

fanatiků, jejichž ideály opravdu odolávají zkoušce představitosti a faktů, ty, kteří je podporují pouze proto, že neuvažují a jsou lhotejší.

Tvrdé jádro fanatiků zde však nejspíše zůstane. Znamená jeho existence zpochybnění celé naší rozpravy o morálním uvažování? To záleží na tom, o co nám jde. Kdyby byl náš cíl čistě teoretický a my chtěli vypracovat nezvratnou metodu argumentace, která by lidi přinutila dospět ke stejným morálním závěrům bez ohledu na to, jaký je svět a lidé v něm žijící, museli bychom přiznat nezdár. Možná bychom ale měli aspirovat pouze na skromnější cíl. Jestliže se nám podařilo ukázat, že existuje jistá forma argumentace, která – nepředjímajíc a priori nějaké morální premisy a berouc lidi takové, jací jsou, a svět takový, jaký je – povede lidi (za předpokladu, že budou uvažovat morálně, uplatňovat svoji představitost, všimát si faktů a opravdově se snažit pochopit, o čem vypovídají) k tomu, aby se shodli na určitých morálních principech, které přispívají k spravedlivému usmíření protichůdných zájmů, pak jsme snad udělali vše, čeho je třeba. Musíme připustit, že fanatici tu budou vždycky; můžeme ale také konstatovat, že opravdových fanatiků je poměrně málo a že by byli zcela bezmocní a nemohli nijak škodit, kdyby se jim nedařilo překrucovat skutečnost a tím získávat podporu velkého množství lidí, kteří sami fanatici nejsou. To se jim daří zatajováním faktů a rozšiřováním lží, rozněčováním vášní, které zatemní účastnou představitost – zkrátka a dobře všemi známými metodami propagandy. Tyto metody by měly na lidi menší vliv, kdyby byla odstraněna jedna základní podmínka jejich úspěšnosti: zmatek v hlavě. Jestliže člověk jasně chápe, co dělá, když si klade morální otázku a odpovídá na ni – a jestliže chápe, jakým způsobem vstupují fakty do morálních argumentů; jestliže je s to rozlišit ryzi fakty od těch „faktů“, které jsou ve skutečnosti skrytými hodnoceními; zkrátka a dobře, jestliže myslí natolik jasně, aby nepouštěl ze zřetele morální otázky, které si klade, a aby se snažil je zodpovědět způsobem, jaký vyžaduje jejich povaha – potom nad ním propagandisté nebudou mít velkou moc. Úkolem morální filosofie je lidi tímto způsobem proti propagandě vyzbrojit.

ZÁKLADNÍ SVOBODY A JEJICH PRIORITY¹

John Rawls

H. L. A. Hart upozornil na to, že výklad základních svobod a jejich priority² v mé knize *Teorie spravedlnosti*³ má vedle jiných nedostatků dva závažné „nedostatky“. V této přednášce nastíním, a nemohu nic víc než nastínit, jak mohou být tyto mezery zaplněny. První z nich spočívá v tom, že důvody, na jejichž základě přijímají strany v původní situaci základní svobody a souhlasí s jejich prioritou, nejsou dostatečně vysvět-

¹ Toto je přepracovaná a delší verze *Tanner Lecture* přednesené na Michiganské universitě v dubnu 1981. Děkuji Tannerově nadaci a katedře filosofie Michiganské university, že mě tuto přednášku umožnili. Rád bych vyjádřil své poděkování H. L. A. Hartovi za napsání kritické recenze (viz pozn. 4), na níž se pokouším částečně odpovědět. Pokusil jsem se odpovědět na dva podle mého soudu nejzásadnější problémy, na něž Hart upozorňuje, a to vedlo k několika důležitým změnám v mém pojetí svobody. Jsem zavázán Joshuovi Rabinowitzovi za mnoho cenných komentářů a podnětů týkajících se obtíží, na něž upozorňuje Hart. S ohledem na přípravu této přepracované verze jsem zavázán Samuelu Schefflerovi a Anthonymu Kronmanovi za jejich komentáře bezprostředně po přednášce a za pozdější rozhovory. Schefflerovy komentáře mě přiměly k celkové změně a značnému rozšíření původní verze §§ 5 a 6. Kronmanovy připomínky byly nápomocné obzvláště v revizi § 7. Musím také poděkovat Burtonu Drebenovi, jehož instruktivní rady a rozhovory vedly k nespočetným změnám a revizím. Předběžně upozorňuji na to, že můj výklad základních svobod a jejich priority, pokud je použit v ústavní teorii toho, co nazývám „dobře uspořádanou společností“, se do jisté míry podobá dobře známému pojetí Alexandra Meiklejohna (viz pozn. 15). Existují nicméně následující důležité rozdíly. Za prvé, typ přednosti, jenž Meiklejohn přisuzuje politickým svobodám a svobodě projevu je zde dán rodu základních svobod v jejím celku; za druhé hodnota samosprávy, která se u Meiklejohna zdá mnohdy přebíjející, je chápána jako pouze jedna důležitá hodnota mezi ostatními; a nakonec, filosofické pozadí základních svobod je velmi odlišné.

² K překladu termínu „priority“, jímž Rawls charakterizuje postavení základních svobod a prvního principu spravedlnosti, je použito výrazu „přednost“ tam, kde se gramaticky jedná o relaci (neboť tento termín vyžaduje vazbu – „přednost před čím“), a výrazu „priorita“, pokud relace není uvedena. – Pozn. překl.

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971 [české vydání: *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995].

leny.⁴ Tento nedostatek je spojen s druhým, jenž spočívá v tom, že jakmile jsou principy spravedlnosti aplikovány v ústavní, zákonodárné a soudní oblasti, není dáno žádné uspokojivé kritérium další specifikace základních svobod a jejich vzájemného sladění vzhledem k postupu poznání sociálních podmínek.⁵ Pokusím se tyto nedostatky zaplnit tím, že dokončím změny, jež jsem zavedl ve svých *Dewey Lectures*. Načrtnu, jak mohou být základní svobody a důvody pro jejich prioritu založeny na pojetí občanů jako svobodných a rovných osob ve spojení s vylepšeným výkladem primárních dober.⁶ Tyto změny ukazují, že základní svobody a jejich priorita spočívají na pojetí osob, které by mělo být uznáno jako liberální, a nikoli tedy, jak si myslel Hart, pouze na racionálně zájmové rozvaze.⁷ Struktura a obsah spravedlnosti jakožto férovosti zůstávají však do značné míry stále stejné; s výjimkou důležité terminologické změny v prvním principu spravedlnosti zůstala formulace dvou principů spravedlnosti beze změny stejně jako přednost prvního před druhým.

§ 1. Původní cíl spravedlnosti jakožto férovosti

Dříve než se zaměříme na dva „nedostatky“ ve výkladu základních svobod, měli bychom si všimnout několika předběžných otázek. Nejprve uveďme dva principy spravedlnosti:

- a) Každá osoba má rovné právo na plně adekvátní rozvrh rovných základních svobod, který je slučitelný s obdobným rozvrhem svobod pro všechny.
- b) Společenské a ekonomické nerovnosti musejí splňovat dvě podmínky. Za prvé, musejí být spojeny s úřady a pozicemi přístupnými všem za podmínek férové rovnosti příležitostí; a za druhé, musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně zvýhodněným členům společnosti.

⁴ H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and Its Priority* (= Hart), in: *University of Chicago Law Review*, XL (III), Spring 1973, str. 551–555; reprint v *Reading Rawls* (= Daniels), vyd. N. Daniels, New York 1975, str. 249–252.

⁵ Hart, str. 542–550; viz Daniels, str. 239–244.

⁶ Viz J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral theory*, in: *Journal of Philosophy*, LXXVII (9), září 1980, str. 519–530.

⁷ Hart, str. 555; Daniels, str. 252.

Výše zmíněná změna v prvním principu spravedlnosti spočívá v tom, že výraz „co nejrozsáhlejší úplný systém“, který byl použit v *Teorii spravedlnosti*,⁸ je nahrazen výrazem „plně adekvátní rozvrh“. Tato změna vede k vložení slov „který je“ před slovo „slučitelný“. Vysvětluji důvody pro tuto změnu níže a pojem plně adekvátního rozvrhu základních svobod je probírán v § 8. Prozatím nechám tuto otázku stranou.

Dále je nutno předeslat, že rovné základní svobody z prvního principu spravedlnosti jsou specifikovány následujícím výčtem: svoboda myšlení a svoboda svědomí; politické svobody a svoboda sdružování stejně jako svobody specifikované svobodou a integritou osoby; a konečně práva a svobody, v nichž se realizuje vláda práva. Žádná priorita není přisouzena svobodě jako takové, jako kdyby výkon něčeho nazvaného „svoboda“ měl nadřazenou hodnotu a byl hlavním či dokonce jediným cílem politické a sociální spravedlnosti. Existuje samozřejmě obecný předpoklad zamítající přijetí legálních a jiných omezení chování bez dostatečného důvodu. Jenže tento předpoklad nezakládá žádnou zvláštní prioritu pro nějakou partikulární svobodu. Hart ovšem upozornil na to, že jsem v *Teorii spravedlnosti* občas použil zdůvodnění či výrazů, které naznačují prioritu svobody jako takové, ačkoli by to, jak sám chápal, nebyla správná interpretace.⁹ V průběhu historie demokratického myšlení šlo o dosažení určitých specifických svobod a ústavních záruk, jak je můžeme nalézt například v různých listinách práv a prohlášeních o právech člověka. Výklad základních svobod pokračuje v této tradici.

Někdo může považovat specifikaci základních svobod jejich výčtem za náhražku, bez níž by se filosofická koncepce spravedlnosti měla obejít. Jsme zvyklí na morální teorie prezentované formou obecných definic a všeobsažných prvních principů. Všimněme si však, že nalezneme-li výčet svobod, jenž jakožto součást dvou principů sprave-

⁸ Výraz „nejrozsáhlejší“ (the most extensive) je použit v hlavních formulacích principů spravedlnosti na str. 60, 250 a 302 [česky str. 48, 153, 182]. Výraz „úplný systém“ je použit ve druhé a třetí z těchto formulací.

⁹ Hart nabízí pronikavou úvahu na téma, zda se v prvním principu spravedlnosti míní „svobodou“ to, co jsem nazval „svobodou jako takovou“. Tato otázka povstává z první formulace principu na str. 60 [česky str. 48] a jinde, kde používám výrazu „základní svoboda“ či jednoduše „svoboda“, ačkoli bych býval měl použít výrazu „základní svobody“. Celkově vzato s Hartovým rozbohem souhlasím. Viz str. 537–541; Daniels, str. 234–237.

dlností přiměje strany v původní situaci k dohodě na těchto a zavržení jiných principů spravedlnosti, jež jsou jim dostupné, pak bylo dosaženo toho, co můžeme nazvat „původním cílem“ spravedlnosti jakožto férovosti. Tímto cílem je ukázat, že dva principy spravedlnosti poskytují lepší porozumění nárokům svobody a rovnosti v demokratické společnosti než první principy spojené s tradičními naukami utilitarismu, perfekcionismu či intuicionismu. Jejich principy společně se dvěma principy spravedlnosti jsou alternativami dostupnými stranám v původní situaci, když je tento původní cíl definován.

Výčet základních svobod může být sestaven dvěma způsoby. Jeden je historický: přehlédneme ústavy demokratických států, dáme dohromady výčet obvykle chráněných svobod a zkoumáme jejich roli v těch ústavách, které se osvědčily. Zatímco tento druh informací není dostupný stranám v původní situaci, je dostupný nám – vám a mně, kteří konstruujeme spravedlnost jako férovost – a tato historická znalost tedy může ovlivnit obsah principů spravedlnosti, který nabídneme stranám jako alternativy.¹⁰ Druhou cestou je zkoumat, které svobody jsou podstatnými sociálními podmínkami pro adekvátní rozvoj a plné vykonávání dvou mohutností morální osoby v průběhu celého života. Tímto způsobem spojíme základní svobody s koncepcí osoby, která je použita ve spravedlnosti jakožto férovosti; k těmto důležitým bodům se vrátím v §§ 3-6.

