

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<sup>a</sup>

Paul Ricoeur

### I. Problematika

Ve zkoumání, jehož předmětem je ontologie práva, legitimují mou volbu *Teorie spravedlnosti*<sup>1</sup> 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

<sup>a</sup> P. Ricoeur, *Lecture 1. Autor du politique*. Paris 1991, str. 196–215.

<sup>1</sup> 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.

*pokud* je spravedlnost definována jako ctnost institucí? Jinak řečeno: jakým poutem jsou spjaty deontologické *hledisko* a společensko-smluvní postup (procédure)?

Moje hypotéza zní, že toto pouto není nikterak nahodilé, je-li cílem a funkcí společensko-smluvního postupu zaručit primát spravedlivého před dobrým, přičemž každé závázání se domnělému společnému dobru je nahrazeno samotným postupem rozvažování (délibration). Podle této hypotézy by se princip či principy spravedlnosti měl či měly rodit ze společensko-smluvního postupu. Je-li toto hlavním bodem, točí se celý problém ospravedlnění ideje spravedlnosti kolem následující obtíže: je společensko-smluvní teorie s to procedurálním přístupem nahradit každou snahu o založení spravedlnosti na nějakém předběžném přesvědčení, týkajícím se společného dobra *politeje*, dobra republiky, dobra *Commonwealthu*?

Abychom pochopili nutnost doplnění kantovského formalismu postupem společenské smlouvy, jehož fiktivní povahu vzápětí uvidíme, je třeba vyjít od problému, který Kant v *Rechtslehre* ponechal bez řešení.<sup>2</sup> Jak přejít od prvního principu morálky, autonomie (chápané v jejím etymologickém smyslu, totiž tak, že svoboda jakožto rozumová si sama dává zákon jako pravidlo univerzalizace svých vlastních maxim jednání), ke společenské smlouvě, kterou se množství vzdává své vnější svobody proto, aby ji znovunalezlo jakožto občané jedné republiky? Jinak řečeno, jaké je pouto mezi autonomií a smlouvou? Kant toto pouto předpokládá, ale nezdůvodňuje.

Nelze změřit *nezměrnost* tohoto problému, pokud si nepovšimneme obtíže, která se u Kanta váže k ideji autonomie a která se přenesla na rovinu institucionální, na níž se Rawls pohybuje. Pokud jde o „dedukci“ principu autonomie, o níž Kant tvrdí, že ji provedl v *Kritice praktického rozumu*, nesmíme zapomínat, že hledání posledních předpokladů se zastavuje u dosvědčení faktu – slavného *Faktum der*

<sup>2</sup> V § 46 *Rechtslehre* čteme: „Zákonodárná moc může náležet jedině sjednocené vůli lidu. Protože právě z ní musí vycházet veškeré právo, nesmí mocí naprosto nikomu učinit svým zákonem jakékoli bezpráví.“ A o něco dále v § 47: „Akt, jímž se lid sám konstituuje ve stát, ve vlastním smyslu jen jeho Idea, která jediná umožňuje myslet jeho legalitu, je *původní smlouvou*, podle níž se všichni (*omnes et singuli*) v lidu vzdávají své vnější svobody, aby ji znovunalezli jako členové spopolitosti, to jest lidu, uvažovaného jako stát (*universi*), a nelze říci, že člověk ve státě obětoval část své vrozené vnější svobody kvůli určitému účelu, ale že zcela opustil divokou svobodu bez zákona, aby znovunalezl svoji svobodu vůbec v legální závislosti, to jest v právním stavu, tedy svobodu celou, neboť tato závislost vychází z jeho vlastní zákonodárné vůle.“ (*Metaphysik der Sitten*, I. část, *Methaphysische Anfangs... der Rechtslehre*, *Kants Werke*. Akademische Textausgabe, Berlin 1968, sv. VI, str. 313, 315 n.).

*Vernunft*, „faktu rozumu“ –, který vzbudil tolik komentářů. Jistě, Kant mluví o faktu pouze co se týče vědomí (*Bewußtsein*), které máme o samozákonodárné schopnosti morálního subjektu (*KPR* V,31), ale toto vědomí je právě našim jediným přístupem k onomu druhu syntetického vztahu, který autonomie nastoluje mezi svobodou a zákonem. V tomto smyslu není fakt rozumu ničím jiným než uvědomováním si tohoto původního vztahu. Já sám jsem ochoten vidět v tomto vědomí specifickou formu, kterou na sebe bere dosvědčení Kantova *kdo?* v jeho rozměru morálním, jinak řečeno, svědectví o praktickém statutu svobodné vůle.<sup>3</sup> Kantův slovník to potvrzuje: v tomto faktu (*factum*), říká, „se rozum dokazuje (*beweist*) jako skutečně prakticky v nás“ (*KPR* AA V,42); právě v tomto velmi specifickém smyslu je pak sama autonomie nazývána faktem „apodikticky jistým“ (*KPR* AA V,47).<sup>4</sup> Je otázkou, zda lze toto dosvědčení sebe sama připodobnit kladení sebe sama. Nemáme zde spíše pod rouškou hrdosti tvrdící autonomii, přiznání jisté receptivity, a to v té míře, v níž zákon podmiňující svobodu tuto svobodu *afikuje* (*l'affecte*)?

Mohli bychom se domnívat, že aporie faktu rozumu je u Kanta ne-li vyřešena, tedy alespoň změkčena a vyvážena připojením druhé formulace kategorického imperativu, přechodem od „formy“ k „látce“, anebo od „jednoty“ k „mnohosti“. Formulace je dobře známa: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“ (*Základy metafyziky mravů*, II. část, str. 75 č. př.). Protiklad osoby a věci jistě přináší kantovskému formalismu něco jako počátek naplňování, jak o tom svědčí odvození mnohosti povinností v *Tugendlehre*. V tomto smyslu není pravda, že jde o prázdný formalismus. Náš problém ale spočívá v něčem jiném; týká se onoho druhu důkazu, který připouští korelaci mezi osobou a účelem o sobě. Na konci druhé části *Základů metafyziky mravů* s překvapením čteme, že „člověk a vůbec každá rozumná bytost *existuje* jako účel sám o sobě“.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Má interpretace je blízká té, kterou překládá O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, vyd. Castella, Albeuve 1985, str. 136: „Kant chce výrazem ‚fakt praktického rozumu‘ naznačit, že morálka skutečně existuje.“ A o něco dále: „Kant mluví o faktu (*factum*), protože považuje vědomí morálního zákona za skutečnost, za něco reálného a nikoli fiktivního, prostě přiznaného.“ (str. 137)

<sup>4</sup> Můžeme si povšimnout dalších výrazů: „Pověřovací listina“ (*creditive*) morálního zákona, „zabezpečení (Sicherung)“ jeho problematického pojmu svobody (...). O těchto obtížných textech, srv. D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft*, v: *Kant*, vyd. G. Prauss, Köln 1973, str. 223–254. Srv. také B. Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Ed. du Seuil, Paris 1973, str. 93–117.

