

SPRAVEDLNOST JAKOŽTO ‚FAIRNESS‘¹

John Rawls

1. Na první pohled by se mohlo zdát, že pojmy spravedlnost a ‚fairness‘ jsou shodné, a že není důvodu mezi nimi rozlišovat nebo říkat, že jeden z nich je základnější než druhý. Myslím, že tento dojem je mylný. V tomto článku bych rád ukázal, že základní myšlenkou v pojetí spravedlnosti je ‚fairness‘, a rád bych nabídl analýzu pojetí spravedlnosti z tohoto úhlu pohledu. Abych toto tvrzení a analýzu na něm založenou ozřejmil, uvedu důvody, proč právě tento aspekt spravedlnosti není s to utilitarismus ve své klasické formě objasnit, zatímco je vyjádřen, i když zavádějícím způsobem, pojetím společenské smlouvy.

Nejprve rozvedu určité pojetí spravedlnosti tím, že vytyčím a vyložím dvě specifické zásady pro toto pojetí a zvážím okolnosti a podmínky, za kterých by mohly vyvstat. Zásady definující toto pojetí a samo toto pojetí jsou přirozeně známé. A tak je možné použitím pojmu ‚fairness‘ jakožto rámcového pojmu tyto zásady novým způsobem sestavit a tak je nově uvidět. Dříve než toto pojetí vymežíme, je třeba vzít na vědomí následující předpoklady.

Spravedlnost v textu pojímám výhradně jakožto ctnost (virtue) společenských institucí nebo toho, co budu nazývat praxí (practice).² Zásady spravedlnosti jsou považovány za formulace vymežující způsoby, kterými mohou praxe definovat postavení a úřady a určit tak pravomoci a závazky, práva a povinnosti. O spravedlnosti jakožto ctnosti jednotlivých jednání

¹ J. Rawls, Justice as Fairness, *The Philosophical Review* LXVII (1958), str. 164-194.

Zkrácená verze tohoto článku (méně než poloviční) byla pod stejným názvem přednesena na sympoziu Americké filosofické společnosti (American Philosophical Association, Eastern Division) 28. prosince 1957 a vyšla v *Journal of Philosophy* LIV, str. 653-662. (Při překladu bylo přihlédnuto k německému překladu J. Schulteho v: *Gerechtigkeit als Fairneß*, vyd. O. Höffe, Mnichov 1977, pozn. překl.)

² Slovo „practice“ užívám všude jako technický termín vyjadřující jakoukoli formu činnosti určenou systémem pravidel, který definuje úřady, úkoly, postupy, tresty, způsoby ochrany a tak dále a jenž dává činnostem jejich strukturu. Jako příklady lze uvést hry a rituály, soudy a parlamenty, trhy a systémy vlastnictví. Pokusil jsem se o částečnou analýzu pojmu „practice“ v článku „Two concepts of Rules“, *Philosophical Review* LXIV (1955), str. 3-32. (Překládáme termínem „praxe“ – pozn. překl.)

nebo osob vůbec neuvažují. Je důležité rozlišovat tyto různé předměty spravedlnosti, neboť význam pojmu se mění v závislosti na tom, zda je použit v souvislosti s praxí, určitým jednáním nebo osobami. Tyto významy jsou sice propojeny, ale nejsou identické. Svůj výklad omezím na význam pojmu spravedlnosti spjatého s praxí, neboť je základní. Jakmile je tento jednou pochopen, nejsou s dalšími významy žádné potíže.

Spravedlnost je nutno chápat v jejím obvyklém významu tak, že představuje jen *jednu* z mnoha ctností společenských institucí, které mohou být zastaralé, neúčinné, ponižující a dalšími způsoby nedokonalé, aniž jsou proto nespravedlivé. Spravedlnost nelze zaměňovat s všeobšáhrou vizí dobré společnosti; je jenom částí každé takové představy. Je důležité odlišovat například ten význam rovnosti, který představuje jeden aspekt pojmu spravedlnosti, od toho významu, který náleží k širě založenému ideálu společnosti. Docela dobře mohou existovat nerovnosti, které lze připustit jako spravedlivé nebo přinejmenším ne nespravedlivé, které by však přesto – z jiných důvodů – bylo lépe odstranit. Zaměřím tedy pozornost na obvyklý význam spravedlnosti, pro který je podstatné odstranění svévolných rozdílů a ustavení odpovídající rovnováhy mezi soupeřícími nároky, a to v rámci praxe.

Konečně, není třeba považovat zásady, o nichž zde budeme pojednávat, za *jiné* platné. Prozatím stačí, že jsou typické v rámci rodiny zásad obvykle spojovaných s pojmem spravedlnosti. To, v čem jsou si zásady této rodiny navzájem podobné, jak se ukazuje na pozadí, na kterém lze myslet jejich vznik, bude objasněno následující argumentací.

2. Pojetí spravedlnosti, které chci předvést, může být vyjádřeno ve formě dvou zásad: za prvé, každá osoba účastní se praxe nebo jí ovlivněná má stejné právo na maximální svobodu, pokud je slučitelná s podobnou svobodou pro všechny; a za druhé, nerovnosti jsou svévolné, pokud nelze rozumně očekávat, že se budou vyvíjet způsobem pro všechny výhodným, a pokud platí předpoklad, že postavení a úřady, s nimiž jsou tyto nerovnosti spjaty, nebo ze kterých mohou být získávány, jsou všem dostupné. Tyto zásady vyjadřují spravedlnost jako komplex tří myšlenek: svobody, rovnosti a odměny za služby přispívající k obecnému blahu.³

³ Tyto zásady jsou samozřejmě dobře známé, ať v té či oné formě, a objevují se v mnoha analýzách spravedlnosti i tam, kde se autoři dalece rozcházejí v jiných otázkách. A tak je-li zásada rovné svobody obvykle spojována s Kantem (viz *The Philosophy of Law*, přel. W. Hastie, Edinburgh 1887, str. 56 n.), lze také tvrdit, že ji lze nalézt u J. S. Millové *On Liberty* nebo v jiných jeho spisech a také u mnoha jiných liberálů. Nedávno uváděl podobné důvody H. L. A. Hart v článku „Are There Any

Výraz „osoba“ je nutno vykládat různě v závislosti na okolnostech. V některých případech značí jednotlivce, v jiných se může vztahovat k národům, oblastem, obchodním firmám, církvím, týmům atd. Zásady spravedlnosti platí ve všech těchto případech, i když zde individuům náleží jistá logická priorita. Budu-li používat výraz „osoba“, bude víceznačný uvedeným způsobem.

První zásada platí samozřejmě jen tehdy, platí-li rovnost i v ostatních věcech, tzn. že musí být pokaždé ospravedlněny odchylky od výchozí pozice stejné svobody (která je definována souborem práv a povinností, pravomocí a závazků zavedených praxí), a břemeno ospravedlnění leží na tom, kdo by se chtěl od oné výchozí pozice odchýlit; oprávnění pro takovéto jednání nicméně může existovat a existuje často. To, že podobné případy, tak jak jsou definovány praxí, by měly být, pokud nastanou, řešeny podobným způsobem, je součástí pravého pojetí praxe; to je obsaženo v pojmu činnosti, jež je ve shodě s pravidly.⁴ První zásada vyjadřuje analogické pojetí, ovšem aplikované na strukturu praxe samé. To například znamená, že existují důvody proti rozlišením a klasifikacím, jež uplatňují právní systémy a jiné praxe v té míře, že porušují původní a rovnou svobodu osob, jež se praxí účastní. Druhá zásada určuje, jak mohou být tyto důvody vyloučeny.

K tomuto bodu lze namítnout, že spravedlnost vyžaduje pouze rovnou svobodu. Kdyby však pro všechny byla možná větší svoboda bez ztráty či konfliktu, pak by bylo iracionální spokojit se s menší svobodou. Důvod pro omezení práv existuje jen tehdy, pokud by jejich uplatnění bylo neslučitelné s praxí, jež je definuje, nebo by ji činilo méně účinnou. Z těchto důvodů je nepravděpodobné, že pojem spravedlnosti bude opravdu zkrácen tím, že v sobě zahrne pojem největší možné rovné svobody.

Druhá zásada určuje, jaké druhy nerovnosti jsou přípustné; udává, jak může být požadavek (předpoklad) kladený první zásadou opomenut. Tedy nerovnosti by bylo nejlépe chápat nikoli *libovolné* rozdíly mezi úřady a postaveními, nýbrž rozdíly ve výhodách a břemenech

Natural Rights?“, *Philosophical Review* LXIV (1955), str. 175-191. Nespravedlnost na základě nerovností, které nejsou zpětně využity tak, aby přispěly ke společnému prospěchu, je samozřejmě konstatována a tematizována v širokém spektru politických spisů všeho druhu. Jestliže pojetí spravedlnosti zde diskutované je vůbec v něčem odlišné, pak pouze ve výběru těchto dvou zásad v uvedeném tvaru; podobná analýza se nachází u W. D. Lamonta, *The Principles of Moral Judgment*, Oxford 1946, kap. V.

⁴ Problémem se zabýval Sidgwick, *Methods of Ethics*, kniha III, kap. V, odst. I, London 1901, 6. vyd. Na problém nedávno upozornil Sir Isaiah Berlin na sympoziu „Equality“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVI (1955–56), str. 305 nn.

s nimi spjatými, ať přímo, či nepřímo, jako jsou prestiž a bohatství, nebo povinnosti platit daně a poskytovat služby. Účastníci hry neprotestují proti tomu, že ve hře jsou různá postavení jako např. obránce, útočník, brankář atd., nebo proti tomu, že jsou různá privilegia a oprávnění vymezená pravidly; a právě tak občané nenamítají, že jsou různé vládní funkce jako prezident, senátor, guvernér, soudce atp., každá se zvláštními právy a povinnostmi. Nejsou to rozdíly, jež jsou obvykle považovány za nerovnosti, nýbrž rozdíly ve výsledném rozdělení věcí, jež se stanoveno nebo umožněno praxí, věci, které lidé chtějí získat nebo se jim vyhnout. Tak mohou namítat proti soustavě výhod a odměn ustavených praxí (např. zvýhodnění a platy vládních úředníků) nebo mohou mít námitky proti rozdělení moci a bohatství, jež je výsledkem různých způsobů, jimiž lidé využívají příležitostí (např. koncentrace bohatství, jež se může vyvinout v systém volných cen umožňujících velkopodnikatelské nebo spekulativní zisky).

