

KAPITOLA OSMÁ
KDO SI CO ZASLOUŽÍ?
ARISTOTELEŠ

Callie Smartová byla oblíbenou rozleškávačkou z prvního ročníku na Andrewske střední škole v Texasu. Skutečnost, že byla po mozkové obrně a pohybovala se na vozíku, nijak neumenšovala zánícení, které probouzela v hráčích fotbalu a fanoušcích svou strhující přítomností u hřiště při soutěžních utkáních třetího ročníku. Na konci sezóny však Callie z týmu vyhodili.²⁴³

Na naléhání některých jiných rozleškávaček a jejich rodičů představitelé školy sdělili Callie, že aby se dostala do družstva příští rok, bude

243

Prběh Callie Smartové je vylíčen in Sue Anne Pressleyová, „A Safety Blitz“, *Washington Post*, 12. listopadu 1996, s. A1, A8. Rozbor, který zde předkládám, čerpá z Michael J. Sandel, „Honor and Resentment“, *The New Republic*, 23. prosince 1996, s. 27. Přetištěno in: Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2005, s. 97-100.

muset přijít na zkoušku jako všichni ostatní, obnášející náročnou gymnastickou sestavu s rozštěpy a kotouly. Odpor proti začlenění Callie do družstva vedl otec hlavní rozteskávačky. Tvrdil, že mu dělá starost její bezpečnost. Matka Callie však měla podezření, že odpor je poháněn nejbostí ze slávy, kterou Callie sklízela.

Příběh Callie nás stává před dvě otázky. Jedna se týká spravedlnosti. Mělo by se po Callie chtít, aby předvedla gymnastické cvičení, chce-li se dostat do družstva rozteskávaček, anebo je tento požadavek nespravedlivý vzhledem k jejímu postužení? Jednou odpovědí na tuto otázku by bylo dovolat se principu nediskriminace: pokud dokáže ve své roli dobře obstát, neměla by být vyloučena z týmu jen proto, že bez vlastní viny postrádá tělesné schopnosti ke zvládnutí gymnastické sestavy.

Ale princip nediskriminace nám tu příliš nepomůže, protože jen posouvá otázku dál k jádru sporu: co znamená dobře obstát v roli rozteskávačky? Odpůrci Callie tvrdí, že aby někdo byl dobrou rozteskávačkou, musí být schopný udělat rozštěp a kotou. Konekonce právě takto přece rozteskávačky obvykle strhnou obecenstvo. Naopak zastánci Callie by řekli, že se tím zaměřuje účel povzbuzování s jedním ze způsobů, jak ho dosáhnout. Skutečným smyslem povzbuzování je utužit ducha školy a nabít fanoušky energií. Když se Callie s kritikem prohání po stranách hřiště ve svém kolečkovém křesle, mává svými bambulemi a srší úsměvy, pak dělá dobře to, co se od rozteskávaček očekává – vyburcovat publikum. A tak abychom rozhodli, jakou kvalifikaci musí mít, musíme rozhodnout, co je pro povzbuzování podstatné a co pouze nahodilé.

Druhá otázka, již příběh Callie vyvolává, se týká zášti. Jaká zášť asi mohla pohánět otce hlavní rozteskávačky? Proč mu vadí, že Callie je v družstvu? Nemůže to být z obavy, že Callie zabírá místo jeho dcery, vždýt ta již v týmu je. Nejde ani o pouhou závist, již by mohl pocítovat k dívce, která předčí jeho deuru v gymnastickém cvičení, což samozřejmě neplatí.

Třipl bych si tedy toto: jeho zášť pravděpodobně odráží pocit, že Callie se prokazuje čest, která jí nepřisluší, a to způsobem, který se vymývá pyše, již cítí nad gymnastickou dovedností své dcery on. Pokud povzbuzování lze špičkově provádět z kolečkového křesla, pak se do určité míry znehodnocuje uznání prokazované těm, kdo vynikají v kotoulech a rozštěpech.

Pokud by Callie měla být rozteskávačkou, protože vykazuje navzdory svému postužení ctnosti potřebné pro tuto roli, pak by to představovalo určitou hrozbu pro uznání prokazované ostatním rozteskávačkám. Gymnastické dovednosti, které prokazují, se již nezdaří být pro vyniknutí v povzbuzování tím nejdůležitějším, jsou totiž jen jedním z více způsobů, jak vyburcovat publikum. Otec hlavní rozteskávačky byt nebyl příliš velkorysý; správně pochopil, co je ve hře. Sociální praktika, která se již jednou ustálila co do svého účelu a uznání, jež ji provází, se nyní díky Callie redefinuje. Ukázala, že byt rozteskávačkou lze více způsoby.

Všimněme si spojení mezi první otázkou spravedlnosti a druhou uznání a zášti. Abychom byli schopni určit, jak spravedlivě přidělovat místa v povzbuzovacím družstvu, musíme stanovit povahu a účel povzbuzování jako takového. Jinak nebudeme mít vodítka, podle kterého určit, jaké kvality jsou pro ně podstatné. Ale stanovení podstaty povzbuzování může byt sporné, protože nás to vrhá do polemik o tom, které vlastnosti si zaslouží uznání. Co budete považovat za účel povzbuzování, závisí částečně na tom, jaké ctnosti si podle vašeho názoru zaslouží uznání a odměnu. Tato příhoda ukazuje, že sociální praktiky jako je povzbuzování nemají pouze instrumentální účel (povzbuzovat hrající tým), ale také čestný či exemplární účel (vyzdvihovat určité schopnosti a ctnosti). Výběrem svých rozteskávaček střední škola nejen utužuje svého ducha, ale také dává na srozuměnou, u jakých vlastností se očekává, že je studenti budou obdivovat a napodobovat. To vysvětluje, proč se onen spor tak vyostřil. Také to vysvětluje jinou skutečnost, která by jinak byla záhadou – proč ty, které již byly v týmu (a jejich rodiče) mohly mít pocit, že na diskuzi o tom, zda Callie je či není způsobilá, mají osobní zájem. Tito rodiče chtěli, aby členství v povzbuzovacím týmu i nadále vyjadřovalo uznání tradičním vlastnostem rozteskávaček, které měly jejich dcery.

SPRAVEDLNOST, TELOS A ČEST

Z tohoto úhlu pohledu představuje celý povyk, který se strhl kolem rozteskávaček v západním Texasu, Aristotelovu teorii spravedlnosti v kostce. Ústřední roli v Aristotelově politické filosofii hrají dvě myšlenky, které se objevují ve sporu o Callie:

1. Spravedlnost je teleologická. Chceme-li formulovat práva, musíme nejprve najít *telos* (účel, cíl, nebo podstatu) sociální praktiky, o niž jde.
2. Spravedlnost je založená na ctnostech. Uvažovat o *telos* nějaké praktiky - či o něm polemizovat - znamená alespoň částečně uvažovat nebo polemizovat o tom, jaké ctnosti by měla zohledňovat a odměňovat.

Klíčem k porozumění Aristotelově etice a politice je uvědomit si sílu těchto dvou tvrzení a vztah mezi nimi.

Moderní teorie spravedlnosti se snaží otázky férovosti a práv oddělovat od sporů o čest, ctnosti a morální zásady. Pátrají po principech spravedlnosti, které nenutí stranit žádnému cíli a umožňují lidem zvolit si a sledovat cíle sami pro sebe. Aristotelés (384-322 př. n. l.) se nedomnívá, že spravedlnost může být takto neutrální. Má za to, že diskuze o spravedlnosti se nemohou vyhnout otázkám cti, ctnosti a povahy dobrého života.