Předpokládejme, že jsme našli výčet základních svobod, který naplňuje původní cíl spravedlnosti jakožto férovosti. Tento výčet chápeme jako výchozí bod, jenž může být vylepšen nalezením jiného výčtu, který strany v původní situaci upřednostní jakožto lépe odpovídající dvěma principům. Tento postup lze donekonečna opakovat, jenže rozlišující moc filosofické reflexe na rovině původní situace se může brzy vyčerpát. Jakmile k tomu dojde, měli bychom se ustálit na posledním preferovaném výčtu a pak specifikovat tento výčet dále v ústavní, zákonodárné a soudní oblasti, v nichž se postupně nabývá obecného poznání o společenských institucích a okolnostech. Stačí, že ohledy zavedené perspektivou původní situace určují obecnou formu a obsah základních svobod a vysvětlují přijetí dvou principů spravedlnosti, které jako jediné mezi alternativami ztělesňují tyto svobody a připisují jim prioritu. Z hlediska metody tak není nic špatného na tom, postupujeme-

¹⁰ Viz *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit. vyd. přednáška I, str. 533-534, přednáška III, str. 567-568.

li při dosahování souboru svobod a jejich další specifikaci „krok za krokem“.

Uvedu ještě poslední poznámku týkající se použití výčtu svobod. Jako všechny argumenty z hlediska původní situace je i argument pro prioritu svobody vždy vztažen k danému výčtu alternativ, z nichž mají strany volit. Jedna z těchto alternativ – dva principy spravedlnosti – obsahuje jako součást své specifikace výčet základních svobod a jejich prioritu. Zdrojem alternativ je historická tradice morální a politické filosofie. Máme tedy chápat původní situaci a charakterizaci rozhodovacího procesu stran jako prostředek volby principů spravedlnosti z již přítomných alternativ. Důležitým důsledkem takového přístupu je, že pro nastolení priority svobody není nutné ukázat, že koncepce osoby kombinovaná s různými jinými aspekty původní situace by sama stačila k vyvození uspokojivého výčtu svobod a principů spravedlnosti, které jim přisoudí prioritu. Není ani nutné ukázat, že by dva principy spravedlnosti (včetně priority svobody) byly přijaty z jiného souboru alternativ co nejméně obohaceného o další principy.¹¹ Zabývám se zde původním cílem spravedlnosti jakožto férovosti, který, jak bylo řečeno výše, spočívá v ukázání toho, že principy spravedlnosti by byly přijaty před ostatními tradičními alternativami. Jakmile toho dosáhneme, můžeme postupovat k dalšímu zjemňování.

§ 2. Speciální status základních svobod

Po těchto předběžných poznámkách začnu uvedením několika rysů základních svobod a jejich priority. Priorita svobody především znamená, že první princip spravedlnosti přisuzuje základním svobodám uvedeným ve výčtu zvláštní status. Mají absolutní váhu vzhledem k odůvodněným odkazujícím k veřejnému dobru a perfekcionistačtým hodnotám.¹² Rovné politické svobody nemohou být například upřeny jistým sociálním skupinám se zdůvodněním, že by jim tyto svobody mohly umožnit zablokovat politické programy potřebné pro ekonomickou efektivnost

¹¹ K tomuto bodu viz *Theory*, str. 581 [česky str. 338].

¹² Výrazy „veřejné dobro“ a „perfekcionistačtá hodnota“ odkazují k pojmům dobroty v teleologických morálních teoriích utilitarismu a perfekcionismu. Tyto pojmy jsou tedy specifikovány nezávisle na pojmu práva, například v utilitarismu (a do velké míry i v sociálně pojaté ekonomice – welfare economics) jako uspokojení tužeb či zájmů, nebo preferencí jednotlivců. Podrobněji viz *Theory*, str. 24-26 [česky str. 27-28].

a růst. Ani by nemohla být ospravedlněna diskriminačně selektivní mobilizace (v čase války) argumentem, že je to nejméně společensky nevýhodný způsob, jak postavit armádu. Nároky základních svobod nemohou být přebity takovými ohledy.

Protože se různé základní svobody nutně dostávají do konfliktu, institucionální pravidla, která definují tyto svobody, musí být upravena tak, aby korespondovala s koherentním rozvrhem svobod. Priorita svobody prakticky implikuje, že základní svoboda může být omezena či popřena pouze kvůli jedné či většímu množství jiných základních svobod, a nikdy, jak již jsem řekl, z důvodů veřejného dobra či perfekcionistačích hodnot. Tato restrikce platí i tehdy, když ti, kteří mají prospěch z větší efektivity, či dohromady sdílí větší sumu výhod, jsou stejnými osobami, jejichž svobody jsou omezeny či popřeny. Jelikož základní svobody mohou být omezeny, pokud vzájemně narazí, žádná z těchto svobod není absolutní; ani se nepožaduje, aby byly v definitivně stanoveném rozvrhu základní svobody zajištěny rovně (ať už to znamená cokoli). Nehledě na způsob, jakým jsou tyto svobody vzájemně přizpůsobeny v koherentním rozvrhu, hlavní je to, aby tento rozvrh byl zajištěn rovně pro všechny občany.

V chápání priority základních svobod musíme rozlišit mezi jejich restrikcemi a jejich regulací.¹³ Priorita těchto svobod není porušena, jsou-li pouze regulovány, což je nutné k tomu, aby se daly spojit do jednoho rozvrhu a adaptovat na určité podmínky ve společnosti nezbytné pro jejich trvalý výkon. Pokud je zajištěno to, co nazvu „ústředním rozsahem aplikace“ základních svobod, principy spravedlnosti jsou naplněny. Pro regulaci svobodné diskuse jsou například podstatná formální pravidla.¹⁴ Svoboda projevu nemůže sloužit svému cíli bez obecného přijetí rozumných procedur zkoumání a zásad diskuse. Ne všichni mohou mluvit najednou či používat stejnou veřejnou instituci ve stejnou dobu pro různé účely. Ustanovení základních svobod, právě tak jako vyplňování různých tužeb, vyžaduje rozvrh a sociální organizaci.

¹³ Toto rozlišení je známé a důležité v ústavním právu. Viz např. L. Tribe, *American Constitutional Law*, Mineola, N.Y. 1978, kap. 12, § 2, kde je tato distinkce použita pro svobodu projevu tak, jak je chráněna Prvním Dodatkem. V *Teorii spravedlnosti* se mi nepodařilo na klíčových místech výkladu základních svobod toto rozlišení učinit. Jsem zavázán Joshuovi Rabinowitzovi za objasnění této věci.

¹⁴ Viz A. Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government*, New York 1948, kap. 1, § 6, pro známou diskusi o rozlišení formálních pravidel (rules of order) od pravidel zasahujících do obsahu řeči.

Potřebné regulace však nesmějí být zaměňovány s restrikcemi obsahu řeči, například se zákazem obhajoby jistých náboženských, filosofických či politických teorií či diskuse otázek obecných či zvláštních skutečností, které jsou důležité pro hodnocení spravedlnosti základní struktury společnosti. Veřejné užívání našeho rozumu¹⁵ musí být regulováno, avšak priorita svobody vyžaduje, aby to bylo uskutečňováno pokud možno takovým způsobem, který zachová nedotčený ústřední rozsah aplikace každé základní svobody.

Myslím, že je moudré omezit základní svobody na ty, které jsou skutečně podstatné, a očekávat, že těm svobodám, které nejsou základní, je zajištěn uspokojivý prostor díky argumentům opírajícím se o ostatní požadavky dvou principů spravedlnosti. Důvodem pro toto omezení seznamu základních svobod je jejich speciální status. Kdykoli rozšíříme výčet základních svobod, riskujeme oslabení ochrany těch nejpodstatnějších a vytvoření neurčitých a nekontrolovaných problémů vyvažování uvnitř rozvrhu svobod, kterým jsme se doufali vyhnout náležitě vymezeným pojmem priority. V následujícím výkladu budu tedy předpokládat, i když to nebudu vždy připomínat, že vybrané základní svobody mají prioritu, což bude často jasné z hlediska jejich odůvodnění.

Posledním bodem týkajícím se priority svobody je, že tato priorita není vyžadována za všech podmínek. Pro naše účely zde budu ovšem předpokládat, že je vyžadována za „rozumně příznivých podmínek“, to jest za společenských okolností, které při existenci politické vůle dovolují skutečné nastolení a plný výkon těchto svobod. Tyto podmínky jsou určeny kulturou společnosti, jejími tradicemi a získanými dovednostmi v řízení institucí a úrovni jejího ekonomického rozvoje (která nemusí být obzvláště vysoká) a jistě ještě dalšími okolnostmi. Jako dostatečně zřejmé pro naše účely předpokládám, že v naší zemi dnes tyto rozumně příznivé podmínky existují, takže priorita základních svobod pro nás platí. Je samozřejmě zcela jinou otázkou, zda existuje politická vůle. Zatímco tato vůle existuje z definice v dobře uspořádané společnosti, v naší společnosti je součástí politického úkolu pomoci ji tvořit.

¹⁵ Výraz „veřejné užívání našeho rozumu“ je přejet z Kantova eseje *Co je osvícenství* (1784), kde je uveden v pátém odstavci, viz akademické vydání *Gesammelte Schriften*, sv. 8, 1912, str. 36–37. Kant dává do kontrastu veřejné užívání rozumu, jež je svobodné, s privátním užíváním, které nemusí být svobodné. Tento názor nepřijímám.

Navážu nyní na předcházející poznámky o prioritě svobody a shrnu několik rysů rozvrhu základních svobod. Jak jsem řekl, za prvé předpokládám, že každá taková svoboda má to, co nazvu „ústředním rozsahem aplikace“. Institucionální ochrana tohoto rozsahu aplikace je podmínkou adekvátního rozvoje a plného výkonu dvou morálních mohutností občanů jako svobodných a rovných osob. Tuto poznámku vypracuji v následujících částech. Za druhé mohou být základní svobody učiněny navzájem slučitelnými alespoň v rámci jejich ústředního rozsahu aplikace. Jinými slovy, za rozumně příznivých podmínek existuje praktikovatelný rozvrh svobod, který může být institucionalizován a v němž je ochráněn ústřední rozsah každé svobody. Existence takového rozvrhu nemůže být odvozena pouze od koncepcí osoby se dvěma morálními mohutnostmi, ani jen ze skutečnosti, že jisté svobody a další primární dobra jako všeúčelové prostředky jsou nutné pro rozvoj a výkon těchto mohutností. Oba tyto elementy musí zapadnout do funkčního ústavního uspořádání. Historická zkušenost demokratických institucí a reflexe o principech ústavního řešení naznačují, že praktikovatelný rozvrh svobod skutečně může být nalezen.

Již jsem upozornil na to, že rozvrh základních svobod není úplně do detailů specifikován prostřednictvím rozvahy v původní situaci. Stačí, že může být narýsována obecná forma a obsah základních svobod a pochopeny důvody jejich přednosti. Další specifikace svobod je ponechána ústavní, legislativní a soudní oblasti. Avšak v určování obecné formy a obsahu musíme ukázat speciální roli a ústřední rozsah aplikace základních svobod natolik jasně, aby se podle toho mohl řídit proces další specifikace v pozdějších stadiích. K základním svobodám osoby například patří právo držet a mít ve výlučném užívání osobní vlastnictví. Rolí této svobody je umožnit dostatečnou materiální základnu pro smysl osobní nezávislosti a sebeúcty, které jsou oba podstatné pro rozvoj a výkon morálních mohutností. Je třeba se vyhnout dvěma širším koncepcím vlastnického práva jako základní svobody. Jedno pojetí rozšiřuje toto právo tak, že zahrnuje jistá práva získávání a darování stejně jako právo vlastnit výrobní prostředky a přírodní zdroje. Podle druhého pojetí implikuje vlastnické právo rovné právo podílet se na kontrole výrobních prostředků a přírodních zdrojů, které mají být ve společenském vlastnictví. Tato širší pojetí nejsou použita, neboť podle mého názoru nemohou být vyložena jako nutná pro rozvoj a výkon morálních mohutností. O hodnotě těchto a jiných koncepcí vlastnického práva se rozhoduje v pozdějších stadiích, kdy je zpřístupněno mnohem

více informací o podmínkách a historických tradicích dané společnosti.¹⁶

V neposlední řadě se nepředpokládá, že by základní svobody byly stejně důležité či že by byly ceněny pro stejné důvody. Tak jeden proud liberální tradice považuje politické svobody za vnitřně méně hodnotné než svobody myšlení a svědomí a občanské svobody obecně. Svobody nazvané Constantem „svobodami moderních“ jsou ceněny více než „svobody starých“.¹⁷ Nehledě na to, co platilo pro městský stát klasické doby, ve velké moderní společnosti je v koncepcích dobra většiny osob přisouzen politickým svobodám menší prostor. Role politických svobod se zdá být do velké míry instrumentální pro uchování jiných svobod.¹⁸ Avšak i v případě správnosti tohoto názoru to nebrání zařazení jistých politických svobod mezi základní svobody a jejich ochraně prioritou svobody. Abychom přisoudili těmto svobodám prioritu, stačí, že jsou dostatečně důležité jakožto podstatné institucionální prostředky pro zajištění jiných základních svobod v podmínkách moderního státu. Pokud toto přisouzení priority pomůže vysvětlit soudy o prioritě, k nimž se přikláníme po náležité rozvaze, pak je vše v pořádku.