V případě druhé zásady je třeba poznamenat, že v ní obsažená nerovnost je dovolena pouze tehdy, je-li důvod předpokládat, že praxe, jež zahrnuje nerovnost nebo v ní ústí, bude výhodná pro všechny na ní zúčastněné strany. Zde je důležité zdůraznit, že každá strana musí touto nerovností získat. Protože se tato zásada týká praxí, plyne z toho, že představitel každého úřadu definovaného praxí nebo s podobným postavením, považuje za rozumné, hledí-li k jejímu faktickému fungování, dát přednost své situaci a vyhlídkám spolu s nerovností před tím, co by pro něj plynulo v rámci praxe bez této nerovnosti. Tato zásada proto vylučuje ospravedlnění nerovností založených na tom, že nevýhody plynoucí z postavení jedněch jsou vyváženy většími výhodami druhých v jiném postavení. Toto zcela jednoduché omezení je tou hlavní změnou, kterou bych chtěl učinit na utilitaristickém, běžně chápaném principu. Je-li spojeno s pojetím praxe, je to zásadní omezení,⁵

⁵ V článku, o němž referuji v pozn. č. 2, jsem se pokusil ukázat důležitost pojetí praxe jako vlastního předmětu utilitaristického principu. Kritika takzvaného „omezeného utilitarismu“, vedená J. J. C. Smartem v: „Extreme and Restricted Utilitarianism“, *Philosophical Quarterly* VI (1956), str. 344-354, a H. J. McCloskeyem v: „An Examination of Restricted Utilitarianism“, *Philosophical Review* LXVI (1957), str. 466-485, nepostihuje mou argumentaci. Tyto články se zabývají velmi obecným tvrzením, které je připisováno (což nepovažuji za správné) S. E. Toulminovi a P. H. Nowell-Smithovi (a v případě druhého článku také zřejmě mně); konkrétně tvrdí, že jednotlivá morální jednání jsou ospravedlněna odvoláním se na morální pravidla a morální pravidla zase vztahem k užitečnosti. Je však zřejmé, že tento názor nehodlám hájit. Můj rozbor pojetí pravidel jakožto maxim je výsledným odmítnutím tohoto názoru. Uváděl jsem důvody pro to, že logicky zvláštní případ praxe (ač je to případ ve skutečnosti zcela běžný), kdy pravidla mají zvláštní charakteristické znaky a nejsou vůbec morálními pravidly, ale právními pravidly či pravidly her a podobně (snad s výjimkou slibů), existuje osobitý

jež někteří utilitaristé, např. Hume a Mill, používali ve svých výkladech o spravedlnosti, aniž si, jak se zdá, uvědomovali jeho význam nebo přinejmenším aniž na něj příliš upozorňovali.⁶ Proč jde o důležitou změnu zásady, jež zcela mění jisté pojetí spravedlnosti, ukáže teprve celek mé argumentace.

Dále je též nezbytné, aby různé úřady, se kterými jsou spojeny zvláštní výhody nebo břímě, byly všem otevřeny. Může být například obecně výhodné, jak bylo právě vymezeno, spojovat zvláštní výhody s určitými úřady. Takto k nim snad mohou být potřebné talenty přitahovány a lze je motivovat k největšímu výkonu. Avšak všechny úřady přinášející zvláštní výhody musí být obsazovány ve ‚férové‘ soutěži (in a fair competition), ve které jsou konkurenti posuzováni podle svých zásluh. Pokud by některé úřady nebyly přístupné, pak by mohli ti, kteří byli vyloučeni, oprávněně pociťovat, že je s nimi nespravedlivě nakládáno, i kdyby měli prospěch z většího úsilí těch, kterým bylo umožněno o úřady soutěžit. Nyní, za předpokladu volného přístupu k úřadům, je nezbytné pouze zvážit záměr praxí samých a způsob, jak ve své součinnosti fungují jakožto systém. Bylo by chybou upírat pozornost na měnící se relativní postavení určitých osob, jejichž jména nám mohou být i známá, a požadovat, aby každá taková změna musela – pojata izolovaně – být sama o sobě spravedlivá. Je to celý systém praxí, který má být posuzován, a to z obecného hlediska: pouze tehdy, je-li systém připraven být kritizován ze stanoviska reprezentativní osoby zastávající určitý úřad, můžeme proti takovým personálním změnám vznášet námitky.

3. Tyto zásady by se někdo mohl pokoušet vyvozovat z apriorních principů rozumu nebo tvrdit, že byly poznány intuicí. To jsou dobře

význam rozlišení mezi ospravedlněním jednotlivých jednání a samotného systému pravidel. I tehdy jsem tvrdil pouze to, že omezení utilitaristického principu na praxi tak, jak je definována, ji posiluje. Nehájil jsem stanovisko, že toto vylepšení samo je dostačující pro úplnou obranu utilitarismu jakožto obecné teorie morálky. V tomto článku se opět zabývám otázkou, jak je třeba změnit sám utilitaristický princip, ale ani zde není předmětem mého zkoumání morálka v celku, nýbrž vymezené téma, pojem spravedlnosti.

⁶ Mohlo by se zdát, že S. Mill v 36. odstavci V. kapitoly knihy *Utilitarianism* vyjádřil utilitaristický princip v této pozměněné formě, ale ve zbývajících dvou odstavcích této kapitoly a na jiných místech se zdá, že význam této změny nepochopil. Hume často zdůrazňuje, že každý člověk musí mít prospěch. Tak například v rozboru užitečnosti obecných pravidel má za to, že jsou nutná k „blahu každého jednotlivce“ a stabilní majetkový systém se musí projevit tak, že se „každá jednotlivá osoba při konečném vyúčtování považuje za profitující...“ „Každý člen společnosti je si vědom tohoto zájmu; každý vyjadřuje tento pocit svým společníkům odhodláním přizpůsobit tomu své jednání za podmínky, že druzí budou jednat stejně.“ *A Treatise of Human Nature*, kniha III, část II, oddíl II, odstavec 22.

známé postupy a přinejmenším v případě první zásady by mohly být s jistým úspěchem uplatněny. Obvykle však taková argumentace v tomto bodě bývá nepřesvědčivá. Je nepravděpodobné, že vede k pochopení základů zásad spravedlnosti, nebo dokonce k pochopení těchto zásad jako takových. Rád bych tyto zásady pojednal jiným způsobem.

Představme si společnost osob, mezi nimiž je již určitý systém praxí dobře zaveden. Předpokládejme nyní, že v celku vzato jsou ve vzájemných vztazích vedeny vlastním zájmem; jejich loajalita k ustaveným praxím je běžně založena na vyhlídce vlastních výhod. Nemusíme předpokládat, že ve všech významech pojmu „osoba“ jsou osoby v této společnosti ve vzájemných vztazích vedeny vlastním zájmem. Je-li ona charakteristika: „ve vzájemných vztazích vedeni vlastním zájmem“ použita tehdy, pohybujeme-li se uvnitř rodiny, může zároveň platit, že členové rodin jsou vázáni pouty citů a náklonností a ochotně uznávají povinnosti, které jsou v rozporu s vlastním zájmem. Motivace vlastním zájmem ve vzájemných vztazích mezi rodinami, národy, církvemi apod. je obvykle spojována se silnou loajalitou a oddaností ze strany jednotlivých členů. Lze tedy vytvořit realističtější pojetí takové společnosti, považujeme-li ji za složenou z rodin nebo z nějakého jiného typu sdružení, která jsou ve vzájemných vztazích vedena vlastním zájmem. Dále není nezbytné předpokládat, že tyto osoby preferují vlastní zájem za všech okolností, nýbrž jen v obvyklých situacích, v nichž se účastní společných praxí.

Nyní též předpokládejme, že tyto osoby jsou racionální: znají své zájmy více či méně přesně; jsou schopny vystihnout pravděpodobné důsledky přijetí jedné spíše než jiné praxe; jsou schopny zachovávat postup jednání, jakmile se pro něj jednou rozhodly, mohou odolávat chvilkovým pokušením a svodům okamžitého zisku; pouhá znalost či vnímání rozdílů vlastní situace a situace druhých není – v určitých mezích a samo o sobě – zdrojem nespokojenosti. Pouze tento poslední bod přidává cosi k obvyklé definici racionality. Taková definice by měla, jak se domnívám, vzít v úvahu, že racionální člověk by neměl být deprimován věděním, či viděním toho, že jiní jsou v lepší situaci než on, pokud si nemyslí, že je to důsledkem nespravedlnosti, či nezabráně- ní náhodě, aby fungovala v neprospěch užitečného společného účelu atp. Jestliže nám pak takové osoby připadají nepřijemně egoistické, jsou tak alespoň do jisté míry zbaveny prohrěšku závisti.⁷

⁷ Není možné zde rozebírat tento dodatek k obvyklému pojetí racionality. Zdá-li se zvláštní, stojí možná za poznamenání, že je analogický ke změně utilitaristického

Konečně předpokládejme, že tyto osoby mají zhruba podobné potřeby a zájmy nebo potřeby a zájmy různými způsoby komplementární, takže je mezi nimi možná plodná spolupráce; dále předpokládejme, že jsou si dostatečně rovny ve schopnosti a možnosti zajistit za normálních okolností nemožnost ovládnání druhých. Tato podmínka (stejně jako ostatní) se může zdát příliš neurčitá, ale z hlediska pojetí spravedlnosti, ke kterému naše argumentace vede, není patrně důvodu ji zde činit přesnější.

