

logischen Leiblichkeit und in ihrer Durchdringung mit der Intersubjektivität angelegt. Diese sind zuletzt im Grundphänomen des Erscheinens als solchen verankert. Auf diese Weise ist durch Patočkas Entwurf der drei fundamentalen Bewegungen des menschlichen Lebens das Heideggersche primäre Statut des Seins aufgehoben, und zwar durch die primäre Bedeutung des Erscheinens als solchen, das eng mit LOGOS und mit dem ursprünglichen Phänomen der Zeit verknüpft ist.

SPRAVEDLNOST JAKOŽTO ‚FAIRNESS‘: POLITICKÁ, NIKOLIV METAFYZICKÁ^a

John Rawls

V tomto pojednání uvedu několik obecných poznámek o tom, jak nyní rozumím koncepci spravedlnosti, kterou jsem nazval „spravedlnost jakožto ‚fairness‘“ (a prezentoval ve své knize *Theory of Justice*).¹ Činím tak proto, že se tato koncepce může zdát závislá na filosofických tvrzeních, kterých bych se chtěl vyvarovat, například na tvrzení o univerzálnosti pravdy nebo na tvrzení o esenciální povaze a identitě osob. Mým cílem je vysvětlit, proč tomu tak není. Nejdříve se budu zabývat tím, co v současnosti považuji za úkol politické filosofie, pak stručně přehlédnu, jak základní intuitivní ideje, koncipované ve spravedlnosti jakožto ‚fairness‘, jsou pro konstituční demokracii spojeny v politickou koncepci spravedlnosti. Tak se ukáže, jak a proč se tato koncepce spravedlnosti vyhýbá určitým filosofickým a metafyzickým tvrzením. Stručně řečeno, jde tu o to, že veřejná koncepce spravedlnosti má být v konstituční demokracii pokud možno nezávislá na kontroverzních filosofických a náboženských naukách. Abychom takovou koncepci zformulovali, uplatníme na samotnou filosofii princip tolerance: veřejná koncepce spravedlnosti má být politickou a nikoli metafyzickou koncepcí. Odtud název statě.

Ponechám stranou otázku, zda text *Theory of Justice* podporuje odlišná čtení než zde nastiňované. V řadě věcí jsem jistě své názory

^a J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 1985 sv. 14, č. 3, str. 223–251.

Počínaje listopadem roku 1983 jsem předložil různé verze této statí na univerzitě v New Yorku, pracovní konferenci o právní teorii na yalské právnické fakultě, na univerzitě v Illinois, a na Californské univerzitě v Davis. Jsem zavázán mnoha lidem za vyjasnění mnoha otázek a podnětné kritické připomínky; výsledkem byly značné změny. Jsem zvláště zavázán Arnoldovi Davidsonovi, B. J. Diggsovi, C. Elginové, Owenu Fissovi, Stephenu Holmesovi, Norbertu Hornsteinovi, Thomasovi Nagelovi, Georgeovi Priestovi a Davidu Sachsovi; zvláště pak Burtonu Drebenovi, který mi po všech stránkách velmi pomohl. Vděčnost vůči jiným osobám k jednotlivým otázkám jsem vyjádřil v poznámkách.

¹ J. Rawls, *Theory of Justice* (= *TS*), Cambridge, MA: Harvard University Press 1971.

pozměnil a nepochybně tu existují i jiné body, v nichž se mé názory změnilly, aniž jsem si toho vědom.² Připouštím dále, že některé chyby výkladu právě tak jako i nejasné a víceznačné pasáže v *Theory of Justice* mohou vést k nedorozuměním; myslím si však, že se nás zde tyto záležitosti nemusejí týkat a kromě několik zmínek v poznámkách se jimi nebudu zabývat. Pro naše účely za prvé postačí, ukážeme-li, jak se koncepce spravedlnosti se strukturou a obsahem spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ může chápat jako politická a nikoli jako metafyzická koncepce, a za druhé pro naše účely postačí, vyložíme-li, proč bychom v demokratické společnosti měli pátat po takové koncepci spravedlnosti.

I.

To, co se mi v *Theory of Justice* nepodařilo říci, nebo se mi to nepodařilo dostatečně zdůraznit, je, že spravedlnost jakožto ‚fairness‘ má být politickou koncepcí spravedlnosti. Politická koncepce spravedlnosti je sice morální koncepcí, ale je to morální koncepce, která byla vypracována pro zvláštní druh objektů, totiž pro politické, společenské a ekonomické instituce. Přesněji řečeno, spravedlnost jakožto ‚fairness‘ je koncipovaná tak, aby se vztahovala na to, co jsem nazval „základní strukturou“ moderní ústavní demokracie.³ (Slova „ústavní demokra-

² Řada těchto změn nebo posunů v důrazu je evidentní ve třech přednáškách pojmenovaných *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 77, září 1980 (= *Kantian Constructivism*). Například je revidován výklad toho, co jsem nazval „primárními dobry“ natolik, že jasně závisí na zvláštní koncepci jedinců a jejich zájmů vyššího řádu; tento výklad tedy není nějakou psychologickou, sociologickou nebo historickou tezí. Viz str. 526 n. V těchto přednáškách je také všude mnohem výslovněji zdůrazněna role koncepce jedince práva tak jako myšlenka, že justifikace koncepce spravedlnosti je spíše praktickým společenským úkolem než epistemologickým nebo metafyzickým problémem. Viz str. 518 n. A v této souvislosti je zavedena myšlenka „kantovského konstruktivismu“, zvláště v třetí přednášce. Musíme však poznamenat, že tato myšlenka není navržena jako Kantova myšlenka: adjektivum „kantovský“ naznačuje analogii, nikoli identitu, tj. jde o podobnost v dosti základních ohledech, takže je toto adjektivum na místě. Tyto fundamentální ohledy jsou určitými strukturálními rysy spravedlnosti jako ‚fairness‘ a prvky jejího obsahu, jako jsou: rozdíl mezi tím, co jsem nazval rozumným a racionálním, prioritou práva, úloha koncepce jedinců jakožto svobodných a sobě rovných, schopných autonomie apod. Podobnosti strukturálních rysů a obsahu nesmíme zaměnit s podobnostmi s Kantovými názory na otázky epistemologie a metafyziky. Konečně bych měl poznamenat, že název těchto přednášek *Kantian Constructivism in Moral Theory* byl zavádějící; protože diskutovaná koncepce spravedlnosti je politickou koncepcí, byl by lepší název *Kantian Constructivism in Political Philosophy*. Zda je konstruktivismus pro morální filosofii přiměřený, je zvláštní a obecnější otázkou.

³ *TS*, § 2 a viz rejstřík; viz též *The Basic Structure as Subject*, v: *Values and Morals*, vyd. Alvin Goldman a Jaegwon Kim (Dordrech: Reidel, 1978), str. 47–71.

cie“, „demokratické zřízení“ a obdobné výrazy budu užívat záměnně.) Touto strukturou rozumím takové hlavní politické, sociální a ekonomické instituce společnosti, které dohromady tvoří jeden jednotný systém společenské spolupráce. Zda lze spravedlnost jakožto ‚fairness‘ rozšířit v obecnou politickou koncepci pro různé druhy společností za různých historických a společenských podmínek, nebo zda může být rozšířena v obecnou morální koncepci nebo její podstatnou součást, jsou vesměs otázky jiného druhu. Vyhýbám se tomu, abych o těchto širších otázkách předčasně usuzoval tím, či oním způsobem.

Měli bychom rovněž zdůraznit, že spravedlnost jakožto ‚fairness‘ nemá být aplikací nějaké obecné morální koncepce na základní strukturu společnosti, jako kdyby tato struktura byla prostě jiným případem, na který se tato obecná morální koncepce aplikuje.⁴ V tomto ohledu se spravedlnost jakožto ‚fairness‘ odlišuje od tradičních morálních teorií, neboť ty jsou široko daleko pokládány právě za takové obecné koncepce. Známým příkladem je utilitarismus, neboť o principu užitku, ať již je jakkoliv formulován, se obvykle říká, že platí pro všechny druhy objektů, počínaje jednáním jednotlivců až po mezinárodní právo. Podstatné je zde přitom toto: žádná obecná morální koncepce jakožto praktická politická záležitost nemůže v moderním demokratickém státě poskytovat veřejně uznávaný základ nějaké koncepce spravedlnosti. Společenské a historické podmínky takového státu mají své počátky v náboženských válkách, které následovaly po reformaci, v následném vývoji principu tolerance a v ustavování konstitučních vlád a institucí velkých průmyslově tržních ekonomik. Tyto podmínky hluboce ovlivnily podmínky prakticky uskutečnitelné koncepce politické spravedlnosti: taková koncepce musí připouštět různorodost teorií a pluralitu konfliktních a vskutku nesouměřitelných koncepcí dobra stvrzovaných členy existujících demokratických společností.

Abych ukončil tyto úvodní poznámky: spravedlnost jakožto ‚fairness‘, protože je zamýšlena jako politická koncepce spravedlnosti pro demokratickou společnost, se snaží navazovat výlučně na základní intuitivní ideje, které jsou ztělesněny v politických institucích konstitučního demokratického zřízení, a na veřejné tradice jejich interpretace. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ je politickou koncepcí částečně i proto, že vychází z určité politické tradice. Doufám, že tato politická koncepce spravedlnosti může být alespoň podpořena tím, co lze nazvat „překrývajícím konsensem“, tj. konsensem, který zahrnuje všechna

⁴ Viz *Basic Structure as Subject*, tamt., str. 48–50.

protichůdná filosofická učení, jež se pravděpodobně udrží a získají přívržence v nějaké síle či méně spravedlivé konstituční demokratické společnosti.⁵

II.

Existuje ovšem mnoho způsobů, jak lze chápat politickou filosofii a pisatelé v různých dobách, pokud měli co činit s různými politickými a společenskými podmínkami, pojímali svou práci odlišně. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ bych nyní chápal jako přiměřeně systematickou a prakticky realizovatelnou koncepci spravedlnosti pro nějakou konstituční demokracii, jako koncepci, která je alternativou k dominantnímu utilitarismu naší tradice politického myšlení. Jejím prvním úkolem je poskytnout jistější a přijatelnější základ pro konstituční principy a základní práva a svobody, než který zdá se utilitarismus připouštět.⁶ Potřeba takové politické koncepce vzniká následovně.

V dějinách každé společnosti existují údobí, někdy dlouhá údobí, během nichž určité fundamentální otázky vedou ke vzniku ostrých a hlubokých politických kontroverzí; a ukazuje se, že je obtížné, ne-li nemožné, nalézt jakýkoliv společný základ pro politickou dohodu. Určité otázky se opravdu mohou projevit jako neovladatelné a nelze je nikdy plně vyjasnit. Soustředit se na takové otázky a zkoumat, zda přece jenom nelze odhalit nějaký rámcový základ dohody, a veřejně stanovit vzájemně přijatelný způsob, jak tyto otázky řešit, je jedním z úkolů politické filosofie v demokratické společnosti. Nebo nedají-li se tyto otázky plně vyjasnit, což se může stát, lze snad různorodost mínění natolik dostatečně snížit, že se tu stále ještě zachovává politická spolupráce na základě vzájemného respektu.⁷

⁵ Tato myšlenka byla zavedena v *TS*, str. 387 n., jako způsob jak oslabit podmínky pro oprávněnost občanské neposlušnosti v bezmála spravedlivé demokratické společnosti. V tomto oddíle a v oddílech VI. a VII. je užita v širším kontextu. (Jde tu o parciální, nikoli o strukturální konsensus – pozn. překl.)