<sup>5</sup> Stojí za to připomenout kontext. „Dejme tomu však, že existuje něco, čeho

Je tak vytvořen zvláštní paralelismus mezi principem autonomie a principem úcty k osobám; nikoli už na rovině obsahů, ale na rovině důkazů. Stejným způsobem se přímo *dosvědčují* autonomie i pojem osoby jako účelu o sobě. Vědomí autonomie, jak jsme si povšimli výše, je nazýváno „faktem rozumu“, totiž faktem, že morálka *existuje*. Nyní se však říká, že morálka existuje, protože sama osoba *existuje* (*existiert*) jako účel o sobě.<sup>6</sup>

Máme-li před očima tyto Kantovy aporie, můžeme snad pochopit, proč deontologický princip nemohl zapustit kořeny v institucionálním poli, kde je idea spravedlnosti uplatňována pouze díky sepětí se společensko-smluvní tradicí, to jest právě s *fikcí* společenské smlouvy. V té míře, v níž smlouvě na rovině instituci náleží místo, které náleží autonomii na rovině individuální morálky, objevuje se zde rozdíl mezi statutem autonomie, neboli samozákonodárstvím, a statutem institucionální spravedlnosti. Citovali jsme výše text *Rechtslehre*, v němž je zdánlivě bez obtíží proveden skok od individuálního samozákonodárství k samozákonodárství lidu. Abychom si uvědomili nezměrnost tak snadno překročené propasti, bylo by třeba vrátit se k sedmé kapitole druhé knihy Rousseauovy *Společenské smlouvy*, v níž založení republiky – charakterizované jako „labyrint politična“ – nevyžaduje nic menšího než zprostředkování svatým zákonodárcem. Je přehnané tvrdit, že Rawls požaduje od fikce „původní situace“, k níž ‚fairness‘ patří (poměrně šťastně přeložena do francouzštiny jako „équité“), řešení problému, který zakládá princip samozákonodárství politického útvaru, aniž se na této úrovni odvolává na jakýkoli ekvivalent „faktu rozumu“, o který se opírá princip autonomie? A, dodejme, aniž se odvolává na onu evidenci, o kterou se opírá rozdíl mezi osobou, jakožto existující jako účel o sobě, a věcí, již si lze pouze opatřit?

Interpretační hypotézu, kterou jsem nastínil, je třeba podrobit konfrontaci s texty. Pokud Rawls klade ‚fairness‘ výše než spravedlnost – to jest nikoli jen spravedlnost toho či onoho zákona, toho či onoho

jsoucnost sama o sobě má absolutní hodnotu, co by mohlo jako účel sám o sobě být základem určitých zákonů, pak by jen v něm a výhradně v něm byl základ možného kategorického imperativu, tzn. praktického zákona. Tedy pravím, že člověk a vůbec každá rozumná bytost existuje jako účel sám o sobě, nikoli pouze jako prostředek, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle, nýbrž musí být považován vždy zároveň za účel ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe sama, tak i na jiné rozumné bytosti“ (*Základy metafyziky mravů*, str. 73 č. př.).

<sup>6</sup> Kant se k tomuto bodu vrací a klade na něj důraz: „Základem tohoto principu je to, že rozumná přirozenost existuje sama o sobě jako účel. Tak si člověk nutně představuje své vlastní jsoucnost (sein eignes Dasein)“ (*Základy metafyziky mravů*, str. 74).

právního opatření, nýbrž principy spravedlnosti, o nichž bude řeč později –, činí tak proto, že ‚fairness‘ náleží především a principiálně původní situaci smlouvy, z níž se má odvozovat spravedlnost základních institucí. Fikce původní situace tak nese veškerou tíhu následného prokázání teorie spravedlnosti. Tato fikce je nositelkou ideje smlouvy, jež sama je původní, mezi svobodnými a rozumem nadanými osobami, které se starají o prosazování svých individuálních zájmů.

Pokud by Rawlsův pokus o řešení aporie faktu rozumu (a jejího důsledku na rovině druhé formulace kategorického imperativu) prostřednictvím fikce původní situace uspěl, mohli bychom říci, že čistě *procedurální* pojetí spravedlnosti zároveň dokázalo vysvobodit spravedlivé z poručnictví dobra, nejprve na rovině institucí, poté v širším smyslu na rovině individuí a národních států, velkých individuí. Je třeba bohužel přiznat, že Rawlsovo prokázání nadřazenosti deontického hlediska nad hlediskem teleologickým je příliš zatíženo velmi omezeným názorem na to, co by mohlo být teleologickou teorií spravedlnosti, ve smyslu páté knihy *Etiky Nikomachovy. Teorie spravedlnosti* je výslovně zaměřena pouze proti *jedné* partikulární teleologické verzi spravedlnosti, totiž proti utilitaristické verzi, která převládala po dvě staletí v anglosaském světě, kde nalezla své nejvýmluvnější obhájce v Johnu Stuartu Millovi a Sidgwickovi. Platón a Aristotelés jsou pojednání pouze v několika poznámkách pod čarou. Utilitarismus je nepochybně teleologickou naukou potud, pokud definuje spravedlnost maximalizací dobra pro největší množství. Aplikováno na instituce, je toto dobro pouhou extrapolací principu volby, konstruovaného na rovině jednotlivce, principu, podle něhož by prostá slast, bezprostřední uspokojení, měly být *obětovány* ve prospěch slasti nebo uspokojení větších, i když jakkoli vzdálených. První, co nám přijde na mysl, je existence propasti mezi teleologickým pojetím utilitarismu a deontologickou koncepcí vůbec: při extrapolaci od jednotlivce ke společenskému celku, kterou utilitarismus provádí, nabývá pojem oběti hrozivého rozměru – obětována není už jen soukromá slast, ale celá jedna společenská vrstva; utilitarismus, jak tvrdí Jean-Pierre Dupuy,<sup>7</sup> francouzský žák René Girarda, mlčky implikuje princip oběti, který se rovná legitimování strategie obětního beránka. Kantovská odpověď by zněla tak, že ten, kdo je nejméně zvýhodněný při nerovném rozdělování výhod, by neměl být obětován, protože je osobou, což vlastně znamená, že