Ježto jsou tyto osoby pojímány jakožto účastníci společné praxe, která je již ustavena, nemusíme se tázat, jak se dají dohromady za účelem rozhodnutí, jak poprvé ustaví tuto praxi. Můžeme si však představit, že spolu čas od času diskutují, zda má někdo z nich legitimní stížnost vůči jimi ustaveným institucím. Takové diskuse jsou zcela přirozené v kterékoli normální společnosti. Předpokládejme nyní, že se dohodly na následujícím postupu. Nejdříve se pokusí najít zásady, podle kterých mají být stížnosti, a tak i praxe samé, posuzovány. Jejich postup ve věci je založen na tom, že každá osoba může navrhnout zásady, podle kterých si přeje, aby bylo s porozuměním zacházeno s jejími stížnostmi, a budou-li tyto zásady uznány, budou stížnosti jiných posuzovány obdobně a žádné stížnosti nebudou brány v potaz, pokud všichni nebudou zhruba stejného názoru na to, jak mají být stížnosti posuzovány. Každý z nich dále souhlasí s tím, že při této příležitosti navržené a uznané zásady jsou zavazující pro budoucí příležitosti. Tak se každý vyvaruje toho, aby navrhoval zásady, které, kdyby byly přijaty, by mu za daných okolností přinesly zvláštní výhody. Každá osoba ví, že jimi bude vázána v příštích situacích, jejichž zvláštní okolnosti nemohou být známé a které mohou být docela dobře takové, že navrhované zásady budou pro tuto osobu nevýhodné. Jde o myšlenku, že by mělo být po každém požadováno, aby *předem* učinil pevný závazek, který by mohl být odůvodněně očekáván také od druhých, a že není nikomu dána možnost vytvořit kánony legitimacy stížnosti přesně na míru svého postavení a pak je zavrhnout, když již nevyhovují jeho účelům. Proto každá osoba navrhne všeobecné zásady, které nabydou do značné míry svůj význam na základě svého různého použití a jejichž konkrétní okolnosti nejsou známé. Tyto zásady budou vyjadřovat podmínky, v souladu s nimiž je každý nejspíše ochoten, vzhledem ke

principu, kterou má celá argumentace vysvětlit a ospravedlnit. Obdobně také uspokojení zájmů, jejichž nároky ohrožují zásady spravedlnosti, není důvodem pro existenci nějaké praxe (viz odst. 7), nemusí být ani v jistých mezích bezdůvodná závist brána v úvahu.

konkurenčním zájmům ostatních, omezit své zájmy při návrhu praxi tehdy, budou-li zájmy ostatních omezeny podobně. Lze si to představit také tak, že omezení, jež by mohla takto vzniknout, by byla tím, co by nějaká osoba měla na mysli, kdyby měla navrhnout praxi, kterou by její nepřítel měl vymezit její místo.

Obě hlavní části tohoto hypotetického nárysu mají určitý význam. Charakter a momentální situace zúčastněných stran jsou odrazem typických okolností, za nichž vzniká otázka po spravedlnosti. Způsob, kterým jsou zásady navrženy a přijaty, představuje omezení, která jsou analogická přijetí morálky, skrze kterou jsou racionální, ve vzájemných vztazích vlastním zájmem motivované osoby vedeny k odůvodněnému jednání. Tak první část odráží skutečnost, že otázky po spravedlnosti vznikají tehdy, jsou-li při návrhu praxe vzájemně si konkurující nároky a předpokládá-li se samozřejmě, že každá osoba bude co možná nejvíce trvat na tom, co považuje za svá práva. Je typické pro situace, které se týkají spravedlnosti, že na nich mají účast osoby, jež vůči sobě vznášejí nároky, mezi nimiž je nutné nalézt přijatelnou vyváženost či rovnováhu. Na druhé straně, což vyjadřuje druhá část, musí přijetí morálky přinejmenším znamenat uznání zásad jako nedělitelně náležejících jak k vlastnímu chování, tak k chování druhých. Přitom se navíc jedná o zásady, které mohou zabraňovat či omezovat sledování vlastních zájmů. Přijetí morálky s sebou samozřejmě nese další aspekty: uznání morálních zásad se musí projevit v tom, že vztah k nim je pojímán jako odůvodnění omezující vlastní nároky jednotlivých osob, že se uznává nutnost poskytnout zvláštní vysvětlení či omluvu, pokud jednáme proti nim, nebo že se projevuje studem a lítostí, snahou po nápravě a podobně. Postačí zde poznamenat, že přijetí morálky je analogické předem přijatému pevnému závazku; neboť každý musí uznávat zásady morálky, i když je to pro něj nevýhodné.⁸ Člověk, jehož morální soudy by se pokaždé shodovaly s jeho zájmy, by mohl být podezříván, že nemá vůbec žádnou morálku.

Obě části výše uvedeného výčtu mají odrážet druh okolností, za kterých otázky po spravedlnosti povstávají, a omezení, která by přijetím morálky byla kladena na osoby v takové situaci. Z uvedeného lze

⁸ Myšlenka, že přijetí nějaké zásady jakožto zásady morální znamená podle ní se také chovat, pokud pro to není dáno žádné zvláštní vysvětlení, byla zdůrazněna R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952. Jeho formulaci je nicméně třeba modifikovat způsobem navrženým P. L. Gardinerem, „On Assenting to a Moral Principle“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, LV (1955), str. 23-44. Viz též C. K. Grant, „Akrasia and the Criteria of Assent to Practical Principles“, *Mind*, LXV (1956), str. 400-407, kde je rozebírána komplexnost kritérií schvalování.

nahlédnout, jak by mohlo dojít k přijetí zásad spravedlnosti, neboť kdyby platily všechny popsané podmínky, bylo by uznání těchto dvou zásad spravedlnosti přirozené. Protože nikdo nemá možnost získat pro sebe zvláštní výhody, mohl by každý považovat za rozumné přijmout jakožto výchozí zásadu rovnost. Nicméně není důvod, proč by měla být považována tato pozice za konečnou; neboť existují-li nerovnosti, které vyhovují druhé zásadě, lze tak zřeknutí se okamžitého zisku, který by mohla rovnost umožnit, považovat za prozíravou investici vzhledem k budoucím ziskům. Pokud dojde k tomu, že tyto nerovnosti působí jako stimuly ke zvýšenému úsilí, což je velmi pravděpodobné, mohou na ně členové této společnosti pohlížet jako na ústupek lidské přirozenosti: mohou si, tak jako my, myslet, že lidé by ideálně měli sloužit jeden druhému. Ale protože jsou ve vzájemných vztazích vedeni vlastním zájmem, je přijetí těchto nerovností jen přijetím vztahů, ve kterých se skutečně nacházejí, a rozpoznáním motivů, které je vedou k účasti na společné praxi. *Oni* nemají právo si na sebe stěžovat. A tak za předpokladu, že podmínky zásad jsou splněny, není tu důvod, proč by takovéto nerovnosti nemohli připustit. Bylo by to od nich vskutku krátkozraké a ve většině případů by k tomu mohlo dojít jen následkem jejich deprese z pouhého vědomí, že jiní jsou v lepší situaci. Každá osoba bude nicméně trvat na výhodách pro sebe, a tedy na obecné výhodnosti, neboť nikdo nechce obětovat cokoli ve prospěch druhých.

Tyto poznámky nejsou míněny jako důkaz, že by se takto chápané a situované osoby mohly dohodnout na uvedených dvou zásadách, nýbrž mají jen ukázat, že tyto zásady by mohly mít takové pozadí, a tak být nahlíženy jako zásady, které by rozumné osoby, jež jsou v podobné situaci vedeny ve vzájemných vztazích vlastním zájmem, mohly uznat – v případě, že se předem pevně zaváží je plnit – jako omezení, která určují práva a povinnosti v jejich společných praxích a tak je přijmout jako vymezení svých práv vůči sobě navzájem. Zásady spravedlnosti pak mohou být považovány za zásady, které vyvstávají, když jsou omezení plynoucí z přijetí morálky kladena na strany, které se nacházejí v situacích typických pro uplatnění spravedlnosti.

4. Tyto ideje jsou samozřejmě spojeny se známým pojetím spravedlnosti, které se odvozuje přinejmenším od řeckých sofistů a které považuje přijetí zásad spravedlnosti za kompromis mezi přibližně stejně mocnými osobami, které kdyby mohly, prosazovaly by svoji vůli jedna proti druhé, ale které, s přihlédnutím k rovnosti sil mezi nimi a z důvodů svého vlastního klidu a bezpečnosti, uznávají jisté způsoby chování, pokud se ukáže, že to prozíravost vyžaduje. Spravedlnost je pojata jakožto pakt mezi rozumnými egoisty, jehož stabilita je závislá

na rovnováze sil a na podobnosti okolností.⁹ Předchozí úvaha je sice spojena s touto tradicí i s její zcela nedávnou variantou, teorií her,¹⁰ liší se však od nich v několika význačných ohledech, které, abych přešel desinterpretacím, zde vyložím.

Za prvé, chci použít předchozí hypotetickou úvahu o pozadí spravedlnosti jakožto určitý způsob analýzy pojmu. Nechci být proto interpretován tak, že se pokouším o obecnou teorii lidské motivace: předpokládám-li, že zúčastněné strany jsou orientovány na vlastní zájmy a nejsou ochotny se jich zřeknout kvůli někomu jinému, pak mám na mysli jejich chování a motivy, jež jsou předpokládány v situacích, kdy obvykle vyvstávají otázky spravedlnosti. Spravedlnost je ctností praxe tam, kde lze předpokládat soupeřící zájmy a konfliktní nároky a tehdy, když budou osoby vůči sobě vynucovat svá práva. To, že v určitých situacích a ve vztahu k jistým cílům jsou osoby ve vzájemných vztazích vedeny vlastním zájmem, vyvolává otázku po spravedlnosti v rámci praxí, jež byly za takových okolností ustaveny. Ve společenství svatých, pokud by existovalo, by těžko vznikla diskuse o spravedlnosti; neboť všichni by společně pracovali k jednomu cíli, pro slávu Boží, jak je dáno jejich společným náboženstvím, a vztah k tomuto cíli by určoval každou otázku po právu. Spravedlnost praxí přichází na pořad teprve tehdy, když existuje několik rozdílných stran (zda uvažujeme o jednotlivcích, společenstvích či národech, je ne-

⁹ Snad nejznámější formulace takového pojetí je formulace Glaukonova na začátku II. knihy Platónovy *Ústavy*. Patrně to byl – v různých formách – mezi sofisty běžný postoj; zda jej však Platón podává nezkráceně, je sporné. Viz K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel I*, OIKOYMENH 1994, str. 109-112. Platón tomuto postoji obvykle jistě připisoval vlastnost manického egoismu, což pocítujeme jako přehnané; na druhé straně viz diskuse v Thúkydidových *Dějínách peloponéských válek*, kniha V, kap. VII, i když není možné říci, do jaké míry stanoviska tam vyjádřená ozejmují nějaký soudobý filosofický názor. V této tradici jsou také Epikurovy poznámky o spravedlnosti v *Principal Doctrines*, str. XXXI-XXXVIII. V moderní době se objevují prvky takového pojetí v sofistikovanější podobě v Hobbesově *Leviathanovi* a v Humeovu *A Treatise of Human Nature*, kniha III, část II., právě tak jako ve spisech školy přirozeného práva a v Pufendorfově *De jure naturae et gentium*. Hobbes a Hume jsou obzvlášť instruktivní. O Hobbesově argumentaci viz Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1957. W. J. Baumolova kniha *Welfare Economics and the Theory of the State*, London 1952, je cenná tím, že ukazuje širokou aplikovatelnost Hobbesovy základní myšlenky (interpretací jeho přirozeného zákona jako principu prozíravosti), i když v této knize je toto téma sledováno pouze k Humeově spise *Treatise*.