§ 3. Pojetí osoby a společenské spolupráce

Nyní budu zkoumat první nedostatek ve výkladu svobody. Připomeňme si, že tento nedostatek se týká důvodů, na jejichž základě přijmou strany v původní situaci první princip spravedlnosti a souhlasí s prioritou jeho základních svobod tak, jak je vyjádřena v přednosti prvního principu spravedlnosti před druhým. Abych zaplnil tento nedostatek, zavedu určitou koncepci osoby spolu s koncepcí společenské spolupráce, která k ní náleží.¹⁹ Nejprve promysleme koncepci osoby: existuje mnoho různých aspektů naší přirozenosti, které bychom mohli vybrat jako

¹⁶ Pro rozvedení tohoto odstavce viz diskusi o otázce soukromého vlastnictví v demokracii oproti socialismu v *Theory*, str. 270–274, 280–282 [česky str. 166–168, 171–173]. Samotné dva principy spravedlnosti tuto otázku neřeší.

¹⁷ Viz B. Constantův esej, *De la liberté des Anciens comparée a celle des modernes*, Paris 1819.

¹⁸ Pro důležitou nedávnou formulaci tohoto názoru viz I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969; viz např. str. 165–166.

¹⁹ Abych poskytl nutné pozadí pro následující argumentaci, vycházím v této a následující části z mé stati *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit. vyd., pozn. 4.

obzvláště důležité podle toho, oč nám jde a jaké hledisko zaujímáme. O tom svědčí používání výrazů jako *homo politicus*, *homo oeconomicus* a *homo faber*. Cílem spravedlnosti jakožto férovosti je vypracovat koncepci politické a sociální spravedlnosti, která odpovídá nejhlubším přesvědčením a tradicím moderního demokratického státu. Děláme to proto, abychom viděli, zda jsme schopni vyjít ze slepé uličky naší nedávné politické historie, která spočívá v neexistenci shody o způsobu, jakým by měly být základní společenské instituce uspořádány, mají-li být v souladu se svobodou a rovností občanů jakožto osob. Od začátku je tak koncepce osoby chápána jako součást pojetí politické a sociální spravedlnosti. Má tedy vytyčovat, jak mají občané pojímat sami sebe a jeden druhého ve svých politických a společenských vztazích specifikovaných základní strukturou. Takové pojetí nesmí být zaměněno s ideálem osobního života (například s ideálem přátelství) či s ideálem členství v nějakém sdružení a ještě méně s takovým morálním ideálem, jakým je stoický ideál moudrého člověka.

Vazba mezi pojmem společenské spolupráce a pojetím osoby, jež chci zavést, může být vysvětlena následovně. Pojem společenské spolupráce neznámá jednoduše koordinovanou společenskou činnost účinně organizovanou a řízenou veřejně uznanými pravidly za účelem nějakého společného cíle. Společenská spolupráce se odehrává vždy pro vzájemný prospěch a z toho vyplývá, že obsahuje dva rysy: prvním je sdílený pojem férových podmínek spolupráce, o kterých předpokládáme, že jsou rozumně vzato přijatelné pro každého účastníka pod podmínkou, že je přijmou stejně tak všichni ostatní. Férové podmínky spolupráce vyjadřují ideu reciprocity a vzájemnosti: všichni, kdo spolupracují, musejí z toho mít prospěch či sdílet společné zátěže, které jsou náležitým způsobem měřeny pomocí vhodného srovnávacího měřítka. Tento rys společenské spolupráce nazývám „rozumným“ (the reasonable). Druhý rys odpovídá „racionálnímu“ (the rational): odkazuje k racionální výhodě každého účastníka, k tomu, co účastníci jakožto jednotlivci sledují.²⁰ Zatímco pojem férových podmínek spolupráce je sdílený, koncepce racionální výhody u účastníků se, obecně vzato, liší. Jednota společenské spolupráce spočívá na souhlasu osob s pojmem férových podmínek.

²⁰ Zpodstatnělá přídavná jména „the reasonable“ a „the rational“ jsou dále překládána jako „rozumnost“ a „racionalita“. – Pozn. překl.

Vhodný pojem férových podmínek spolupráce závisí na povaze kooperativní činnosti samé: na pozadí jejího společenského kontextu, na cílech a aspiracích účastníků, na tom, jak vidí sami sebe a jeden druhého jakožto osoby a tak dále. Férové podmínky pro společná partnerství a sdružení či pro malé skupiny a týmy nejsou vhodné pro společenskou spolupráci. Neboť v tomto případě vycházíme z toho, že formou spolupráce je základní struktura společnosti jakožto celku. Tato struktura zahrnuje hlavní společenské instituce – ústavu, ekonomický systém, právní řád s jeho specifikací vlastnictví a podobně – a také způsob, jakým jsou tyto instituce spojeny do jednoho systému. Příznačnou vlastností základní struktury je, že poskytuje rámec soběstačného rozvrhu spolupráce pro všechny podstatné cíle lidského života, jimž slouží množství sdružení a skupin uvnitř tohoto rámce. Předpokládám, že společnost, o níž jde, je uzavřená, což znamená, že do ní neexistuje žádná jiná možnost vstupu a výstupu než narození a smrt; osoby se tedy do společnosti chápáné jako soběstačný rozvrh spolupráce rodí a mají být pojaty jako schopné být v průběhu celého života jejími normálními a plně kooperujícími příslušníky. Z těchto vymezení vyplývá, že i když společenská spolupráce může být založena na ochotě a harmonii, a z tohoto hlediska tedy na dobrovolnosti, není dobrovolná v tom smyslu, v jakém je dobrovolným naše připojení či příslušnost ke sdružením a skupinám v rámci společnosti. Mimo neochotné a záštipné poslušnosti či odporu a občanské války neexistuje totiž vůči společenské spolupráci žádná alternativa.

Zaměřujeme se tedy na osoby schopné být normálními a v průběhu celého života plně kooperujícími příslušníky společnosti. Schopnost společenské spolupráce má zásadní význam, neboť základní struktura společnosti je přijata jako první předmět spravedlnosti. Férové podmínky společenské spolupráce tak specifikují obsah politické a sociální koncepce spravedlnosti. Díváme-li se na osoby z tohoto hlediska, přisuzujeme jim dvě mohutnosti morální osobnosti. Těmito dvěma mohutnostmi jsou schopnost vnímat smysl práva a spravedlnosti (schopnost cítit férové podmínky kooperace a být tak rozumný) a schopnost vnímat koncepci dobra (a tedy schopnost být racionální). Podrobněji vzato je schopnost vnímat smysl spravedlnosti schopností chápat a aplikovat principy spravedlnosti a být pohnán účinnou touhou jednat podle nich (a nejen v souladu s nimi) jakožto podle férových podmínek společenské spolupráce. Schopnost vnímat koncepci dobra je schopností tvořit, revidovat a racionálně sledovat koncepci toho, co pro sebe považujeme

za hodnotný lidský život. Koncepce dobra obvykle sestává z určitého rozvrhu posledních účelů a cílů a také z tužeb, které by měly prospívat určitým osobám a sdružením jakožto předmětům náklonnosti a loajaliti. Taková koncepce také obsahuje pojetí našeho vztahu ke světu – náboženského, filosofického či morálního – s odkazem k němuž těmto našim účelům a náklonnostem rozumíme.

Dalším krokem je pochopit dvě morální mohutnosti jakožto nutnou a dostatečnou podmínku toho, aby byl jednotlivec započítán jako plný a rovný příslušník společnosti s ohledem na politickou spravedlnost. Ti, kteří se v průběhu celého života mohou zúčastnit společenské spolupráce a kteří jsou ochotni ctít její náležitě férové podmínky, jsou považováni za rovné občany. Předpokládáme zde, že morální mohutnosti jsou realizovány na úrovni vyžadovaného minimálního stupně a spojeny v každém časovém bodě s určitou koncepcí dobra. S ohledem na tyto předpoklady jsou variace a rozdíly v přirozených talentech a schopnostech podřadné: netýkají se postavení osob jakožto rovných občanů a stávají se relevantními pouze tehdy, aspirujeme-li na jisté úřady a pozice, či náležíme-li nebo chceme-li náležet k určitým sdružením uvnitř společnosti. Politická spravedlnost se tak týká základní struktury jakožto zahrnujícího institucionálního rámce, v němž jsou rozvíjeny a realizovány přirozené talenty a schopnosti jednotlivců a v němž existují různá sdružení.

Doposud jsem nic neřekl o obsahu férových podmínek spolupráce, nebo o tom, co nás zde zajímá – o základních svobodách a jejich prioritě. Dřív než se dostaneme k této otázce, shrňme předcházející: férové podmínky společenské spolupráce jsou takovými podmínkami, za nichž jsme jakožto rovné osoby ochotni v dobré víře spolupracovat v průběhu celého života se všemi ostatními členy společnosti. Dodejme k tomu, že jde o spolupráci na základě vzájemné úcty. Tento dodatek činí výslovným, že férové podmínky kooperace mohou být uznány každým bez zášti či pokoření (popřípadě špatného svědomí), považují-li občané sami sebe a jeden druhého za nositele dvou morálních mohutností (přítomných v požadované míře), které představují základ rovného občanství. Na tomto pozadí může být problém specifikace základních svobod a založení jejich priority pochopen jako problém určení náležitých férových podmínek spolupráce na základě vzájemné úcty. Do náboženských válek v 16. a 17. století byly tyto férové podmínky vymezeny úzce: společenská spolupráce na základě vzájemné úcty k příslušníkům jiné víry – nebo (v mé terminologii) s těmi, kteří přijímají zásadně odliš-

nou koncepci dobra – byla považována za nemožnou. Počátek liberalismu jakožto filosofické teorie je v těchto staletích spjat s rozvojem různých argumentů pro náboženskou toleranci.²¹ V 19. století byla Constantem, Tocquevillem a Millem v kontextu moderního demokratického státu, jehož blízkost si uvědomovali, formulována v podstatných rysech liberální teorie. Důležitým předpokladem liberalismu je, že rovní občané mají různá a ve skutečnosti nesouměřitelná a nesmiřitelná pojetí dobra.²² V moderní demokratické společnosti je existence takových různorodých způsobů života chápána jako normální podmínka, která může být odstraněna pouze autokratickým použitím státní moci. Liberalismus tak přijímá mnohost koncepcí dobra jako skutečnost moderního života, samozřejmě za podmínky, že tyto koncepce respektují meze specifikované náležitými principy spravedlnosti. Pokouší se ukázat, že pluralita koncepcí dobra je žádoucí a že systém svobody do sebe může pojmout tuto mnohost tak, aby se dosáhlo mnoha výhod plynoucích z lidské různorodosti.

Cílem této přednášky je načrtnout vazbu mezi základními svobodami s jejich prioritou a férovými podmínkami společenské spolupráce mezi rovnými osobami, jak byly popsány výše. Zavádím koncepci osoby a k ní přidruženou koncepci společenské spolupráce proto, abych se pokusil posunout liberální pojetí o krok dále: jde o to, podepřít jeho předpoklady těmito dvěma filosofickými koncepcemi a pak ukázat, jak mohou být základní svobody s jejich prioritou pochopeny jako součást férových podmínek společenské spolupráce, přičemž povaha této spolupráce odpovídá podmínkám vytčeným těmito koncepcemi. Společenský svazek (social union) již není založen na koncepci dobra dané společnou náboženskou vírou nebo filosofickou teorií, nýbrž na sdílené veřejné koncepci spravedlnosti, jež je vhodná pro pojetí občanů v demokratickém státě jakožto svobodných a rovných osob.