⁶ *TS*, předmluva, str. viii.

⁷ *Tamt.*, str. 582 n. K roli koncepce spravedlnosti při redukování divergence mínění viz str. 44 n., 53, 314 a 564. Na různých místech jsou uvedeny omezení cíle rozvíjené koncepce spravedlnosti: viz str. 364 – nelze příliš mnoho očekávat od výkladu občanské neposlušnosti; str. 200 n. – koncepce spravedlnosti specifikující řadu hledisek, z nichž lze řešit otázky spravedlnosti, jsou nevyhnutelně neurčité; str. 89 n. – společenská moudrost uznává, že můžeme uspokojivě vyřešit snad jenom několik morálních problémů (bylo by lepší říkat problémů politické spravedlnosti) a tudíž projektovat instituce tak, aby nedocházelo ke vzniku těžko zvladatelných otázek; str. 53, 87 nn., 320 n. – zdůrazňuje se potřeba akceptovat simplifikace. S ohledem na poslední bod viz také *Kantian Constructivism*, str. 560–64.

Průběh demokratického myšlení zhruba minulých dvou staletí jasně poukazuje na to, že tu neexistuje žádná shoda, jak uspořádat základní instituce konstituční demokracie, pokud musí stanovovat a zabezpečovat základní práva a svobody občanů, a pokud mají vyhovovat požadavkům demokratické rovnosti za předpokladu, že občané jsou svobodní a sobě rovní jedinci (vyloženo ve třech posledních odstavcích odd. III). O tom, jak nejlépe v základní struktuře společnosti uskutečnit hodnoty svobody a rovnosti, existuje hluboká neshoda. Abychom věc zjednodušili, můžeme si tento nesoulad představit jako konflikt v samotné tradici demokratického myšlení, jako konflikt mezi tradicí spjatou s Lockem, který přisuzoval větší závažnost tomu, co Constant nazval „svobodami novověku“, totiž svobodám myšlení a svědomí, určitým základním osobním a vlastnickým právům a zákonnosti, a tradicí spjatou s Rouseauem, která přisuzuje větší závažnost tomu, co Constant nazval „svobodami antiky“, totiž stejným politickým svobodám a hodnotám veřejného života. Toto schéma je stylizované a historicky nepřesné, poslouží však k fixaci myšlenek.

Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ se pokouší tyto soupeřící tradice rozsoudit za prvé tím, že navrhuje dva principy spravedlnosti, které mají posloužit jako vodítko pro uskutečnění hodnot svobody a rovnosti základními institucemi, a za druhé tím, že specifikuje stanovisko, z něhož se tyto principy mohou jevit demokraticky založeným občanům, považovaných za svobodné a sobě rovné jedince, jako mnohem přiměřenější než jiné běžně známé principy spravedlnosti. Co znamená považovat občany za svobodné a sobě rovné jedince, je ovšem základní otázka, která bude probírána v následujících oddílech. Musíme přitom prokázat, že určité uspořádání základní struktury, určité institucionální formy jsou pro realizaci hodnot svobody a rovnosti přiměřenější, pokud občany pokládáme za takové jedince, tj. (řečeno velmi stručně) za jedince, kteří mají mohutnosti nezbytné pro morální osobnosti, které jim umožňují podílet se na společnosti, viděné jako systém ‚férové‘ spolupráce k vzájemnému prospěchu. Uvedené principy spravedlnosti jsou tyto:

1. Každá osoba má stejné právo na zcela adekvátní systém rovných základních práv a svobod, který je slučitelný s obdobným systémem ostatních osob.
2. Sociální a ekonomické nerovnosti mají splňovat dvě podmínky: za prvé musejí být spjaty s úřady a pracovišti, které jsou za podmínek ‚férové‘ rovnosti příležitostí přístupné všem; a za druhé musejí přinést největší prospěch pro nejméně zvýhodněné členy společnosti.

Každý z těchto principů se vztahuje na odlišnou část základní struktury; a oba se týkají nejen základních práv, svobod a příležitostí, ale také požadavků rovnosti; druhá část druhého principu podtrhuje hodnotu těchto institucionálních záruk.⁸ Oba principy dohromady, je-li prvnímu přisuzováno prvenství před druhým, regulují základní instituce, které tyto hodnoty realizují.⁹ Avšak tyto detaily, třebaže jsou důležité, zde nebudou předmětem našeho zájmu.

Nyní se musíme ptát: jak mohla politická filosofie nalézt společný základ pro položení takové základní otázky, jakou je otázka po nejpřiměřenějších institucionálních formách svobody a rovnosti? Neboť se ukazuje, že rozsah veřejné neshody můžeme nanejvýš zmenšit. Nicméně i pevně zakotvená přesvědčení se postupně mění: dnes se akceptuje náboženská tolerance a důvody persekuce nejsou již otevřeně vyjadřovány; obdobně je odmítáno otroctví jako něco o sobě nespravedlivého, ačkoliv mnohé důsledky otroctví mohou ještě přetrvávat ve společenské praxi a v nepřiznaných postojích, nikdo však není ochoten je obhajovat. Shromážďujeme taková přesvědčení, jako víru v náboženskou toleranci a odmítnutí otroctví, a snažíme se vpravit základní ideje a principy implicitně obsažené v těchto přesvědčeních do koherentní koncepce spravedlnosti. Tato přesvědčení můžeme pokládat za provizorní fixní body, které musí každá koncepce spravedlnosti vzít v úvahu, má-li se nám jevit rozumnou. Na naši veřejnou politickou kulturu samotnou, včetně jejích hlavních institucí a historických tradicí jejich interpretace, pak pohlížíme jako na společný fond implicitně uznaných základních idejí a principů. Je tu naděje, že tyto ideje a principy mohou být dostatečně jasně formulovány, aby se daly začlenit do koncepce politické spravedlnosti, která by odpovídala našim co nejpevněji zastávaným přesvědčením. Vyjadřujeme to tím, říkáme-li, že nějaká politická koncepce spravedlnosti, má-li být akceptovatelná, musí být v souladu s našimi uváženými přesvědčeními na všech úrovních obecnosti a to díky reflexi (nebo díky tomu, co jsem nazval „reflektovanou rovnováhou“).¹⁰

⁸ Formulace těchto principů se odlišuje od verze uvedené v *Theory of Justice* a řídí se formulací z *The Basic Liberties and Their Priority*, v: *Tanner Lectures on Human Values*, sv. III, Salt Lake City, University of Utah Press 1982, str. 5. Důvody pro tyto změny jsou uvedeny na str. 46–55 této přednášky. Jsou důležité pro revizi základu základních svobod v *Theory of Justice*, která byla vedena snahou odpovědět na námítky H. L. A. Harta; nemusejí se nás zde týkat.

⁹ Myšlenka hodnot těchto záruk je diskutovaná v *tamt.*, str. 40 n.

¹⁰ *TS*, str. 20 n., 48–51 a 120 n.

Veřejná politická kultura může být dokonce velmi hluboko názorově rozpolcená. K tomu nutně dochází tam, kde jde o dlouho zakořeněné rozpory týkající se nevhodnějších institucionálních forem, jež mají realizovat hodnoty svobody a rovnosti. To znamená, že máme-li úspěh při nalezení základu veřejné dohody, musíme nalézt nějaký nový způsob začlenění známých myšlenek a principů do koncepce politické spravedlnosti, takže až dosud odporující si tvrzení budou viděna v jiném světle. Politická koncepce nemusí být originálním výtvozem, může jen známé myšlenky a principy artikulovat tak, aby se mohlo uznat, že jsou návzájem v souladu poněkud odlišným způsobem než dosud. Taková koncepce však může jít ještě dál: může uspořádat tyto známé myšlenky a principy pomocí fundamentálnější intuitivní ideje v komplexní strukturu, v níž jsou pak ostatní známé intuitivní ideje systematicky spojeny a uvedeny do souvislosti. V koncepci spravedlnosti jakožto ‚fairness‘, jak ještě uvidíme v dalším oddíle, je touto fundamentálnější myšlenkou myšlenka společnosti jakožto systému ‚férové‘ společenské spolupráce mezi svobodnými a sobě rovnými osobami. Tento oddíl se zabývá tím, jak by se dal nalézt nějaký veřejný základ politické shody. Jde tu o to, že koncepce spravedlnosti bude moci dosáhnout tohoto cíle jen tehdy, poskytne-li přiměřený způsob, jak převést v koherentní názor hlubší základy shody ztělesněné ve veřejné politické kultuře nějakého konstitučního zřízení a přijatelné pro jiná uvažovaná přesvědčení, která jsou co nejpevněji zastávaná.

Předpokládáme, že by spravedlnost jakožto ‚fairness‘ dosáhla tohoto cíle a že by se našla nějaká veřejně akceptovatelná politická koncepce spravedlnosti. Tato koncepce pak skýtá veřejně uznávané hledisko, jež umožňuje všem občanům, jednomu před druhým, zkoumat, zda jejich politické a společenské instituce jsou spravedlivé či nikoli. Umožní jim to tím, že bude obsahovat to, co mezi sebou uznávají za platné a dostatečné důvody pro posouzení těchto institucí. Hlavní společenské instituce a to, jak dohromady zapadají v jedno schéma společenské spolupráce, může na stejném základě zkoumat každý občan bez ohledu na svou společenskou situaci nebo své specifitější zájmy. Z tohoto hlediska je třeba poznamenat, že ospravedlnění nelze prostě pokládat za platný argument ze seznamu premis, i kdyby byly pravdivé. Ospravedlnění se spíše obrací k jiným lidem, kteří s námi nesouhlasí, a proto musí vycházet vždy z nějakého konsensu, tj. z premis, který my a jiní lidé veřejně uznáváme za pravdivé; nebo lépe řečeno, které veřejně uznáváme za akceptovatelné vzhledem k dosažení fungující shody v základních otázkách politické spravedlnosti. Je samozřejmé, že tato shoda musí vycházet z informovanosti, a nesmí být vynucená a musí

být občany dosažena způsobu, jež jsou v souladu s jejich názorem na svobodné a sobě rovné osoby.¹¹

Cíl politické koncepce spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ je tedy praktický, a nikoli metafyzický či epistemologický. Jinak řečeno, spravedlnost jakožto ‚fairness‘ se sama neprezentuje jako koncepce spravedlnosti, která je pravdivá, ale jako koncepce, která slouží za základ informované a dobrovolné politické shody mezi občany, kteří jsou pokládáni za svobodné a sobě rovné osoby. Tato shoda, je-li spolehlivě založena na veřejných politických a společenských postojích, podporuje dobro všech osob a společenství ve spravedlivém demokratickém zřízení. Při zabezpečení této shody se – pokud možno – snažíme vyhnout sporným filosofickým, stejně jako sporným morálním a náboženským otázkám. Nečiníme tak proto, že tyto otázky nejsou důležité nebo že jsou pokládány za indiferentní,¹² nýbrž proto, že je pokládáme za příliš důležité a uznáváme, že neexistuje žádný způsob, jak je politicky řešit. Jedinou alternativou k principu tolerance je autokratické užití státní moci. Tedy filosoficky řečeno, spravedlnost jakožto ‚fairness‘ zůstává záměrně povrchní. Vyjdeme-li z daných hlubokých rozdílů ve víře a v koncepcích dobra, alespoň od reformace, musíme konstatovat, že právě tak jako o otázkách náboženského a morálního učení, tak i o základních otázkách filosofie nelze dospět k veřejné shodě bez státního omezení základních svobod. Domnívám se, že filosofie jakožto hledání pravdy o nějakém nezávislém metafyzickém a morálním řádu nemůže poskytnout žádný prakticky uplatnitelný a sdílený základ politické koncepce spravedlnosti v demokratické společnosti.