¹⁰ Viz J. von Neumann a O. Morgenstern, *The Theory of Games and Economic Behavior*, 2. vyd., Princeton 1947. Vyčerpávající a nepřilís technický rozbor dalšího vývoje viz R. D. Luce a H. Raiffa, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, New York 1957. Kap. VI a XIV popisují pokrok vztahující se k analýze spravedlnosti.

podstatné), které uplatňují své nároky jedna proti druhé a které považují samy sebe za reprezentanty zájmů, s nimiž je nutno počítat. Tedy výše uvedená úvaha nezahrnuje žádnou obecnou teorii lidské motivace. Jejím smyslem je prostě včlenit do pojetí spravedlnosti vzájemné vztahy mezi lidmi, které tvoří rámec pro otázky po spravedlnosti. Nezáleží na tom, jak široké nebo obecné tyto vztahy jsou, protože to v analýze pojmu nehraje roli.

Dále, na rozdíl od různých pojetí společenské smlouvy zde rozdílné strany nezakládají nějakou zvláštní společnost nebo praxi; nezavazují se podřídit určitému systému vlády či přijímat danou ústavu.¹¹ Ani se nerozhodují, jako v teorii her (což je v jistých ohledech obdivuhodně vypracované rozvinutí této tradice), pro individuální strategii, která je přiměřená jejich vlastním podmínkám v rámci hry. To, co tyto strany činí, je, že *společně* uznávají jisté *zásady* ocenění, které se vztahují k jejich společné *praxi*, ať už se jedná o praxi již ustavenou, nebo pouze navrhovanou. Souhlasí s normami posuzování, nikoli s normami dané praxe; neuzavírají žádnou zvláštní dohodu či obchod, nepřijímají žádnou zvláštní strategii. Předmět jejich uznání je vskutku velmi obecný; je to prostě uznání jistých zásad posuzování, které splňují jisté obecné podmínky a které mají být uplatněny při kritice uspořádání jejich společných záležitostí. Vztahy mezi podobně situovanými stranami, které jsou založeny na jejich vlastních zájmech, odrážejí podmínky, za kterých otázky po spravedlnosti vznikají. Praxe, kterými jsou zásady posuzování navrhovány a potvrzovány, odrážejí omezení plynoucí z přijetí morálky. Každý aspekt předchozího hypotetického líčení potom slouží k vyjádření hlavního významu pojmu spravedlnosti. Na zásady spravedlnosti by bylo možné pohlížet jako na „řešení hry“ nejvyššího řádu, v níž jsou – v souladu s popsanou praxí – přijímány zásady argumentace pro všechny budoucí zvláštní „hry“, jejichž zvláštnosti nikdo nemůže předvídat. Ale toto srovnání, jakkoli nepochybně užitečné, nesmí zakrývat skutečnost, že tato „hra“ nejvyššího řádu je hrou specifickou.¹² Její význam je v tom, že její jednotlivé části představují aspekty pojmu spravedlnosti.

¹¹ Pro všeobecný přehled viz J. W. Gough, *The Social Contract*, 2. vyd., Oxford 1957, a O. von Gierke, *The Development of Political Theory*, přel. B. Freyd, London 1939, část II, kap. II.

¹² Potíže, do nichž se lze dostat mechanickou aplikací teorie her na morální filosofii, lze předvést na několika možných příkladech R. B. Braithwaiteovy studie *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge 1955. Jeho analýza ukazuje, že spravedlivé rozdělení hrací doby mezi Matouše a Lukáše závisí na tom, čemu dávají přednost, a to zase na nástrojích, na něž chtějí hrát. Matouš má tedy značnou

A konečně, jednotlivé strany samozřejmě nechápu tak, že by se musely nutně sejít, aby tím poprvé stanovily své společné praxe. Některé instituce mohou být skutečně ustaveny *de novo*; já jsem však koncipoval předchozí úvahy tak, že platí pro případ, kdy již existuje kompletní řada společenských institucí a představuje výsledek dlouhého období vývoje. Právě tak není toto líčení v žádném směru fiktivní. V kterékoli společnosti, kde lidé přemýšlejí o svých institucích, mají její členové představu o zásadách spravedlnosti, které by mohly být za uvedených podmínek uznány, a naskýtají se příležitosti, kdy se o problémech spravedlnosti skutečně diskutuje tímto způsobem. Neshodují-li se pak jejich praxe s těmito zásadami, má to vliv to kvalitu jejich společenských vztahů. V tom případě totiž dochází k jistým známým situacím, v nichž zúčastněné strany vědí, že jedna z nich je nucena přijmout něco, o čem by druhá strana uznala, že je to nespravedlivé. Předchozí analýzu lze tedy chápat také tak, že vystihuje skutečnou kvalitu vztahů mezi osobami, jež byli definovány praxemi uznanými za spravedlivé. V rámci takových praxí uznávají strany zásady, na nichž jsou vybudovány, a všeobecné uznání této skutečnosti se projevuje v tom, že nedochází k projevům odporu a převládá pocit spravedlivého zacházení. Tak je odstraněna jedna z obvyklých námitek proti teorii společenské smlouvy, totiž, že má podle všeho historický a fiktivní charakter.

převahu nad Lukášem, což vyplývá pouze z toho, že Matouš, trumpetista, dává přednost tomu, aby hráli oba najednou, než aby nehrál ani jeden, zatímco Lukáš, klavírista, preferuje ticho před kakofonií; Matoušovi tak připadá 26 hracích večerů, zatímco Lukášovi 17. Kdyby byla situace obrácená, převahu by měl Lukáš. Viz str. 36 n. Stačí ale předpokládat, že Matouš je jazzový nadšenec hrající na bubny a Lukáš houslista hrající sonáty, v kterémžto případě bude podle této analýzy ‚fěr‘, když Matouš bude hrát kdykoli a tak často, jak chce, samozřejmě za předpokladu, který je možné učinit, totiž že se nesará, zdali Lukáš hraje nebo nehraje. Určitě se tu cosi pokazilo. Zásada ‚férovosti‘ [fairness] tu stěží má být pro každého výhodou na základě jeho výhrůzek. Co tu chybí, je pojetí morálky, a to musí být zahrnuto do této hypotetické úvahy tak, či onak. V našem textu je to řešeno formou praxe, pro kterou jsou zásady navrhovány a schvalovány (oddíl 3.). Začne-li se rovnou s určitým známým případem a přijmou-li se za dané a definitivní preference a vzájemná postavení stran, ať jsou jakákoli, je nemožné podat analýzu morálního pojmu ‚fairness‘. Braithwaiteovo použití teorie her, pokud mělo za cíl analyzovat pojem ‚fairness‘, je myslím chybné. To ovšem nijak nemá být kritika teorie her jako matematické teorie, k níž Braithwaiteova kniha nepochybně přispívá, ani analýza toho, jak se racionální (a amorální) egoisté mohou chovat (a tedy analýza toho, jak se lidé někdy skutečně chovají). Je ale třeba říci, že má-li být teorie her použita pro analýzu morálních pojmů, musí být její formální struktura interpretována zvláštním a zobecňujícím způsobem, jak je naznačeno v textu. Jakmile to ovšem uděláme, setkáváme se opět s mnohem starší tradicí.

5. To, že na vznik zásad spravedlnosti může být pohlíženo uvedeným způsobem, vypovídá něco důležitého. Neobjasňuje se tím jen myšlenka, že spravedlnost je původně morální pojem jen tehdy, pokud je pojetí morálky uloženo podobně situovaným osobám, jejichž jednání ve vzájemných vztazích je vedeno vlastním prospěchem. Důraz je spíše položen na pojem ‚fairness‘, který má pro spravedlnost základní význam a který se týká správného vzájemného chování osob, které spolupracují nebo spolu soupeří podobně jako se hovoří o ‚férové‘ hře, ‚férové‘ soutěži, ‚férových‘ obchodech. Otázka po ‚fairness‘ vyvstává tehdy, když svobodné osoby, které neuplatňují žádnou moc jedna nad druhou, se účastní společné činnosti a ustavují či potvrzují mezi sebou pravidla, která ji definují a která vymezují příslušný podíl jejich výhod a povinností. Strany pokládají praxi za ‚férovou‘ tehdy, když žádná z nich nepocituje, že ona nebo jiná ze stran jsou zvýhodňovány, nebo když žádná z nich není nucena ustupovat nárokům, jež nepovažuje za legitimní. To znamená, že každá strana má představu o legitimních nárocích, o nichž předpokládá, že by je měla odůvodněně uzнат jak ona sama, tak i ostatní strany. Vyjdeme-li z toho, že zásady spravedlnosti vznikají uvedeným způsobem, pak takové pojetí vymezují. Praxe je spravedlivá či ‚férová‘ tehdy, když vyhovuje zásadám, které by ti, kdo se jí účastní, mohli navrhnout jeden druhému ke společnému přijetí za výše zmíněných okolností. Osoby účastníci se spravedlivé či ‚férové‘ praxe mohou vůči sobě stát otevřeně a podporovat vlastní pozice, i kdyby se ukázaly sporné, jen proto, že odkazují k zásadám, o nichž lze odůvodněně očekávat, že je každý přijme.

Je to tato představa možnosti společného uznání zásad svobodnými osobami, jež nemají žádnou moc jedna nad druhou, která činí pojem ‚fairness‘ základním pro spravedlnost. Jen tehdy, když je takové uznání možné, může existovat skutečné společenství mezi osobami, které se účastní společných praxí; v opačném případě se jim jejich vztahy budou jevit do jisté míry založené na násilí. Pokud se ‚fairness‘ v běžné řeči vztahuje především na praxe, v nichž je účast věcí volby (hry, konkurence v podnikání), a spravedlnost na praxe, jež nejsou záležitostí volby (např. otroctví), tak pojetí vzájemného uznání skrze prvek nutnosti není nepoužitelné, třebaže se jeví mnohem naléhavější změnit instituci nespravedlivou než ‚neférovou‘. Činnost, které se lze účastnit vždy, je totiž vzájemné navrhování a uznávání zásad osobami, jež všechny mají podobné podmínky. A posuzovat praxi takto získanými zásadami znamená poměřovat její ‚fairness‘.