<sup>7</sup> Jean-Pierre Dupuy, „Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)“, *Esprit*, 1988, č. 1, str. 70 n.

podle obětího principu by s potenciální obětí rozdělování bylo zacházeno jako s prostředkem, a ne cílem. V jistém smyslu je o tomto přesvědčen i Rawls, což se pokusím v závěru ukázat. Je-li to však jeho přesvědčení, není to však jeho argument. Ovšem je to argument, na němž záleží. Celá jeho kniha je pokusem o přenesení důrazu z otázky založení na otázku vzájemného souhlasu, což je právě hlavní téma každé společensko-smluvní teorie spravedlnosti. Tím, že stojí v protikladu k theologickému přístupu utilitarismu, je Rawlsova teorie spravedlnosti nepochybně teorií deontologickou, je však deontologií bez transcendentálního založení. Proč? Protože funkcí společenské smlouvy je odvozovat obsahy principů spravedlnosti z postupu, který je *férový*, bez jakéhokoli závazku vůči domněle objektivním kritériím toho, co je spravedlivé; neboť jinak by, podle Rawlse, nakonec došlo k opětovnému zavedení nějakých předpokladů, týkajících se dobra. *Teorie spravedlnosti* si výslovně klade za cíl podat procedurální řešení otázky toho, co je spravedlivé. Název první kapitoly, *Spravedlnost jakožto fairness*, znamená přesně postup, který je *férový* a jehož úkolem je spravedlivé uspořádání institucí.

Jestliže tedy *fairness* náleží v první řadě postu rozvažování, který by měl vést k volbě Rawlsem doporučovaných principů spravedlnosti, zatímco spravedlnost označuje obsah zvolených principů, můžeme říci, že *fairness* původní situace zaujímá v řádu ospravedlnění principů spravedlnosti totéž místo, které zaujímá „fakt rozumu“ na rovině autonomie nebo existence osoby jako účelu o sobě na rovině druhého kantovského imperativu. V tomto smyslu lze celou knihu považovat za společensko-smluvní verzi kantovského principu autonomie a úcty k osobám na rovině institucí. Pro Kanta je zákon tím zákonem, který by svoboda dala sama sobě, kdyby byla oprostěna od sklonů vlastních touhám a slasti. Pro Rawlse by byla spravedlivou taková instituce, kterou by si zvolila pluralita rozumných a nepředpojatých jedinců, kdyby se mohli rozhodovat v situaci, která by sama byla *férová*, jinak řečeno v postavení, jehož podmínky a omezení ukážeme vzápětí. Zdůrazňují: hlavním záměrem knihy je nahradit v maximální možné míře řešení otázky spravedlivého, které se dovolává nějakého založení, řešením procedurálním. Odtud konstruktivistické, a dokonce umělé vyjadřování, které kniha sdílí s celou společensko-smluvní tradicí. Pokud je spravedlivé podřízeno dobru, musí být odkryto; vyplývá-li z procedurálních postupů, je třeba spravedlivé konstruovat: není dopředu známo; předpokládá se, že bude výsledkem rozvažování v podmínkách absolutní *fairness*.

## II. Výklad

V definici spravedlnosti jakožto *fairness* jsou obsaženy tři problémy. Odpovědi, které na ně Rawls dává, mi poskytnou příležitost k načrtnutí kritické reflexe, týkající se mezi pokusu, který chce nahradit teleologické hledisko hlediskem výlučně deontologickým, a to prostřednictvím sloučení deontologické perspektivy a společensko-smluvního postupu. První problém: Co by zaručovalo *fairness* situace rozvažování, z níž by mohl vzejít souhlas týkající se spravedlivého uspořádání institucí? Druhý problém: Jaké principy by byly přijaty v této fiktivní situaci rozvažování? Třetí problém: Jaký argument by mohl přesvědčit rozvažující strany, aby jednohlasně přijaly Rawlsovy principy spravedlnosti spíše než, řekněme, libovolnou variantu utilitarismu?

První otázka obsahuje předpoklad původní situace a slavnou alegorii „závoje nevěděni“, který ji doprovází. Vždy znovu a znovu je třeba zdůrazňovat nikoli historickou, ale hypotetickou povahu této situace.<sup>8</sup>

Rawls věnuje velkou část své spekulace otázce podmínek, umožňujících prohlásit původní situaci za v každém ohledu *férovou*. Pohádka o závoji nevěděni má pak umožnit vylíčení těchto nutných podmínek. Paralela mezi kantovským založením a společenskou smlouvou – ale i výše připomenuta míra jejich nepodobnosti – vysvětluje složitost odpovědí, které Rawls dává na otázku po tom, co musí jednotlivci vědět pod závojem nevěděni, aby jejich volby závisely od rozdělování výhod a nevýhod v reálné společnosti, v níž jsou ve hře – za právy – zájmy. Odtud první podmínka: každý partner musí mít dostatečnou znalost obecné lidské psychologie, pokud jde o základní vášně a motivace.<sup>9</sup>

Druhá podmínka: partneři musí vědět, že o každé rozumné bytosti se předpokládá, že by si měla přát být vlastníkem, a to primárních společenských

<sup>8</sup> Původní situace, pokud je situací rovnosti, vlastně nahrazuje přirozený stav. Vzpomínáme si, že u Hobbese se přirozený stav vyznačoval válkou všech proti všem; jak zdůrazňuje Leo Strauss, v tomto stavu je každý motivován strachem z násilné smrti. U Hobbese tedy není ve hře spravedlnost, ale bezpečnost. Aniž by sdíleli Hobbesovu pesimistickou antropologii, Rousseau a Kant popisuje přirozený stav jako stav bez zákonů, to jest bez jakékoli smířčí moci (*pouvoir d'arbitrage*) mezi protikladnými nároky. Na druhé straně však principy spravedlnosti mohou být přijaty společnou volbou tehdy, a jedině tehdy, když je původní situace *férová*, kdy je situací rovnosti (*égale*). Rovnost je ovšem možná jen v hypotetické situaci.