Snažím se tedy, kdykoli je to jen možné, vyhnout filosofickým polemikám, a hledám cesty, jak se vyhnout odvěkým filosofickým problémům. Snažím se tedy v tom, co jsem nazval „kantovským konstruktivismem“, vyhnout problému pravdy a polemice mezi realismem a subjektivismem o statutu morálních a politických hodnot. Tato forma konstruktivismu ony nauky ani nestvrzuje, ani nepopírá,¹³ spíše myšlenky z tradice společenské smlouvy transformuje tak, aby se po patřičné úvaze dospělo k nějaké prakticky uplatnitelné koncepci objektivit a ospravedlnění, která je založená na veřejné názorové

¹¹ Tamt., str. 580–583.

¹² Tamt., str. 214 n.

¹³ Ke kantovskému konstruktivismu srv. třetí přednášku, na kterou odkazují v pozn. 2.

shodě. Cílem je svobodná shoda, smír na základě veřejného zdůvodnění. A podobně, jak uvidíme v oddíle V, koncepce jedince v rámci politického pojetí, např. koncepce občana jakožto svobodného a rovného jedince, nepotřebuje – jak se domnívám – obsahovat otázky filosofické psychologie nebo metafyzického učení o povaze ‚já‘. Žádný politický názor, závislý na těchto skrytých a nerozřešených problémech, nemůže sloužit jako veřejná koncepce spravedlnosti v konstitučním demokratickém státě. Jak jsem již řekl, musíme na samotnou filosofii uplatnit princip tolerance. Můžeme doufat, že touto metodou vyhýbání se, jak bychom ji mohli nazvat, lze stávající rozdíly mezi soupeřícími politickými názory alespoň zmenšit, i když ne zcela odstranit, takže lze na základě vzájemného respektu zachovat společenskou spolupráci. Nebo je-li takové očekávání příliš nadnesené, může nás tato metoda, v případě touhy po svobodné a nevynucené shodě, přiblížit představě o tom, jak by mohlo dojít ke shodě veřejného porozumění s historickými podmínkami a omezeními našeho společenského světa. Do té doby, než sami dospějeme k pochopení toho, jak by se to mohlo stát, nemůže to nastat.

III.

Nyní podám stručný přehled některých ze základních myšlenek, jež tvoří spravedlnost jakožto ‚fairness‘, abych ukázal, že tyto myšlenky patří k politické koncepci spravedlnosti. Jak jsem již naznačil, fundamentální intuitivní ideou dosahující dobrých výsledků – v rámci které jsou systematicky propojeny ostatní základní intuitivní ideje – je idea společnosti jakožto ‚férového‘ systému spolupráce mezi svobodnými a sobě rovnými jedinci. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ vychází z této ideje jakožto jedné ze základních intuitivních idejí, o níž se předpokládá, že je implicitně obsažena ve veřejné kultuře demokratické společnosti.¹⁴ Občané ve svém politickém myšlení a v kontextu veřejné diskuse o politických otázkách nevidí společenský řád jako pevný přirozený řád nebo jako institucionální hierarchii ospravedlněnou náboženskými nebo aristokratickými hodnotami. Zde je důležité zdůraznit, že z jiného stanoviska, například z hlediska osobní mravnosti, nebo z hlediska členů nějakého sdružení, anebo z hlediska nějakého nábo-

¹⁴ Třebaže *Theory of Justice* využívá tuto myšlenku od samého začátku (je uvedena na str. 4), nezdůrazňuje, jak to činím zde a ve stati *Kantian Constructivism*, že základní myšlenky spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ jsou pokládány za implicitně či latentně obsažené ve veřejné kultuře demokratické společnosti.

ženského či filosofického učení lze různé aspekty světa a našeho vztahu k němu pojímat odlišným způsobem. Avšak tato jiná hlediska nemají být do politické diskuse zaváděna.

Myšlenku společenské spolupráce můžeme více specifikovat uvedením tří z jejich prvků:

1. Spolupráce se odlišuje od pouze společensky koordinované činnosti, například od činnosti koordinované rozkazy, které jsou vydávané nějakou centrální mocí. Spolupráce je vedena veřejně uznávanými pravidly a postupy, které jsou spolupracujícími jedinci uznávány a považovány za přiměřeně upravující jejich chování.
2. Spolupráce zahrnuje myšlenku ‚férových‘ podmínek spolupráce: jsou to podmínky, které může každý účastník rozumně přijmout za předpokladu, že je obdobně přijme kdokoli jiný. ‚Férové‘ podmínky spolupráce specifikují obsah myšlenky reciprocity či vzájemnosti: všichni jedinci, kteří spolupracují, a chovají se tak, jak to vyžadují pravidla a postupy, mají z toho mít přiměřeným způsobem prospěch, jak bylo stanoveno odpovídajícím srovnávacím měřítkem. Koncepce politické spravedlnosti určuje ‚férové‘ podmínky společenské spolupráce. Protože primárním předmětem spravedlnosti je základní struktura společnosti, je toho ve spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ dosaženo formulováním principů, které specifikují základní práva a povinnosti v rámci hlavních institucí společnosti a temporálním usměrňováním institucí, na nichž je spravedlnost založena, takže prospěch produkovaný úsilím každého jedince se ‚férově‘ přijímá a rozděluje od jedné generace ke generaci následující.
3. Myšlenka společenské spolupráce vyžaduje pojetí racionální výhodnosti nebo dobra každého účastníka. Tato myšlenka dobra specifikuje to, co se účastníci spolupráce, ať jsou to jedinci, rodiny, sdružení nebo dokonce národní státy, snaží dosáhnout, pohlíží-li na spolupráci ze svého vlastního stanoviska.

Nyní se zabýváme myšlenkou jedince.¹⁵ Existuje mnoho aspektů lidské povahy, které lze vyčlenit jako zvlášť významně závislé na našem

¹⁵ Měl bych zdůraznit, že koncepce jedince, jak ji zde rozumím, je normativní koncepcí (buď právní, politickou či mravní, ba dokonce filosofickou či náboženskou), závislou na celkovém pojetí, k němuž náleží. V tomto případě je pojetí jedince morální pojetí, které vychází z našeho běžného pojetí osob jako základních jednotek myšlení, rozvažování a odpovědnosti, a je přizpůsobena politické koncepci spravedlnosti, ale nikoli nějakému souhrnnému morálnímu učení. Je to v podstatě politická koncepce jedince a v případě spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ koncepce občanů. Koncepcí jedince je tedy třeba odlišovat od výkladu

stanovisku. Svědčí o tom takové výrazy jako *homo politicus*, *homo oeconomicus*, *homo faber* apod. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ vychází z myšlenky, že společnost je třeba pojímat jako ‚férový‘ systém spolupráce, a tudíž přijímá koncepci jedince, která této myšlence odpovídá. Jedinec byl již antickou filosofií i právem pojímán jako ten, kdo se může účastnit společenského života nebo v něm hrát nějakou roli, a tedy vykonávat a respektovat jeho různá práva a povinnosti. Říkáme tedy, že jedincem je ten, kdo může být občanem, tj. po celý život plně spolupracujícím členem společnosti. Výraz ‚po celý život‘ dodáváme proto, že se společnost považuje za více nebo méně úplný a soběstačný systém spolupráce, který sám o sobě vytváří prostor pro všechny nezbytnosti a aktivity života, od narození až do smrti. Společnost není sdružením s omezenějšími účely; občané se nepřipojují ke společnosti dobrovolně, ale rodí se do ní, aby zde, jak v této souvislosti předpokládáme, také prožili své životy.

Protože vycházíme z tradice demokratického myšlení, považujeme tak občany za svobodné a sobě rovné jedince. Základní intuitivní myšlenkou je, že na základě toho, co lze v případě jedince nazvat morálními mohutnostmi a mohutnostmi rozvažování, myšlení a souzení, jež jsou s morálními mohutnostmi spjaty, považujeme jedince za svobodné. A na základě toho, že mají tyto mohutnosti v požadované míře, aby byli plně spolupracujícími členy společnosti, považujeme jedince za sobě rovné.¹⁶ Tuto koncepci jedince můžeme vypracovat následujícím způsobem. Protože jedinci mohou být plnoprávními účastníky ‚férového‘ systému společenské spolupráce, přisuzujeme jim dvě morální mohutnosti spjaté s výše zmíněnými základy myšlenky společenské spolupráce: totiž schopnost smyslu pro spravedlnost a schopnost koncepce dobra. Smysl pro spravedlnost je schopnost rozumět, aplikovat a jednat na základě veřejné koncepce spravedlnosti, jež charakterizuje ‚férové‘ podmínky společenské spolupráce. Schopnost koncepce dobra je schopností tvořit, revidovat a racionálně prosazovat koncepci vlastního racionálního prospěchu nebo dobra. V případě společenské spolupráce nesmíme toto dobro chápat úzce, ale spíše jako koncepci toho, co má v lidském životě hodnotu. Koncepce dobra se tak běžně skládá z více či méně vymezeného systému konečných cílů, tj. cílů, které chceme realizovat pro ně samé, právě tak jako z náklonnosti

lidské povahy dané přírodními vědami a společenskou teorií. K tomuto bodu viz *Kantian Constructivism*, str. 534 n.

¹⁶ *TS*, § 77.

k jiným jedincům a z věrnosti různým skupinám a sdružením. Tato náklonnost a věrnost vede ke vzniku citových vazeb a oddanosti, a proto prospěch těch jedinců a sdružení, jimž jsou tyto city adresovány, je rovněž součástí naší koncepce dobra. Do takové koncepce musíme také navíc zahrnout hledisko našeho vztahu ke světu – náboženské, filosofické nebo morální – vzhledem ke kterému lze rozumět hodnotě a významu našich cílů a náklonností.

Kromě toho, že jedinci mají dvě morální mohutnosti, schopnost smyslu pro spravedlnost a schopnost koncepce dobra, mají také v každé dané době vlastní koncepci dobra, kterou se snaží realizovat. Protože si přejeme vycházet z myšlenky společnosti jakožto ‚férového‘ systému spolupráce, předpokládáme, že jedinci jakožto občané mají všechny schopnosti, které jim umožňují, aby byli normálními a plně spolupracujícími členy společnosti. Z toho nevyplývá, že nikdo nikdy nebude postižen nemocí či nehodou; takové nešťastné události je třeba v obvyklém průběhu lidského života očekávat; a proti těmto nahodilostem musejí být učiněna patřičná opatření. Avšak pro naše účely zde opomíjíme permanentní tělesné neschopnosti nebo mentální poruchy, které by byly tak silné, že by znemožnily, aby jedinci byli normálními a plně spolupracujícími členy společnosti v obvyklém smyslu.