Jestliže tedy osoby účastníci se nějaké praxe přijmou její pravidla jako ‚férová‘, a tedy nemají proti nim žádné stížnosti, vyvstává po-

vinnost *prima facie* (a odpovídající právo *prima facie*) všech stran jednat vůči sobě v souladu s praxí, pokud oni sami rozhodují o přijetí pravidel. Jestliže se libovolné množství osob účastní na nějaké praxi nebo provádí společnou akci v souladu s pravidly a tím omezuje svou svobodu, pak ti, kteří se podrobili těmto omezením, když to bylo žádoucí, mají právo žádat něco podobného od těch, kteří nabyli z jejich podrobení prospěchu. Tato situace nastává tehdy, je-li nějaká praxe oprávněně uznána za ‚férovou‘, protože v tomto případě z ní budou mít všichni zúčastnění prospěch. Práva a povinnosti takto vzniklé jsou zvláštními právy a povinnostmi v té míře, v jaké závisejí na předchozích dobrovolných jednáních, v tomto případě od zapojení se stran do společné praxe a vědomého přijetí z ní plynoucích výhod.¹³ To však nicméně není závazek, jenž předpokládá záměrný prováděcí akt ve smyslu slibu nebo smlouvy či podobně.¹⁴ Nešťastná chyba zastánců myšlenky společenské smlouvy spočívala v předpokladu, že politický závazek vyžaduje nějaký takový akt nebo si přinejmenším poslouží řečí, jež takový předpoklad zahrnuje. Je postačující, když se někdo vědomě účastní a přijímá výhody z nějaké praxe, která je uznána za ‚férovou‘. Tato povinnost *prima facie* může být samozřejmě potlačena: může se stát, že když se má někdo začít řídit pravidly, oprávní jej jiné zřetele, aby tak nečinil. Obecně se však nikdo nemůže z této povinnosti vyvázat tím, že popře spravedlnost této praxe jen proto, že se jí má sám podřídit. Jestliže jistá osoba odmítá určitou praxi, měla by, pokud je to možné, dát najevo předem svůj úmysl a tak se vyhnout účasti na ní nebo na jejích výhodách.

Tuto povinnost jsem nazval ‚férovou‘ hrou (fair play), ale je třeba přiznat, že takovéto pojetí je možná rozšířením běžného pojmu ‚fairness‘. Obvykle jednat ‚nefér‘ neznámá ani tak porušení nějakého určitého pravidla, dokonce ani tehdy, když je těžké přestupek odhalit (podvádění), jako spíše: mít prospěch z klíčků či nejednoznačností pravidel, využít neočekávaných či zvláštních okolností, jež je znemožňují uplatnit, trvat na uplatnění pravidel v něčí prospěch, když by měla být opomenuta, obecněji jednat v rozporu se záměrem dané praxe. Z tohoto důvodu se o někom říká, že má smysl pro ‚férovou‘ hru: jednat

¹³ Za definici této povinnosti *prima facie* a myšlenku, že jde o zvláštní povinnost, vděčím H. L. A. Hartovi. Viz jeho článek „Are There any Natural Rights?“, *Philosophical Review* LXIV (1955), str. 135 n.

¹⁴ Smysl výrazu „prováděcí“ [performative] je zde odvozen z pojednání J. L. Austina ve sborníku *Other Minds, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* (1946), str. 170-174.

‚fér‘ vyžaduje více než pouze být schopen řídit se pravidly; chtělo by se říci, že pro to, co je poctivé, je třeba mít cit, či smysl. Nejedná se nicméně o nepřirozené rozšíření povinnosti pro ‚férovou‘ hru, jestliže do ní zahrneme závazek, jímž jsou účastníci, kteří vědomě přijímají výhody společné praxe, povinováni jeden druhému; zavázali se totiž, přijde-li na ně řada, že budou jednat v souladu s ní. Proto je obvykle považováno za ‚nefér‘, když někdo přijímá výhody nějaké praxe, ale odmítá vykonat svůj díl pro její podporu. Tak lze říci o neplátcích daní, že porušuje povinnost ‚férové‘ hry: přijímá výhody správy státu, ale neplní své při získávání státních prostředků; také členové odborů často říkají o spolupracovnících, kteří odmítají do nich vstoupit, že se chovají ‚nefér‘; hovoří o nich jako o „černých pasažérech“, jako o osobách, které využívají předpokládaných výhod odborového hnutí, vyšších mezd, kratší pracovní doby, zaměstnaneckých jistot atp., ale které se odmítají neplacením odborových příspěvků podílet na břemenech tohoto systému atd.

Povinnost hrát ‚fér‘ stojí vedle jiných povinností *prima facie* (věrnosti a vděčnosti) jakožto základní morální pojem; tuto povinnost však nelze s nimi zaměňovat.¹⁵ Všechny tyto povinnosti jsou zcela odlišné, což by ozřejmily jejich definice. Jako každá jiná morální povinnost i ‚férová‘ hra vyžaduje v konkrétních případech omezení vlastního zájmu; příležitostně prikazuje takové jednání, pro něž by se racionální egoista v úzkém slova smyslu nerozhodl. Zatímco tedy spravedlnost nevyžaduje od nikoho, aby obětoval své zájmy v rámci onoho *obecného postavení* a procedury, jíž jsou zásady spravedlnosti navrhovány a potvrzovány, může se však stát, že se v jednotlivých situacích vzešlých v souvislosti s účastí na praxi bude často křížit povinnost ‚férové‘ hry s jeho zájmy v tom smyslu, že se po něm bude žádat, aby se zřekl určitých výhod, které by mu mohly vzejít ze specifčnosti jeho situace. Na tom přirozeně není nic překvapivého. Je to prostě důsledek pevného závazku, který, jak se předpokládá, strany učinily, nebo měly

¹⁵ To se však běžně děje. Například Hobbes, když zavádí pojem „tichá úmluva“ [tacit lovenant], neodvolává se na přirozený zákon, že sliby se mají plnit, ale na svůj čtvrtý přirozený zákon o vděčnosti. O Hobbesově posunu od věrnosti k vděčnosti viz H. Warrender, *cit. d.*, str. 51-52, 233-237. Ačkoli toto není závažná kritika Hobbese, zlepšilo by bývalo jeho argumentaci, kdyby se odvolal na povinnost ‚férové‘ hry. Jeho premisy ho k tomu dokonale opravňují. Podobně usuzoval Sidgwick o zásadě spravedlnosti, podle které by měl každý člověk dostat adekvátní odměnu za svou práci, jako o analogickém zevšeobecnění vděčnosti. Viz *Methods of Ethics*, kniha III, kap. V, odst. 5. Zde je v zásobě filosofy používaných morálních pojmů mezera, do které pojem povinnosti ‚férové‘ hry zcela přirozeně zapadá.

učinil v obecném postavení, a dále důsledek skutečnosti, že se účastnily praxe i jejich výhod s tím, že tuto činnost považují za „férovou“.

Uznání těchto omezení v jednotlivých případech, jež se projevuje ve „férovém“ jednání či při jejich obejití ve snaze po nápravě, či v pocitu zahanbení ap., je jednou z forem chování, kterými účastníci společné praxe projevují své uznání jeden druhému jakožto osobě s podobnými zájmy a schopnostmi. Jako je za kritérium utrpení uznáno poskytnutí pomoci trpícímu, je stejným způsobem, pokud není dáno žádné zvláštní vysvětlení, uznání povinnosti „férové“ hry nutnou součástí kritéria uznání druhého za osobu s podobnými zájmy a citěním, jaké sami máme.¹⁶ Osoba, jež nikdy, za žádných okolností neprojevila snahu pomoci jiným v utrpení, by zároveň ukázala, že neuznává svá vlastní utrpení; a že je právě tak neschopna vnímat pocity náklonnosti či přátelství ke druhým; neboť něco takového pociťovat předpokládá, až na případy za výjimečných okolností, že druhému člověku přijdeme v jeho utrpení na pomoc. Uznání toho, že někdo jiný trpí, se projeví v účastném činu; tato původní přirozená soucitná reakce je jednou z reakcí, na které se budují různé formy mravního jednání.

Podobně je přijetí povinnosti „férové“ hry účastníky společné praxe odrazem uznání úsilí a zájmů jiných, jež mají být realizovány jejich společnou aktivitou. Pokud není dáno žádné zvláštní vysvětlení, je toto přijetí nutnou součástí kritéria jejich vzájemného uznání jakožto osob s podobnými zájmy a schopnostmi, jak to odpovídá představě o jejich vztazích v obecném postavení. Jinak by neprojevili vzájemné uznání jakožto osoby podobných schopností a zájmů, a tak by v některých, možná hypotetických případech, vůbec neuznávali druhé jakožto osoby, nýbrž by je měli za komplikované objekty zapletené do komplikované činnosti. Uznat druhého jakožto osobu vyžaduje reagovat na něj a chovat se k němu jistým způsobem; takové chování je těsně spjata s různými povinnostmi *prima facie*. Zda do jisté míry tyto povinnosti uznáme, a tedy zda jsou nám vlastní prvky mravnosti, není věcí volby, intuitivního postižení mravních kvalit nebo vyjádření citů či postojů

¹⁶ Používám zde pojmu „kritéria“ ve Wittgensteinově smyslu. Viz *Filosofická zkoumání*, Praha 1993; dále recenzi Normana Malcolma „Wittgenstein's *Philosophical Investigations*“, *Philosophical Review* LXIII (1954), str. 543-547. To, že soucitná odezva je za příslušných podmínek součástí měřítka toho, zda osoba chápe, co je, či není „bolest“, je obsahem *Filosofických zkoumání*. V mém textu uvedená pojetí je pouze rozšířením této myšlenky. Zde se ovšem nemohu pokoušet o dokazování. Podobné názory lze myslím nalézt u Maxe Schelera, *The Nature of Sympathy*, přel. Peter Health, New Haven 1954. Jeho způsob psaní je však často tak nejasný, že si nemohu být jist.

(což jsou tři výklady, mezi nimiž filosofické mínění často kolísá); spíše jde o to, zda se chováme některým ze způsobů, jímž se projevuje uznání druhých jakožto osob.