<sup>9</sup> Rawls upřímně přiznává, že jeho filosofická antropologie je velmi blízká Humově antropologii ze třetí knihy *A Treatise of Human Nature*, a to v otázkách potřeb, zájmů, účelu, konfliktních nároků včetně „zájmu onoho já, které se domnívá, že jeho pojetí dobra zasluhuje uznání, a které předkládá požadavky ve svůj prospěch, požadavky, jež si žádají splnění“ (*Teorie spravedlnosti*, orig. vyd. str. 127, č. překl. str. 87 n.).

čenských statků, bez nichž by svoboda byla prázdným požadavkem. V tomto ohledu je důležité poznamenat, že k tomuto výčtu primárních statků náleží účta k sobě samému. Třetí podmínka: protože jde o volbu mezi více pojetími spravedlnosti, musí mít partneri náležitě informace o principech spravedlnosti, které jsou předmětem soupeření. Musí znát utilitární argumenty a samozřejmě rawlovské principy spravedlnosti, protože nejde o volbu mezi jednotlivými (partikulárními) zákony, ale mezi globálními pojetími spravedlnosti. Rozvažování spočívá právě v tom, že alternativní teorie spravedlnosti jsou hierarchizovány. Další podmínka: všichni partneri si musí být rovni v přístupu k informacím; proto musí být předkládány alternativy a argumentů veřejné. Ještě jiná podmínka: to, co Rawls nazývá stabilitou smlouvy, je anticipace, která bude ve skutečném životě zavazující, ať už jsou převládající okolnosti jakékoli.

Tolik obezřelosti svědčí o obtížnosti problému, který je třeba vyřešit, totiž problému „ustavit *fěrový* postup tak, aby všechny principy, které se stanou předmětem dohody, byly spravedlivé. Cílem je vzít za základ teorie pojem čisté procedurální spravedlnosti“ (*Teorie spravedlnosti*, § 24, str. 168). Původní situace má především anulovat účinky nahodilosti, způsobené stejně tak přirozeností jako společenskými okolnostmi, přičemž údajné zásluhy jsou Rawlsem počítány k takovým účinkům nahodilosti. Teoretikova naděje je pak nezměrná: „protože partneri nevědí o tom, co je odlišuje, a protože jsou všichni stejně racionální a nacházejí se v téže situaci, je jasné, že budou všichni přesvědčeni stejnou argumentací“ (§ 24, str. 171).

Nyní stojíme před *druhou otázkou*: jaký princip by byl zvolen pod závojem nevědění? Odpověď na tuto otázku nacházíme v popisu dvou principů spravedlnosti a v jejich správném uspořádání. Dříve než je vyslovíme, je třeba říci, že tyto principy jsou principy rozdělování. Výraz „rozdělování“ je zde použit v širším než jen ekonomickém smyslu: rozdělování práv a povinností, zisků a nákladů, zkrátka výhod a nevýhod je funkcí každé instituce. Instituce uvažována jako systém rozdělování se tak vymyká zdánlivě durkheimovského sociologismu a metodologického individualismu, zděděného od Maxe Webera. Tím, že jednotlivci dostávají podíly, stávají se partnery „dobrodružství spolupráce“ (*cooperative venture*). Je pozoruhodné, že důraz nemá být podle Rawlse kladen na vlastní význam věcí, které budou rozdělovány, na *jejich ohodnocení jakožto různých statků*, neboť bychom se tím vrátili k teleologickému principu a následně bychom otevřeli dveře myšlence různosti dober, a dokonce myšlence neredukovatelných konfliktů mezi dobry. K tomu se vrátíme v závěru.

Formalismus smlouvy neutralizuje různost dober ve prospěch pravidla rozdělování. Tento primát postupu připomíná uzavorkování sklonů v kantovském určení principu univerzalizace. Znovu se nám připomíná rozdíl mezi problematikou autonomie a problematikou smlouvy. Jestliže se v prvním případě může opírat o fakt rozumu – ať je jeho smysl jakýkoli –, v druhém případě to možné není, právě proto, že se v něm jedná o distribuci podílů. Kde se společnost představuje jako systém rozdělování, je každé rozdělování problematické a otevřené stejně rozumným alternativám; protože existuje více přijatelných způsobů přerozdělení výhod a nevýhod, je společnost jevem skrz naskrz konsensuálně-konfliktním; na jedné straně může být každé rozdělení zpochybněno, zejména, jak uvidíme, v kontextu nerovného přerozdělení; na druhé straně k tomu, aby bylo stabilní, vyžaduje každé rozdělování konsensus v otázce postupů arbitráže ve věci vzájemně si konkurujících nároků. Principy, jimiž se nyní budeme zabývat, se týkají právě této problematické situace, která je vyvolaná požadavkem *fěrového* a stabilního přerozdělení.

Tak jako již Aristotelés, musí vlastně i Rawls čelit ústřednímu paradoxu, plynoucímu z položení rovnítka mezi spravedlnost a rovnost. V tomto ohledu je pozoruhodné, že u Rawlse, stejně jako u Aristotela a nepochybně u všech moralistů, je myšlení uvedeno do pohybu skandálem nerovnosti. Rawls myslí nejprve na nerovnosti, které zasahují výchozí vyhlídky při vstupu do života, které lze nazvat „startovním postavením“. Má samozřejmě na mysli také nerovnosti spjaté s rozmanitostí příspěvků jednotlivců k chodu společnosti, na rozdíly v kvalifikaci, kompetenci, účinnosti výkonu odpovědnosti atd., nerovnosti, od nichž se nemohla nebo nechtěla oprostit žádná společnost. Problémem pak je, jako u Aristotela, definovat rovnost tak, aby tyto nerovnosti byly redukovány na své nutné minimum. Ovšem stejně jako jediný postup rozvažování v původní situaci zatlačuje do pozadí různost dober spjatých s rozdělováním věcí, tak i zde rovnost účastníků smlouvy ve výchozí společnosti již předem vtiskuje nerovnostem, které smlouva připouští, pečeť *fairness*, která je charakteristická pro původní situaci.