²¹ Pro instruktivní přehled těchto argumentů viz Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1951, str. 73–103, 231–246, 302–331, 428–430; a také jeho *English Political Thought, 1603–1660*, London 1938, str. 199–249. Názory Lockova *Dopisu o toleranci*, 1689, či Montesquieuova *Duchu zákonů*, 1748, mají dlouhou prehistorii.

²² Tento předpoklad je ústředním pro liberalismus formulovaný I. Berlinem v *Two Concepts of Liberty*, cit. vyd., str. 167–171. Myslím si, že je implicitně obsažen u zmíněných autorů, ale nemohu zde tento problém rozebírat. Pro nedávnější formulace viz R. Dworkin, *Liberalism*, in: *Public and Private Morality*, vyd. Stuart Hampshire, Cambridge 1978.

§ 4. Původní situace

Abych vysvětlil, jak by se dalo dosáhnout tohoto cíle, shrnu ve zkratce, co jsem řekl jinde o roli „původní situace“ a způsobu, jakým modeluje pojetí osoby.²³ Vůdčí ideou je, že původní situace spojuje pojetí osoby a s ní spjaté pojetí společenské spolupráce s jistými zvláštními principy spravedlnosti. (Tyto principy specifikují to, co jsem výše nazval „férovými podmínkami společenské spolupráce“.) Vazba mezi těmito dvěma filosofickými koncepcemi a určitými principy spravedlnosti je nastolena v původní situaci následovně: strany v této situaci jsou popsány jako racionálně autonomní představitelé občanů ve společnosti. Mají proto občany zastupovat, jak nejlépe dovedou za omezujících podmínek původní situace. Strany jsou například navzájem situovány symetricky a v tomto smyslu jsou rovné; to, co jsem nazval „závojem nevědomosti“, znamená, že strany neznají pozici ve společnosti, ani koncepci dobra (její zvláštní cíle a vazby), či realizované schopnosti a psychologické sklony a mnoho dalších věcí o osobách, které reprezentují. Jak jsem již uvedl, strany se musejí shodnout na jistých principech spravedlnosti z krátkého výčtu alternativ, vycházejícího z tradice morální a politické filosofie. Dohoda stran na určitých principech nastoluje vazbu mezi těmito principy a pojetím osoby, jež je reprezentováno původní situací. Tímto způsobem je zjištěn obsah férových podmínek spolupráce takto pojatých osob.

Je třeba pečlivě rozlišit dvě odlišné součásti původní situace. Tyto součásti odpovídají dvěma mohutnostem morální osoby či tomu, co jsem nazval „schopností být rozumný“ a „schopností být racionální“. Zatímco původní situace jakožto celek reprezentuje obě morální mohutnosti a tedy plnou koncepci osoby, strany jakožto racionálně autonomní představitelé osob ve společnosti představují pouze racionální aspekt: souhlasí s takovými principy, o nichž se domnívají (v míře, v jaké jim to dovolují jejich znalosti), že jsou nejlepší pro ty, které reprezentují, to jest z hlediska koncepce dobra těchto osob a jejich schopnosti tvořit, revidovat a racionálně sledovat takovou koncepci. Rozumnost, to jest schopnost osob mít smysl pro spravedlnost, která zde znamená jejich schopnost ctít férové podmínky společenské spolupráce, je představována různými restrikcemi, jimž jsou strany v původní situaci podrobeny,

²³ K původní situaci viz *Theory* podle hesel v indexu; k tomu, jak tato situace modeluje pojetí osoby viz dále *Kantian Constructivism in Moral Theory*.

a nutnými podmínkami jejich dohody. Když rovní občané ve společnosti potvrdí principy spravedlnosti přijaté stranami a chovají se podle nich, pak je jejich jednání plně autonomní. Rozdíl mezi plnou autonomií a racionální autonomií je tento: racionální autonomie je jednání vycházející pouze z naší schopnosti být racionální a z určité koncepce dobra, kterou máme v daném okamžiku. Plná autonomie zahrnuje nejen tuto schopnost být racionální, ale také schopnost prosazovat naši koncepci dobra způsoby, které jsou konzistentní s respektem k férovým podmínkám společenské spolupráce, to jest k principům spravedlnosti. V dobře uspořádané společnosti, v níž občané vědí, že mohou počítat se smyslem pro spravedlnost všech ostatních, můžeme předpokládat, že osoba chce obvykle jednat spravedlivě a zároveň chce být uznána jinými jako ta, na níž se lze spolehnout jako na plně spolupracujícího příslušníka společnosti v průběhu celého života. Plně autonomní osoby tedy veřejně uznávají a ve svém jednání dodržují férové podmínky společenské spolupráce a jsou přitom motivovány důvody specifikovanými ve sdílených principech spravedlnosti. Strany jsou však pouze racionálně autonomní, neboť omezení rozumnosti jsou jim jednoduše vnucena z vnějšku. Ve skutečnosti je racionální autonomie stran pouze autonomií umělých aktérů obývajících konstrukci, která je modelem plné koncepce osoby jakožto rozumné i racionální. Jen rovní občané v dobře uspořádané společnosti jsou plně autonomní, neboť svobodně přijímají omezení rozumnosti a tím jejich politický život odráží koncepci osoby, pro níž je základní jejich schopnost společenské spolupráce. Plná autonomie aktivních občanů vyjadřuje politický ideál, jenž má být realizován ve světě sociálních vztahů.²⁴

Můžeme tedy říci, že strany v původní situaci jsou jakožto racionální představitelé racionálně autonomní ve dvou ohledech. Za prvé se po nich nevyžaduje, aby ve svém rozhodování aplikovaly či sledovaly nějaké prvotní a předcházející principy práva a spravedlnosti. Za druhé mají být při svém směřování k dohodě o volbě principů spravedlnosti

²⁴ Používám rozlišení mezi dvěma součástmi původní situace, korespondujícími s rozumností a racionalitou pro názorné vyjádření myšlenky, že tato situace modeluje plnou koncepci osoby. Doufám, že tak zabráním několika chybným interpretacím této situace, například výkladu, že tato situace má být morálně neutrální nebo že modeluje pouze pojem racionality a tedy, že se spravedlnost jakožto férovost pokouší vybrat principy spravedlnosti pouze na základě koncepce racionální volby v jejím pojetí v ekonomii či teorii racionálního rozhodování. Z kantovské pozice je takový pokus nemyslitelný, neboť je neslučitelný s kantovským pojetím osoby.

z dostupných alternativ vedeny pouze cílem napomáhat určitému dobru jimi reprezentovaných osob, nakolik jim omezená informace toto dobro dovoluje určit. V tomto smyslu musí být dohoda na dvou principech spravedlnosti v původní situaci dohodou založenou na racionálně autonomních důvodech. Používáme tak ve skutečnosti racionálně autonomní rozvahu stran, abychom z daných alternativ vybrali férové podmínky kooperace mezi jimi reprezentovanými osobami.

Bylo by třeba říci mnohem více, aby předcházející shrnutí bylo náležitě vysvětleno. Musíme se však nyní zabývat ohledy, jež strany v původní situaci motivují. Jejich společným cílem je samozřejmě jednat odpovědně a prosazovat jak nejlépe dovedou určité dobro osob, které reprezentují. Potíž je v tom, že se díky omezením závoje nevědomosti může zdát nemožné, aby strany zjistily dobro těchto osob a došly k racionální dohodě v jejich zájmu. Abychom vyřešili tento problém, zavádíme pojem primárních dober a vypočítáváme výčet různých věcí, které spadají pod tuto kategorii. Primární dobra jsou vybrána na základě otázky, které věci jsou obecně nezbytné jako sociální podmínky a všeúčelové prostředky umožňující osobám sledovat jejich určité koncepce dobra a rozvíjet a vykonávat jejich dvě morální mohutnosti. Zde musíme přihlídnout k sociálním požadavkům a každodenním okolnostem lidského života v demokratické společnosti. Předpoklad, že primární dobra jsou nutnými podmínkami k realizaci morálních mohutností a všeúčelovými prostředky pro dostatečně široký rozsah posledních cílů, se opírá o různá obecná fakta o lidských potřebách a schopnostech, o jejich charakteristických rytmech a požadavcích výživy, vztazích vzájemné společenské závislosti a mnoho dalšího. Potřebujeme alespoň hrubou představu o racionálních životních plánech, která nám ukáže, proč mají obvykle jistou strukturu a proč závisí ve svém tvoření, proměně a uskutečňování na primárních dobrech. O výčtu primárních dober nelze ovšem rozhodnout na základě vyčerpávajících empirických a historických průzkumů, které by stanovily, jaké obecné prostředky jsou nezbytné pro dosažení posledních cílů, které obvykle a za normálních okolností lidé sdílejí. Možná, že není mnoho takových cílů, jestli vůbec nějaké jsou; a ty, které existují, se nemusejí zrovna hodit pro záměry koncepce spravedlnosti. Charakterizace primárních dober nespočívá na takových historických či společenských faktech. I když určení primárních dober evokuje znalost obecných okolností a nároků sociálního života, činí tak jen ve světle koncepce osoby, která je dána předem.

V *Teorii spravedlnosti* je uvedeno následujících pět druhů primárních dober (doprovázených odůvodněním jejich volby):

- a) Základní svobody (svoboda myšlení a svoboda svědomí a tak dále): tyto svobody tvoří pozadí institucionálních podmínek nutných pro rozvoj a plný a informovaný výkon dvou morálních mohutností (obzvláště v tom, co později v § 8 nazvu „dvěma základními případy“); tyto svobody jsou také nezbytné pro ochranu širokého rozsahu určitých koncepcí dobra (v mezích spravedlnosti).
- b) Svoboda pohybu a svobodná volba zaměstnání na pozadí rozličných příležitostí: tyto příležitosti umožňují sledování rozmanitých posledních cílů a ovlivňují rozhodnutí revidovat a měnit je, pokud si to přejeme.
- c) Moci a výsady úřadů a pozic spojených s odpovědností: ty dávají prostor různým samosprávným a sociálním schopnostem jedince (self).
- d) Příjem a bohatství pochopené široce jako všeúčelové prostředky (se směnnou hodnotou): příjmu a bohatství je zapotřebí k přímému či nepřímému dosažení širokého rozsahu cílů, ať již jsou jakékoli.
- e) Základy sebeucty ve společnosti: tyto základy jsou těmi aspekty základních institucí, které jsou obvykle důležité k tomu, aby občané pocíťovali živý smysl jejich vlastní hodnoty jakožto osob a byli schopni rozvíjet a vykonávat své morální mohutnosti a prosazovat své cíle a účely se sebedůvěrou.²⁵

Všimněme si, že dva principy spravedlnosti posuzují základní strukturu společnosti podle toho, jak instituce ochraňují a přidělují některá z těchto primárních dober, například základní svobody, a regulují tvoření a distribuci jiných primárních dober, například příjmu a bohatství. Obecně vzato tak musí být vysvětleno, proč strany používají tento výčet primárních dober a proč je pro ně racionální přijmout dva principy spravedlnosti.

V této přednášce nemohu diskutovat tuto obecnou otázku. S výjimkou základních svobod budu předpokládat, že důvody pro přijetí primárních dober jsou pro naše účely dostatečně jasné. V následujících

²⁵ Pro podrobnější výklad primárních dober viz moji stať *Social Unity and Primary Goods*, in: Sen, Amartya (vyd.), *Utilitarianism and Beyond*, London 1982.

částech bude mým cílem vysvětlit, proč – vycházíme-li z uvedené koncepce osoby, charakterizující občany reprezentované stranami – jsou základní svobody skutečně primárními dobry, a dále proč má mít princip garantující tyto svobody přednost před druhým principem spravedlnosti. Někdy je důvod této priority zřejmý z vysvětlení toho, proč je nějaká svoboda základní jako v případě rovné svobody svědomí (diskutované v §§ 5–6). V jiných případech je prioritita odvozena z procedurální role jistých svobod a jejich zásadního místa v regulaci základní struktury jakožto celku, jako v případě rovných politických svobod (diskutovaných v § 8). Nakonec jsou jisté základní svobody nezbytnými institucionálními podmínkami, jakmile jsou garantovány další základní svobody; svoboda myšlení a svoboda sdružování jsou tak nutné proto, že umožňují realizaci svobody svědomí a politických svobod. (Tato vazba je načrtnuta v případě svobody politického projevu a politických svobod v §§ 10–12.) Moje diskuse je velmi stručná a bude jednoduše ilustrovat důvody, které mají strany pro to, aby považovaly jisté svobody za základní. Zohledněním několika různých základních svobod, z nichž každá je založena poněkud odlišným způsobem, se mi doufám podaří vysvětlit místo základních svobod ve spravedlnosti jakožto férovosti a důvody pro jejich priorititu.