Tyto poznámky jsou bohužel ne příliš jasné. Jejich hlavním smyslem je, aby společně s poznámkami v oddílu 4 předešly desinterpretaci, že přijetí spravedlnosti a uznání povinnosti „férové“ hry v každodenním životě záleží podle zde podaného pojetí výhradně na tom, že mezi stranami *de facto* existuje rovnováha sil. Bylo by skutečně nerozumné podceňovat význam takové rovnováhy pro zajištění spravedlnosti; to však není její jediný základ. Uznání druhých jakožto osob podobných zájmů a schopností účastnících se na společné praxi musí se projevit, pokud není dáno zvláštní vysvětlení, v přijetí zásad spravedlnosti a uznání povinnosti „férové“ hry.

A tak pojetí, k němuž jsme dospěli, znamená, že o vzniku zásad spravedlnosti lze uvažovat tehdy, jakmile jsou omezení plynoucí z přijaté morálky uplatněna mezi racionálními a ve vzájemných vztazích vlastními zájmy se řídícími stranami, jež jsou samy a vůči sobě v určitých zvláštních vztazích a situacích. Praxe je spravedlivá tehdy, pokud je v souladu se zásadami, o nichž lze odůvodněně očekávat, že je všichni, kdo se na ní účastní, navrhnou či uznají jeden před druhým, jsou-li v podobné situaci a pokud mají učinit předem pevný závazek bez znalosti svého specifického budoucího postavení. Praxe je tak spravedlivá tehdy, pokud vyhovuje měřítkům, která by strany mohly uznat za „férová“, naskytne-li se jim příležitost jednat o svých zásluhách. Co se týče účastníků samých, jakmile se osoby vědomě účastní praxe, kterou uznávají za „férovou“ a přijímají z ní plynoucí výhody, jsou vázány povinností hrát „fér“, dodržovat pravidla, když na ně přijde řada. K tomu ovšem patří omezení sledování vlastních zájmů v jednotlivých případech.

V adekvátním případě je jedním z důsledků takového pojetí, že při uspokojování nároku, jenž s pojetím není v souladu, tu není morální hodnota. Takový nárok porušuje podmínky vzájemnosti a pospolitosti mezi osobami a ten, kdo jej uplatňuje, aniž by jej byl ochoten uznat v případě uplatňování někým jiným, nemá důvod ke stížnosti, pokud je mu odepráno splnění jeho nároku; zatímco ten, vůči němuž je nárok uplatňován, si stěžovat může. Jelikož tento nárok nemůže být vzájemně uznán, stává se věcí nátlaku; splnění takového nároku je možné jen tehdy, když si jedna strana může vynutit to, co druhá nechce připustit. Nemá však žádný smysl uznat nároky, na jejichž odmítnutí si nelze stěžovat, a upřednostňovat nároky, vůči jejichž odmítnutí lze vznášet námitky. Tak při postižení spravedlnosti praxe nestačí zjistit, že v nejširší míře a nejučinněji odpovídá potřebám a zájmům. Pokud jsou

totiž některá z těchto přání a zájmů v rozporu se spravedlností, neměla by se brát v úvahu, protože jejich uspokojování vůbec nezdůvodňuje přijetí praxe. Tvrzení, i kdyby bylo pravdivé, že výsledkem praxe bylo maximální uspokojení přání, by tak bylo bezvýznamné. Při výčtu výhod praxe je nutno odhlížet od uspokojování zájmů, jejichž nároky nelze uvést do souladu se zásadami spravedlnosti.

6. Dosavadní rozbor byl prozatím krajně abstraktní. Protože nebylo patrně možné se tomu vyhnout, chtěl bych nyní ukázat některé rysy pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ srovnáním s pojetím spravedlnosti v klasickém utilitarismu, jak je představován Benthamem a Sidgwickem, a jejím pendantem v ekonomii obecného blahobytu. Toto pojetí připodobňuje spravedlnost k vůli konat dobro, a tuto pak k nejefektivnějšímu návrhu institucí podporujících všeobecný blahobyt. Spravedlnost je prezentována jako druh účinnosti.¹⁷

Občas slyšíme, že taková forma utilitarismu neklade žádná omezení tomu, co by mělo být spravedlivým určením práv a povinností, protože mohou nastat okolnosti, které by z utilitaristických důvodů mohly opravňovat existenci institucí silně odporujících našemu obvyklému chápání spravedlnosti. Ale klasické utilitaristické pojetí není tak zcela nepřipravené na tuto námitku. Vychází z názoru, že všeobecné blaho (štěstí) může být reprezentováno funkcemi společenské prospěšnosti, jež sestává ze součtu individuálních funkcí prospěšnosti s identickou vahou (tak je vykládána maxima, že každý jednotlivec má platnost jednotky a jen jednotky),¹⁸ přičemž se

¹⁷ Ačkoli je tato asimilace obsažena implicitně v Benthamově a Sidgwickově morální teorii, explicitní vyjádření vztahující se na spravedlnost je relativně vzácné. Jeden jasný příklad se objevuje v: *The Principles of Morals and Legislation*, kap. X, pozn. 2, odd. XL: „...spravedlnost v jediném smyslu, který má význam, je imaginární bytost, vymyšlená pro pohodlné vyjadřování, jejíž příkazy jsou příkazy užitečnosti vhodné pro určité jednotlivé případy. Spravedlnost pak není nic víc než imaginární nástroj použitý při jistých příležitostech a jistými způsoby pro napomáhání dobročinnosti. Příkazy spravedlnosti nejsou ničím víc než součástí příkazů blahovůle, jež jsou, při jistých příležitostech, vhodné pro jisté subjekty...“ Podobně v: *The Limits of Jurisprudence Defined*, vyd. C. W. Ewerett, New York 1945, str. 117 n., D. Bentham kritizuje Grotia za popření toho, že spravedlnost se odvozuje z užitečnosti, a v: *The Theory of Legislation*, vyd. C. K. Ogdenem, London 1931, str. 3, říká, že používá slov „spravedlivý“ a „nespravedlivý“ spolu s jinými slovy „prostě jako hromadné termíny obsahující ideje jistých nelibostí nebo libostí“. To, že Sidgwickovo pojetí spravedlnosti je podobné Benthamovu, není sice zřejmé z jeho rozboru spravedlnosti v: *Methods of Ethics*, kniha III, kap. V, vyplývá to však myslím z morální teorie, již přijímá. Proto kritika Sidgwicka provedená C. D. Broadem ve věci distributivní spravedlnosti nespočívá na desinterpretaci.

¹⁸ Tato maxima je přičítána J. S. Millem Benthamovi v *Utilitarianism*, kap. V, odst. 36. V Benthamových spisech jsem však tuto maximu ani odkaz na ni nenašel. Podobně James Bonar, *Philosophy and Political Economy*, London 1893, str. 234 n.

obvykle předpokládá, že užitečnostní funkce jednotlivců si jsou ve všech základních ohledech podobné. Rozdíly mezi jednotlivci jsou připisovány náhodným nerovnostem ve výchově a vzdělání a neměly by být brány v úvahu. Tento předpoklad, spojený s předpokladem zmenšující se mezní užitečnosti, se stává argumentem ve prospěch rovnosti *prima facie*, např. rovnosti v rozdělení příjmů v průběhu jakéhokoli časového intervalu nelehde k nepřímému vlivu na budoucnost. Ale i když je utilitarismus interpretován tak, jako by obsahoval tato omezení v podobě funkce užitečnosti, a i když se předpokládá, že tato omezení mají v praxi téměř stejný výsledek jako použití zásad spravedlnosti (a jeví se snad jako vyjádření těchto zásad v řeči matematiky a psychologie), tak se jeho základní idea přesto velmi liší od pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘. Za prvé to, že by měly být přijaty zásady spravedlnosti, se vykládá jako náhodný výsledek administrativního rozhodnutí vyššího řádu. Forma takového rozhodování se pokládá za podobnou rozhodování podnikatele, tzn. kolik produkovat té či oné komodity z hlediska mezního výnosu, nebo za podobnou rozhodnutí osoby, jež rozděluje statky těm, kteří je potřebují, na základě relativní naléhavosti jejich přání. Volba mezi různými praxemi se chápe jako volba prováděná na základě rozdělení výhod a nákladů jednotlivcům (ty mají být posuzovány okamžitou kapitalizovanou hodnotou jejich užitečnosti po celou dobu trvání této praxe), což vyplývá z rozdělení práv a povinností ustavených samotnou praxí.

Pro utilitaristy nejsou přesto jednotlivci přijímající tyto výhody spojeni jakýmkoli vztahy: představují tolik různých směrů, nakolik lze omezené zdroje rozdělit. Hodnota, již se řídí přidělování prostředků jednomu směru více než druhým, závisí výhradně a pouze na preferencích a zájmech jednotlivců jakožto jednotlivců. Uspokojení přání má svou hodnotu nezávisle na morálních vztazích mezi osobami, třeba mezi členy společného podniku, a nezávisle na nárocích, které jsou ve jménu těchto zájmů připraveny si vzájemně klást.¹⁹ Tuto hodnotu musí brát v úvahu také

Je však v dokonalé shodě s Benthamovými myšlenkami. Srv. též rukopis poprvé uveřejněný v knize Davida Baumgardta, *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton 1952, Appendix IV. Například, „...celkovou hodnotu libosti náležející celé komunitě lze získat vynásobením čísla vyjadřujícího jeho hodnotu připadající na každou jednotlivou osobu číslem vyjadřujícím množství těchto jednotlivců...“ (str. 556).

¹⁹ Toto je základní myšlenka klasického utilitaristického pojetí spravedlnosti, na níž Bentham v následující formulaci trvá: „Je to jen díky této zásadě (zásadě askeze), a ne zásadě užitečnosti, že nejodpornější libost, kterou kdy nejsprostší zločinec měl ze svého zločinu, by měla být odsouzena, kdyby tu byl jen onen čin sám. Jde o to, že čin nikdy nestojí izolovaně sám, je nevyhnutelně doprovázen takovou dávkou

(ideální) zákonodárce, který podle uvedeného pojetí stanovuje pravidla systému od středu tak, aby hodnota funkce sociální užitečnosti byla maximální.