Pochopíme-li, proč si Aristotelés myslí, že spravedlnost musí být spousta s dobrým životem, pomůže nám to také zahlednout, o co jde ve snaze je od sebe oddělit.

Pro Aristotela znamená spravedlnost dát lidem to, co si zaslouží, tedy dát každé osobě, co jí náleží. Co ale každému náleží? Jaké jsou relevantní důvody zásluh? To závisí na tom, co se rozděluje. Spravedlnost tedy pracuje se dvěma faktory: „věci a osoby, jimž jsou tyto věci přidělovány.“ A obecně říkáme, že „osoby, které jsou si rovné, by měly mít přiděleny rovné věci.“²⁴⁴

Nicméně tu vzniká obtížná otázka: rovné v jakém ohledu? To závisí na tom, co rozdělujeme, a na ctnostech, které jsou pro danou věc relevantní.

Představte si, že rozdělujeme flétny. Kdo by měl dostat ty nejlepší? Aristotelova odpověď zní: ti nejlepší pištlci.

Spravedlnost rozlišuje podle zásluh, podle toho, kdo v čem vyniká. A v případě hry na flétnu je příslušnou schopností to, že někdo dobře

hraje. Nebylo by spravedlivé rozlišovat na jakémkoli jiném základě, jako je bohatství, urozenost, tělesná krása či náhoda (loterie).

... i když obě vlastnosti - totiž urozenost a krása - jsou každá o sobě větším dobrem než umění hrát na flétnu a poměrně více vynikají nad tuto hru než onen ve svém umění, přece se mají dát nejlepší pištlci právě jemu.“²⁴⁵

Porovnávání kvalit napříč naprosto odlišnými oblastmi je v něčem komické. Někdy dokonce nebude ani dávat smysl se ptát: „Jsem krásnější, než jak dobře ona hraje volejbal?“ Nebo „Byl Wayne Gretzky lepší hokejista, než jaký byl Shakespeare dramatik?“ Takové otázky se upotřebí jen při salonní konverzaci. Aristotelés chce říci, že při rozdělování nejlepších fléten bychom se neměli poohlížet po nejbohatších či nejkrásnějších, ani po celkově nejlepších osobě. Měli bychom hledat nejlepšího flétnistu.

Tato myšlenka zní docela známé. Mnohé orchestry dělají konkurzy za scénou, aby bylo možné posoudit, jak dobře dotyčný hraje, bez dalších vlivů či rozptylujících faktorů. Méně známý je však Aristotelův důvod. První důvod, proč dát nejlepší flétny nejlepším flétnistům, který nás napadne, je, že z toho vzejde nejlepší hudba a my posluchači z toho budeme mít užitek. Ale to není ten pravý důvod pro Aristotela, který se domnívá, že nejlepší flétny by měli dostat nejlepší flétnisti proto, že kvůli tomu zde přece flétny jsou - aby se na ně hrálo dobře.

Účelem fléten je hrát vynikající hudbu. A ti, kdo nejlépe dokáží tento účel uskutečnit, by měli mít ty nejlepší kusy.

Je sice také pravda, že když dáme nejlepší nástroje nejlepším hráčům, bude to mít vitaný účinek v podobě nejlepší hudby, jež se bude všem líbit - tedy největšího užítku pro nejvíce lidí. Ale je důležité si uvědomit, že Aristotelovo zdůvodnění tuto utilitaristickou úvahu překračuje.

Jeho usuzování z účelu určitého dobra na správné přidělení tohoto dobra je projevem teleologické úvahy. (Výraz *teleologický* pochází z řeckého slova *telos*, jež znamená účel, cíl, konečný stav.) Aristotelés tvrdí, že k spravedlivému rozdělení určitého statku se musíme tázat po *telos*, čili účelu takového statku.

244 Aristotelés, *Politika*, III. kniha, kapitola 12, 1282b, přeložil Antonín Kriz, Jan Rezek, Praha, 1998.

245 Tamtéž, s. 130 [překlad upravil T. Ch.].

TELEOLOGICKÉ MYŠLENÍ: TENISOVÉ KURTY A MEDVIDEK PŮ

Teleologické uvažování se může při úvahách o spravedlnosti jevit jako podivné, nicméně nepostrádá jistou míru plauzibility. Představte si, že máte rozhodnout, podle jakého klíče přidělit možnost hrát na těch nejlepších tenisových kurtech v klubu. Možná dáte přednost těm, kdo za ně mohou nejlépe zaplatit, a proto stanovíte vysoké poplatky. Anebo dáte přednost největším šaržím – třeba univerzitnímu profesorovi a ministru vlády. Ale představte si, že profesoři by hráli nezáživně, sotva by dostali míček přes síť, a přišel by soutěžní tým klubu a chtěl by kurt využít. Někteří byste snad, že profesoři se musí přesunout na jeden z vedlejších kurtů, aby tenisté reprezentující klub měli přístup na hlavní? A nebylo by vašim důvodem to, že vynikající tenisté dokáží nejlépe využít ty nejlepší kurty, na kterých nyní zbůhdarma hrají průměrní hráči?

Nebo si představte, že jsou na prodej stradivářky a bohatý sběratel za tyto housle nabídne více, než jicchak Perلمان. Tento sběratel chce housle vystavit ve svém obývacím pokoji. Nepovažovali bychom to za ztracenou příležitost, snad dokonce za nespravedlnost – ne proto, že by dražba podle nás byla nefér, ale proto, že její výsledek je nepatřičný? A v pozadí takové reakce by mohla být (teleologická) myšlenka, že na stradivářky se má hrát, ne je pověsit na zeď.

Ve starověkém světě převládalo teleologické myšlení ve větší míře než dnes. Platón i Aristotelés si mysleli, že plameny ohně šlehají vzhůru proto, že se natahují po nebi, svém přirozeném domově, a že kameny padají proto, že se snaží dostat blíže zemi, kam patří. Příroda byla považována za něco, co má smysluplný řád. Pochopit přírodu a naše místo v ní znamenalo uchopit její účel, její hlavní smysl.

S příchodem moderní vědy příroda přestala být považována za smysluplný řád. Začala se chápat mechanisticky, jako něco ovládaného fyzikálními zákony. Vysvětlení přírodních jevů pomocí jejich účelu, smyslu či cíle se nyní považovalo za naivitu a antropomorfní. Navzdory tomuto posunu nás zcela neopustilo pokušení vidět svět jako teleologicky uspořádaný, jako účelný celek. Přetrvává zvláště u dětí, které je třeba vzděláním z této představy o světě vyvést. Všiml jsem si toho, když mé děti byly velmi malé a já jim četl knížku *Medvídek Pů* od Alana Alexandra Milnea.

Jeho příběhy odrážejí dětský pohled na přírodu jako okouzlenou, oživenou smyslem a účelem.

Na začátku knihy vyráží Medvídek Pů na procházku lesem a přijde k velikému dubu. Z jeho koruny „bylo slyšet silné bzučení“.