§ 5. Priorita svobod

I: druhá morální mohutnost

Nyní jsme připraveni přehlédnout důvody, které vedou strany v původní situaci k přijetí principů, jež garantují základní svobody a přisuzují jim priorititu. Nemohu zde předvést argumentaci pro takové principy přesným a přesvědčivým způsobem, ale pouze naznačím, jak by mohla postupovat.

Všimněme si nejdříve, že při dané koncepci osoby existují tři druhy ohledů, které musejí strany rozlišit, rozhodují-li z perspektivy dobra osob, které reprezentují. Dva typy ohledu se vztahují k rozvoji a plnění a informovanému vykonávání dvou morálních mohutností (přičemž každá z mohutností podněcuje k ohledu zvláštního druhu), a pak jsou tu ohledy spjaté s určitou koncepcí dobra osoby. V této části si všimnu ohledů, které se týkají schopnosti vnímat koncepcie dobra a určité koncepce dobra osoby. Začnu tím druhým. Připomeňme si, že ačkoli strany vědí, že jimi zastupované osoby mají určité koncepce dobra, neznají obsah těchto koncepcí, to jest, neznají zvláštní poslední účely a cíle,

kteří tyto osoby sledují, ani předměty jejich náklonností a loajalit, ani jejich světový názor – náboženský, filosofický či morální –, s odkazem na něž jsou tyto účely a loajality pojaty. Strany však znají obecnou strukturu racionálních životních plánů osob (danou obecnými fakty lidské psychologie a fungování společenských institucí), a tudíž hlavní elementy v koncepci dobra tak, jak jsme je právě vyjmenovali. Znalost těchto věcí je v souladu s jejich chápáním a užitím primárních dober, jak bylo vysvětleno výše.

Abych podpořil uvedené myšlenky, zaměřím se na svobodu svědomí a přehlédnou důvody, které vedou strany k přijetí principů garantujících tuto základní svobodu tak, jak je aplikována na náboženské, filosofické a morální světové názory.²⁶ I když si strany samozřejmě nemohou být jisty, že jimi reprezentované osoby takové názory mají, budu předpokládat, že tomu tak obvykle je a v každém případě musejí strany s touto možností počítat. Předpokládám také, že tyto náboženské, filosofické a morální názory jsou již vypracovány a pevně zastávány a v tomto smyslu dány. Jestliže jen jeden z alternativních principů spravedlnosti, které jsou k dispozici stranám, garantuje rovnou svobodu svědomí, pak by měl být přijat. To alespoň platí potud, pokud je koncepce spravedlnosti, k níž tento princip patří, funkční. Protože závoj nevědomosti zabraňuje stranám vidět, zda přesvědčení osob, které zastupují, je názorem většiny či menšiny, nemohou riskovat a dovolit menší svobodu svědomí pro menšinu náboženství, třeba na základě předpokladu, že jimi zastupovaní zastávají většinové či převládající náboženství a budou tak mít větší svobodu. Může se totiž naopak stát, že tyto osoby budou patřit k menšinové víře a díky tomu utrpí újmu. Pokud by strany tímto způsobem riskovaly, dávaly by tím najevo, že neberou náboženskou, filosofickou a morální přesvědčení osob vážně a že ve skutečnosti neznají povahu takových přesvědčení.

Všimněme si, že přesně vzato není tento první důvod pro svobodu svědomí argumentem. Upozorňujeme jím pouze na způsob, jakým závoj nevědomosti ve spojení s odpovědností stran za ochranu nějakého neznámého, ale určitého a vyznáváného náboženského, filosofického a morálního názoru dává stranám nejsilnější důvody pro zajištění této svobody. Zde je zásadní, že zastávání takových názorů a koncepcí dobra, které z nich povstávají, je uznáno jako něco, co je takřikajic

²⁶ V tomto a následujících dvou odstavcích formuluji poněkud jiným způsobem hlavní odůvodnění svobody svědomí z *Theory*, § 33.

mimo jakéhokoli vyjednávání. Chápeme tyto koncepce jako formy přesvědčení a chování, jejichž ochrany se nemůžeme vlastně vzdát či ohrozit ji kvůli tomu typu ohledů, který je pokryt druhým principem spravedlnosti. Existují samozřejmě náboženské konverze a osoby mohou své filosofické a morální názory měnit. Předpokládáme ale, že tyto konverze a změny nejsou způsobeny okolnostmi moci a pozice, či bohatství a postavení, nýbrž jsou výsledkem přesvědčení, rozumu a reflexe. I když tento předpoklad v praxi často neplatí, nic to nemění na odpovědnosti stran za ochranu integrity koncepce dobra těch, které zastupují.

Je tedy jasné, proč je svoboda svědomí svobodou základní a těší se takové prioritě. Za daného porozumění tomu, co konstituuje náboženský, filosofický a morální názor, nemohou být připuštěny ohledy představované druhým principem spravedlnosti, které by omezily ústřední rozsah této svobody. Popírá-li někdo, že je svoboda svědomí základní svobodou, a tvrdí-li, že všechny lidské zájmy jsou souměřitelné a že mezi jakýmikoli dvěma z nich existuje určitý směnný kurz, jehož prostřednictvím je racionální vyvažovat menší ochranu jednoho větší ochranou druhého, pak jsme se dostali do slepé uličky. Jedním způsobem, jak pokračovat v diskusi, by bylo pokusit se ukázat, že rozvrh základních svobod pochopený jako jeden rod je součástí koherentní a funkční koncepce spravedlnosti vhodné pro základní strukturu demokratického režimu, koncepce, která je navíc v souladu s nejpodstatnějšími přesvědčeními spjatými s takovým režimem.

Obraťme se nyní k ohledům vztaženým ke schopnosti vnímat koncepci dobra. Tato schopnost byla výše definována jako schopnost tvořit, revidovat a racionálně sledovat určitou koncepci dobra. Protože tato schopnost může být pojata dvěma způsoby, váží se k ní dvě úzce spojená odůvodnění. Podle prvního pojetí je adekvátní rozvoj a výkon této schopnosti s ohledem na okolnosti prostředkem dobra osoby a jako takový není (podle definice) součástí určité koncepce dobra osoby. Osoby vykonávají tuto mohutnost tak, že racionálně sledují své poslední účely a artikuluji své představy o naplněném životě. Tato schopnost slouží vždy určité koncepci dobra, která je v dané chvíli zastávána; nesmí být také přehlédnuta role této mohutnosti v přetváření existujících koncepcí a tvoření jiné a racionálnější koncepce dobra. Nemáme žádnou záruku, že všechny aspekty našeho přítomného způsobu života jsou pro nás nejracionalnější a že nevolají po alespoň menších, pokud ne po větších, změnách. Z těchto důvodů je adekvátní a plně uplatnění

schopnosti vnímat koncepci dobra prostředkem dobra osoby. Pokud patří svoboda svědomí, a tudíž i svoboda dopustit se omylu a dělat chyby, k sociálním podmínkám nutným pro rozvoj a výkon této mohutnosti, mají strany další důvod pro přijetí principů, které tuto základní svobodu garantují. Zde bychom si měli všimnout, že k uskutečnění svobody svědomí je nutná svoboda sdružování, neboť pokud nemáme svobodu sdružovat se s podobně smýšlejícími občany, je výkon svobody svědomí zamezen. Tyto dvě základní svobody patří dohromady.

Druhý způsob, který se týká schopnosti vnímat koncepci dobra, vede k dalšímu odůvodnění svobody svědomí. Toto odůvodnění se opírá o široký rozsah a regulativní povahu této schopnosti a inherentní principy řídící její operace (principy racionální rozvahy). Tyto rysy schopnosti umožňují oceňovat vědomý soulad našeho způsobu života s plným, rozvázným a rozumným výkonem našich intelektuálních a morálních mohutností. Sám tento racionálně zastávaný vztah mezi naším rozvažujícím rozumem a naším způsobem života se tak stává součástí naší určité koncepce dobra. Tato možnost je zahrnuta v koncepci osoby. Vedle toho, že naše přesvědčení jsou pravdivá, naše činy správné a naše účely dobré, můžeme se totiž snažit zhodnotit *proč* jsou naše přesvědčení pravdivá, naše činy správné a naše účely dobré a vhodné pro nás. Jak by řekl Mill, můžeme se snažit činit naši koncepci dobra „svou vlastní“; nejsme spokojeni s jejím převzetím od naší společnosti či druhů jako něčeho již hotového.²⁷ Námí zastávaná koncepce samozřejmě nemusí být jen naše, ani si ji nutně nemusíme sami jaksí vytvořit; můžeme naopak vyznávat náboženskou, filosofickou a morální tradici, v níž jsme byli vychováni a vzděláni a z které ve věku rozumu činíme střed našich náklonností a lojalit. V tom případě zastáváme tradici, která ztělesňuje ideály a ctnosti splňující kritéria našeho rozumu a odpovídá našim nehlubším tužbám a citům. Samozřejmě, že mnohé osoby nezkoumají svá nabytá přesvědčení a účely, ale přijímají je na základě víry či jsou spokojeny s tím, že jsou věci zvyku a tradice. Nemají být za to kritizovány, neboť z liberálního hlediska neexistují žádná politická či

²⁷ Viz J. S. Mill, *On Liberty*, London 1977, kap. 3, odst. 5, kde říká: „Do jisté míry se připouští, že naše rozvažování by mělo být naše vlastní; není však stejná ochota připustit, že naše touhy a náklonnosti by měly být podobně naše nebo že mít své vlastní silné náklonnosti je něčím jiným než nebezpečím a pastí.“ Viz celou pasáž odst. 2-9 o svobodném rozvoji individuality.

sociální hodnotová měřítka pro koncepcce dobra pohybující se v mezích stanovených spravedlností.

Druhý způsob chápání schopnosti vnímat koncepcce dobra ji tedy vidí nikoli jako prostředek, nýbrž jako podstatnou součást určité koncepcce dobra. Tomuto pojetí je zajištěno ve spravedlnosti jakožto férovosti význačné místo, neboť nám umožňuje vidět naše poslední cíle a loajality tak, jak realizují v plné míře jednu ze dvou morálních mohutností, kterými tato politická koncepcce spravedlnosti charakterizuje osoby. Aby taková koncepcce dobra byla možná, musí nám být dovoleno – ještě zřetelněji než v případě předcházejícího odůvodnění – dopustit se omylu nebo chyby v mezích vymezených základními svobodami. Aby zaručily možnost této koncepcce dobra, přijímají strany jako naši zástupci principy, které chrání svobodu svědomí.

Předcházející tři odůvodnění pro svobodu svědomí jsou vzájemně propojena následujícím způsobem. V prvním jsou koncepcce dobra pojaty jako dané a pevně zakořeněné, a protože existuje pluralita takových koncepcí, které jsou jaksi vně jakéhokoli vyjednávání, strany uznávají, že za závojem nevědomosti jsou principy spravedlnosti garantující rovnou svobodu svědomí jedinými principy, které mohou přijmout. V následujících dvou odůvodněních jsou koncepcce dobra pojaty jako předměty, které přezkoumává rozvažující rozum, který je součástí schopnosti vnímat koncepcce dobra. Neboť plný a informovaný výkon této schopnosti vyžaduje sociální podmínky zajištěné svobodou svědomí, tato odůvodnění podepírají stejný závěr jako první.

§ 6. Priorita svobod II: první morální mohutnost

Nakonec se dostáváme k úvahám týkajících se schopnosti vnímat smysl spravedlnosti. Zde musíme být opatrní. Strany v původní situaci jsou racionálně autonomními zástupci a jako takové jsou motivovány pouze ohledy k tomu, co podporuje určité koncepcce dobra osob, které reprezentují, ať již jako prostředek, nebo jako součást těchto koncepcí. Všechna odůvodnění stran pro přijetí principů zabezpečujících rozvoj a výkon schopnosti vnímat smysl spravedlnosti musejí proto být v souladu s tímto omezením. Viděli jsme v předcházející části, že schopnost vnímat koncepcce dobra může být součástí stejně jako prostředkem určité koncepcce dobra, a že strany se mohou odvolávat ke každé z těchto dvou variant, aniž by porušovaly svou racionálně autonomní roli. Se

smyslem pro spravedlnost je situace jiná: zde totiž nemohou strany používat odůvodnění, která by vycházela z toho, že rozvoj a výkon této schopnosti je součástí určité koncepcce dobra osoby. Jsou omezeny na odůvodnění, která pojímají tuto schopnost pouze jako prostředek dobra osoby.