Tím se rozumí, že za předpokladu správného uskutečnění administrativních rozhodnutí nebudou zásady spravedlnosti narušeny takto pojatým právním systémem. Tímto způsobem je třeba dle utilitaristů chápat původ a vysvětlení zásad spravedlnosti; vyjadřují pouze nejdůležitější obecné rysy společenských institucí, jež administrativní problémy řeší tím nejlepším způsobem. Tyto zásady mají skutečně zvláštní naléhavost, neboť na nich tak mnoho závisí, vezmeme-li v úvahu lidskou přirozenost; to vysvětluje zvláštní kvalitu morálních pocitů, které se pojí se spravedlností.²⁰ Toto připodobnění spravedlnosti k úřednímu rozhodnutí vyššího řádu, nikoli zcela běžné, je pro klasický utilitarismus ústřední; a to také ukazuje jeho hluboký individualismus v jednom z významů tohoto mnohoznačného slova. Utilitarismus chápe osoby jako mnoho *oddělených* směrů, do kterých lze rozdělit výhody i náklady; hodnota uspokojení či neuspokojení přání se nepovažuje za vůbec závislou na morálních vztazích, ve kterých se jednotlivci nacházejí, ani závislou na druhu nároků, které hodlají při sledování svých zájmů uplatňovat vůči sobě navzájem.

7. Mnoho sociálních rozhodnutí je samozřejmě administrativní povahy. Určitě je tomu tak v případech, kdy jde o společenskou užitečnost v jejím běžném smyslu, to jest, jde-li o záležitost efektivního navrhování společenských institucí pro užití společných prostředků ke společným

bolesti (nebo, což se tomu blíží, takovou pravděpodobností určité dávky bolesti), že ona libost je ničím ve srovnání s ní; a to je právě a jediné, ale naprosto dostačující odůvodnění, které ji činí trestnou.“ (*The Principles of Morals and Legislation*, kap. II, odst. IV. Viz též kap. X, odst. X, pozn. 1.) Totéž nalezneme v *The Limits of Jurisprudence Defined*, str. 115 n. Ačkoli se zcela nedávna literatura o ekonomice blahobytu, např. důležité práce I. M. D. Littla, *A Critique of Welfare Economics*, Oxford 1957, 2. vyd., a K. J. Arrowa, *Social Choice and Individual Value*, New York 1951, obejde bez myšlenky hlavní prospěšnosti [cardinal utility] a používá místo toho teorii řadové prospěšnosti [ordinal utility], jak tvrdí také J. R. Hicks v: *Value and Capital*, Oxford 1946, 2. vyd., část I, předpokládá se v této literatuře spolu s utilitaristy, že individuální preference mají hodnotu samu o sobě, a tedy se přijímá myšlenka, jež je zde kritizována. Musím však hned dodat, že toto není námitka vůči ní jako prostředku analýzy ekonomického jednání, a pro tento účel může skutečně být nezbytně zjednodušujícím předpokladem. Je to nicméně předpoklad, jenž nemůže být učiněn, pokud jde o pokus analyzovat morální pojmy, zvláště pojem spravedlnosti, s čímž, jak se domnívám, by ekonomové souhlasili. Spravedlnost je obvykle považována za samostatnou a odlišnou část jakéhokoliv komplexního kritéria ekonomického chování. Viz, například, Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition*, London 1952, str. 59-69, a I. M. D. Little, cit. d., kap. VII.

²⁰ Viz argument J. S. Milla v *Utilitarismu*, kap. V, odst. 16-25.

cílům. V tomto případě se buď předpokládá, že výhody a náklady budou nestranně rozděleny, nebo otázka rozdělování není vůbec na místě, jako například při udržování veřejného pořádku, bezpečnosti nebo v případě národní obrany. Klasický utilitarismus se však mýlí v interpretaci založení zásad spravedlnosti. *Připouští* například argument, že otroctví je nespravedlivé z toho důvodu, že výhody, jež otrokáři přináší, nevyváží znevýhodnění otroka a vůbec společnosti zatižně poměrně neefektivním systémem práce. Aplikace pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ v případech praxe otroctví s jejími postaveními otrokáře a otroka by v první řadě vůbec nepřipouštělo, aby se braly v úvahu výhody otrokáře. Protože toto postavení otrokáře není v souladu se zásadami, jež by měly být vzájemně uznány, nelze v *žádném* případě posuzovat výhody otrokáře, pokud vůbec existují, jako zmírnění nespravedlnosti takové praxe. Otázka, zda takovéto zisky vyváží znevýhodnění otroka a společnosti, nemůže vyvstat, neboť v úvahách o spravedlnosti otroctví tyto zisky nemají vůbec žádnou váhu, což vyžaduje, aby byly opomenuty. Tam, kde platí pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ je otroctví *vždy* nespravedlivé.

Samozřejmě nechci tvrdit věc tak absurdní, že klasický utilitarismus schvaluje otroctví. Pouze zavrhuji způsob argumentace, jenž slouží za základ pro odmítnutí otroctví. Pojetí, které odvozuje spravedlnost z výkonnosti či efektivnosti, v sobě zahrnuje také to, že posuzování spravedlnosti praxe je vždy, přinejmenším v principu, záležitostí zvažování výhod a nevýhod, z nichž každá je vzhledem k naplňování zájmů vnitřně hodnotná či bezcenná, což nezávisí na tom, zda tyto zájmy nutně obsahují sledování zásad, které by nemohly být vzájemně uznány. Utilitarismus neumí vysvětlit ani fakt, že otroctví je vždy nespravedlivé, ani to, že by je nebylo možné pádně obhájit proti nařčení z nespravedlnosti, když by se jedna ze dvou osob, jež by se přitom účastnily společné praxe a diskutovaly o jejích výhodách, domnívala, že otroctví nicméně umožňuje největší uspokojení přání. Obvinění z nespravedlnosti se nedá takto vyvrátit. Kdyby byla spravedlnost odvozeninou efektivity rozhodování vyššího řádu, tak by tomu tak nebylo.

A přece, ačkoli se z hlediska obvyklého pojetí spravedlnosti považuje je otroctví vždy za nespravedlivé (tzn. že již ze své definice odporuje obecně přijímaným zásadám spravedlnosti), tak klasický utilitarista by jistě namítl, že tyto zásady, podobně jako jiné morální zásady podřízené užitečnosti, jsou správné pouze obecně. Otroctví je prostě většinou méně efektivní než jiné instituce; a zatímco obecné mínění může formulovat pojem spravedlnosti tak, že otroctví platí za nespravedlivé,

přesto tam, kde by otroctví vedlo k největšímu uspokojování přání, nebylo by nesprávné. V takovém případě je otroctví dokonce správné, a to ze stejného důvodu, z jakého je správná spravedlnost v běžném pojetí. Je-li otroctví v běžném pojetí vždy nespravedlivé, lze v tomto směru připustit odlišnost utilitaristického pojetí spravedlnosti od běžného morálního názoru. Přesto by utilitarista mohl chtít trvat na tom, že z hlediska mravních zásad je jeho přístup správný, i když nepřiznává žádnou zvláštní hodnotu úvahám o spravedlnosti, které se pohybují mimo obor platnosti obecného předpokladu efektivity. A tvrdí, že právě tak tomu má být. Běžné mínění je z morálního hlediska mylné, i když je to skutečně užitečný omyl, ježto chrání pravidla obecně velké prospěšnosti.

Otázka se tedy netýká prostě analýzy pojetí spravedlnosti, jak ji vymezuje zdravý rozum, ale analýzy spravedlnosti v širším smyslu, kdy jde o to, jakou váhu budou mít úvahy o takto definované spravedlnosti ve srovnání s jiným druhem morálních úvah. Chtěl bych zde znovu vyzdvihnout, že zdůvodnění spravedlnosti náleží *zvláštní* význam, který může vysvětlit pouze pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘. Kromě toho k pojetí spravedlnosti také patří, že jeho zdůvodnění náleží tento zvláštní význam. Mill to sice nahlédl, ale domníval se, že to lze vysvětlit zvláštní naléhavostí morálního citění, jež přirozeně podporuje principy tak velké prospěšnosti. Je však chybou odvolávat se na naléhavost citů; podobně i odvolávání se na intuici ukazuje nedostatečně proniknutí do problému. Mimořádný význam úvah o spravedlnosti lze vysvětlit pojetím spravedlnosti jakožto ‚fairness‘. Je pouze nezbytné následujícím způsobem poněkud rozvést to, co již bylo řečeno.

Prozkoumáme-li okolnosti, za kterých je ospravedlněna, nebo snad lépe omlouvána určitá tolerance vůči otroctví, ukáží svou vskutku zvláštní povahu. Otroctví snad existuje jako dědictví minulosti a je nezbytné je postupně eliminovat. Také je možné si představit, že po jistou dobu znamenalo otroctví pokrok oproti předchozím institucím. Omlouvání otroctví tu sice za zvláštních okolností může být, ale jako omluva nemůže nikdy platit argument o dostatečné výhodnosti pro otrokáře, který má vyvážit znevýhodnění otroka a společnosti. Osoba, jež takto argumentuje, nečiní snad až zcela nepřipadnou poznámku; proviňuje se však mravní chybou. V jejím pojetí stupnice morálních zásad panuje jistý nepořádek. Neboť otrokář, jak sám přiznává, nemá žádný morální nárok na výhody, kterých jako otrokář nabývá. Není o nic více než otrok ochoten uzнат zásadu, na níž je založen vzájemný vztah, ve kterém se oba nacházejí. Jelikož je otroctví neslučitelné se zásadami, které by oba mohli vzájemně uzнат, možná by každý z nich

souhlasil, že je otroctví nespravedlivé: zaručuje totiž nároky, jež by neměly být dovoleny, a tím popírá nároky, jež by neměly být popřeny. Mezi osobami v obecném postavení, které diskutují o formě svých společných praxí, nemůže být tudíž praxe odůvodněna tím, že připuštěním právě těch nároků, jež by měly být upřeny, účinněji odpovídá existujícím zájmům. Uspokojení těchto nároků samo ze své povahy nemá žádnou váhu a nemůže vstoupit do žádné stupnice výhod a nevýhod.

Z pojetí morálky dále vyplývá, že otrokář by nevolil prosazování svých nároků potud, pokud pozná své postavení vůči otrokovi jako nespravedlivé. To, že pro sebe nechce získávat zvláštní výhody, je jedním ze způsobů, jímž ukazuje, že otroctví považuje za nespravedlivé. Bylo by tedy zákonodárcovou chybou, kdyby ustavení praxe zdůvodňoval tím, že to přináší větší výhody než nevýhody, jestliže by ti, pro které je praxe navržena a jímž z ní plynou výhody, uznávali, že na ně nemají žádný morální nárok a že je tedy nechtějí.