Tato *fairness* nikterak nebrání tomu, aby se z ideje spravedlnosti zrodily dva principy spravedlnosti, přičemž druhý z nich obsahuje dva momenty. První zaručuje rovné svobody občanství (svobodu slova, shromažďování, účasti ve volbách, možnosti být zvolen do veřejné funkce). Druhý se týká nutných podmínek nerovnosti, o nichž jsme mluvili výše. Ve své první části vytyčuje podmínky, za nichž musí být některým nerovnostem dána přednost zároveň před většími nerovnostmi, ale i před přerozdělením rovnostářským; ve své druhé části v nej-

větší možné míře vyrovnává nerovnosti spjaté s rozdíly autority a odpovědnosti: odtud jméno „princip rozdílu“ („principe de différence“).<sup>10</sup> Princip rozdílu tak provádí výběr situace největší rovnosti, slučitelné s pravidlem jednomyslnosti.

Toto poslední tvrzení vede ke třetí otázce: z jakého důvodu by partneři, nacházející se pod závojem nevěděni, dávali přednost těmto principům v jejich lexikálním řádu (ordre lexical) spíše než libovolné verzi utilitarismu? Argument, kterému *Teorie spravedlnosti* věnuje mnoho prostoru, je vypůjčen z teorie rozhodování v kontextu nejistoty; je označen výrazem *maximin*, a to z toho důvodu, že partneři by si měli zvolit uspořádání, které maximalizuje minimální podíl. Argument má veškerou svoji sílu v původní situaci pod závojem nevěděni. Nikdo neví, jaké bude místo argumentu v reálné společnosti. Bere v úvahu pouze možnosti. Účastníci smlouvy jsou ovšem vzájemně vázáni smlouvou, jejíž podmínky byly veřejně vymezeny a jednomyslně přijaty. Je-li zde konflikt dvou pojetí spravedlnosti a umožňuje-li jedno z nich situaci, kterou by někdo mohl nepřijmout, zatímco druhé tuto možnost vylučuje, pak převládá toto druhé pojetí.

Klade se tak otázka, do jaké míry může být „ahistorickou“ dohodou vázána „historická“ společnost. Samotný fakt této otázky potvrzuje, nakolik se předpokládaná společenská smlouva, kterou by si společnost měla dát své základní instituce, liší od autonomie, na jejímž základě si má osobní svoboda dát svůj zákon. Není zde žádný fakt rozumu, který máme přijmout, ale pracný návrat k teorii rozhodování v kontextu nejistoty. Obtíže spjaté s touto situací, která v teorii morálky nemá obdoby, navozují principiální otázku – kterou by bylo lépe nazývat „otázkou důvěry“ –, totiž otázku, zda se deontologická a společensko-smluvní teorie spravedlnosti jistým způsobem nedovolala *etického smyslu*. Jinými slovy: daří se čistě procedurálnímu pojetí spravedlnosti zcela odpou-

<sup>10</sup> První předvedení dvou principů lze číst v *Teorii spravedlnosti*, str. 60 n. orig. vyd., str. 48 n. č. překl. Stejně důležité jako obsah těchto principů je pravidlo priority, které je navzájem váže. Rawls zde mluví o seriálním či lexikálním řádu, čímž přímo útočí stejně na marxismus jako na utilitarismus. Aplikován na principy spravedlnosti, seriální či lexikální řád znamená, že „omezení základních svobod rovných pro všechny, kdo jsou chráněni prvním principem, nemohou být ospravedlněna či kompenzována většími společenskými nebo ekonomickými výhodami“ (str. 61 orig. vyd., str. 49 č. překl.). Lexikální řád je nadto nutný mezi dvěma částmi druhého principu: nejméně ekonomicky zvýhodnění musí mít lexikální prioritu ve vztahu ke všem ostatním partnerům. J.-P. Dupuy toto označuje za proti-obětí implikaci Rawlsova principu: kdo by mohl být obětí, neměl by být obětován, a to ani ve prospěch společného dobra. Nebudu se zde obsírněji zabývat přesnou formulací dvou principů, které tvoří nejnámější část *Teorie spravedlnosti*.

tat od zakotvení ve smyslu spravedlnosti, který ji předchází a který ji od začátku do konce doprovází?

### III. Diskuse

Mou tezi je, že procedurální pojetí spravedlnosti poskytuje v nejlepším případě formalizaci smyslu spravedlnosti, který je neustále předpokládán.<sup>11</sup>

Jak přiznává sám Rawls, argument, o němž se opírá procedurální pojetí, neumožňuje vybudovat nezávislou teorii, ale spočívá na předběžném porozumění významu nespravedlivého a spravedlivého, které umožňuje definovat a interpretovat dva principy spravedlnosti dříve, než můžeme dokázat – pokud k tomu vůbec kdy dospějeme –, že to jsou ty principy, které by byly zvoleny v původní situaci pod závojem nevěděni.

Moje námitka se zdá být výzvou celé smluvně-společenské škole, pro kterou procedurální postup musí být nezávislý na každém předpokladu, týkajícím se dobra v teleologickém přístupu k pojmu spravedlnosti, či dokonce týkajícím se spravedlivého v transcendentální verzi deontologie. V tomto smyslu lze cele rozvinutí *Teorie spravedlnosti* chápat jako obrovské úsilí o zaručení autonomie dvou momentů argumentu, to jest teorie původní situace a zdůvodnění volby zmíněných dvou principů spíše než libovolné utilitaristické verze spravedlnosti. V jednom i v druhém případě převládá nad linearitou kruhovitost. Vezmeme původní situaci: všechna omezení, jimiž je definována, jsou pochopitelně konstruována jako myšlenkový experiment a vytvářejí naprosto hypotetickou situaci bez kořenů v dějinách a ve zkušenosti; jsou však představována tak, že splňují požadavky na ideu *fairness*, která má funkci