Koncepce, podle níž jedinci mají dvě morální mohutnosti – být svobodeni a roven druhému –, je také základní intuitivní myšlenkou, o níž se předpokládá, že je implicitně obsažena ve veřejné kultuře demokratické společnosti. Povšimněme si však, že tato koncepce je v různých směrech poznamenána idealizací a simplifikací. To je dáno tím, že chce dosáhnout jasného a nezatíženého pohledu na to, co je pro nás základní otázkou politické spravedlnosti: chceme totiž dosáhnout toho, co je pro specifikaci podmínek společenské spolupráce mezi lidmi, pokládány za svobodné a sobě rovné jedince a za normální a po celý život plně spolupracující členy společnosti, nejpřiměřenější koncepcí spravedlnosti. Je to právě tato otázka, která je ohniskem liberální kritiky ze strany aristokracie, socialistické kritiky liberální konstituční demokracií a ohniskem konfliktu mezi současnými liberály a konzervativci ve věci práva na soukromé vlastnictví a legitimitou (na rozdíl od efektivity) sociální politiky spojované s takzvaným ‚státem blahobytu‘ (welfare state).

IV.

Nyní se budu zabývat myšlenkou původní situace.¹⁷ Tato myšlenka je uvedena, aby vyšlo najevo, která tradiční koncepce spravedlnosti nebo jaká varianta jedné z těchto koncepcí uvádí nejvhodnější principy pro realizaci svobody a rovnosti, pokud je společnost považovaná za systém spolupráce mezi svobodnými a sobě rovnými jedinci. Za předpokladu, že máme na mysli tento účel, podívejme se, proč bychom se myšlenkou původní situace měli zabývat a jak tato myšlenka slouží svému účelu.

Uvažme opět myšlenku společenské spolupráce. Zeptejme se: jak mají být určeny ‚férové‘ podmínky spolupráce? Jsou stanoveny jen nějakým vnějším činitelem odlišným od spolupracujících jedinců? Jsou stanoveny například Božím zákonem? Nebo snad mají být tyto podmínky těmito jedinci uznány za ‚férové‘ vzhledem k jejich vědění apriorního a nezávislého morálního řádu? Například, jsou tyto podmínky považovány za to, co vyžaduje přírodní zákon nebo sféra hodnot poznávaná racionální intuicí? Nebo mají být tyto podmínky těmito osobami samými stanoveny ve světle toho, co ony považují za svůj vzájemný prospěch? V závislosti na naší odpovědi, dospějeme k odlišné koncepci spolupráce.

Protože spravedlnost jakožto ‚fairness‘ přetváří teorii společenské smlouvy, přijímá formu poslední uvedené odpovědi: ‚férové‘ podmínky společenské spolupráce jsou pojímány jako podmínky, na nichž se shodli účastníci této spolupráce, tj. svobodní a sobě rovní jedinci jakožto občané, kteří se do společnosti narodili a žijí v ní. Jejich dohoda, jako každá jiná platná dohoda, musí být ovšem uzavřena za přiměřených podmínek. Tyto podmínky musejí ‚férově‘ situovat zejména svobodné a sobě rovné osoby a nesmějí dovolit, aby některé osoby měly ve vyjednávání větší výhody než jiné. Musejí být dále vyloučeny hrozby síly a donucování, klamání a podvod atd.

Potud je vše jasné. Předcházející úvahy jsou známé z každodenního života. Dohody se však v každodenním životě uskutečňují v nějaké víceméně jasně specifikované situaci, která je pevně zasazená v institucích, jež stojí v pozadí základní struktury. Naším úkolem je však rozšířit myšlenku dohody na tento samotný rámec, který stojí v pozadí. Máme zde co činit s problémem objevujícím se v případě každé politické koncepce spravedlnosti, která využívá myšlenky smlouvy, ať již smlouvy společenské nebo jakékoliv jiné. Problém je tento: musíme

¹⁷ Tamt., § 4, kap. 3 a rejstřík.

nalézt nějaké hledisko, vzdálené a nenarušené od jednotlivých charakteristických rysů a forem všezahrnujícího základního rámce, z něhož lze dosáhnout ‚férové‘ dohody mezi svobodnými a sobě rovnými osobami. Tímto hlediskem je původní situace, charakteristická tím, co jsem nazval ‚závojem nevěděni‘.¹⁸ Důvod, proč původní situace musí abstrahovat od nahodilostí společenského světa a nesmí být jimi dotčena, spočívá v tom, že podmínky pro nějakou ‚férovou‘ dohodu o principech politické spravedlnosti mezi svobodnými a sobě rovnými osobami musejí eliminovat smluvní výhody, které nevyhnutelně vznikají v institucích, jež stojí v pozadí každé společnosti, jako výsledek kumulativních sociálních, historických a přírodních tendencí. Tyto nahodilé výhody a náhodné vlivy z minulosti by neměly ovlivnit dohodu o principech, které mají regulovat samotné instituce základní struktury od přítomnosti do budoucnosti.

Zde, jak se zdá, máme co činit s druhým problémem, který je však jenom zdánlivý. Na vysvětlenou: z toho, co jsme právě řekli, je jasné, že se na původní situaci musíme dívat jako na návrh reprezentace, a tedy že každou dohodu dosaženou smluvními stranami musíme pokládat za hypotetickou a nehistorickou. Avšak je-li tomu tak, jaký význam pak má původní situace, když hypotetické dohody nemohou být závazné?¹⁹ Odpověď je implicitně obsažena v tom, co již bylo

¹⁸ K závoji nevěděni srv. tamt., § 24 a rejstřík.

¹⁹ Tuto otázku vytyčil Ronald Dworkin v první části své velmi jasně koncipované a pro mne vysoce poučné stati *Justice and Rights* (1973) přetištěné v *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1977. Dworkin uvažuje o několika způsobech, jak vysvětlit užití původní situace při výkladu spravedlnosti, zahrnujícím myšlenku společenské smlouvy. V poslední části své statě (str. 173–83), poté co pojednal o některých konstruktivistických rysech spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ (str. 159–68) a dokázal, že je to názor založený na právu a nikoliv na povinnosti nebo cíli (str. 168–177), navrhuje, abychom pokládali původní situaci se závojem nevěděni za model síly přirozeného práva na rovné zacházení a respekt při zřizování politických institucí, které je ovládají (str. 180). Myslí si, že toto přirozené právo tvoří základ spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ a že původní situace slouží jako návrh k testování toho, které principy spravedlnosti toto právo vyžadují. Je to důvtipný návrh, ale ve svém textu jsem se podle něho neřídil. Dávám přednost tomu nedomnívat se, že spravedlnost jakožto ‚fairness‘ je názor založený na právu. Dworkinovo klasifikační schéma názorů založených na právu, povinnosti a cílech (str. 171 n.) je příliš úzké a opomíjí důležité možnosti. Jak jsem vysvětlil výše v II. oddíle, domnívám se, že spravedlnost jakožto ‚fairness‘ začleňuje do idealizované koncepce určité fundamentální intuitivní myšlenky, jakými je myšlenka jedince jakožto svobodné a rovné osoby, myšlenka dobře uspořádané společnosti a myšlenka veřejné úlohy koncepce politické spravedlnosti, a spojuje tyto fundamentální intuitivní myšlenky s ještě základnější a souhrnnější myšlenkou společnosti jakožto ‚férového‘ systému kooperace v čase od jedné generace k následující. Práva, povinnosti a cíle jsou jenom prvky takových idealizovaných koncepcí. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ je tedy pojetí založené na koncepci či, jak mi to navrhla E. Andersonová, na ideálu, neboť tyto základní intuitivní myšlenky

řečeno: význam je dán úlohou různých charakteristických rysů původní situace jakožto návrhu reprezentace. Požaduje se tedy, aby smluvní strany byly symetricky situované, máme-li v nich spatřovat reprezentanty svobodných a sobě rovných občanů, kteří mají dospět k dohodě za podmínek, které jsou ‚férové‘. Kromě toho předpokládám, že jedním z našich uvážených přesvědčení je toto: skutečnost, že zaujímáme nějaké zvláštní společenské postavení není pro nás dostatečným důvodem, abychom akceptovali nebo očekávali, že jiní lidé budou akceptovat koncepci spravedlnosti, která upřednostňuje osoby, které se nacházejí v tomto postavení. Toto přesvědčení se v původní situaci modeluje tím, že smluvním stranám není dovoleno, aby znaly své sociální postavení; a stejná myšlenka je rozšířena i na jiné případy. Je to obrazné vyjádření, říkáme-li, že se smluvní strany nacházejí za závojem nevěděni. Souhrnně řečeno, původní situace je prostě výklad reprezentace: popisuje smluvní strany, z nichž každá je odpovědna za podstatné zájmy nějaké svobodné a sobě rovné osoby jakožto osoby ‚férově‘ situované, která dosahuje dohody, závislé na přiměřených omezeních toho, co má platit za dobrý důvod.²⁰

reflektují ideály, které jsou implicitně nebo latentně obsaženy ve veřejné kultuře demokratické společnosti. V tomto kontextu je původní situace návrhem reprezentace, který modeluje sílu nikoli přirozeného práva na stejné zacházení a respekt, nýbrž sílu podstatných prvků těchto fundamentálních intuitivních myšlenek, určených důvody pro principy spravedlnosti, jež po zralé úvaze akceptujeme. Návrh jako takový slouží za prvé ke kombinování a pak ke koncentraci výsledné síly všech těchto důvodů při výběru nejprůměrnějších principů spravedlnosti pro demokratickou společnost. (Tak je síla přirozeného práva na stejné zacházení a respekt postižena jinak.) Tento výklad užití původní situace se v některých ohledech podobá výkladu, který Dworkin odmítá v první části své statě, zvl. na str. 153 n. Vzhledem k víceznačnosti a nejasnosti *Theory of Justice* v mnoha bodech, ke kterým se Dworkin vztahuje, není mým úmyslem kritizovat jeho cenný rozbor, ale spíše poukázat na to, jak se mé chápání původní situace odlišuje od jeho. Jiní lidé mohou dávat přednost jeho výkladu.

²⁰ Původní situace modeluje základní rys kantovského konstruktivismu, totiž rozdíl mezi rozumným a racionálním, přičemž rozumné předchází racionálnímu. (Pro vysvětlení tohoto rozdílu viz *Kantian Constructivism*, str. 528–32 a porůznu.) Relevantnost tohoto rozdílu tkví v tom, že *Theory of Justice* více či méně konsistentně nehovoří o racionálních, ale o rozumných (nebo někdy o vhodných či přiměřených podmínkách jako o omezeních kladených na argumenty pro principy spravedlnosti; viz str. 18 n., 20 n., 120 n., 130 n., 138, 446, 516 n., 578, 584 n.). Tato omezení jsou modelována v původní situaci a tudíž vnučena smluvním stranám: jejich rozvažování jsou podřízena, absolutně podřízena rozumným podmínkám, jejichž modelování činí původní situaci ‚férovou‘. Rozumné tedy předchází racionálnímu a to vede k prioritě práva. V *Theory of Justice* bylo tedy chybou (a to velmi zavádějící chybou), že jsem teorii spravedlnosti pokládal za součást teorie racionálního výběru (str. 16, 583). Co jsem měl říci, bylo to, že koncepce spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ využívá k charakteristice úvah smluvních stran jakožto reprezentantů svobodných a sobě rovných osob výklad racionálního výběru, který je podřízen rozumným podmínkám; a toto vše v rámci politické koncepce

Obě shora uvedené překážky jsou tedy překonány tím, že původní situaci pokládáme za výklad reprezentace: to znamená, že tato situace modeluje to, co považujeme za ‚férové‘ podmínky, na základě kterých mají reprezentanti svobodných a sobě rovných osob specifikovat vztahy společenské spolupráce v případě základní struktury společnosti; a protože se tím také modeluje to, co pro tento případ pokládáme za přijatelná omezení důvodů, které jsou smluvním stranám k dispozici pro upřednostňování spíše jedné dohody než nějaké jiné, je koncepce spravedlnosti, kterou by smluvní strany akceptovaly, identická s tou, kterou považujeme – *zde a nyní* – za ‚férovou‘ a podloženou nejlepšími důvody. Pokoušíme se modelovat omezení důvodů způsobem, aby bylo zcela evidentní, kterou dohodu by v původní situaci uzavřely smluvní strany jakožto reprezentanti občanů. Dokonce i kdyby zde byly důvody, jakože budou, pro a proti každé koncepci spravedlnosti, může zde existovat všeobecná rovnováha důvodů, která prostě upřednostňují jednu koncepci před ostatními. Jakožto výklad reprezentace je myšlenka původní situace způsobem veřejné reflexe a sebeobjasnování. Jakmile jsme s to osvojit si jasný a uspořádaný názor na to, co spravedlnost požaduje – pokud je společnost chápána jako systém spolupráce mezi svobodnými a sobě rovnými jedinci v čase od jedné generace k příští –, můžeme tuto myšlenku původní situace použít, aby nám pomohla objasnit, co si nyní myslíme. Původní situace slouží jako sjednocující myšlenka, pomocí níž jsou naše uvážená přesvědčení na všech úrovních obecnosti uvedena do vzájemného vztahu tak, aby se dosáhlo co největší vzájemné shody a seberepozumění.