Z těchto důvodů mají zásady spravedlnosti zvláštní váhu; vzhledem k zásadě maximálního uspokojení přání, jak se o něm diskutuje v obecném postavení mezi těmi, kdo jednájí o výhodách svých společných praxí, mají zásady spravedlnosti absolutní závažnost. V tomto smyslu nejsou nahodilé; a to je důvod, proč je jejich síla větší, než může být vysvětleno z obecného předpokladu (existuje-li nějaký), podle kterého praxe, které zásadám spravedlnosti vskutku vyhovují, jsou v utilitaristickém smyslu zvláště užitečné.

Kdokoli bude chtít dále používat pojmů klasického utilitarismu, bude muset při vyrovnávání se s uvedenou kritikou prohlásit, že přinejmenším individuální nebo společenské funkce prospěšnosti musí být definovány tak, aby nenáležela žádná hodnota uspokojování zájmům, jejichž reprezentativní nároky by ohrožovaly zásady spravedlnosti. Není pochyb, že tímto způsobem je možné zahrnout tyto zásady do rámce utilitaristického pojetí; učinit tak však samozřejmě znamená, zcela změnit myšlenku morálního pojetí utilitarismu. Neboť to znamená přijmout zásady, jež nelze chápat jako administrativní rozhodnutí vyššího řádu směřující k maximálnímu uspokojení přání.

Stojí snad za to poznamenat, že tato kritika utilitarismu nezávisí na tom, zda dva předpoklady, podle nichž mají jednotlivci podobné funkce prospěšnosti a minimální užitečnost se zmenšuje, jsou či nejsou interpretovány jakožto psychologické výpovědi potvrzované, či vyvrácené zkušeností, nebo jakožto morální a politické zásady vyjádřené poněkud odborným jazykem. Pojímát je tím druhým z obou způsobů s

sebou nese některé výhody.²¹ Jednak lze říci, že to je to, co měli Bentham a jiní skutečně na mysli; přinejmenším je to vidět na použití uvedených předpokladů při argumentaci ve prospěch sociální reformy. Za důležitější lze pokládat, že nejlepší způsob obhajoby klasického utilitaristického názoru spočívá v interpretaci předpokladů jakožto morálních a politických zásad. Chápeme-li je jako psychologické výpovědi, pak je sporné, zda jsou pravdivé o člověku vůbec, tak jak jej běžně pojmáme. Z druhé strany viděno, utilitaristé by sotva chtěli předpoklady navrhnout jen za praktické pracovní zásady zákonodárství nebo za vhodné mravní zásady k řízení reforem, a to i za předpokladu rovnostářského cítění moderní společnosti.²² Utilitaristé by se možná pod tlakem v důležitých vztazích dovolávali myšlenky více či méně stejných schopností lidí, existují-li ve spravedlivé společnosti rovné příležitosti. Je-li však výše uvedený argument týkající se otroctví správný, pak je lhostejné, zda jsou, či nejsou tyto předpoklady uznány za morální a politické zásady. I kdyby se v případě morálních principů pohlíželo na jednotlivce jako na stejně úspěšné směry co se týče rozdělování zisků, přece jen to nevyklučuje chybnou představu, podle které má uspokojování přání samo o sobě hodnotu, bez ohledu na vztahy mezi osobami jakožto účastníky společné praxe a bez ohledu na nároky jedněch na druhé, jež uspokojování zájmů představuje. Aby bylo vidět mylnost této myšlenky, je nutno se zcela vzdát pojetí spravedlnosti jakožto administrativního rozhodnutí a obrátit se k pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘. To znamená, že účastníci společné praxe jsou pokládáni za původně a stejným způsobem svobodné a že jejich společné praxe jsou považovány za nespravedlivé potud, pokud nejsou v souladu se zásadami, jež by mohly osoby v takové situaci a pohybující se v rámci takových vztahů svobodně uzнат jedna před druhou, a tak přijmout za ‚férové‘. Je-li jednou důraz položen na pojetí vzájemného uznání zásad účastníky společné praxe, jejich pravidla mají definovat jejich různé vztahy a formulovat jejich vzájemné nároky, pak je jasné, že připuštění nároku, jehož zásada nemůže být v obecném postavení uznána každým (to jest v postavení, ve kterém strany navrhuji a uzná-

²¹ Viz D. G. Ritchie, *Natural Rights*, London 1894, str. 95 nn., 249 nn. Lionel Robbins trval na tomto stanovisku při několika příležitostech. Viz *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1935, 2. vyd. str. 134-43, „Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment“, *Economic Journal*, XLVIII (1938), str. 635-41, a nověji „Robertson on Utility and Scope“, *Economica*, XX (1953), str. 108 n.

²² Jak Sir Henry Maine upozorňuje, Bentham na ně patrně bral zřetel. Viz *The Early History of Institutions*, London 1875, str. 398 nn.

vají zásady jedna před druhou), není důvodem pro přijetí praxe samé. Vidíme-li věc takto, pak se zdá, že je nárok svým pozadím vyloučen z úvahy. To, že takový nárok může představovat hodnotu samu o sobě, vychází z pojetí jednotlivce jakožto odděleného směru při udělování zisků, jakožto izolované osoby, která se dovolává administrativní či dobročinné štědrosti. Osoby jsou příležitostně v takových vzájemných vztazích; není to však obecný případ, ani to není, což je důležitější, záležitostí spravedlnosti praxe samé, v jejímž rámci stojí její účastníci v různých vztazích, jež mají být hodnoceny normami, které, jak lze očekávat, mohou navzájem schválit. A tak pojetí společenské smlouvy, jakkoli může být historicky chybné a jakkoli může sebe sama jakožto obecná teorie společenské a politické odpovědnosti přeceňovat, vyjadřuje, pokud je přiměřeně interpretováno, bytostnou součást pojetí spravedlnosti.²³

8. Závěrem bych rád učinil dvě poznámky: za prvé, původní změna utilitaristické zásady (požadující, aby praxe definovaly úřady a postavení tak, aby v nich platila rovnost, pokud není odůvodněný předpoklad, že by představitel každého úřadu pokládal nerovnost za sobě prospěšnou) se sice může jevit na první pohled nedůležitá, ale ve skutečnosti je postavena na zcela odlišném pojetí spravedlnosti. Pokusil jsem se to ukázat předvedením pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ a poukázem na to, jak takové pojetí z obecného hlediska znamená vzájemné uznání zásad, jež zakládají praxi, a jak toto zpětně vyžaduje, aby byly z úvah vyloučeny nároky porušující zásady spravedlnosti. Malá změna zásady otvírá jinou rodinu pojmů, jiný pohled na pojem spravedlnosti.

Za druhé bych také rád poznamenal to, že jsem se zabýval *pojmem* spravedlnosti. Pokusil jsem se vytyčit druhy zásad, na nichž by patrně mohly stát soudy o spravedlnosti praxi. Analýza bude úspěšná do té míry, nakolik vyjádří zásady zahrnuté v těchto soudech, pokud je po zralé úvaze vysloví kompetentní osoby.²⁴ Lze předpokládat, že všichni

²³ Kant se tedy příliš nemýlil, když interpretoval původní (společenskou) smlouvu pouze jako „ideu rozumu“; přece ji však stále chápal jako *obecné* kritérium práva a jako zdroj obecné teorie politické odpovědnosti. Viz druhá část eseje „On the Saying ‚That may be right in theory but has no value in practice‘“ (1793) v *Kant's Principles of Politics*, překl. W. Hastie (Edinburgh, 1891). Nevztahoval jsem se k této tradici společenské smlouvy, abych z ní získal obecnou teorii politické odpovědnosti, ale abych osvětlil pojem spravedlnosti.

²⁴ Další rozpracování zde vyslovené myšlenky lze nalézt v mém článku „Outline of a Decision Procedure for Ethics“, *Philosophical Review*, LX (1951), str. 177-197. Analýza v mnoha ohledech podobná, pracující však s pojetím ideálního pozorovatele místo pojetí uváženého úsudku kompetentních osob, viz Roderick Firth, „Ethical

lidé mají určité pojetí spravedlnosti, neboť v životě každé společnosti musí být alespoň některé vztahy, ve kterých strany považují samy sebe za situované a vztažené tak, jak to požaduje pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘. Společnosti se neliší jedna od druhé tím, zda mají či nemají tento pojem, nýbrž rozsahem a četností případů, kdy jej používají, a dále důrazem, jež mu udělují ve srovnání s jinými morálními pojmy.

Jisté porozumění samotnému pojetí spravedlnosti je nezbytné, mají-li být pochopeny uvedené odchylky a jejich důvody. Žádné studium vývoje morálních idejí a rozdílů mezi nimi není vhodnější než analýza fundamentálních morálních pojmů, na nichž toto studium musí záviset. Pokusil jsem se tedy podat takovou analýzu pojetí spravedlnosti, jež by měla být obecně platná, ať je pojetí sebevíce zakotveno v určité morálce, a jež může být užita při projasňování důvodů lidského uvažování o spravedlnosti a jejího vztahu k jiným morálním pojmům. To, jak je lze k tomuto účelu použít, je velké téma, jež zde samozřejmě nemohu rozvíjet. Zmiňuji se o tom jen proto, abych zdůraznil, že jsem se zabýval pojetím spravedlnosti jako takovým, a abych poukázal na to, jaké uplatnění taková analýza podle mého názoru má.

Přeložili Karel Novotný a Petr Slunéčko

Absolutism and the Ideal Observer, *Philosophy and Phenomenological Research*, XII (1952), str. 317-345. Ačkoli je podobnost mezi těmito dvěma rozbory důležitější než jejich rozdíly, může se analýza založená na pojetí uváženého názoru kompetentní osoby, ježto je založena na jistém způsobu úsudku, ukázat užitečnější k pochopení vlastností morálního úsudku než taková analýza, která má za základ pojetí ideálního pozorovatele, ačkoli toto je třeba ještě prokázat. Ten, kdo odmítá podmínky uložené uváženému úsudku kompetentní osoby, nemůže nadále o sobě tvrdit, že vůbec *soudí*. To se zdá být základnější než jeho odmítnutí podmínek porovnání, ježto tyto se, jak se zdá, obvykle netýkají morálního souzení.