„Medvídek Pů si sedl pod strom, složil hlavu do práce a hluboce se zamysli.“

Nejprve si řekl: „To bzučení něco znamená. Takovéhle ustavičné bzučení vždycky něco znamená. Když slyšíme bzučení, musí někdo bzučet, a pokud já vím, bzučet mohou jediné věchy.“

Pak zase dlouho přemýšlel a řekl: „A věchy jsou na světě jediné proto, aby dělaly med.“

A pak vstal a povídal: „A med dělají jediné proto, abych já ho snědl.“ A začal šplhat na strom.²⁴⁶

Půvo dětské přemýšlení o včelách je dobrým příkladem teleologického uvažování. Jakmile jsou z nás dospělí, většina nás vyrostze z toho pohledu na přírodní svět, který jej vidí jako půvabný a podivný zároven. A po odmítnutí teleologického myšlení v přírodních vědách máme také sklon jej odmítnat v politice a morálce. Nemí však jednoduché se obejít bez teleologického uvažování, když přemýšlíme o společenských institucích a politických praktikách. Dnes již žádný přírodní vědec neče Aristotelova přírodovědná díla, aby je bral vážně. Studenti etiky a politiky však i nadále čtou Aristotelovu morální a politickou filozofii a přemítají o ní.

JAKÝ JE TELOS UNIVERZITY?

Diskuzi o pozitivní diskriminaci lze přeložit do pojmosloví, jež bude připomínat Aristotelovu úvahu o flétnách. Začínáme hledáním spravedlivých kritérií pro rozdělování: kdo má právo být přijat? Při odpovědi na tuto otázku se ocitáme před jinou (alespoň implicitní), totiž „jaký je účel, či telos, univerzity?“

Jak už to často bývá, telos není nic samozřejmého, ale bývá předmětem sporů. Jedni říkají, že univerzity jsou tu kvůli podporování vynikajících

studijních výsledků a že akademický příslib by měl být jediným přijímacím kritériem. Další zase dodávají, že univerzity slouží také jistým občanským cílům a že například schopnost stát se významnou osobností v rozmanité společnosti by neměla mezi kritérii pro přijetí chybět. To, zda dokážeme přesně vystihnout telos univerzity, se zdá klíčové pro určení vhodných kritérií pro přijetí. A na tom je patrný teleologický ohled spravedlivého přijímání na univerzitě.

Úzce spjatá s debatou o účelu univerzity je otázka cti: jaké ctnosti či vynikající schopnosti mají univerzity vlastně zohledňovat a odměňovat? Ty, kdo se domnívají, že univerzity jsou zde proto, aby vyzdvihovaly a odměňovaly pouze vynikající studijní výsledky, pravděpodobně budou pozitivní diskriminaci odmítat, zatímco ti, kdo si myslí, že univerzity také prosazují určité občanské ideály, ji možná ochotně přijmou.

Fakt, že diskuze o univerzitách - a rozleškavačkách a flétnistech - mávají přirozeně takovýto průběh, potvrzuje Aristotelův pohled: přednětem úvah o spravedlnosti a právech je často účel. Čili telos společenské instituce, a to zase odráží soupeřící pojetí ctnosti, jež by tato instituce měla zohledňovat a odměňovat.

Co však dělat, když se lidé rozcházejí v názorech na telos, na účel dotyčné činnosti? Lze například uvažovat o telos společenské instituce, třeba o účelu univerzity, nezávisle na tom, jaký účel jí přiřkl její zakladatel či její správní orgán?

Aristotelés si myslí, že uvažovat o účelu společenských institucí lze. Jejich podstata jim sice není pevně vtištěna jednou provždy, ale není ani jen věci názoru. (Pokud by účel Harvardské koleje byl dán jen zámerem jejích zakladatelů, bylo by až do dneška jejím hlavním posláním školení Kongregacionalistických duchovních.)

Jak tedy můžeme uvažovat o účelu sociální praktiky tváří v tvář neshodám? A jak potom vstupují do hry pojmy cti a ctnosti? Aristotelés nabízí svou nejucelenější odpověď v knihách o politice.

CO JE ÚČELEM POLITIKY?

Když v současnosti probíhají debaty o distributivní spravedlnosti, zajímá nás hlavně rozdělování příjmů, bohatství a příležitostí. Pro Aristotela se

však distributivní spravedlnost neřýkala hlavně peněz, ale úřadů a poct. Kdo by měl mít právo vládnout? Jak by měla být rozdělována politická autorita? Na první pohled se odpověď zdá zřejmá - ovšemže rovným způsobem. Co osoba, to hlas. Jakýkoli jiný způsob by byl diskriminační. Aristotelés nás však upomíná na to, že všechny teorie distributivní spravedlnosti rozlišují. Otázkou je jen: jaká diskriminace je spravedlivá? A odpověď závisí na účelu dotčené činnosti.

A tak dříve, než budeme moci říci, jak by měla být rozdělována politická práva a autorita, se musíme tázat po účelu, či telos, politiky. Otázka musí znít: „K čemu slouží politické sdružování?“

To se možná bude zdát jako neřešitelný problém. Různá politická společenství dbají o různé cíle. Jedna věc je přitom se o účel flétny nebo univerzity. Jejich účel je více méně vymezen, navzdory prostoru pro okrajové neshody. Účel flétny má vždy něco společného s provozováním hudby; účel univerzity zase se vzděláváním. Dokážeme ale skutečně stanovit účel či cíl politické aktivity jako takové?

My si dnes už nemyslíme, že by politika jako taková měla sledovat nějaký jednotlivý obsažený cíl, ale že je otevřená různým cílům, jež si občané mohou osvojit. Nemáme snad právě proto volby, aby si lidé mohli v dané chvíli vybrat, jaké účely a cíle chtějí kolektivně sledovat? Předem připisovat politickému společenství určitý účel či cíl by zavanělo tím, že se občanům upírá právo rozhodnout se sami za sebe. Také by tím hrozilo nebezpečí, že se jim budou vmucovat hodnoty, jež všichni neshodají. V naší neochotě nadat politiku určitým telos, či účelem, se tedy zračí starost o svobodu jednotlivce. Politiku považujeme za proces, který umožňuje lidem zvolit si pro sebe své cíle.

Aristotelés ji takto nevidí. Pro něj účelem politiky není ustavit rámec práv, který je k veškerým cílům neutrální. Je zde proto, aby formovala dobré občany a pěstovala dobrý charakter.

„... obec, která se tak opravdu nazývá a nikoli jen pro jméno, má míti péči o ctnost: Neboť jinak se z toho společenství stává spojenectví... Zákone se pak stává pouhou úmluvou... jenom rukojímím vzájemných práv, není však s to, aby občany učinil dobrými a spravedlivými.“²⁴⁷

²⁴⁷ Aristotelés, *Politika*, 1280b, s. 123.

Aristotelés kritizuje ty, které považuje za dva hlavní pretendenty na politickou autoritu – oligarchy a demokraty. Říká, že každý z nich má na ni nárok, ale jen částečný. Oligarchové tvrdí, že vládnout by měli oni, bohatí. Demokraté zase říkají, že jediným kritériem občanství a politické autority by měl být svobodný původ. Obě strany to však se svými nároky přehánějí, protože obě špatně chápou účel politického společenství.

Oligarchové nemají pravdu proto, že politické společenství nemá za cíl pouze chránit majetek či prosazovat hospodářskou prosperitu. Kdyby se nemělo starat o nic jiného, pak by si největší podíl na politické autoritě zasloužili vlastníci. A demokraté se zase mylí, protože politické společenství nemá jen zjednávat průchod přáním většiny. *Demokraty* tak Aristotelés má na mysli ty, které my nazýváme zastánci majoritního modelu. Odmítá představu, že účelem politiky je uspokojit preference většiny.