Samozřejmě předpokládáme (stejně jako strany), že občané mají schopnost vnímat smysl spravedlnosti, ale tento předpoklad je čistě formální. Znamená pouze, že ať již strany vyberou z dostupných alternativ jakékoli principy, osoby reprezentované stranami budou schopny jakožto občané společnosti rozvíjet odpovídající smysl pro spravedlnost v té míře, v jaké to rozvaha stran vycházející z poznatků zdravého rozumu a teorie lidské přirozenosti ukáže jako možné a proveditelné. Tento předpoklad je v souladu s racionální autonomií stran a s výhradou, že se ve svém rozhodování o volbě z alternativ nemají řídit (ani omezovat) žádnými předběžně danými pojmy či principy spravedlnosti. Z hlediska tohoto předpokladu strany vědí, že jejich dohoda není marná, a že občané budou ve společnosti jednat podle dohodnutých principů s účinností a pravidelností, kterých je lidská přirozenost schopná, pokud politické a společenské instituce naplní tyto principy a je to ve veřejné známosti. Považují-li však strany za ohled podporující jisté principy spravedlnosti skutečnost, že občané ve společnosti je budou skutečně a soustavně dodržovat, činí to pouze proto, že se domnívají, že jednání podle takových principů bude sloužit jako účinný prostředek určité koncepcce dobra osob, které reprezentují. Tyto osoby jakožto občané jsou motivovány důvody spravedlnosti jako takové, avšak to neplatí pro strany jako jejich racionální autonomní zástupce.

Po těchto předběžných vymezeních načrtnu tři důvody spjaté se schopností vnímat smysl spravedlnosti, které vedou strany k tomu, aby přijaly principy zajišťující základní svobody a přisoudily jim prioritu. První důvod vychází ze dvou předpokladů: za prvé, že spravedlivý a stabilní rozvrh kooperace je velmi výhodný pro koncepcce dobra každé osoby, a za druhé, že koncepcce spravedlnosti specifikovaná dvěma principy spravedlnosti je nejstabilnější, což je ve velké míře dáno právě základními svobodami a prioritou, kterou jim tyto principy dávají.

To, že se obecně ví, že každý má vhodný smysl pro spravedlnost a je na něj spolehnouti jako na plně kooperujícího příslušníka společnosti, je samozřejmě velkou výhodou pro kohokoli koncepcce dobra.²⁸ To,

²⁸ Zde uvádím znovu zdůvodnění větší stability spravedlnosti jakožto férovosti,

že se to obecně ví, a to, že je sdílený smysl pro spravedlnost, který je jejím předmětem, jsou výsledkem času a kultivace a lze je snadněji zničit než vybudovat. Strany hodnotí tradiční alternativy podle toho, jak dobře tvoří veřejně uznaný smysl pro spravedlnost v situaci, kdy základní struktura naplňuje odpovídající principy. Vidí tak rozvinutou schopnost vnímat smysl spravedlnosti jako prostředek dobra těch, které reprezentují. Rozvrh spravedlivé společenské spolupráce podporuje určité koncepte dobra občanů a rozvrh, který je stabilní díky účinnému veřejnému smyslu pro spravedlnost, je lepším prostředkem k tomuto cíli než rozvrh, který vyžaduje přísný a nákladný aparát trestních sankcí, obzvláště pokud tento aparát je nebezpečný vůči základním svobodám.

Poměrná stabilita tradičních principů spravedlnosti dostupných stranám je komplikovaná záležitost. Nemohu zde shrnout mnohé úvahy, které jsem zkoumal jinde pro podporu druhého bodu, podle něž jsou dva principy spravedlnosti nejstabilnější. Zmíním jen vůdčí ideu: nejstabilnější koncepte spravedlnosti je ta, která je jasná a průhledná našemu rozumu, která je v souladu s našim dobrem a bezpodmínečně je zohledňuje, a jejíž kořen leží nikoli v popření, nýbrž v potvrzení naší osoby.²⁹ Zdůvodňovaným závěrem je, že dva principy spravedlnosti odpovídají těmto požadavkům lépe než jiné alternativy právě díky základním svobodám spojeným s férovou hodnotou politických svobod (diskutovanou v příští části) a principem diference. Například to, že dva principy spravedlnosti bezpodmínečně zohledňují dobro každého, je ukázáno rovností základních svobod a jejich prioritou stejně tak jakožto férovou hodnotou politických svobod. Ještě jednou: tyto principy jsou jasné a srozumitelné našemu rozumu, neboť mají být veřejné a vzájemně uznané a přímo – jakoby na svém štítu – nesou základní svobody.³⁰ Tyto svobody nezávisí na příležitostných kalkulacích, které se týkají největší čisté bilance společenských zájmů (či společenských hodnot). Ve spravedlnosti jakožto férovosti nemají takové kalkulace místo. Všimněte si, že tento argument pro první důvod je v souladu s předběžnými vymezeními formulovanými v prvních odstavcích této sekce. Neboť strany tím, že přijímají principy spravedlnosti, které co nejučinněji

které lze nalézt v *Theory*, § 76.

²⁹ Viz tamt., str. 498n [česky str. 291n.].

³⁰ Říkám-li že principy spravedlnosti nesou základní svobody přímo a na svém štítu, myslím na různá hlediska zmíněná tamtéž v souvislosti s tím, co jsem nazval „zapuštěním“, viz str. 160n, 261–263, 288n a 326n [česky str. 104n, 162n, 176, 195].

zajišťují rozvoj a výkon smyslu pro spravedlnost, nejsou motivovány touhou realizovat tuto morální mohutnost pro ni samu, ale vidí ji jako nejlepší způsob stabilizace spravedlivé společenské spolupráce a tím podpory určité koncepte dobra osob, které reprezentují.

Druhý důvod, ne bez spojitosti s prvním, postupuje od zásadní důležitosti sebeúcty.³¹ Sebeúcta je nejučinněji povzbuzována a podporována dvěma principy spravedlnosti, a to opět právě díky důrazu na rovné základní svobody a prioritu, která je jim přisouzena, i když je sebeúcta dále posílena a podpořena férovou hodnotou politických svobod a principem diference.³² To, že je sebeúcta vedle základních svobod také potvrzena dalšími rysy dvou principů jen znamená, že žádný rys nefunguje odděleně od ostatních. S tím je však třeba počítat. Za předpokladu, že základní svobody hrají důležitou roli v podpoře sebeúcty, mají strany důvody založené na těchto svobodách pro přijetí dvou principů spravedlnosti.

Argument zní ve zkratce takto. Sebeúcta je zakořeněna v naší sebedůvěře plně kooperujícího příslušníka společnosti, který je schopen usku-tečňovat v průběhu celého života hodnotnou koncepci dobra. Sebeúcta tak předpokládá rozvoj a výkon obou morálních mohutností a tedy účinného smyslu pro spravedlnost. Důležitost sebeúcty spočívá v tom, že poskytuje bezpečný pocit naší vlastní hodnoty, pevné přesvědčení, že stojí za to realizovat naši určitou koncepci dobra. Bez sebeúcty se nám nic nemusí zdát hodno realizace, a třebaže nějaké věci pro nás hodnotu mají, schází nám vůle k jejich sledování. Strany tak dávají velkou váhu tomu, do jaké míry principy spravedlnosti podporují sebeúctu, jinak by tyto principy nemohly účinně podporovat určité koncepte dobra těch, které strany reprezentují. Takto charakterizovaná sebeúcta je podmíněna a posilována jistými veřejnými rysy základních společenských institucí, tím jak tyto instituce fungují dohromady a jaké vzájemné ohledy a chování se očekává od lidí, kteří tyto instituce přijímají, a zda jsou tato očekávání za normálních okolností naplněna. Tyto rysy zá-

³¹ Sebeúcta je probírána v *Theory*, § 67. Pro její roli ve zdůvodnění dvou principů spravedlnosti viz str. 178–183 [česky str. 113–116]. K rovným politickým svobodám jako základu sebeúcty viz str. 234, 544–546 [česky str. 145, 318–320].

³² Férová hodnota politických svobod je diskutována tamtéž, str. 224–228, 233–234, 277–279 a 356 [česky str. 140–142, 144n, 170n, 212n]. V diskusi rovných politických svobod jako základny sebeúcty na str. 544–546 [česky str. 318–320] není férová hodnota těchto svobod zmíněna, což mělo být učiněno. Viz také níže §§ 7 a 12.

kladních institucí a veřejně očekávaných (a obvykle dodržovaných) způsobů chování jsou sociálními základy sebeúcty (uvedenými výše v § 4 jako poslední druh primárních dober).

Z výše nastíněné charakterizace sebeúcty je jasné, že tyto sociální základy patří k nejpodstatnějším primárním dobrům. Jsou přitom ve velké míře určeny veřejnými principy spravedlnosti. Protože pouze dva principy spravedlnosti zaručují základní svobody, jsou účinnější než jiné alternativy v povzbuzování a podpoře sebeúcty občanů jakožto rovných osob. To je výsledkem obsahu těchto principů jakožto veřejných principů základní struktury. Tento obsah má dva aspekty, každý spjatý s jedním ze dvou elementů sebeúcty. Připomeňme si, že prvním elementem je naše sebedůvěra jako plně kooperujícího příslušníka společnosti, který rozvíjí a vykonává dvě morální mohutnosti (a tedy majícího účinný smysl pro spravedlnost); druhým elementem je bezpečný pocit naší vlastní hodnoty zakořeněný v přesvědčení, že můžeme realizovat hodnotný životní plán. První element je podpořen základními svobodami garantujícími plný a informacemi zajištěný výkon obou morálních mohutností, druhý je podpořen veřejnou povahou této záruky a jejím obecným přijetím občany, to vše ve spojení s férovou hodnotou politických svobod a principem difference. Náš pocit vlastní hodnoty a naše sebedůvěra totiž závisejí na úctě a vzájemnosti, které nám druzí prokazují. Veřejným potvrzením základních svobod občané dobře uspořádané společnosti vyjadřují vzájemnou úctu jeden druhému jako rozumné a důvěryhodné osobě, stejně jako uznávají hodnotu, kterou každý z nich přisuzuje svému způsobu života. Základní svobody tak umožňují dvěma principům spravedlnosti naplnit požadavky sebeúcty účinněji, než je tomu u jiných alternativ. Připomeňme si ještě jednou, že rozvažující strany v žádném okamžiku nezohledňují rozvoj a výkon smyslu pro spravedlnost pro něj samý; to však samozřejmě neplatí pro plně autonomní občany v dobře uspořádané společnosti.

Třetí a poslední důvod spjatý se smyslem pro spravedlnost zde mohu jen naznačit. Je založen na koncepci dobře uspořádané společnosti, kterou jsem nazval „společenským svazkem společenských svazků“.³³ Tato myšlenka spočívá v tom, že demokratická společnost dobře uspořádaná podle dvou principů spravedlnosti může být pro každého občana mnohem obsažnějším dobrem, než jakým jsou určitá dobra

³³ Tento pojem je diskutován v *Theory*, § 79. Tam jsem ho nespojil se základními svobodami a jejich prioritou, jak se o to pokouším zde.

jednotlivců, když jsou ponecháni svým vlastním prostředkům či omezení na menší sdružení. Participace na tomto obsažnějším dobru může velmi rozšířit a podpořit určité dobro každé osoby. Dobro společenského svazku je nejuplněji uskutečněno tehdy, když se na něm podílí každý, avšak toho dosahují pouze někteří, možná jen několik.