Na závěr: myšlenku původní situace zavádíme právě proto, že neexistuje žádný lepší způsob jak pro základní strukturu vypracovat politickou koncepci spravedlnosti na základě fundamentální intuitivní myšlenky společnosti jakožto ‚férového‘ systému spolupráce mezi občany jakožto svobodnými a sobě rovnými jedinci. Existují však určitá nebezpečí. Původní situace jakožto výklad reprezentace se bude patrně jevit poněkud abstraktní a bude proto přístupná nedorozuměním. Může se zdát, že popis smluvních stran předpokládá nějakou metafyzickou koncepci jedince, například že esenciální povaha (essential nature) osob předchází a je nezávislá na jejich nahodilých atributech, včetně jejich konečných cílů, náklonností a jejich celkového charakteru vůbec.

spravedlnosti, která je ovšem morální koncepcí. Nejde tu vůbec o to, abychom se snažili odvodit obsah spravedlnosti v rámci, který využívá myšlenky racionálního jako jedině normativní myšlenky. Takové myšlení je neslučitelné s jakýmkoliv kantovským názorem.

To je však klam, který je způsoben tím, že se původní situace nechápe jako výklad reprezentace. Závoj nevěděni, abychom se zmínili o jednom významném charakteristickém rysu této situace, nemá žádné metafyzické důsledky, které by se týkaly povahy ‚já‘; neimplikuje, že ‚já‘ ontologicky předchází faktům o jedincích, jejichž znalost by byla smluvním stranám odepřena. Tuto situaci můžeme prostě kdykoli zvolit, uvažujeme-li o principech spravedlnosti ve shodě s výčtem restrikcí. Pokud takto předstíráme, že jsme v této situaci, zavazuje nás naše rozvažování právě tak málo k nějakému metafyzickému učení o povaze ‚já‘, jako nás nezavazuje hra na monopoly k tomu, abychom se domnívali, že jsme velkostatkáři zapojeni do zoufalého soupeření, při němž vítěz získá všechno.²¹ Musíme mít na mysli, že se snažíme ukázat, jak myšlenka společnosti jakožto ‚férového‘ systému společenské spolupráce může být rozvinuta tak, aby specifikovala nejprávořadnější principy pro realizaci institucí svobody a rovnosti, jsou-li občané pokládáni za svobodné a sobě rovné jedince.

²¹ *TS*, str. 138 n., 147. O smluvních stranách původní situace se říká (str. 147), že jsou teoreticky definovanými jedinci, jejichž motivace jsou specifikovány vylíčením této situace a nikoli psychologickým názorem na to, jak jsou lidské bytosti skutečně motivovány. To je rovněž součástí toho, co se míní tím, říká-li se, že přijetí jednotlivých zvláštních principů spravedlnosti nelze pokládat za psychologický zákon nebo pravděpodobnost, ale spíše za důsledek úplného popisu původní situace. Třebaže nelze cíle perfektně dosáhnout, chceme, aby argumentace byla deduktivní, „jakási morální geometrie“. Ve stati *Kantian Constructivism* (str. 532) jsou smluvní strany popsány jako zcela umělé činitele, kteří naplňují určitou konstrukci. Domnívám se tedy, že se R. B. Brandt mylí, namítá-li, že argumentace na základě původní situace je založena na defektní psychologii. Viz jeho práci *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press 1979, str. 239–42. Samozřejmě by se dalo proti původní situaci namítnout, že modeluje koncepci jedince a rozvažování smluvních stran ve formách, které nejsou vhodné pro účely politické koncepce spravedlnosti; ale pro tyto účely není psychologická teorie přímo relevantní. Na druhé straně je psychologická teorie relevantní pro výklad stability nějaké koncepce spravedlnosti, jak je uvedeno v III. části *TS*. Viz pozn. 34 níže. Obdobně si myslím, že se Michael Sandel mylí, jestliže předpokládá, že původní situace zahrnuje nějakou koncepci ‚já‘ „... zbařenou všech nahodilých atributů“, nějaké ‚já‘, které „předpokládá jakýsi nadempirický statut, ... a daný před jeho cíli, nějaký ryzi subjekt jednání a vlastnění, maximálně skrovný“. Viz *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press 1982, str. 93–95. Nemohu nějak podrobněji rozebírat tuto kritiku. Podstatné přitom není to (jak jsem uvedl v úvodních poznámkách), zda určité pasáže v *Theory of Justice* podněcují k takové interpretaci (pochybují, že tomu tak je), ale zda můžeme koncepci spravedlnosti jakožto ‚fairness‘, jak je zde vyložena, chápat ve světle interpretace, kterou načrtávám v této stati a v dřívějších přednáškách o konstruktivismu; jsem přesvědčen, že tomu tak může být.

V.

Právě jsem poznamenal, že myšlenka původní situace a popis smluvních stran nás mohou svést k tomu, abychom si mysleli, že se tu předpokládá nějaké metafyzické učení o jedincích. Třebaže jsem řekl, že tato interpretace je mylná, nestačí prostě popřít závislost na metafyzických učení, neboť zde mohou i navzdory našemu úmyslu být stále ještě obsaženy. Odmítnutí takových tvrzení by vyžadovalo je podrobněji rozebrat a ukázat, že nemají žádné opodstatnění. To zde však není možné.²²

Mohu však nastínit pozitivní výklad politické koncepce jedince, tj. koncepci jedince jakožto občana (kterou jsem se zabýval v oddíle III), která je obsažena v původní situaci jakožto výkladu reprezentace. Abych vyložil to, co se míní charakterizováním koncepce jedince jakožto koncepce politické, musíme vzít v úvahu, jak jsou v původní situaci chápáni občané jakožto svobodní jedinci. Reprezentace svobody jedince zdá se být jedním zdrojem myšlenky, podle které se předpokládá nějaké metafyzické učení. Na jiném místě jsem uvedl, že občané sami se považují za svobodné jedince ve třech ohledech, a tak ke každému z nich stručně přihlédneme a naznačíme, jak je koncepce jedince využívána politicky.²³

²² Tento problém je zčásti podmíněn tím, že neexistuje žádné akceptované vysvětlení toho, co je to metafyzické učení. Mohli bychom říci, jak mi to navrhl Paul Hoffmann, že rozpracovat nějakou koncepci spravedlnosti, aniž by se předpokládala nebo výslovně užila nějaké metafyzická teorie, znamená již předpokládat nějakou metafyzickou tezi: totiž tezi, že pro tyto účely není třeba žádného zvláštního metafyzického učení. Mohli bychom také říci, že naše běžná koncepce jedince jakožto základní jednotky rozvažování a odpovědnosti předpokládá nebo nějakým způsobem zahrnuje určité metafyzické teze o povaze osob jakožto morálních nebo politických činitelů. V souladu s metodou vyhnout se nechtěl bych tato tvrzení popírat. Co by se dalo říci, je toto: hledíme-li na výklad spravedlnosti jakožto „fairness“ a všimáme-li si jak je utvořen, a všimáme-li si myšlenek a koncepcí, kterých užívá, neobjevuje se mezi jeho premisami žádné vlastní metafyzické učení o povaze jedinců, které by bylo odlišné a protichůdné jiným metafyzickým učení; zdá se, že ani jeho argumentace takové metafyzické učení nevyžaduje. Jsou-li zde zahrnuty nějaké metafyzické předpoklady, jsou patrně tak obecné, že by nerozlišovaly mezi odlišnými metafyzickými názory – karteziánským, leibnizovským nebo kantovským; realistickým, idealistickým nebo materialistickým – jichž se filosofie tradičně týká. V tomto případě by se neprojevilo, že jsou tak či onak relevantní pro strukturu a obsah politické koncepce spravedlnosti. Jsem vděčen Danielovi Brudneyovi a Paulu Hoffmannovi, že se tím zabývali.

²³ Pro první dva ohledy viz *Kantian Constructivism* str. 544 n. (pro třetí viz pozn. 26 níže). Výklad prvních dvou hledisek uvedených v těchto přednáškách je dále rozvinut výše v tomto textu; vyjadřují se zde explicitněji o rozdílu mezi tím, co nazýváme „veřejnou“ identitou na rozdíl od „neveřejné nebo morální identity“. Termín „morální“ v druhém výrazu má naznačit, že koncepce jedinců o (úplném) dobru jsou normálně podstatným prvkem toho, čím se vymezuje jejich neveřejná

Za prvé, občané jsou svobodní v tom, že se sami o sobě a jeden o druhém domnívají, že mají morální mohutnost koncepce dobra. To neznamená, že si sami o sobě jako součást své vlastní politické koncepce myslí, že jsou nevyhnutelně vedeni k tomu, aby prosazovali zvláštní koncepci dobra, kterou v jakékoliv dané době zastávají. Místo toho jsou jakožto občané pokládáni za schopné tuto koncepci revidovat a měnit z rozumných a racionálních důvodů; a mohou tak činit, jestliže si tak přejí. Tedy občané jakožto svobodné osoby požadují právo posuzovat svou osobu jako nezávislou na každé zvláštní koncepci dobra nebo soustavě konečných cílů a neidentifikovat se s ní. Na základě morální mohutnosti utvářet, revidovat a racionálně prosazovat nějakou koncepci dobra není jejich veřejná identita jakožto svobodných jedinců dotčena, mění-li se jejich koncepce dobra v čase. Jestliže například občané konvertují z jednoho náboženství k jinému nebo jestliže dále nestvrzují nějakou státní náboženskou víru, nepřestávají být – pokud jde o otázky politické spravedlnosti – týmiž osobami, jakými byli předtím. Nejde tu o ztrátu toho, co můžeme nazvat jejich veřejnou identitou, jejich identitou jakožto záležitostí základního zákona. Obecně vzato mají stále stejná základní práva a povinnosti; vlastní týž majetek a mohou uplatňovat tytéž nároky jako dříve, vyjma těch, pokud byly spjaty s jejich předcházející náboženskou příslušností. Můžeme si představit nějakou společnost (dějiny nám vskutku předkládají řadu příkladů), v nichž základní práva a uznávané nároky závisejí na náboženské příslušnosti, společenské třídě a pod. Taková společnost má odlišnou politickou koncepci jedinci. A nemusí mít vůbec žádnou koncepci občanství; neboť tato koncepce, jak ji uplatňujeme, je spjata s koncepcí společnosti jakožto „férového“ systému spolupráce pro vzájemný prospěch mezi svobodnými a rovnoprávními jedinci.