<sup>11</sup> V článku, který je speciálně věnován „kruhu důkazu (cercle de démonstration) v *Teorii spravedlnosti*“ (*La cercle de la démonstration*, v: P. Ricoeur, *Lectures I*, str. 216–230), si všímám toho, že celek díla nesleduje lexikální řád předepsaný formulací principů, ale řád kruhový. Principy spravedlnosti jsou definovány, a dokonce rozvinuty (§ 11 a 12), před zkoumáním okolností volby (§ 20–25), tedy před tematizací závoje nevěděni (§ 24) a, příznačněji, před dokazováním, že tyto principy jsou jediné racionální principy (§ 26, 30). Velmi brzy (§ 3) je řečeno, že principy spravedlnosti jsou ty, „které by ve výchozí situaci rovnosti přijaly při definování základních podmínek svého sdružování svobodné a rozumné bytosti, které se starají o prosazování svého vlastního zájmu“ (str. 11 orig. vyd., str. 21 č. překl.). Tím je anticipováno nejen kritérium původní situace, ale i její základní rysy, to jest myšlenka, podle níž mají partneři zájmy, avšak nevědí jaké, a nadto se nezajímají o zájmy ostatních. Takto je teorie kladena jako celek, nezávisle na jakémkoliv seriálním řádu, přičemž spojuje – jak jsme se o to pokusili v naší rekonstrukci –, původní situaci, formulaci principů, jež budou zkoumány, a konečně racionální argument ve prospěch těchto principů.

transcendentální podmínky celého procedurálního postupu. Co jiného je však *fairness* než moderní verze isonomie (*isonomia*) podle Perikleia a Solónia? Neodkazuje k *isotés* podle Sókrata a Aristotela, která sama implikuje úctu k druhému jako rovnému partneru v procedurálním procesu?

Toto podezření, že zdánlivě umělá konstrukce se řídí *morálním* principem, je potvrzeno úlohou, kterou v celém důkazu hraje argument opírající se o *maximin*. Na první pohled se zdá, že důkaz může být vzhledem ke všem morálním předpokladům zcela autonomní. Podíváme-li se však na rozhodující argument namířený proti utilitarismu podrobněji – podle něhož je třeba být připraven obětovat některé znevýhodněné jedince nebo skupiny, pokud to vyžaduje největší dobro největšího množství –, nemůžeme se ubránit myšlence, že zde máme etický argument zamaskovaný argumentem technickým, vypůjčeným z nejelementárnější podoby teorie rozhodování, z teorie her, v nichž figurují vyhrávající a prohrávající nezatižení žádnou etickou starostí. Vada utilitarismu spočívá právě v extrapolaci z individua na společnost. Jedna věc je říci, že jednotlivec může mít povinnost obětovat bezprostřední a menší slast kvůli pozdější větší slasti, jiná věc říci, že uspokojení většiny si žádá obětování menšiny. Povaha argumentu se mi zde zdá být neredukovatelně morální. Tento argument je namířen proti tomu, co nazývám stejně jako Jean-Pierre Dupuy „principem oběti“, který patří k logice obětího beránka. Můžeme se na oplátku ptát, zda se argument, opírající se o *maximin*, který by měl být oproštěn od veškeré etické motivace, vlastně neredukuje na subtilní formu utilitarismu anebo, v nejlepším případě, na argument čisté obezřetnosti, charakteristický pro každou hru smlouvání.

I když Rawls nikdy nepopírá svou ctizádost podat důkaz nezávislý na pravdivosti principů spravedlnosti, přesto pro svou teorii nárokuje to, co nazývá „promyšlenou rovnováhou“ (*reflective equilibrium*) mezi teorií samou a našimi „dobře uváženými přesvědčeními“ (*considered convictions*).<sup>12</sup>

Tato přesvědčení musí být dobře uvážena, neboť jestliže se v některých flagrantních případech nespravedlnosti (náboženská netolerance, rasová diskriminace) zdá být běžný morální soud jistý, v otázce *férové* distribuce bohatství a autority jsme si jisti mnohem méně. Musíme, říká

<sup>12</sup> „Přesto lze“, píše Rawls, „ospravedlnit partikulární popis původní situace jiným způsobem. Rozpoznáním, zda principy, které bychom si zvolili, souhlasí s našimi dobře uváženými přesvědčeními o tom, co je to spravedlnost, anebo zda je přijatelným způsobem rozvíjí“ (str. 19 orig. vyd., str. 25 č. překl.).

Rawls, hledat něco, co rozptýlí naše pochyby. Teoretické argumenty pak hrají stejnou roli zkušebního kamene, kterou Kant připisuje pravidlu univerzalizace maxim (*des maximes*).<sup>13</sup>

Celý aparát argumentace tak můžeme považovat za postupnou racionalizaci těchto přesvědčení, pokud jsou zasažena předsudky nebo oslabena pochybami. Tato racionalizace spočívá v komplexním procesu vzájemného přizpůsobování přesvědčení a teorie.<sup>14</sup> Řekněme hned, kde je jádro diskuse: jistá kruhovost, kterou zřejmě předpokládá hledání promyšlené rovnováhy, se zdá ohrožena odstředivými silami, které jsou způsobené společensko-smluvní hypotézou, s níž je osudově spjat deontologický přístup. Počínaje hypotézou závoje nevědění, převažuje v celém chodu argumentů tendence k umělosti a konstruktivismu, která posiluje nárok autonomie ve prospěch teoretického argumentu. Je možné smířit úplnou autonomii argumentu s výchozím slibem zachovat vztah přizpůsobení mezi teorií a přesvědčením? Nepohodlným břemenem každé společensko-smluvní teorie může být odvozování principů spravedlnosti ze všemi schváleného postupu, přičemž již tyto principy paradoxně motivují hledání nezávislého racionálního argumentu.

Na konci naší cesty se rýsují dva závěry. Na jedné straně lze ukázat, v jakém smyslu pokus o čisté procedurální založení spravedlnosti, uplatňované na rovině základních institucí společnosti, dovádí až k vrcholu ctizádost oprostít deontologický pohled na morálku od teleologického pohledu na etiku. Na druhé straně se ukazuje, že právě v tomto pokusu je nejlépe zdůrazněna mez této ctizádosti.

Oproštění deontologického hlediska od veškerého teleologického poručnictví pramení z Kantova kladení kritéria morálky, definovaného jako nárok univerzality. V tomto smyslu se kantovský imperativ, ve své nejradikálnější podobě „jednej tak, aby maxima tvé vůle vždy mohla být zároveň principem obecného zákonodárství“, netýká pouze konstituce osobní rozumné vůle, ba ani kladení osoby jako účelu o sobě, ale pravidla spravedlnosti v její procedurální formulaci. Kantovu vyloučení sklonu ve sféře rozumné vůle a zákazu s druhým nakládat v dialogic-

<sup>13</sup> „Hodnotu určité interpretace výchozí situace můžeme ... ověřovat schopností jejich principů být v souladu s našimi dobře uváženými přesvědčeními a poskytovat nám vodítko tam, kde je potřebujeme“ (str. 20 orig. vyd., str. 26 č. překl.).