Obě strany pomíjí nejvyšší cíl politického sdružování, jímž je pro Aristotela pěstování ctnosti občanů. Stát tu není „ani pro válečné spojelectví, aby nikým nebyli poškozováni, ani pro směny a vzájemný styk“.²⁴⁸ Pro Aristotela politika usiluje o něco vyššího. Usiluje o to, naučit se žít dobrý život.

Účelem politiky není nic menšího, než umožnit lidem, aby rozvinuli své ryze lidské schopnosti a ctnosti – aby vedli rozpravu o společném dobru, naučili se praktickému úsudku, podíleli se na své samosprávě, starali se o osud společenství jako celku.

Aristotelés uznává, že i jiné, méně těsné formy sdružování, jako jsou obranné paktivity a dohody o volném obchodu, mohou být užitečné. Ale trvá na tom, že sdružení tohoto druhu nedosahují kvalit pravého politického společenství. Proč ne? Protože jejich cíle jsou omezené. Organizace jako jsou NATO, NAFTA či WTO se starají jen o bezpečnost nebo obchod; nezavádějí sdílený způsob života, jenž by měl utvářet charakter jejich účastníků. A totéž lze říci i o městě či státě, který se stará jen o bezpečnost a obchod a je lhostejný k morálce a občanské výchově svých příslušníků. Aristotelés píše, že kdyby „jejich styk na společném místě... byl takový, jako kdyby žili odděleně“, pak by jejich soužití nebylo možné považovat za polis, tedy za politické společenství.²⁴⁹

„[Polis] není společenství místa, ani jen k ochraně proti vzájemnému křivdění, ani pro směnu.“²⁵⁰ Třebaže jsou i toto nutné podmínky polis, nejsou podmínkami dostatečnými. Polis „je společenstvím dobrého žití jak v domácnostech, tak v rodech, jež má účelem dokonaly a soběstačný život“,²⁵⁰ a instituce společenského života jsou prostředky k dosažení tohoto účelu.

Pokud existuje politické společenství k tomu, aby podporovalo dobrý život, co z toho plyne pro rozdělování úřadů a poct? V politice je to stejné jako u fléten: Aristotelés usuzuje z účelu určitého dobra na vhodný způsob jeho rozdělování. „Proto ti, kdo k takovému společenství nejvíce přispívají“²⁵¹ jsou ti, kdo vynikají v občanské ctnosti, kdo jsou nejlepší v rozpravách o společném dobru. Ti, kdo všechny předčí svými občanskými kvalitami – ne ti nejbohatší, ani nejpočetnější, ani nejkrásnější, – jsou těmi, kdo si zaslouží největší díl politického uznání a vlivu.²⁵²

Protože je cílem politiky dobrý život, nejvyšší úřady a pocty by měly připadnout lidem, jako je Péríklés, kteří jsou první mezi všemi v občanské ctnosti a dokáží nejlépe nalézt společné dobro. I bohatí by v tom měli mít slovo. Záležet by mělo i na většinových ohledech. Ale největšího vlivu by se mělo dostat těm, kdo mají vhodnou povahu a úsudek k tomu, aby rozhodli, zda, kdy a za jakých okolností jít do války se Spartou.

Důvodem, proč by lidé jako je Péríklés (a Abraham Lincoln) měli obsadit nejvyšší posty a měly se jim prokazovat nejvyšší pocty, není jen to, že jednoduše budou prosazovat moudrou politiku, jež zlepší postavení všech. Je jim také to, že politické společenství existuje alespoň částečně proto, aby mělo ve vážnosti a odměňovalo občanskou ctnost. Prokazování veřejného uznání těm, kdo ztělesňují občanské kvality, slouží za příklad při výchovném působení dobré obce. Opět tedy vidíme, jak se proplétají teleologický prvek a prvek cti ve spravedlnosti.

²⁴⁸ Aristotelés, *Politika*, 1280a, s. 122.

²⁴⁹ Aristotelés, *Politika*, 1280b, s. 123.

²⁵⁰ Aristotelés, *Politika*, 1280b, s. 124.

²⁵¹ Aristotelés, *Politika*, 1281a, s. 124.

²⁵² Aristotelés, *Politika*, 1282b, s. 129–130.

MŮŽE BÝT VŮBEC DOBRÝ ČLOVĚK, KTERÝ SE NEÚČASTNÍ POLITIKY?

Pokud má Aristotelés pravdu a cílem politiky je dobrý život, nabízí se závěr, že nejvyšší postoje a pocity si zaslouží ti, kdo v největší míře prokazují politickou ctnost. Je tu ale politika kvůli dobrému životu? Má Aristotelés pravdu? Jeho tvrzení je přinejmenším sporné. My dnes obecně vidíme politiku jako nutné zlo a ne jako neodmyslitelný rys dobrého života. Když pomyslíme na politiku, vybaví se nám kompromis, pózy, zvláštní zájmy, korupce. Dokonce i politika v idealistickém smyslu – jako nástroj sociální spravedlnosti, jako cesta, jak učinit svět lepším – je rozvržena jako prostředek k dosažení určitého cíle, jako jedno povolání mezi jinými a ne jako podstatný ohled lidského dobra.

Proč si tedy Aristotelés myslí, že účast na politice je v nějakém smyslu pro dobrý život podstatná? Proč nemůžeme žít naprosto dobré, ctnostné životy bez politiky?

Odpověď vyplývá z naší povahy. Jen životem v polis a účastí na politice plně uskutečňujeme svou přirozenost lidských bytostí. Aristotelés nás považuje za bytosti „určené pro pospolitý život více než každá věc a každý stádový živočich.“²⁵³ A podává toto vysvětlení: příroda nedělá nic zbytečné a lidské bytosti, na rozdíl od živočichů, jsou vybaveny řečovou schopností. Jiná zvířata dokáží dělat zvuky a ty mohou vyjadřovat slast či bolest. Ale řeč, ryze lidská schopnost, neslouží jen k zaznamenání slasti a bolesti. Vyjadřuje se jejím prostřednictvím, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a rozlišuje se správné od špatného. To vše nezachycujeme tiše, abychom to teprve pak vtělili do slov; řeč je médiem, skrze něž vůbec rozeznáváme dobro a debatujeme o něm.

Aristotelés tvrdí, že pouze v politické pospolitosti můžeme uplatňovat svou ryze lidskou schopnost řeči, protože jen v polis debatujeme s druhými o spravedlnosti a nespravedlnosti a povaze dobrého života. „Je tedy zjevné, že polis je jednak útvar přirozený, jednak že je dříve než jednotlivec,“ píše v první knize *Politiky*.²⁵⁴ Výrazem „dříve“ myslí dříve co do funkce či účelu, nikoli časově. Jednotlivci, rodiny a rody existovali předtím, než

tu byly obce, ale jen v polis jsme schopni uplatnit svou přirozenost. Když jsme osamoceni, nejsme soběstační, protože ještě nedokážeme rozvinout řečovou schopnost a morální debatu.

... ten pak, kdo společenství není schopen anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvířetem nebo bohem.“²⁵⁵

A tak svou přirozenost naplňujeme pouze tehdy, když užíváme své schopnosti řeči, což zase vyžaduje, abychom diskutovali s druhými o tom, co je správné a špatné, dobré a zlé, spravedlivé a nespravedlivé.