Je velmi důležité zdůraznit, že občané mohou na základě svých osobních záležitostí nebo vnitřního života sdružení, k němuž patří, pohlížet na své konečné cíle a náklonnosti způsobem velmi odlišným od způsobu, který se týká politické koncepce. Občané mohou, a obvykle tak v každém daném okamžiku činí, projevovat náklonnost, oddanost a věrnost, o nichž věří, že by se od nich nebyly, a vskutku nemohly a neměly, distancovat a hodnotit je objektivně z hlediska jejich ryze racionálního dobra. Mohou se domnívat, že

(nebo nepolitická) identita. A třebaže tyto koncepce zahrnují i jiné prvky – filosofické nebo náboženské –, jsou chápány tak, že normálně obsahují důležité morální prvky. Termín „morální“ bychom měli chápat tak, že zastupuje všechny tyto možnosti. Za rozbor a vyjasnění tohoto rozdílu jsem zavázán Elizabeth Andersonové.

je prostě nemyslitelné, aby sebe samy nazírali bez ohledu na určitá náboženská, filosofická či morální přesvědčení nebo bez ohledu na určitou trvalou náklonnost a věrnost. Tato přesvědčení a náklonnosti jsou součástí toho, co můžeme nazvat jejich „neveřejnou identitou“. Tato přesvědčení a náklonnosti napomáhají organizovat a utvářet způsob života jedince, toho, co někdo vidí, že sám dělá a snaží se ve svém společenském světě uskutečnit. Domníváme se, že kdybychom se najednou octli bez těchto jednotlivých přesvědčení a náklonností, byli bychom dezorientovaní a neschopni dále postupovat. Mohli bychom se dokonce domnívat, že by tu nebyl žádný záchytný bod, abychom postoupili dále. Naše koncepce dobra se však mohou měnit a často se také v čase mění, obvykle pomalu, ale někdy dosti náhle. Jsou-li tyto změny náhlé, jsme zvláště náchylní říkat, že již dále nejsme touž osobou. Víme, co to znamená: odkazujeme na hluboký a rozhodný posun nebo zvrat ve svých konečných cílech a ve svém charakteru; odkazujeme na svou odlišnou neveřejnou a možná morální nebo náboženskou identitu. Na cestě do Damašku se Šavel z Tarsu stal apoštolem Pavlem. V naší veřejné nebo politické identitě ani v naší osobní identitě, jak tento pojem chápou někteří autoři filosofie ducha, nedochází k žádné změně.²⁴

Občané nazírají na sebe samé jako na svobodné jedince za druhé tím způsobem, že samy sebe pokládají za vlastní tvůrčí zdroj platných nároků. Myslí si, že jejich nároky mají váhu bez ohledu na to, že byly vyvozeny z povinností nebo závazků specifikovaných politickou

²⁴ Zde předpokládám, že se odpověď na problém osobní identity pokouší specifikovat různá kritéria (například psychologickou kontinuitu paměti a fyzickou kontinuitu těla nebo některých jeho částí) v souladu s tím, že o dvou odlišných psychologických stavech nebo činnostech (nebo o čemkoliv jiném), které se objevují ve dvou rozdílných časech, můžeme říci, že to jsou stavy nebo činnosti téže osoby, která přetrvává v čase. Tato odpověď se rovněž snaží specifikovat, zda máme takto trvající osobu chápat jako karteziánskou nebo leibnizovskou substanci, nebo jako kantovské transcendentální ego anebo jako něco jinak kontinuálního, například tělesné nebo fyzické povahy. Srovnaj soubor statí vydaných Johnem Perrym, *Personal Identity*, Berkeley, CA: University of California Press 1975, zvl. Perryho úvod, str. 3–30, a stať Sydneyho Shoemakera v *Personal Identity*, Oxford Basil Blackwell 1984; obě stať berou v úvahu řadu názorů. Někdy se v diskusi tohoto problému většinou ignoruje kontinuita fundamentálních cílů a aspirací, například v pojetí H. P. Grice (které je rovněž obsaženo v Perryho souboru) zdůrazňujícím kontinuitu paměti. Jakmile se ovšem uznává kontinuita fundamentálních cílů a aspirací, jako v Derek Parfitově publikaci *Reasons and Persons*, Oxford, Varendon Press 1984, část III, neexistuje tu žádný příkrý rozdíl mezi problémem neveřejné identity jedinců a problémem jejich osobní identity. Tento poslední problém vyvolává vážné otázky, na něž se minulá a soudobá filosofická názory značně rozcházejí a rozhodně se budou i nadále lišit. Z tohoto důvodu je důležité pokusit se o rozpracování nějaké politické koncepce spravedlnosti, která se tomuto problému, pokud možno, vyhýbá.

koncepcí spravedlnosti, například z povinností a závazků vůči společnosti. Nároky, o nichž občané soudí, že jsou zakotveny v povinnostech a závazcích založených na jejich koncepci dobra a morálního učení, které svým vlastním životem stvrzují, pokládáme pro naše účely, rovněž za samy o sobě tvůrčí. Takový přístup je v rámci politické koncepce spravedlnosti rozumný pro konstituční demokracii; neboť za předpokladu, že koncepce dobra a morálního učení, které jsou občany stvrzovány, jsou slučitelné s veřejnou koncepcí spravedlnosti, jsou tyto povinnosti a závazky z politického hlediska samy o sobě tvůrčí.

Popisujeme-li způsob, kterým občané samy sebe pokládají za svobodné jedince, popisujeme, jak občané sami skutečně přemýšlejí, jak by v demokratické společnosti měly vyvstat otázky spravedlnosti. V naší koncepci konstitučního zřízení je to aspekt toho, jak občané sami sebe posuzují. Že tento aspekt jejich svobody přísluší k určité politické koncepci, je zřejmé z kontrastu s nějakou odlišnou politickou koncepcí, v níž členové společnosti nejsou nazíráni jako vlastní tvůrčí zdroj platných nároků. Jejich nároky mají váhu jediné tehdy, mohou-li být vyvozeny z jejich povinností a závazků vůči společnosti nebo z jejich rolí, které jsou jim přisouzeny ve společenské hierarchii náboženskými nebo aristokratickými hodnotami. Uvažme extrémní případ: otroci jsou lidské bytosti, které nejsou pokládány za zdroje nároků, dokonce ani ne nároků založených na společenských povinnostech a závazcích, protože otroci nejsou pokládáni za schopné mít povinnosti a závazky. Zákony, které zakazují zneužívání a týrání otroků, nejsou založeny na požadavcích otroků, vyplývajících z jejich vlastních zájmů, nýbrž na požadavcích vycházejících buď od otrokářů, nebo z obecných zájmů společnosti (které nezahrnují zájmy otroků). Otroci jsou takřka jako společensky mrtvi: vůbec nejsou veřejně uznáváni za osoby.²⁵ Kontrast s politickou koncepcí, které otroctví připouští, tedy objasňuje, proč je pojetí občanů jakožto svobodných osob díky jejím morálním mohutnostem a díky tomu, že mají nějakou koncepci dobra, spjata s konkrétní politickou koncepcí jedince. Tato koncepce jedinců zapadá do politické koncepce spravedlnosti založené na myšlence společnosti jakožto systému spolupráce mezi jejími členy považovanými za svobodné a rovnoprávné jedince.

²⁵ K problematice společenské smrti viz Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1982, zvl. str. 5–9, 38–45, 337. Tato myšlenka je v knize rozvinuta zajímavým způsobem a zaujímá ústřední místo v jeho srovnávací studii o otroctví.

Občané jsou, za třetí, pokládáni za svobodné jedince, protože jsou pokládáni za schopné nést odpovědnost za své cíle, což ovlivňuje způsob, jakým jsou jejich různé nároky hodnoceny.²⁶ Velmi zhruba řečeno, jde o tuto myšlenku: za daných spravedlivých a rámcem tvořících institucí a daného ‚férového‘ seznamu primárních statků pro každou osobu (jak to vyžadují principy spravedlnosti), domníváme se, že občané jsou s to své cíle a aspirace přizpůsobit racionálně očekávatelným nákladům. Kromě toho mají být schopni omezit své nároky v záležitostech spravedlnosti na ten druh věcí, které dovolují principy spravedlnosti. Občané mají tedy uznávat, že váha jejich nároků není dána silou a psychologickou intenzitou jejich žádostí a tužeb (v protikladu k jejich potřebám a požadavkům co by občanů), a to dokonce ani tehdy, jsou-li jejich žádosti a tužby z jejich hlediska racionální. Těmito záležitostmi se zde nemohu zabývat. Avšak postup je stejný jako předtím: začínáme se základní intuitivní myšlenkou společnosti jakožto systému společenské spolupráce. Je-li tato myšlenka rozvinuta v koncepci politické spravedlnosti, plyne z ní – jestliže sami sebe nazýváme jako osoby, které se mohou angažovat ve společenské spolupráci po celý život –, že můžeme převzít odpovědnost za své cíle, tj. že můžeme přizpůsobit své cíle tak, aby se mohly prosazovat prostředky, o nichž můžeme rozumně očekávat, že se za daných vyhlídek a naší situace ve společnosti mohou prosadit. Myšlenka odpovědnosti za cíle je implicitně obsažena ve veřejné politické kultuře a je rozpoznatelná v jejich praktickém uplatnění. Politická koncepce jedince artikuluje tuto myšlenku a začleňuje ji vhodně do myšlenky společnosti jakožto systému společenské spolupráce po celý život.

Hlavní tři body tohoto a obou předcházejících oddílů zrekapitulují tímto shrnutím:

Za prvé, ve III. oddíle byli jedinci pokládáni za svobodné a sobě rovné osoby na základě toho, že v požadované míře disponují dvěma mohutnostmi morální osobnosti (a mohutnostmi uvažování, myšlení a souzení, které jsou s těmito mohutnostmi spjaty), totiž schopností smyslu pro spravedlnost a schopností koncepce dobra. Tyto mohutnosti jsou sdruženy s dvěma hlavními prvky myšlenky spolupráce, s myšlenkou ‚férových‘ podmínek spolupráce a s myšlenkou racionálního prospěchu či dobra každého účastníka.

Za druhé, v tomto oddíle (V. oddíle) jsme stručně nastínili tři okolnosti, za nichž jsou jedinci považováni za svobodné osoby, a poznamenali jsme, že za těchto okolností jsou občané ve veřejné politické kultuře nějakého konstitučního demokratického zřízení považováni za svobodné osoby.

Za třetí, protože otázka, která koncepce politické spravedlnosti je nejpřiměřenější pro realizaci hodnot svobody a rovnosti v základní struktuře, byla velmi dlouho nesmírně kontroverzní v rámci opravdové demokratické tradice, v níž jsou občané pokládáni za svobodné a rovnoprávné osoby, je cílem spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ pokusit se vyřešit tento problém tím, že se vychází ze základní intuitivní myšlenky společnosti jakožto ‚férového‘ systému společenské spolupráce, v němž se občané sami dohodnou na takto pojatých ‚férových‘ podmínkách spolupráce. V IV. oddíle jsme viděli, proč tento přístup vede k myšlence původní situace jakožto výkladu reprezentace.