Myšlenka pochází od von Humboldta, který říká:

Každá lidská bytost... může jednat jen s jednou dominantní schopností v určitém čase: jinak řečeno, celá přirozenost nás uzpůsobuje v každém daném okamžiku k jediné formě spontánní aktivity. Zdálo by se, že z toho vyplývá, že člověk je nevyhnutelně určen k dílčí kultivaci, neboť pouze vyčerpává svoji energii, zaměřuje-li ji k mnoha předmětům. Je však v jeho moci vyhnout se jednostrannosti tím, že se pokusí sjednotit odlišné a většinou odděleně realizované schopnosti své přirozenosti, že v každém období svého života přivádí ke spontánní spolupráci uhasínající jiskry jedné aktivity s těmi, které vznítí budoucnost, a snaží se zvýšit a diverzifikovat moci, s nimiž pracuje tak, že je harmonicky kombinuje, místo aby vyhledával pouhou rozmanitost předmětů pro jejich oddělený výkon. To, čeho takto dosahuje jednotlivec spojením minulosti a budoucnosti s přítomností, je dosahováno ve společnosti vzájemnou spoluprací jejich členů; neboť ve všech fázích svého života může každý jednotlivec dosáhnout pouze jedno z oněch zdokonalení, která představují možné rysy lidského charakteru. Díky společenskému svazku založeném na vnitřních potřebách a schopnostech svých příslušníků může každý participovat na bohatých kolektivních zdrojích všech ostatních.³⁴

Pro ilustraci myšlenky společenského svazku si vezměme za příklad skupinu nadaných hudebníků, z nichž každý má stejný přirozený talent, a proto by se mohl naučit hrát stejně dobře na každý nástroj v orchestru. Dlouhým cvičením a praxí se stali vysoce zdatnými hráči na jeden vybraný nástroj, neboť uznali, že lidské omezení to vyžaduje: nemohou nikdy dosáhnout dostatečné dovednosti na mnoho nástrojů a už vůbec ne hrát na všechny zároveň. V tomto speciálním případě, v němž přirozený talent každého je stejný, dosahuje skupina koordinací aktivit mezi svými příslušníky stejného souhrnu schopností, které jsou všechny

³⁴ Tato pasáž je citována tamtéž, str. 523n. [česky str. 359] pozn. Pochází z *The Limits of State Action*, vyd. J. W. Burrow, Cambridge 1969, str. 16-17.

latentně obsaženy v každém z nich. Ale i když toto přirozené hudební nadání není stejné a liší se od osoby k osobě, lze dosáhnout podobného výsledku za předpokladu, že odlišné vlohy jsou náležitě komplementární a vhodně koordinované. V obou případech potřebují osoby jedna druhou, neboť jen spoluprací s druhými může být realizován talent každé z nich, a tedy ve velké míře prostřednictvím úsilí všech. Jen v aktivitách společenského svazku může jednotlivec dosáhnout své úplnosti.

V této ilustraci představuje orchestr společenský svazek. Ale existuje tolik druhů společenských svazků, kolik je druhů lidských aktivit, které uspokojují náležitě podmínky. Základní struktura společnosti poskytuje rámec, v němž každá z těchto aktivit může být vykonávána. Jakmile jsou všechny různorodé druhy lidských činností učiněny náležitě komplementárními a mohou být vhodně koordinovány, dospíváme k myšlence společnosti jako společenského svazku společenských svazků. Společenský svazek společenských svazků je umožněn třemi aspekty naší sociální povahy. Prvním aspektem je komplementarita mezi různými lidskými talenty, která umožňuje existenci mnoha druhů lidských činností a jejich rozmanitých organizačních forem. Druhým aspektem je, že to, čím bychom mohli být a co bychom mohli dělat, zdaleka přesahuje to, co můžeme dělat a čím můžeme být v každém jednotlivém životě, což znamená, že závisíme na kooperativním úsilí druhých, a to nejen co se týče materiálních prostředků dobrého života, ale také ohledně realizace toho, čím bychom se byli mohli stát a čemu bychom se byli mohli věnovat. Třetím aspektem je naše schopnost vnímat skutečný smysl spravedlnosti, který může přijmout jako svůj obsah principy spravedlnosti, jež zahrnují náležitý pojem reciprocity. Když jsou takové principy realizovány v sociálních institucích a ctěny všemi občany a je to veřejně uznáno, pak jsou činnosti mnoha společenských svazků koordinovány a spojeny do jednoho společenského svazku společenských svazků.

Otázkou je, které principy dostupné stranám v původní situaci jsou nejúčinnější pro koordinaci a spojování mnoha společenských svazků do jednoho společenského svazku. Zde existují dvě desiderata: za prvé musejí být tyto principy rozpoznatelně spojeny s koncepcí občanů jako svobodných a rovných osob, která by měla být implicitní součástí obsahu těchto principů a již by měly mít jakoby vepsanu na svém štítu. Za druhé musejí tyto principy jakožto principy základní struktury společnosti obsahovat pojem reciprocity, který je vhodný pro občany jako

svobodné a rovné osoby zapojené v průběhu celého života do společenské spolupráce. Nejsou-li tato desiderata splněna, nemůžeme považovat bohatství a rozmanitost veřejné kultury společnosti za výsledek kooperativního úsilí všech o vzájemné dobro, ani si nemůžeme cenit této kultury jako něčeho, k čemu jsme přispěli a na čem se můžeme podílet. Veřejná kultura je vždy ve velké míře dílem ostatních – aby tedy podpořili postoje ohodnocení a ocenění, musejí občané potvrzovat myšlenku reciprocity náležející k jejich sebepojetí a být schopni uznat jejich sdílený veřejný účel a společnou oddanost. Tyto postoje jsou nejlépe zabezpečeny dvěma principy spravedlnosti právě díky jejich uznanému veřejnému účelu dát na základě vzájemné úcty spravedlnost každému občanu jako svobodné a rovné osobě. Tento účel je zjevný ve veřejném potvrzení rovných základních svobod v rámci dvou principů spravedlnosti. Vazby reciprocity jsou rozšířeny na celek společnosti a individuální a skupinové výkony nejsou již chápány jako mnohost oddělených dober osob a sdružení.

Nakonec si všimněme, že v tomto vysvětlení dobra společenského svazku nemusejí mít strany v původní situaci žádnou specifickou znalost určitého pojetí dobra osob, které reprezentují. Neboť ať již jsou koncepce dobra osob jakékoli, spadají-li do jistého širokého rozsahu a jsou-li slučitelné s principy spravedlnosti, budou obsažnějším dobrem společenského svazku podpořeny a rozšířeny. Tento třetí důvod je tak otevřen stranám v původní situaci, neboť splňuje omezení uvalená na jejich rozvažování. Aby podporovaly určité dobro těch, které reprezentují, přijmou strany principy, jež zabezpečí základní svobody. To je nejlepší způsob, jak nastolit obsažné dobro společenského svazku a účinný smysl pro spravedlnost, který je činí možným. Upozorňuji mimochodem na to, že pojem společnosti jako společenského svazku společenských svazků ukazuje, jak je pro režim svobody možné nejen do sebe pojmut mnohost koncepcí dobra, nýbrž také koordinovat rozličné činnosti umožněné lidskou rozmanitostí do jednoho obsažnějšího dobra, k němuž každý může přispět a na němž každý může participovat. Všimněme si, že toto obsažnější dobro nemůže být specifikováno pouze nějakou koncepcí dobra, ale potřebuje také zvláštní koncepci spravedlnosti, totiž spravedlnost jakožto férovost. Takové obsažnější dobro tak předpokládá tuto koncepci spravedlnosti a může být dosaženo jen tehdy, splňují-li již daná, určitá pojetí dobra obecné podmínky formulované výše. Je-li pro strany racionální očekávat splnění těchto podmínek, mohou považovat toto obsažnější dobro za rozšíření dobra

reprezentovaných osob, ať již jsou určitá pojetí dobra těchto osob jakákoli.

Tím je doplněno prozkoumání důvodů, na jejichž základě přijímají strany v původní situaci dva principy spravedlnosti, které zaručují rovné základní svobody a přisuzují jim jakožto jednomu rodu prioritu. Nepokusil jsem se pokrýt všechny možné důvody, ani jsem nezkusil zhodnotit relativní váhu těch, které jsem probral. Mým cílem bylo přehlédnout důvody, které jsou nejdůležitější. Bezpochyby jsou důvody spojené se schopností vnímat koncepci dobra srozumitelnějšími, snad proto, že se zdají přímočařejšími a na první pohled závažnějšími; domnívám se ale, že důvody vázané na schopnost vnímat smysl spravedlnosti jsou také důležité. V celém výkladu jsem už měl možnost zdůraznit, že proto, aby podporovaly určité koncepce dobra reprezentovaných osob, jsou strany nuceny přijmout principy, které povzbuzují rozvoj a dovolují plné a informované vykonávání dvou morálních mohutností. Dříve, než se dostanu k tomu, jak mají být základní svobody specifikovány a upraveny v pozdějších fázích (to jest před zkoumáním toho, co jsem výše nazval „druhým nedostatkem“), musím probrat důležitý rys prvního principu spravedlnosti, k němuž jsem již několikrát odkazoval, totiž férovou hodnotu politických svobod. Rozbor tohoto rysu ožřejmí, jak důvody pro základní svobody a jejich prioritu závisí na obsahu dvou principů spravedlnosti jakožto vzájemně propojeného rodu požadavků.

§ 7. Základní svobody nejsou jen formální

Předcházející části můžeme shrnout následovně: za prvé, situuje-li procedura původní situace strany symetricky a podrobuje-li je omezením vyjadřujícím rozumnost, a za druhé, jsou-li strany racionálně autonomními zástupci, jejichž rozhodování vyjadřuje racionalitu, pak je každý občan férově zastoupen v proceduře, jejímž prostřednictvím jsou vybrány principy spravedlnosti pro regulaci základní struktury společnosti. Strany mají rozhodnout mezi alternativními principy a jsou přitom motivovány ohledy odvozenými pouze z dobra osob, které reprezentují. Z důvodů, které jsme právě probrali, upřednostní strany principy, které ochrání široký rozsah určitých (ale neznámých) koncepcí dobra a které nejlépe zajistí politické a sociální podmínky nutné pro adekvátní rozvoj a plné a informované vykonávání dvou morálních mohutností. Za předpokladu, že základní svobody a jejich priorita zabezpečí tyto podmínky (za rozumně příhodných okolností), jsou dva principy spravedlnosti s prvním principem nadřazeným druhému dohodnutými

principy. Tak se dosáhne toho, co jsem výše nazval „původním cílem“ spravedlnosti jakožto férovosti. Lze ovšem oprávněně namítnout, že jsem nevzal v úvahu požadavky týkající se materiálních prostředků, které osoby potřebují, aby mohly prosazovat své dobro. Zda jsou principy základních svobod a jejich priority přijatelné, závisí na doplnění těchto principů dalšími, které poskytují férový podíl na těchto prostředcích.

Nabíledni je tato otázka: jak se spravedlnost jakožto férovost vyrovnává se starým problémem, že se základní svobody mohou ukázat takzvaně pouze formálními?³⁵ Mnozí – hlavně radikální demokraté a socialisté – tvrdí, že zatímco se může zdát, že občané si jsou skutečně rovni, společenské a ekonomické nerovnosti, jež pravděpodobně povstanou, bude-li základní struktura obsahovat základní svobody a férovou rovnost příležitostí, jsou příliš velké, neboť ti s větší odpovědností a bohatstvím mohou kontrolovat průběh zákonodárství ve svůj prospěch. Abychom zodpověděli tuto otázku, odlišme základní svobody od hodnoty těchto svobod následovně:³⁶ základní svobody jsou specifikovány institucionálními právy a povinnostmi, které opravňují občany k tomu, aby dělali podle své libosti různé věci, aniž by bylo ostatním dovoleno do toho zasahovat. Základní svobody tvoří rámec právně chráněných cest a příležitostí. Samozřejmě, že nevědomost, bída a nedostatek materiálních prostředků obecně zabraňují lidem vykonávat jejich práva a využívat tohoto prostoru. Nepokládáme však tyto a podobné překážky za omezení svobody osob, neboť se podle nás týkají hodnoty svobody, to znamená užitečnosti svobod pro osoby. Ve spravedlnosti jakožto férovosti je tato užitečnost specifikována seznamem primárních dober regulovaných druhým principem spravedlnosti. Není specifikována úroveň blahobytu osoby (či funkcí užítka), nýbrž těmito primárními dobry, nároky na něž jsou chápány jako nároky zvláštních potřeb definovaných pro účely politické koncepce spravedlnosti. Některá primární dobra, jako například příjem a bohatství, jsou pojata jako

³⁵ Jsem vděčen Normanu Danielsovi za to, že mě upozornil na otázku, kterou se v této části pokouším zodpovědět. Viz jeho *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, in: Daniels, str. 253-281. Děkuji Joshuovi Rabinowitzovi za rozsáhlé komentáře a diskusi.