Mohlo by vám ale vrtat hlavou, proč můžeme tuto schopnost řeči a diskuze uplatňovat pouze v politice? Proč k tomu nestačí rodiny, rody nebo kluby? K odpovědi musíme vzít v úvahu teorii ctnosti a dobrého života, již obsahuje Aristotelova *Etika Nikomachova*. I když je toto dílo věnované hlavně morální filozofii, ukazuje se v něm, že člověk získává ctnost, pouze nakolik je občánem.

Morální život směřuje ke štěstí, ale štěstím Aristotelés nemíní to, co utilitaristé – co největší výslednou převahu požitku nad bolestí. Ctnostný člověk je ten, kdo cítí požitek a bolest z těch správných předmětů. Pokud například někomu působí požitek dívat se na psi zápasy, považujeme to za nešťastí, již je třeba se zbavit, a ne za pravý zdroj štěstí. Morální zdatnost nespočívá v pouhém střádání požitků a bolesti, ale v jejich uspořádávání, abychom nacházeli zálibu ve vznešených věcech a bolest v nízkých. Štěstí není stavem mysli, ale způsobem bytí, „činností duše z hlediska ctnosti.“²⁵⁶

Ale proč je nutné k dosažení ctnostného života žít v polis? Proč se nemůžeme učít společlivé mravní principy doma nebo na hodinách filozofie nebo čtením knihy o etice – a posléze je uplatňovat, jak bude třeba? Aristotelés říká, že takhle se ctnostnými nestáváme. „Mravní ctnost vzniká ze zvyku.“ Jedná se o ten druh schopnosti, již se učíme za pochodu. „Ctnosti však nabýváme po předchozí činnosti, jak tomu je i u ostatních umění.“²⁵⁷

253 Aristotelés, *Politika*, 1253a, s. 40.

254 Aristotelés, *Politika*, 1253a, s. 41 [překlad upravil T. Ch.].

255 Tamtéž, [překlad upravil T. Ch.].

256 Aristotelés, *Etika Nikomachova*, Praha, 1996, 1109b, s. 38 [překlad upravil T. Ch.].

257 Aristotelés, *Etika*, 1103a, s. 50.

UČENÍ SE ZA POCHODU

V tomto ohledu stát se ctnostným je podobné jako učít se hrát na flétnu. Nikdo se nenaučí hrát na hudební nástroj tím, že si přečte knihu nebo poslechne přednášku. Musí cvičit. A pomůže mu poslouchat hotové hráče a všimnout si, jak hrají oni. Nestane se z něj houslista, pokud si ani nevzruší. A tak je tomu i s mravní ctností: „spravedlivým jedním se stáváme spravedlivými, uměřeným pak uměřenými a statečným statečnými.“²⁵⁸

V tom se podobá jiným činnostem a dovednostem, jako je vaření. Vydává se mnoho kuchařek, ale nikdo se nestane velkým kuchařem jen po jejich přečtení. Musíte uvařit hodně jídel. Vyprávění vtipů je dalším příkladem. Komikem se nestanete tím, že si přečtete sbírky vtipů a budete sbírat humorné historky. Nestací ani se jen naučit komediální zásady. Musíte se v tom cvičit – v tempu chůze, načasování, gestech a intonaci – a sledovat Woodyho Allena, Eddieho Murphyho, nebo Robina Williamse.

Pokud se mravní ctnosti učíme za pochodu, musíme si v první řadě osvojit ty správné návyky. Pro Aristotela právě v tom spočívá hlavní účel práva – pěstovat návyky, které vedou k dobré povaze. „Zákonodárci totiž čini občany dobrými tím, že je tomu navykají. To je přáním každého zákonodávce. Který to dobře nečiní, ten chybuje. A tím se také liší dobrá ústava od ústavy špatné.“ Mravní výchova netkví ve vyhlašování pravidel, ale spíše ve formování návyků a utváření charakteru. „nemálo záleží na tom, zvyká-li si člověk hned od mládí jednat tak nebo onak, nýbrž velmi mnoho, ba všechno.“²⁵⁹

Aristotelův důraz na zvyk neznamená, že by mravní ctnost považoval za jistý druh rutiny. Zvyk je jen prvním krokem v mravní výchově. Pokud ale všechno jde dobře, zvyk se ujme a my najednou uvidíme jeho smysl. Sloupkařka píšící o tématech etikety Judith Martinová (alias „Miss Manners“) při jedné příležitosti oplakávala ztrátu zvyku psaní děkovných dopisů. Všimla si, jak dnes předpokládáme, že nad dobrými způsoby vítězí pocity; pokud se cítíte vděční, nemusíte se s takovými formalitami vůbec obtěžovat. Miss Manners s tím však nesouhlasí: „Já si naopak myslím, že je jistější se opírat o to, že správné chování nakonec probudí ctnostné

pocity, tedy že pokud budete ochotni psát děkovné dopisy, pak skutečně pocítíte záblesk vděčnosti.“²⁶⁰

Takto si představuje mravní ctnost i Aristotelés. Jsme-li cepováni ve ctnostném chování, pomůže nám to získat k němu dispozici.

Obecně lidé mají za to, že jednat morálně znamená jednat podle nějakého předpisu či pravidla. Aristotelés se ale domnívá, že v tom rozlišující rys mravní ctnosti nespočívá. Můžete znát správné pravidlo, a přesto nevědět, jak či kdy je uplatnit. Mravní výchova má za cíl naučit nás rozpoznávat zvláštní rysy situací, které volají po použití spíše tohoto pravidla než jiného. „...jevů praktického života a toho, co je prospěšné, nemají nic stálého, zrovna jako toho, co náleží ke zdraví. ... jednající osoby samy pokadě musí hledět k tomu, co je v určitém případě vhodné, jak se to děje i v lékařství a v kormidelnictví.“²⁶¹

Aristotelés nám říká, že obecně lze o mravní ctnosti vypovědět jen to, že jde o střed mezi určitými krajnostmi. Bez váhání však připouští, že s touto obecnou charakteristikou se daleko nedostaneme, protože rozeznat střed v dané situaci není vůbec jednoduché. Největší potíž je rozeznat, kdy učinit „tu správnou věc tomu správnému člověku, ve správné míře, ve správnou chvíli, se správným motivem a správným způsobem.“²⁶²

To znamená, že jakkoli je zvyk klíčový, nikdy nepředstavuje celou mravní ctnost. Vždy vyvstávají nové situace a my musíme poznat, který zvyk je za daných okolností nejvhodnější. Mravní ctnost proto vyžaduje úsudek, jistý druh znalostí, který Aristotelés nazývá „praktickým věděním (fronésis)“. Na rozdíl od vědění, které se týká toho, „co je všeobecné a nutné“,²⁶³ se praktické vědění týká otázky, jak jednat. Musí poznávat „jednotliviny; neboť vede k jednání a jednání se týká jednotlivin.“²⁶⁴ Aristotelés definuje praktické vědění jako „prakticky činný stav s pomocí pravdivého úsudku ve věcech, které se týkají lidských dober.“²⁶⁵

Praktické vědění je mravní ctností, která má politické důsledky. Prakticky znali lidé dokážejí dobře uvažovat o tom, co je dobré nejen pro ně samotné, ale i pro jejich spoluobčany a pro lidské bytosti obecně. Toto

²⁶⁰ Judith Martin, „The Pursuit of Politeness“, *The New Republic*, 6. srpna 1984, s. 29.

²⁶¹ Aristotelés, *Ethika*, 1104a, s. 51 [překlad upravil T. Ch.].