VI.

Nyní se budu zabývat stanoviskem, které je podstatné, považujeme-li spravedlnost jakožto ‚fairness‘ za liberální názor. Ačkoli tato koncepce je morální koncepcí, není zamýšlena, jak jsem řekl, jako úplné morální učení. Koncepce občana jakožto svobodného a rovnoprávného jedince není morálním ideálem, podle něhož by se řídil celý život, ale spíše ideálem patřícím k nějaké koncepci politické spravedlnosti, která má být uplatněna na základní strukturu. Tento bod zdůrazňujeme právě proto, že bychom si mohli myslet něco jiného, co by bylo neslučitelné s liberalismem jako s politickou teorií. Připomeňme si, že liberalismus jako politická teorie předpokládá, že v konstitučním demokratickém státě musejí v moderních podmínkách nutně existovat konfliktní a nesouměřitelné koncepce dobra. Tento rys charakterizuje moderní kulturu od dob reformace. Každá nosná politická koncepce spravedlnosti, která se nemá spoléhat na autokratické užití státní moci, musí uznat tento základní společenský fakt. To ovšem neznamená, že taková koncepce nemůže klást omezení na jednotlivce a sdružení, avšak je-li tomu tak, pak jsou tato omezení přímo nebo nepřímo vysvětlena požadavky politické spravedlnosti kladené na základní strukturu.²⁷

²⁶ Například církve jsou omezeny principem rovnoprávné svobody svědomí a musejí se přizpůsobit principu tolerance; univerzity zase tím, že se dnes vyžaduje, aby se zachovávala ‚férová‘ rovnost příležitostí; a práva rodičů tím, co je nutné pro zachování tělesného blaha jejich dětí a k zajištění přiměřeného rozvoje jejich intelektuálních a morálních vlastností. Protože církve, univerzity a rodiče prosazují

²⁶ Viz *Social Unity and Primary Goods*, v: *Utilitarianism and Beyond*, vyd. Amartya Senová a Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press 1982, odd. IV, str. 167–70.

Za těchto okolností přijímáme koncepci jedince utvářenou jako součást nějaké explicitně formulované koncepce spravedlnosti a omezujeme ji na ni. V tomto smyslu je koncepce jedince politickou koncepcí. Jak jsem zdůraznil v předcházejícím oddíle, tuto koncepci mohou akceptovat a využívat jedinci jakožto občané, zabývají-li se otázkou politické spravedlnosti, aniž by byli jinou částí svého života vázáni k úplným morálním ideálům, které jsou často spojeny s liberalismem, například s ideály autonomie a individuality. Absence vázanosti k těmto ideálům a právě tak ke každému zvláštnímu úplnému ideálu, je pro liberalismus jakožto politické učení podstatná. Důvodem toho je fakt, že každý takový ideál, je-li prosazován jako úplný, je neslučitelný s ostatními koncepcemi dobra, s formami osobního, morálního a náboženského života, které jsou konsistentní se spravedlností a které proto mají řádné místo v demokratické společnosti. Autonomie a individualita se jakožto úplné morální ideály nehodí pro politickou koncepci spravedlnosti. Tyto úplné ideály, např. u Kanta a Milla, jsou navzdory své velké závažnosti v liberálním myšlení příliš nadnesené, jsou-li prezentovány jako jediný přiměřený základ konstitučního zřízení.²⁸ Takto pochopený liberalismus se stává jenom jinou sektářskou teorií.

Tento závěr vyžaduje komentář: nechci přirozeně říci, že Kantův a Millův liberalismus nejsou vhodné morální koncepce, které nás mohou vést k potvrzení demokratické instituce. Jsou to však jenom dvě koncepce mezi jinými a tedy pouze dvě filosofická učení, která patrně přetrvávají a získávají si stoupence v nějakém přiměřeně spravedlivém demokratickém zřízení. V takovém zřízení mohou úplné morální názory, které podporují jeho základní instituce, zahrnovat liberalismy individuality a autonomie; a tyto liberalismy možná patří k významnějším učením v nějakém překrývajícím konsensu, tj. v konsensu, v němž – jak jsem dříve poznamenal – odlišná a dokonce konfliktní učení stvrzují veřejně sdílený základ politických opatření. Liberalismy Kantův a Millův mají určitou historickou přednost, protože jsou prvními a nejvýznamnějšími filosofickými názory, které hájí moderní konstituční demokracii a vlivným způsobem rozvíjejí její základní myšlenky. Může se dokonce ukázat, že společnosti, v nichž jsou ideály autonomie

svou autoritu v rámci základní struktury, musejí uznávat požadavky, které tato struktura klade na zachování rámcové spravedlnosti.

²⁸ Ke Kantovi viz *Základy metafyziky mravů a Kritiku praktického rozumu*. K Millovi viz *O svobodě*, zvl. kap. 3, kde je co nejúplněji rozebrán ideál individuality.

a individuality všeobecně akceptovány, patří k nejlépe řízeným a harmonickým společnostem.²⁹

Na rozdíl od liberalismu jako úplného morálního učení snaží se spravedlnost jakožto ‚fairness‘ prezentovat určitou koncepci politické spravedlnosti, která je zakotvena v základních intuitivních myšlenkách zjištěných ve veřejné kultuře demokratické společnosti. Domníváme se, že tyto myšlenky jsou pravděpodobně potvrzovány každým z protichůdných úplných morálních učení, jež mají v přiměřeně spravedlivé demokratické společnosti vliv. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘ hledí tedy určit jádro nějakého překrývajícího konsensu, tj. sdílené intuitivní myšlenky, o nichž se ukáže, pokud jsou propracované v politickou koncepci spravedlnosti, že postačují k zajištění spravedlivého konstitučního zřízení. Více nelze, ale ani není třeba očekávat.³⁰ Musíme však poznamenat, že je-li spravedlnost jakožto ‚fairness‘ plně realizována v nějaké dobře uspořádané společnosti, že se obdobně realizuje i hodnota plné autonomie. Tímto způsobem se spravedlnost jakožto ‚fairness‘ vskutku podobá Kantovu a Millovu liberalismu; avšak na rozdíl od nich je zde hodnota plné autonomie politickou koncepcí spravedlnosti a nikoli nějakým úplným morálním učením.

Může se zdát, že takto pochopené veřejné přijetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ není více než prozíravost; tzn. lidé, kteří této koncepci přisvědčují, spatřují v ní prostě určitý *modus vivendi*, který dovoluje, aby skupiny v překračujícím konsensu prosazovaly své vlastní dobro podřízené jistým omezením, o nichž si každý myslí, že jsou za daných okolností k jeho prospěchu. Myšlenka překrývajícího konsensu se může zdát podstatně Hobbesovskou. Avšak proti tomuto názoru uvádím dvě poznámky: za první, spravedlnost jakožto ‚fairness‘ je morální koncepcí: má své koncepce jedince a společnosti a pojem práva a ‚fairness‘, právě tak jako principy spravedlnosti doplněné o ctnosti, jejichž prostřednictvím jsou tyto principy ztělesněny v lidské povaze a regulují politický a společenský život. Tato koncepce spravedlnosti skýtá výklad kooperativních ctností vhodných pro politické učení s ohledem na podmínky a požadavky nějakého konstitučního zřízení. Je

²⁹ Pojednávám o tom s ohledem na Kantův a Millův liberalismus, ale pro americkou kulturu bych se měl zmínit o důležitých koncepcích demokratické individuality vyjádřených v pracích Emersona, Thoreaua a Whitmana. Jsou poučeně rozebrány Georgem Katebem ve stati *Democratic Individuality and Claims of Politics*, v: *Political Theory* 12, srpen 1984.

³⁰ K myšlence jádra nějakého překrývajícího konsensu (zmiňného shora) viz *TS*, poslední odstavec § 35, str. 220 n. K myšlence plné autonomie viz *Kantian Constructivism*, str. 528 nn.

nicméně morální koncepcí, protože je omezena na základní strukturu společnosti, jelikož právě tato omezení jsou tím, co umožňuje, aby sloužila jako politická koncepce spravedlnosti, jsou-li dány naše přítomné podmínky. Koncepce spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ není tedy v nějakém překrývajícím konsensu (jak se zde chápe) pokládána pouze za *modus vivendi*.

Za druhé, v takovém konsensu přijímá každé z úplných filosofických, náboženských a morálních učení spravedlnost jakožto ‚fairness‘ svým vlastním způsobem; tj. každé úplné učení je vedeno ze svého vlastního hlediska k přijetí veřejných důvodů spravedlnosti, které jsou specifikovány spravedlností jakožto ‚fairness‘. Mohli bychom říci, že tato učení uznávají její pojmy, principy a ctnosti za teoremy, s nimiž jsou některé z jejich názorů v souladu. Tím se však tyto koincidující názory nestávají méně morálními, ani se neredukují na pouhé prostředky. Tyto pojmy, principy a ctnosti jsou totiž obecně akceptovány tak, že přísluší k nějakému úplnějšímu filosofickému, náboženskému nebo morálnímu učení. Některá mohou dokonce spravedlnost jakožto ‚fairness‘ potvrzovat jako přirozenou morální koncepci, která může stát na svých vlastních nohou. Přijímají tuto koncepci spravedlnosti jako přiměřený základ pro politickou a společenskou spolupráci a zastávají názor, že je tak přirozená a fundamentální jako pojmy a principy čestnosti, vzájemné důvěry a hodnoty spolupráce v každodenním životě. Učení v nějakém překrývajícím konsensu se odlišují tím, jak dalece tvrdí, že je nutný nějaký další základ a čím by tento základ měl být. Tyto odlišnosti jsou však slučitelné s konsensem, který se týká právě politické koncepce spravedlnosti jakožto ‚fairness‘.

VII.

Končím úvahou o tom, jak může liberalismus jakožto politické učení (v protikladu k nějaké úplné morální koncepci) chápat společenskou jednotu a stabilitu.³¹

Jednou z nejpronikavějších odlišností mezi politickými koncepcemi spravedlnosti je rozdíl mezi těmi koncepcemi, které připouštějí pluralitu protichůdných a dokonce nesouměřitelných koncepcí dobra, a těmi, které tvrdí, že existuje pouze jedna koncepce spravedlnosti, kterou by měli uznat všichni jedinci, pokud jsou plně racionální. Koncepce spravedlnosti, které spadají do opačných stran tohoto rozdělení, se

liší v mnoha základních ohledech. Platón i Aristotelés a křesťanská tradice, jak je reprezentována Augustinem a Tomášem Akvinským, spadají na stranu jediného racionálního dobra. Takové názory bývají teleologické a tvrdí, že instituce jsou do té míry spravedlivé, pokud toto dobro účinně podněcují. A vskutku se zdá, že od klasické epochy převládá tradice, podle níž je pouze jedna přiměřená koncepce dobra a že je cílem morální filosofie spolu s theologií a metafyzikou stanovit povahu tohoto dobra. Klasický utilitarismus patří do této dominantní tradice. Naproti tomu liberalismus jako politické učení předpokládá, že je mnoho konfliktních a nesouměřitelných koncepcí dobra, z nichž je každá kompatibilní s plnou racionitou lidských jedinců, pokud to můžeme zjistit v rámci nějaké nosné politické koncepce spravedlnosti. V důsledku tohoto předpokladu se pak liberalismus domnívá, že je charakteristickým rysem nějaké svobodné demokratické kultury, jestliže občané stvrzují pluralitu konfliktních a nesouměřitelných koncepcí dobra. Podle liberalismu jakožto politického učení neexistuje žádná prakticky uplatnitelná odpověď na otázku, na kterou se dominantní tradice snažila odpovídat, tzn. že tato tradice nemá žádnou odpověď vhodnou pro nějakou politickou koncepci spravedlnosti v demokratické společnosti. V takové společnosti nepřichází v úvahu teleologická politická koncepce: nelze dosáhnout veřejné shody o nezbytnosti koncepce dobra.