<sup>14</sup> „Domnívám se, že procesem přizpůsobování, při němž někdy dochází ke změně podmínek okolností smlouvy a jindy k odvolání soudů a jejich adaptaci na principy, nakonec nalezneme popis výchozí situace, který zároveň vyjadřuje předběžné rozumné podmínky a vede k principům, které souhlasí s našimi dobře uváženými, pečlivě zredigovanými a pozměněnými soudy. Tento konečný stav nazývám promyšlenou rovnováhou (*reflective equilibrium*)“ (tam.).



ké sféře jen jako s prostředkem, v Rawlsově analýze odpovídá vyloučení utilitarismu. Toto vyloučení je jistým způsobem konstruováno na základě dvou předběžných vyloučení: vyloučení touhy na rovině formální a vyloučení manipulace na rovině dialogické. Deontologické hledisko je trojnásobně založeno na principu, který se opírá o sebe sama: autonomie v první sféře; kladení osoby jako účelu ve druhé sféře; společenská smlouva ve třetí sféře.

Meze vlastní tomuto pokusu o oproštění od deontologického hlediska můžeme vyčíst z rostoucích obtíží, s nimiž se setkává ten způsob sebezaložení, který je takovým oproštěním předpokládán. Zdá se mi, že tyto obtíže dospívají k pozoruhodnému kritickému bodu ve společensko-smluvní verzi spravedlnosti. Je třeba se vrátit k východisku: k principu autonomie. Tento princip se opírá jen o sebe sama. V *Kritice praktického rozumu* z toho vyplývá obtížný statut slavného „faktu rozumu“, o němž jsme mluvili výše. Připustíme-li s některými komentátory, že tento fakt rozumu znamená pouze to, že morálka existuje, že v praktickém řádu požívá též autority jako zkušenost v řádu teoretickém, pak je třeba říci, že tato existence může být pouze *dosvědčena*; toto dosvědčení odkazuje k prohlášení, jímž začínají *Základy metafyziky mravů*: „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*.“ (ZMM, str. 19) Toto doznání ovšem přesazuje deontologické hledisko zpět do perspektivy teleologické. Na stejný problém a stejnou obtíž naráží tvrzení, že osoba existuje jako účel o sobě, a že tento způsob bytí náleží *přirozenosti* rozumových bytostí. Víme, že si osobu neopatřujeme jako věc, a že věc má cenu a osoba hodnotu. Toto předběžné praktické porozumění je přesnou paralelou osvědčení faktu rozumu na dialogické rovině praktického rozumu. Srovnání hypotézy společenské smlouvy, o níž se teorie spravedlnosti opírá, se dvěma předchozími modalitami osvědčení se zde ukazuje jako instruktivní. Na rovině institucí přísluší smlouvě místo, které si na základní rovině morálky nárokuje autonomie. Avšak zatímco autonomii můžeme nazvat faktem rozumu, zdá se, že společenská smlouva se může opřít pouze o fikci – fikce nepochybně zakládající, ale přesto fikci. Proč tomu tak je? Snad proto, že sebezaložení politického útvaru postrádá základní osvědčení, o než se opírají dobrá vůle a osoba jako účel o sobě? Je to proto, že národy, podrobené celá tisíciletí principu ovládnání, který přesahuje jejich vůli žít pospolu, nevědí, že jsou svrchované, a to nejen z moci imaginární smlouvy, ale i z vůle žít pospolu, na níž zapomněli?<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Narážím zde na rozlišení Hannah Arendtové mezi *mocí*, chápanou jako vůle historického společenství žít pospolu, a *ovládáním*, chápaným jako hierarchický

Jakmile je toto zapomnění dovršeno, může se už jen fikce postavit na roveň principu autonomie a principu osoby jakožto účelu o sobě. Postavit se jim na roveň však nikterak neznamená nahradit je. Základ vůle žít pospolu nezůstává ani inertní ani neartikulovány. Znovu se vynořuje právě v podobě dobře uvážených přesvědčení, s nimiž teorie vyjednává při hledání promyšlené rovnováhy. Když se však tato dobře uvážena přesvědčení týkají spravedlivého a nespravedlivého na rovině institucí, vykonávají velmi přesnou regulativní funkci, a to od chvíle, kdy vůle žít pospolu navozuje problém rozdělování. Je pak třeba – což víme již od Aristotela a jeho pokusu vymežit spravedlnost nerovných rozdílení (*partages inégaux*) pravidlem proporcionality –, aby podíl jednoho, podle jeho zásluh, to jest podíl jeho příspěvku ke společnému dobru, byl týž jako podíl druhého, podle jeho zásluh. Řekli jsme výše, že jakmile je zde přerozdělení a rozdělování, žádná formule není sama od sebe samozřejmá. Každé rozdělování je nvyvósost problematické. Dobře uvážena přesvědčení pak do řádu distributivní spravedlnosti přinášejí předsudky, předběžné soudy, modalit praktického porozumění, které se netýkají formy postupu, ale aspektu dober věcí, které mají být přerozděleny (práv a povinností, prospěchů a nákladů, výhod a nevýhod). Ke skutečně konfliktní situaci dochází, když pod čistým pravidlem postupu obnažíme různost rozdělených dober, kterou se snaží zastřít formulace dvou principů spravedlnosti. Nebylo dostatečně zdůrazněno, že v procesu rozdělování mizí různost rozdělovaných věcí. Ve výčtu, který vedle sebe řadí příjmy a jmění, společenské výhody a odpovídající nevýhody, autoritu a odpovědnost, pocty a výtky, atd., ztrácí se ze zřetele kvalitativní rozdíl věcí, které mají být rozděleny; zkrátka různost individuálních a kolektivních příspěvků, z nichž vyrůstá problém rozdělování.