²⁶² Aristotelés, *Ethika*, 1104a, s. 51 [překlad vlastní].

²⁶³ Aristotelés, *Ethika*, 1140b, s. 155 [překlad upravil T. Ch.].

²⁶⁴ Aristotelés, *Ethika*, 1141b, s. 158.

²⁶⁵ Aristotelés, *Ethika*, 1140b, s. 155.

²⁵⁸ Aristotelés, *Ethika*, 1103a-b, s. 50 [překlad upravil T. Ch.].

²⁵⁹ Aristotelés, *Ethika*, 1103b, s. 50-51 [překlad upravil T. Ch.].

uvažování není filosofování, protože se zabývá tím, co je proměnlivé a podléhá změně. Zaměřuje se na jednaní nyní a teď. Je ale něčím víc, než jen pouhým kalkulem. Snaží se nalézt nejvyšší lidské dobro, kterého lze za daných okolností dosáhnout.²⁶⁶

POLITIKA A DOBRÝ ŽIVOT

Nyní již jasněji vidíme, proč pro Aristotela politika není jen jedním povolaním mezi jinými, ale je zásadní pro dobý život. Za prvé zákony polis vštěpují dobré návyky, utvářejí dobrý charakter a navádějí nás na cestu občanské ctnosti. Za druhé nám občanský život umožňuje uplatňovat uvažovací schopnost a praktickou rozumnost, jež by jinak zůstaly ladem. Nejde o činnost, již bychom se mohli věnovat doma. Můžeme jistě sedět v závětrí a přemítat o tom, jaké politice bychom dali přednost, kdyby rozhodnutí bylo na nás. Ale to není totéž, jako podílet se na významném jednaní a nést spoluodpovědnost za osud společenství jako celku. Dobrymi v uvažování se staneme jen tak, že vstoupíme do arény; začneme vážiti alternativy, obhajovat svá stanoviska, že začneme vládnout a být ovládnáni – krátce, že se staneme občany.

Aristotelovo pojetí občanství je vznešenější a náročnější než to naše. Pro něj politika není jen ekonomikou vykonávanou jinými prostředky. Její účel je vyšší než maximalizace užítka nebo zavedení spravedlivých pravidel pro sledování jednotlivých zájmů. Spíše je vyjádřením naší přirozenosti, přiležitostí pro rozvinutí lidských schopností a zásadním ohledem dobrého života.

ARISTOTELOVA OBHAJOBA OTROCTVÍ

Do pojmu občanství, který Aristotelés tolik velebil, nebyli zahrnuti všichni. Nepatřily sem ženy, ani otroci. Podle Aristotela je jejich povaha neuzpůsobovaly k tomu, aby se stali občany. My nyní takovou exkluzi považujeme za očividně bezprávi. Stojí za připomenutí, že toto bezprávi

existovalo ještě více než dva tisíce let potom, co Aristotelés psal své knihy. Otroctví bylo ve Spojených státech zrušeno až v roce 1865 a ženám bylo přiznáno volební právo až v roce 1920. Přesto však přetrvávání těchto nespravedlností v dějinách nezabývá Aristotela viny za to, že je přijímal.

Pokud jde o otroctví, Aristotelés je nejen přijímal, ale také podal jeho filosofické ospravedlnění. Jeho obhajoba otroctví stojí za bližší zkoumáním, abychom viděli, jaké světlo vrhá na jeho politickou teorii jako celek. Někteří v Aristotelových argumentech pro otroctví spatřují trhlinu v teleologickém myšlení jako takovém; jiní je považují za chybnou aplikaci tohoto myšlení, zatemněnou předsudky jeho doby.

Já si nemyslím, že Aristotelova obhajoba otroctví odhaluje vadu, jež by zatěžovala jeho politickou teorii jako takovou. Je však důležité vnímat sly jeho nekompromisního tvrzení.

Pro Aristotela je spravedlnost záležitostí těch, kdo jsou pro ni vhodní. Při přidělování práv hledáme telos sociálních institucí a nalézáme pro osoby vhodné role, které jim budou vyhovovat a umožní jim realizovat jejich přirozenost. Dát lidem, co je pro ně přiměřené, znamená dát jim posty a pocty, které si zaslouží, a sociální role, jež budou v souladu s jejich přirozeností.

Pro moderní politické teorie představuje pojem vhodnosti nesnáze. Liberální teorie spravedlnosti od Kanta po Rawlse se obávají teleologických konceptů proto, že se přiči svobodě. Spravedlnost pro ně není založena na vhodnosti, ale na volbě. Přidělovat práva neznamená nalézt pro lidi vhodné role, které jim budou vyhovovat, ale nechat lidi, aby si své role vybrali sami.

Z tohoto pohledu jsou pojmy telos a vhodnost podezřelé, ba nebezpečné. Kdo dokáže říci, jaká role se hodí pro mě, či k mé povaze? Nemohu-li si svou sociální roli pro sebe svobodně zvolit, možná budu dokonce nucen do určité role proti své vůli. A tak se pojem vhodnosti může snadno zvrtnout v otroctví, pokud ti, kdo mají moc, rozhodnou, že pro určitou skupinu se nějakým způsobem hodí být v podřízené roli.

Liberální politická teorie, poháněná touto obavou, tvrdí, že sociální role by měly být přidělovány volbou, ne podle vhodnosti. Spíše než vpravít lidi do rolí, o nichž si myslíme, že budou vyhovovat jejich povaze, bychom jim měli umožnit, aby si své role zvolili sami. Podle tohoto

266 Aristotelés, *Ethika*, 1141b, s. 157–158.

postoje je otroctví špatné proto, že lidem vmucuje role, jež si nevybrali. Řešením je odmítnout etiku telosu a vhodnosti ve prospěch etiky volby a souhlasu vůle.

Takový závěr je ale příliš úspěšný. Aristotelova obhajoba otroctví není důkazem svědčícím proti jeho teleologickému myšlení. Naopak, Aristotelova vlastní teorie spravedlnosti poskytuje nepřehledné zdroje pro kritiku jeho názorů na otroctví. Ve skutečnosti jeho pojem spravedlnosti jako vhodnosti je morálně mnohem náročnější a potenciálně kritičtější k existujícím způsobům přidělování práce než teorie založené na volbě a shodě vůle. Abychom pochopili, jak to je, prozkoumejme jeho argumentaci.

Aby bylo podle Aristotela otroctví spravedlivé, musí být splněny dvě podmínky: musí být nutné a přirozené. Otroctví je v jeho očích nutné proto, že někdo se musí postarat o domácí práce, zatímco občané tráví čas ve shromáždění rozpravami o společném dobru. Polis vyžaduje dělbů práce, a dokud nevyalezeme stroje, které by se dokázaly postarat o veškeré podřadné úkoly, budou se muset někteří lidé věnovat obstarávání základních životních potřeb, aby se jiní mohli svobodně věnovat politice.

Aristotelés proto uzavírá, že otroctví je nutné. Nutnost ale nestačí. Aby otroctví bylo spravedlivé, musí tomu být také tak, že někteří lidé jsou svou povahou vhodní k tomu, aby tuto roli plnili.²⁶⁷ A tak se Aristotelés ptá, zda „někdo je takový od přirozenosti, či ne, a zda pro někoho otroctví je lepší a spravedlivé, či není, anebo je-li vůbec každé otroctví proti přírodě.“²⁶⁸ Pokud taková lidé neexistují, nestačí politická a ekonomická potřeba k tomu, aby otroctví ospravedlnila.