Jak jsem poznamenal, historickým počátkem tohoto liberálního předpokladu je reformace a její důsledky. Až do náboženských válek v šestnáctém a sedmáctém století byly ‚férové‘ podmínky společenské spolupráce vytyčeny úzce: s osobami odlišné víry – nebo (v terminologii, kterou jsem použil) s osobami, které stvrzují fundamentálně odlišnou koncepci dobra – byla společenská spolupráce na základě vzájemného respektu pokládána za nemožnou. Jedním z historických kořenů liberalismu je tak rozvoj různých teorií naléhajících na náboženskou toleranci. Jedním tématem koncepce spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ je uznání společenských podmínek, které vedou ke vzniku těchto učení v rámci takzvaných subjektivních podmínek spravedlnosti, a pak formulace důsledků principu tolerance.³² Liberalismus, jak byl v devatenáctém století koncipován Constantem, de Tocquevillem a Millem, akceptuje pluralitu nesouměřitelných koncepcí dobra jako fakt moderní demokratické

³¹ Tento výklad společenské jednoty se nachází v článku *Social Unity a Primary Goods*, na který odkazuje pozn. 27 shora. Viz zvl. str. 160 n., 170–73, 183 n.

³² Rozdíl mezi objektivními a subjektivními okolnostmi spravedlnosti je uveden v *TS*, str. 126 nn. Důležitost role subjektivních okolností je zdůrazněna ve stati *Kantian Constructivism*, str. 540–42.

kultury, ovšem za předpokladu, že tyto koncepce respektují meze specifikované přiměřenými principy spravedlnosti. Je jedním z úkolů liberalismu jakožto politického učení dát odpověď na otázku: jak máme chápat společenskou jednotu, nemůže-li tu být žádná veřejná dohoda o jediném racionálním dobru a musí-li být pluralita protichůdných a nesouměřitelných koncepcí pokládána za danou? A připustíme-li, že společenská jednota je v nějaké určité podobě myslitelná, za jakých podmínek je aktuálně možná?

V pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ se společenská jednota chápe tak, že se vychází z koncepce společnosti jako systému spolupráce mezi svobodnými a rovnoprávními jedinci. Společenská jednota a věrnost občanů ke svým společným institucím nejsou založeny na tom, že všichni zastávají stejnou koncepci dobra, ale na tom, že obecně akceptují nějakou politickou koncepci spravedlnosti, aby regulovali základní strukturu společnosti. Pojem spravedlnosti je nezávislý na pojmu dobra a je vůči němu nadřazen v tom smyslu, že jeho principy vymezují ty koncepce dobra, které jsou přípustné. Spravedlivá základní struktura a její klíčové instituce vytvářejí rámec, v němž lze rozvíjet přípustné koncepce. Na jiném místě jsem nazval tento vztah mezi koncepcí spravedlnosti a koncepcí dobra prioritou práva (protože spravedlnost spadá pod právo). Věřím, že tato priorita je charakteristická pro liberalismus jako politické učení a něco obdobného se zdá být podstatné pro každou koncepci spravedlnosti, která je přiměřená pro demokratický stát. Abychom tedy porozuměli tomu, jak je možná za daných historických podmínek demokratické společnosti její jednota, vyjdeme ze základní intuitivní myšlenky společenské spolupráce, z myšlenky, která je přítomna ve veřejné kultuře demokratické společnosti a postupuje pak odtud k nějaké veřejné koncepci spravedlnosti jakožto základu společenské jednoty tak, jak jsem to nastínil.

Co se týče otázky, zda je tato jednota stabilní, závisí to významně na obsahu náboženských, filosofických a morálních učení, která máme při utváření nějakého překrývacího konsensu k dispozici. Je-li veřejnou politickou koncepcí spravedlnost jakožto ‚fairness‘, představme si například, že občané přisvědčují jednomu ze tří názorů: první názor potvrzuje spravedlnost jakožto ‚fairness‘, protože její náboženská přesvědčení a porozumění víře vedou k principu tolerance a uznání myšlenky společnosti jako soustavy společenské spolupráce mezi svobodnými a rovnoprávními jedinci; druhý ji potvrzuje jako důsledek úplně liberální morální koncepce, jakou je koncepce Kantova a Millova; zatímco třetí názor potvrzuje spravedlnost jakožto ‚fairness‘ nikoli jako důsledek jakékoli širší koncepce, nýbrž jako o sobě postačující

koncepci, která umožňuje vyjádřit hodnoty, které při alespoň poněkud příznivých podmínkách normálně vyvažují jakékoliv jiné hodnoty, jež by jim mohly oponovat. Tento překrývací konsensus se jeví být mnohem stabilnější než konsensus založený na názorech, jež vyjadřují skepticismus a indiferentnost vůči náboženským, filosofickým a morálním hodnotám nebo které za dané rovnováhy společenských sil pokládají přijetí principů spravedlnosti prostě za prozíravý *modus vivendi*. Existují tu ovšem mnohé jiné možnosti.

Síla takové koncepce, tj. spravedlnosti jakožto ‚fairness‘, se může projevit v tom, že úplnější učení, která přetrvávají a získávají stoupence v demokratické společnosti řízené jejími principy, se pravděpodobně spojují dohromady ve více nebo méně stabilní a překrývací konsensus. Avšak celé to je značně spekulativní a vyvolává to otázky, kterým se málo rozumí, protože učení, jež přetrvávají a získávají stoupence, jsou zčásti závislá na společenských podmínkách a to zvláště tam, kde jsou řízeny veřejnou koncepcí spravedlnosti. Jsme proto nuceni vzít v některém bodě v úvahu účinky společenských podmínek vyžadovaných nějakou koncepcí politické spravedlnosti na přijetí této koncepce samé. Za jinak stejných okolností bude nějaká koncepce více nebo méně stabilní v závislosti na tom, jak dalece podmínky, k nimž vede, podporují úplná náboženská, filosofická a morální učení, která mohou konstituovat stabilní překrývací konsensus. Tyto otázky stability zde nemohu rozebírat.³³ Postačí, uvedu-li, že ve společnosti poznamenané

³³ III. část *TS* sleduje hlavně tři cíle: za prvé, vylíčil dobro jako racionalitu (kap. 7), což má vytvářet základ pro identifikaci primárních dober, oněch dober, o nichž za dané koncepce jedince smluvní strany mají předpokládat, že je jich zapotřebí osobám, které tyto strany politicky reprezentují; za druhé, vylíčil stabilitu koncepce spravedlnosti (kap. 8–9), zvláště koncepcí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘, a ukázat, že tato koncepce je dostatečně stabilní a stabilnější než jiné tradiční koncepce, s nimiž je srovnávána; a za třetí vylíčit dobro dobře uspořádané společnosti, tj. nějaké spravedlivé společnosti, v níž je spravedlnost jakožto ‚fairness‘ veřejně stvrzována a efektivně uskutečňována politickou koncepcí spravedlnosti (kap. 8–9, a vrcholící v 86). Nyní se domnívám, že III. část má následující nedostatky. Vylíčení dobra jako racionality se často čte jako vylíčení kompletního dobra pro nějakou souhrnnou morální koncepci: vše, co musí tento výklad učinit, je vysvětlit listinu primárních dober, základ různých přirozených dober uznávaných zdravým rozumem, a zvláště základní význam sebeúcty a hrdosti (což zde není správně odlišeno, jak mne na to upozornili David Sachs a Laurence Thomas), a taktó význam společenského základu sebeúcty co by primárního dobra. Rovněž výklad stability spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ nebyl rozšířen, jak by mělo, na důležitý případ překrývacího konsensu, jak je naznačeno v přítomném textu; tento výklad byl omezen jenom na nejjednodušší případ, kdy je veřejná koncepce spravedlnosti stvrzována jako něco, co samo o sobě stačí k vyjádření hodnot, které normálně převažují – za daného politického kontextu konstitučního zřízení – jakékoliv hodnoty, které by jim mohly oponovat (viz třetí stanovisko v překrývacím konsensu, jak je naznačeno v textu). S ohledem na diskusi o svobodě svědomí

hlubokým rozporem mezi protichůdnými a nesouměřitelnými koncepty dobra nám spravedlnost jakožto ‚fairness‘ umožňuje alespoň pochopit, jak může být společenská jednota zároveň možná a stabilní.

Přeložil Karel Berka

JOHN RAWLS: OD MORÁLNÍ AUTONOMIE K FIKCI SPOLEČENSKÉ SMLOUVY^a

Paul Ricoeur

I. Problematika

Ve zkoumání, jehož předmětem je ontologie práva, legitimují mou volbu *Teorie spravedlnosti*¹ dva důvody.

Za prvé: to, že se Rawls představuje jako Kantův pokračovatel, znamená, že se rozchází s teleologickým hlediskem, převládajícím v Aristotelově pojednání o spravedlnosti (*Etika Nikomachova*) a přetrvávajícím u středověkých autorů a velkých klasiků 17. století, a že přijímá za svůj deontologický rámec myšlení, z něhož je vyloučen jakýkoli poukaz k objektivnímu dobru, které by se samo vztahovalo k ontologii lidského jednání. Právě tento primát deontologického hlediska před hlediskem teleologickým, jinak řečeno povinnosti před dobrem, dosahuje svého vrcholu v Kantově nejvyšším principu autonomie, chápaném v přesném smyslu samozákonodárství (autolégislation).

Za druhé: pokud se idea spravedlnosti prvotně vztahuje k institucím, a pouze druhotně k jednotlivcům a entitám z oblasti soukromého či veřejného mezinárodního práva, deontologický přístup k morálce se může rozšířit na institucionální rovinu pouze tím, že se opírá o fikci společenské smlouvy, díky níž dokáže soubor jednotlivců překonat předpokládaný prvotní přirozený stav a dospět ke stavu právnímu.

Právě z tohoto setkání záměrně deontologického hlediska v otázce morálky a společensko-smluvního směru myšlení na rovině institucí se odvíjí problematika Rawlsovy *Teorie spravedlnosti*. Položená otázka pak zní takto: je toto spojení nahodilé? Nebo deontologický přístup k otázkám morálky – přístup, vylučující každý poukaz na nějaké transcendentní dobro či dobro prostě lidské a na ontologickou strukturu lidského jednání – nutně vyžaduje postup společensko-smluvní, a to

^a P. Ricoeur, *Lecture 1. Autor du politique*. Paris 1991, str. 196–215.

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971. (Odkazujeme na 8. vydání Oxford University Press 1988 a na český překlad K. Berky: J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995. Pozn. vyd.)

v § 32–35 (4. kapitola) je rozšíření na případ překrývajícího konsensu podstatné. Konečně jsem v dostatečné míře nevyložil relevanci myšlenky dobře uspořádané společnosti jakožto sociální pospolitosti sociálních pospolitostí pro výklad dobra spravedlivé společnosti. V celé III. části nacházíme příliš mnoho souvislostí, k nimž musí čtenář sám dospět, takže může být na pochybách o mnoha věcech, o nichž se pojednává v kapitolách 8 a 9.