V literatuře publikované po velké Rawlsově knize se do popředí dostává právě tento problém *skutečného rozdílu* dober vložených do věcí, které mají být rozdělovány. Rawls jistě věděl o pojmu prvních *společenských dober*. Stačí mu, že pod závojem nevěděni nikdo neví, kdo z nich bude mít prospěch. Ptáme-li se ale, co určuje tato společenská dobra jakožto dobrá, otevíráme konfliktní prostor nikoli už v říši

vztah vládnoucích a ovládaných. Ptám se tak, nemá-li konstituce moci v lidské pluralitě, konstituce par excellence před-právní, tedy před-smluvní, statut toho, co bylo zapomenuto. Toto zapomnění, vlastní konstituci souhlasu (*consentement*) tvořícímu moc, by ale neodkazovalo k žádné minulosti, která by byla bývala žita jako přítomna v průzračnosti společnosti, vědomé si sebe samé a svého jednoho a mnohého zrození. Viz P. Ricoeur, „Pouvoir et violence“ (1989), v: *Lecture 1*, Paris 1991, str. 20–41.



fikce, ale ve skutečných společnostech, od chvíle kdy se tato dobra objevují ve vztahu k heterogenním významům a odhadům.<sup>16</sup> Konkrétnější pojetí spravedlnosti se rodí, jakmile se jedná o to, provádět arbitráž mezi konkurenčními sférami spravedlnosti, a o to, čelit hrozbě zasahování jedné do druhé. V každodenním řešení společenských konfliktů, implikovaných samotnou idejí *problematického rozdělování*, zde musí ustoupit fikce před skutečností.

Tyto poslední úvahy potvrzují výše vyslovenou myšlenku, podle níž si procedurální pojetí spravedlnosti samo nevystačí, ale přispívá k formalizaci vždy předpokládaného smyslu spravedlnosti. Tato úloha není nikterak malá, v té míře, v níž vyzdvižení předsudku na rovinu dobře uvážených přesvědčení vyžaduje *kritickou instanci*, namířenou proti postranním ideologickým cestám každé úlevy. Že se tyto postranní ideologické cesty týkají pravé ideje spravedlnosti by nás už nemělo překvapit, neboť víme o problematické povaze společnosti definované svou rozdělovací funkcí. Protože je taková společnost principiálně otevřena různosti možných institucionálních uspořádání, nic jiného než hledání promyšlené rovnováhy mezi teorií a dobře uváženými přesvědčeními nemůže dát fikci původní situace hodnověrnost, která jí chybí, pokud ji srovnáváme s principem autonomie, opírajícím se o fakt rozumu, nebo s úctou k osobám, opírajícím se o evidenci jejich existence jakožto účelu o sobě.

Přeložil Karel Thein

<sup>16</sup> Odkazují zde na knihu Michaela Walzera *Spheres of Justice and Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books 1983. Tento autor tvrdí, že pokud vezmeme v úvahu skutečnou různost dober, která se opírá o různost odhadu či ohodnocení určujících rozdílné věci jako dobra, dospějeme k opravdovému rozbití jednotné ideje spravedlnosti ve prospěch ideje sfér spravedlnosti. Jednu odlišnou sféru vytvářejí například pravidla, která řídí příslušnost (*membership*) a spravují například podmínky jejího nabývání nebo ztráty, práv cizinců sídlících v zemi, emigrantů, politických vyhnanců. Jiná je sféra bezpečnosti a veřejné sociální péče (*welfare*), která odpovídá potřebám, o nichž se v našich společnostech soudí, že právem vyžadují ochranu a pomoc veřejné moci. Ještě jiná je sféra peněz a zboží, vymezena otázkou po tom, co ze své povahy dobra *může být koupeno či prodáno*. Nestačí tedy odlišit ve velkém osoby, které mají hodnotu, a věci, které mají cenu: kategorie zboží má své vlastní nároky a svá vlastní omezení. Ještě jiná je sféra zaměstnání (*offices*), jejíž rozdělování nespočívá na dědičnosti nebo na bohatství, ale na kvalifikacích, pečlivě oceněných veřejnými postupy.

## JERUZALÉM A ATHÉNY<sup>a</sup> Několik předběžných poznámek

Leo Strauss

### I. Začátek bible a jeho řecké protějšky

Veškeré naděje, které uchováváme i uprostřed všech zmatků a nebezpečí naší doby, jsou pozitivně či negativně a přímo či nepřímo založeny na zkušenostech minulosti. Zabýváme-li se západním člověkem, jsou z těchto zkušeností nejvýraznější a nejhlubší ty, jež jsou spjaty se jmény dvou měst – Jeruzaléma a Athén. Západní člověk se stal, čím jest, a je, čím jest, na základě setkání biblické víry a řeckého myšlení. Abychom porozuměli sami sobě a zároveň alespoň mírně osvětlili nejasné cesty do budoucnosti, musíme nejprve porozumět Jeruzalému a Athénám. Není třeba říkat, že jde o úkol, jehož řešení přesahuje mé síly, nemluvě již o velmi omezených možnostech dvou veřejných přednášek. Úkoly však nelze vymezovat silami, neboť ty se ukáží teprve při řešení úkolu. Je lépe neuspět v řešení složitého úkolu než uspět v řešení úkolu podřadného. Navíc, jestliže jsem byl vyzván, abych zahájil *Frank Cohen Memorial Lectureship* na City College of the City University of New York, musím počítat s tím, že zde po mně v následujících letech či desetiletích bude proslovena celá řada přednášek dalšími, a doufejme, že schopnějšími a významějšími muži.

Hovoříme-li o Jeruzalému a Athénách, odkazujeme k čemusi, co je dnes příslušnou vědou chápáno jako dvě kultury; „kultura“ pak má být vědeckým pojmem. Podle tohoto pojmu existuje neurčitelné množství kultur: *n* kultur. Vědec, který je studuje, je nahlíží jako předměty; jakožto vědec stojí mimo kteroukoli z nich, žádné nedává přednost, v jeho očích jsou všechny rovnocenné. Není pouze nestranný, je též objektivní, plný obav, aby některou z kultur nezkreslil. Hovoří-li o některé z nich, vyhýbá se jakýmkoli „kulturně ohraničeným“ pojmům, tj. pojmům omezeným na nějakou zvláštní kulturu či druh

<sup>a</sup> L. Strauss, *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, v: *The City College Papers*, č. 6, N.Y. 1967.