohy za účelem donošení dítěte jinému páru ničí rodičovství, protože s dětmi zachází jako s věcmi k použití, a nikoli jako s bytostmi hodnými lásky. Ženy, které se nechávají sterilizovat pro peníze, nakládají se svými rozmnožovacími schopnostmi jako s nástroji peněžního příjmu – to však neodpovídá jejich účelu (telos). Na těchto příkladech je jasně vidět Sandelův aristotelský přístup. Správný způsob oceňování statků a sociálních praktik závisí na účelech a cílech, jimž tyto praktiky slouží. V náhradním mateřství se matka zavazuje k tomu, že si nevytvoří citový, rodičovský vztah k dítěti. Jde to proti účelu, cíli těhotenství, kterým je vytvoření citového pouta s dítětem. Touto myšlenkou bych rád zakončil svůj úvod do Sandelova myšlení, který doufám čtenáře podnítí k tomu, aby si přečetl i tuto knihu.



## Seznam literatury:

- Brabec, M., „Principy spravedlnosti lokálních institucí: zásluha, potřeba, talent a mnohé další“, *AUSPICIA*, 13, 2016, 1, s. 171–196.
- Cohen, G., *Finding Oneself in the Other*, Princeton University Press, Princeton 2012.
- Elster, J., „Local Justice“, *European Economic Review* 35, 1991, s. 275–276.
- Elster, J., *Local Justice*, Russell Sage Foundation, New York 1992.
- Elster, J., „The Empirical Study of Justice“, in: Miller, D., Waltzer, M. (eds.), *Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Keller, J., *Úvod do sociologie*, Slon, Praha 1999.
- MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Nozick, R., *Anarchie, stát a utopie*, přel. Z. Gabajová, Academia, Praha 2015.
- Parvin, P., Chambers, C., *Political Philosophy: A Complete Introduction*, Hodder & Stoughton General Division, London 2012.
- Polanyi, K., *Velká transformace*, přel. J. Svoboda, CDK, Brno 2006.
- Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, přel. K. Berka, Victoria Publishing, Praha 1995.
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sandel, M., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996.
- Sandel, M., „Procedurální republika a nezakotvené jástvy“, přel. J. Velek, *Filosofický časopis* 43, 1995, 2, s. 249–265.
- Sandel, M., *Public Philosophy Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006.
- Sandel, M., *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007.

- Sandel, M., *Co si za peníze nekoupíte*, BizBooks, Praha 2013.
- Sandel, M., *Spravedlnost: Co je správné dělat*, přel. T. Chudý, Karolinum, Praha 2015.
- Velek, J., „Komunitaristická kritika liberálního jáství a liberální pospolitosti podle Michaela Sandela“, *Filosofický časopis* 43, 1995, 2, s. 265–271.
- Wolff, J., *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2016.

*I*