Aristotelés dochází k závěru, že taková lidé existují. Někteří se rodí, aby byli otroky. Od obvyčejných lidí se liší stejně, jako se tělo liší od duše. Taková lidé „jsou od přirozenosti otroky, pro něž je lépe, aby byli... ovládnání svým pánem“.²⁶⁹

„Nebot ten je od přirozenosti otrokem, kdo může náležet jinému – proto také jinému náleží – a který se rozumu účastní jen tak, že vnímá jeho hlas, ale sám rozum nemá...“

267 Zde za rozbor, který mnohé osvětluje, vděčím Bernardu Williamsovi, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993, s. 103-129.

268 Aristotelés, *Politika*, 1254a, s. 44 [překlad upravil T. Ch.].

269 Aristotelés, *Politika*, 1254b, s. 46 [překlad upravil T. Ch.].

Jsou lidé, kteří od přirozenosti jsou svobodní, a druzí, kteří od přirozenosti jsou otroky, pro něž jest i prospěšné i spravedlivé, aby sloužili.“²⁷⁰ Zdá se, že Aristotelés tuší v tom, co říká, něco pochrybného, protože rychle dodává: „Je snadné pochopit, že také obhájci opačného názoru mluví v jistém smyslu správně.“²⁷¹ Podíval-li se na otroctví tak, jak bylo zavedené v Athénách jeho doby, musel připustit, že je něco i na tom, co říkájí kritikové. Mnoho lidí se nacházelo v otrockém postavení z čistě nahodilého důvodu: dříve byli svobodní, ale byli zajati ve válce. Nemohlo být ani řeči o tom, že by se jejich status otroka odvíjel od vhodnosti pro tuto roli. U nich otroctví nebylo přirozené, ale výsledkem smolného osudu. Podle samotných Aristotelových standardů jejich otroctví bylo nespravedlivé: ne všichni, kdo jsou otroci či svobodní, „jsou jedni svobodní a druzí otroci od přirozenosti“.²⁷²

Aristotelés se ptá: jak rozhodnout, pro koho je vhodné být otrokem? V zásadě byste se měli řídit podle toho, kdo (pokud někdo) jako otrok prospívá a kdo je tím roztrpčen či se snaží utéci. Potřeba použít sílu je dobrým ukazatelem toho, že daný otrok se pro svou roli nehodí.²⁷³ Pro Aristotela je donucení známkou nespravedlnosti ne proto, že souhlas by legitimizoval jakoukoli roli, ale proto, že potřeba použít sílu poukazuje na to, že nejde o přirozenou vhodnost. Ti, kdo jsou postaveni do role, jež souhlasí s jejich přirozeností, nepotřebují být nuceni.

Pro liberální politickou teorii je otroctví nespravedlivé proto, že donucuje. Pro teleologické teorie je nespravedlivé proto, že se rozchází s naší přirozeností; donucení je příznakem nespravedlnosti, ne jejím zdrojem. Je docela dobře možné vysvětlit v rámci etiky telosu a vhodnosti nespravedlivost otroctví a Aristotelés se touto cestou částečně vydává (přestože ji neprojde celou).

Mimořádně etika telosu a vhodnosti také vyžaduje náročnější morální standard spravedlnosti uplatňované na pracovišti, než jaký vyžaduje liberální etika volby a souhlasu vůle.²⁷⁴ Představte si repetitivní nebezpečnou práci, jako jsou třeba dlouhé hodiny obsluhy montážní

270 Tamtéž, 1254b-1255a [překlad upravil T. Ch.].

271 Aristotelés, *Politika*, 1255a, s. 47.

272 Aristotelés, *Politika*, 1255b, s. 48.

273 Aristotelés, *Politika*, 1254a, s. 43.

274 Pro úvahu vysvětlující tento důstředek viz Russell Muthhead, *Just Work*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004.

linky ve výrobně kufecích polotovaru. Je taková forma práce spravedlivá, nebo ne?

Pro libertariána by odpověď závisela na tom, zda se pracovníci srovně rozhodli směřit svou práci za mzdu: pokud ano, pak je jejich práce spravedlivá. Pro Rawlse by takový stav věcí byl spravedlivý jen tehdy, pokud by se volná směna práce odehrála na pozadí férových základních podmínek. Aristotelovi nestačí ani souhlas daný za férových základních podmínek: aby práce byla spravedlivá, musí odpovídat povaze dělníků, kteří ji vykonávají. Některá povolání tímto testem neprojdou. Jsou tak nebezpečná, repetitivní a vyčerpávající, že vůbec nejsou vhodná pro lidské bytosti. V těchto případech spravedlnost vyžaduje, aby práce byla reorganizována tak, že bude v souladu s naší přirozeností. Jinak bude nespravedlivá stejně, jako je nespravedlivé otroctví.

GOLFOVÝ VOZÍK CASEYHO MARTINA

Casey Martin byl profesionální hráč golfu s nemocnou nohou. Kvůli chorobě oběhového systému působilo Martinovi procházení golfového kurzu značnou bolest a hrozilo mu vážné nebezpečí krvácení a zlomenin. Navzdory svému postižení Martin vždy v tomto sportu vynikal. Jako student hrál za stanfordský univerzitní tým a pak se stal profesionálem.

Martin požádal PGA (Profesionální asociaci golfistů) o svolení k užívání vozíku na velkých turnajích. PGA ho odmítla s odvoláním na své pravidlo zakazující takové dopravní prostředky na vrcholných profesionálních turnajích. Martin svůj případ přednesl soudu. Argumentoval tím, že zákon na podporu handicapovaných Američanů z roku 1990 vyžaduje, aby byla učiněna rozumná kompenzační opatření, pokud „neobnášela změnu podstaty“ dané činnosti.²⁷⁵

V Martinově případě poskytlí svědectví někteří nositelé zvukných jmen z řad golfových hráčů. Arnold Palmer, Jack Nicklaus a Ken Venturi se postavili na stranu zákazku vozíků. Tvrdili, že v turnajovém golfu hraje významnou roli únava, a když Martin bude místo chození pěšky pojíždět, poskytne mu to nespravedlivou výhodu.

Případ se dostal až před Nejvyšší soud Spojených států, kde jeho členové zápasili s tím, co se jednomu z nich zdálo jako hloupá otázka pod jejich úroveň a současně nad rámec jejich odbornosti: „Je někdo, kdo jezdí po golfovém hřišti od jamky k jamce *opravdu* golfista?“²⁷⁶

Ale ve skutečnosti případ otevřel problém spravedlnosti v klasické aristotelovské podobě: Aby soud rozhodl, zda Martin má právo pojíždět vozíkem, musel určit, jaká je podstata činnosti, o níž jde. Je chození pěšky po hřišti pro golf podstatné, anebo jen nahodilé? Pokud je chození podstatnou složkou tohoto sportu, jak tvrdila PGA, pak nechat Martina jezdit vozíkem by „obnášelo změnu podstaty“ této hry. Aby soud vyřešil problém právu, musel najít telos čili podstatu dané hry.

Soud nakonec rozhodl sedmi hlasy ku dvěma, že Martin má právo golfový vozík používat. Soudce John Paul Stevens, který sepsal většinové stanovisko, rozebral dějiny tohoto sportu a došel k závěru, že použití vozíku není v rozporu s jeho zásadním charakterem. „Od rané doby bylo podstatou hry odpalování míčku, tedy užití holi za účelem jejich uvedení do pohybu z odpalovacího směrem k jamce v určité vzdálenosti od něj, a to pomocí co nejmenšího počtu úderů.“²⁷⁷ Pokud jde o tvrzení, že chůze se testuje fyzická zdatnost golfistů, citoval Stevens svědectví profesora fyziologie, který spočítal, že při projití osmnácti jamek se sportovec asi jen pět set kalorií, což je „nutriční hodnota menší, než jeden Big Mac.“²⁷⁸ Protože golf je činností „s malou fyzickou náročností, únava ze hry je primárně psychologického rázu a jejími hlavními důvody jsou stres a motivace.“²⁷⁹ Soud tedy učinil závěr, že vyrovnání Martinova postižení tím, že mu bude dovoleno užívat vozík, neobnáší změnu podstaty hry ani mu neposkytuje nespravedlivou výhodu.

Soudce Antonin Scalia s tím však nesohlasil. Ve svém energicky formulovaném odchylném stanovisku odmítl představení, že Soud bude určovat podstatu golfu. Nešlo mu jen o to, že by soudci postrádali autoritu nebo kompetenci k tomu, aby o této otázce rozhodli. Postavil se přímo proti aristotelovské premise, na níž bylo stanovisko Soudu postaveno, totiž že je možné uvažovat o telos čili zásadní povaze dané hry:

²⁷⁶ Tamtéž, odlišné stanovisko soudce Scalií, s. 700.

²⁷⁷ Tamtéž, odlišné stanovisko soudce Scalií, s. 682.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 687.

²⁷⁹ Tamtéž.

„Když říkáme, že něco je ‚zásadní‘, obvykle to znamená, že je to nezbytné pro dosažení určitého cíle. Ale nakolik z povahy hry samé vyplývá, že nemá jiný cíl, než je pobavení (a tím se odlišuje od výrobní činnosti), je zhmola nemožné říci, že kterékoli z jejich arbitrárních pravidel je ‚zásadní‘.“²⁸⁰

Protože pravidla golfu „jsou (tak jako ve všech hrách) naprosto arbitrární“, napsal Scalia, není možné nalézt základ pro kritické posouzení pravidel stanovených PGA. Pokud se nelíbí fanouškům, „mohou mu přestat věnovat svou přízeň“. Ale nikdo nemůže říci, že to či ono pravidlo nemá nic společného s dovednostmi, jež má golf prověřovat.

O Scaliově argumentu lze pochybovat z více důvodů. Za prvé shazuje sport. Žádný opravdový fanoušek by o něm nemluvil tak, jako by se řídil naprosto arbitrárními pravidly a postrádal jakýkoli skutečný cíl či smysl. Kdyby si lidé opravdu mysleli, že pravidla jejich oblíbeného sportu jsou arbitrární a ne navržená proto, aby nutila rozvinout a nechal vyniknout určité dovednosti a nadání hodná obdivu, těžko by se o výsledek hry tak intenzivně zajímali. Ze sportu by se stala spíš pouhá podívaná, zdroj zábyvy než předmět uznání.

Za druhé je docela dobře možné přít se o hodnotu různých pravidel a tázat se, zda hru vylepšují, anebo kazí. Tyhle argumenty slyšíme dnes a denně – v rádiových pořadech s telefonáty posluchačů i mezi těmi, kdo hru řídí. Vzpomeňme si na pravidlo o nehrajícím pákkaři v baseballu.²⁸¹ Někteří říkali, že hra se vylepší tím, že je dovoleno pálit nejlepším pákkařům a tuto kalvárii tak nemusí podstupovat nadhazovači, kteří v tom nejsou dobří. Jiní namítali, že to poškozuje hru tím, že se klade přílišný důraz na pátku a odbourávají se komplexní prvky herní strategie. Obě pozice spočívají na jistém pojetí toho, co dělá baseball baseballlem: jaké dovednosti prověřuje, jaké vlohy a schopnosti nechává vyniknout a odměňuje? Debata o nehrajícím pákkaři je v posledku diskuzí o telos baseballu – tak jako diskuze o pozitivní diskriminaci ústí ve spor o účel univerzity. A konečně když Scalia popírá, že by baseball měl telos, dokonale opomíjí stránku cti v celém sporu. O čem nakonec celá ta čtyřlétá sága s golfovým vozíkem byla? Navenek se jevíla jako spor o férovost. PGA

²⁸⁰ Tamtéž, odlišné stanovisko soudce Scali, s. 701.

²⁸¹ Hráč, který je na soupisce týmu jako určený pro pozici pákkaře, ale nemusí hrát v poli. Tuto pozici mají pouze týmy z Americké ligy. [Pozn. překl.]

a golfové hvězdy tvrdili, že povolít Martinovi jezdit vozíkem by znamenalo dát mu nespravedlivou výhodu; Martin na to odpovídal, že vzhledem k jeho postižení by vozík pouze vyrovnal startovní čáru pro všechny.

Pokud by ale šlo pouze o férovost, pak je tu zřejmě a snadné řešení: ať používají při turnajích vozík všichni golfisté. Když bude moci jezdit každý, zmizí námitka neférovosti. Takové řešení ale bylo pro profesionální golf tabu, dokonce ještě nemyšlitelnější, než že by měl mít Casey Martin výjimku. Proč? Protože v tom sporu nešlo tolik o férovost, jako o čest a uznání – zejména o přání PGA a vrcholových golfistů, aby jejich sport byl uznáván a ctěn jako sport, tedy jako fyzická činnost.

Pokusím se vyjádřit to co nejjemněji: golfisté jsou poněkud citliví na status své hry. Neběhá se při ní ani neskáče a míček leží klidně. Nikdo nepochybuje o tom, že golf je náročná hra, která vyžaduje velké umění. Ale čest a uznání prokazované velkými golfistům závisí na tom, že jejich sport se považuje za fyzicky náročnou atletickou soutěž. Pokud hru, v níž vynikají, lze hrát s pojižďením na vozíku, mohlo by tím být zpochybněno či jinak utrpět jejich uznání jakožto atletů. To možná vysvětluje energii, s níž se někteří profesionální golfisté postavili proti žádosti Caseyho Martina o vozík. Tak to vyjádřil například Tom Kite, pětadvacetiletý zkušený harcovník série PGA Tour, ve svém komentáři v *New York Times*:

„Zdá se mi, že ti, kdo podporují právo Caseyho Martina na použití vozíku, opomíjejí, že se bavíme o závodním sportu... Máme co do činění s fyzicky náročným atletickým sportem. A kdokoli si myslí, že profesionální golf není atletickým sportem, ten ho zřejmě nikdy nehrál.“²⁸²

Ať už má v otázce podstaty golfu pravdu kdokoli, přístup federálního soudu k případu Caseyho Martina nám nabízí názornou ukázkou Aristotelovy teorie spravedlnosti. Diskuze o spravedlnosti a právech jsou částí a nevyhnutelně diskuzemi o účelu sociálních institucí, dobrech, které jsou přidělována, a ctnostech, které dosahují počt a odměny. Navzdory našim nejlepším pokusům o to, aby právo v těchto otázkách zůstalo neutrální, asi nebude možné říci, co je spravedlivé, aniž bychom vtáhli do hry otázku dobrého života.

²⁸² Tom Kite, „Keep the PGA on Foot“ *New York Times*, 2. února 1998.