³⁶ Zbytek tohoto a následujícího odstavce vypracovávají odstavce začínající na str. 204 [česky str. 129] *Theory*.

všeúčelové materiální prostředky občanů pro prosazování jejich účelů v rámci osnovy rovných svobod a férové rovnosti příležitostí.

Ve spravedlnosti jakožto férovosti jsou rovné základní svobody stejné pro každého občana a nepovstává tu otázka, jak kompenzovat menší stupeň svobody. Avšak hodnota či užitečnost svobody není stejná pro každého. Princip diference dovoluje, aby někteří občané měli například větší příjem a bohatství a tudíž více prostředků k dosažení svých cílů. Pokud je však tento princip naplněn, menší hodnota svobody je kompenzována v následujícím smyslu: všeúčelové prostředky dostupné nejméně zvýhodněným příslušníkům společnosti k dosažení jejich cílů by byly ještě menší, pokud by společenské a ekonomické nerovnosti měřené indexem primárních dober byly jiné než jsou. Základní struktura společnosti je uspořádána tak, že maximalizuje primární dobra dostupná nejméně zvýhodněným tak, aby mohli užívat rovných základních svobod, které má každý. To definuje jeden z ústředních cílů politické a sociální spravedlnosti.

Tato distinkce mezi svobodou a hodnotou svobody je samozřejmě pouze definicí a nezodpovídá žádnou substantivní otázku.³⁷ Umožňuje kombinovat rovné základní svobody s principem regulujícím jistá primární dobra, která jsou všeúčelovými prostředky pro prosazování našich cílů. To je prvním krokem ve spojení svobody a rovnosti do jednoho koherentního pojmu. Vhodnost tohoto spojení je měřena tím, zda z ní vyplývá funkční koncepce spravedlnosti, která po náležitém promyšlení zapadá do našich uvážených přesvědčení. Abychom dosáhli tohoto souladu s našimi uváženými přesvědčeními, musíme učinit další důležitý krok a pojmut rovné politické svobody zvláštním způsobem. To učiníme tak, že zahrneme do prvního principu spravedlnosti záruku, že politickým svobodám a pouze těmto svobodám je zabezpečeno to, co jsem nazval jejich „férovou hodnotou“.³⁸

Na vysvětlenou: tato záruka znamená, že hodnota politických svobod pro všechny občany, ať již je jejich společenské a ekonomická situace jakákoli, musí být přibližně stejná, či alespoň dostatečně stejná

³⁷ Odstavec začínající na str. 204 [česky str. 129] *Theory* může naneštěstí vzbuzovat opačný dojem.

³⁸ I když je myšlenka férové hodnoty rovných politických svobod důležitým aspektem dvou principů spravedlnosti tak, jak jsou prezentovány v *Teorii spravedlnosti*, tato idea nebyla dostatečně rozvedena, ani vysvětlena. Proto bylo snadné přehlédnout její význam. Relevantní reference jsou dány v pozn. 29 [česky str.32] výše.

tak, aby měl každý férovou příležitost zastávat veřejný úřad a ovlivňovat výsledek politických rozhodnutí. Tento pojem férové příležitosti je paralelní k pojmu férové rovnosti příležitostí z druhého principu spravedlnosti.³⁹ Když přijmou strany v původní situaci prioritu svobody, chápou, že rovné politické svobody jsou pojaty tímto zvláštním způsobem. Hodnotíme-li vhodnost tohoto spojení svobody a rovnosti v jednom pojmu, musíme mít na paměti význačné místo politických svobod ve dvou principech spravedlnosti.

Není úkolem filosofické nauky promyšlet do detailu institucionální způsoby požadované k zajištění férové hodnoty rovných politických svobod, podobně jako není jejím úkolem promyšlet zákony a regulace požadované k zajištění konkurence v tržní ekonomii. Je však třeba uznat, že problém záruk férové hodnoty politických svobod je stejně – ne-li více – důležitý jako problém zajištění funkční konkurence schopnosti trhů. Neboť pokud není přibližně zachována férová hodnota těchto svobod, je nepravděpodobné, že by mohly být nastoleny či udrženy základní spravedlivé instituce. Jak přitom nejlépe postupovat je komplexní a nesnadnou otázkou, a zdá se, že v současné době scházejí náležité historické zkušenosti i teoretické uchopení, takže nezbývá než postupovat cestou pokusu a omylu. Zdá se, že jednou zárukou zajišťující férovou hodnotu v demokracii založené na soukromém vlastnictví je to, jsou-li politické strany udržovány nezávislé na velkých koncentracích privátně ekonomické a společenské moci a v liberálně socialistickém režimu zase na vládní kontrole a moci byrokratické. V obou případech musí společnost nést přinejmenším značnou část nákladů organizace a vykonávání politického dění a musí regulovat provádění voleb. Zaručení férové hodnoty politických svobod je způsobem, kterým se spravedlnost jakožto férovost pokouší zodpovědět námitku, že základní svobody jsou pouze formální.

Tato garance férové hodnoty politických svobod má několik důležitých rysů. Za prvé, zajišťuje každému občanu férový a zhruba rovný přístup k veřejné instituci se zvláštním politickým účelem, totiž k veřejné instituci specifikované ústavními pravidly a procedurami, které řídí politické dění a kontrolují vstup do pozic politické moci. Jak ukážeme dále (§ 9), mají tato pravidla a procedury představovat férový postup určený k tvorbě spravedlivého a účinného zákonodárství. Je třeba zdůraznit, že pojmem férového a rovného přístupu k politickému dění

³⁹ K férové rovnosti příležitostí viz tamtéž, str. 72–74 [česky str. 54n] a § 14.

jakožto veřejné instituci jsou platné nároky rovných občanů drženy v jistých standardních mezích. Za druhé, tato veřejná instituce má takřka jisté omezený prostor. Bez záruk férové hodnoty politických svobod se mohou totiž ti s relativně většími prostředky spojit dohromady a vyloučit ty méně obdařené. Nemůžeme si být jisti, že nerovnosti dovolené principem diference budou dostatečně malé, aby tomu zabránily. Za nepřítomnosti druhého principu spravedlnosti je pak takový výsledek nutný: omezený prostor politického dění má totiž za důsledek, že je užitečnost našich politických svobod podrobena naší společenské situaci a našemu místu v rozdělování příjmu a bohatství mnohem více než užitečnost našich jiných základních svobod. Bereme-li v úvahu také významnou roli politického dění při ovlivňování zákonů a politických programů, které regulují základní strukturu, není nepřijatelné, aby jen tyto svobody získaly zvláštní záruku férové hodnoty. Takováto záruka je přirozeným středem mezi pouze formální svobodou na straně jedné a nějakým druhem širší záruky pro všechny základní svobody na straně druhé.

Zmínka o tomto přirozeném středu vznáší otázku, proč vlastně není tato širší záruka zahrnuta v prvním principu spravedlnosti. I když zůstane otevřeným problémem, co přesně by tato širší záruka férové hodnoty znamenala, odpověď musí znít, že taková záruka je buď iracionální, nebo nadbytečná, a nebo sociálně rozděľující. Pochopme ji nejprve jako požívání rovného rozdělování všech primárních dober a nejen základních svobod. Předpokládám, že takový princip má být zavržen jako iracionální, neboť nedovoluje společnosti splnit určité podstatné požadavky společenské organizace, ani využít hledisko účinnosti a má mnoho dalších záporných rysů. Za druhé, může být tato širší záruka pochopena jako požadavek zajištění určitého fixního koše primárních dober každému občanu, což by veřejně reprezentovalo ideál nastolení rovné hodnoty svobody každého. Nehledě na klady tohoto návrhu, z hlediska principu diference to je nadbytečné, neboť každý zlomek seznamu primárních dober požívaný nejméně zvýhodněnými může být již pojat tímto způsobem. A nakonec a za třetí, může být tato záruka pochopena jako požadavek rozdělení primárních dober podle obsahu jistých zájmů, které jsou považovány za obzvlášť klíčové, například náboženských zájmů. Některé osoby mohou třeba počítat mezi své náboženské závazky poutě ke vzdáleným místům či stavění skvostných katedrál a chrámů. K zaručení rovné hodnoty náboženské svobody bychom tedy museli požadovat, aby tyto osoby obdržely speciální příspě-

vek, jenž jim umožní splnit takové závazky. Z hlediska politické spravedlnosti by jejich náboženské potřeby byly jaksí mnohem větší než těch, jejichž náboženská víra vyžaduje jen skromné materiální prostředky a kteří by tedy neměli nárok na takový příspěvek. Je jasné, že takový druh záruk společensky rozděľuje a je receptem pro náboženské spory, pokud ne přímo pro občanský boj. K podobným důsledkům se podle mého názoru dospívá vždycky, kdykoli se veřejná koncepce spravedlnosti snaží vyhovět občanským nárokům na společenské zdroje takovým způsobem, že někteří dostávají více než jiní v závislosti na určitých posledních účelech a loajalitách náležejících k určitým koncepcím dobra. Podobně společensky rozděľující je princip poměrného uspokojení. Podle něj se mají primární dobra regulovaná principem diference rozdělit tak, že zlomek K (v němž $0 < K \leq 1$) měřící stupeň uskutečnění koncepce dobra občana má být pro všechny stejný a ideálně maximalizovaný. Protože jsem tento princip diskutoval na jiném místě, nebudu tak činit zde.⁴⁰ Stačí říci, že hlavním důvodem pro použití seznamu primárních dober v hodnocení síly občanských nároků v oblasti politické spravedlnosti je právě vyloučení společensky rozděľujících a nesmiřitelných konfliktů, které by takové principy provokovaly.⁴¹

Nakonec bychom měli mít jasno v tom, proč jsou rovné politické svobody pojaty zvláštním způsobem vyjádřeným zárukou jejich férové hodnoty. Není tomu proto, že by politický život a participace každého na demokratické samosprávě byly upřednostňovány jako nadřazené dobro plně autonomních občanů. Naopak, přesvědčení o ústředním místě politického života představuje pouze jednu z mnoha koncepcí dobra. Při velikosti moderního státu musí mít vykonávání politických svobod menší místo v koncepci dobra většiny občanů než vykonávání ostatních základních svobod. Záruka férové hodnoty politických svobod je zahrnuta v prvním principu spravedlnosti, neboť je to podstatné pro nastolení spravedlivého zákonodárství a také pro zajištění toho, aby bylo na základě přibližné rovnosti otevřeno každému férové politické dění specifikované ústavou. Jde o to, aby byla do základní struktury společnosti zabudována efektivní politická procedura, která by v této struktuře odrážela férovou reprezentaci osob dosaženou v původní situaci. Odpověď na otázku, proč základní svobody nejsou pouze for-

⁴⁰ Viz *Fairness to Goodness*, in: *Philosophical Review*, 84, říjen 1975, str. 551-553.

⁴¹ Viz podrobněji *Social Unity and Primary Goods*, cit. vyd., §§ 4-5.

málními, je poskytnuta férovostí této procedury, která je zajištěna zárukou férové hodnoty politických svobod společně s druhým principem spravedlnosti (včetně principu diference).

§ 8. Plně adekvátní rozvrh základních svobod

Nyní pojednám o tom, jak může být zaplněna druhým nedostatkem. Připomeňme si, že tento nedostatek vzniká proto, že jakmile máme počet svobod, které musejí být v pozdějších fázích dále specifikovány a upraveny jedna vzhledem k druhé, potřebujeme kritérium, podle něž to má být učiněno. Máme ustavit nejlepší, či alespoň plně adekvátní rozvrh základních svobod za daných společenských podmínek. Zdá se, že *Teorie spravedlnosti* naznačila jedno kritérium, podle něž mají být základní svobody specifikovány a upraveny tak, aby se dosáhlo co nejrozsáhlejšího rozvrhu těchto svobod. Toto kritérium je čistě kvantitativní a nerozlišuje některé případy jako významnější než jiné; navíc neplatí obecně a není konzistentně dodržováno. Jak poznamenal Hart, kritérium co největšího rozsahu je aplikovatelné i uspokojivé pouze v nejjednodušších a nejméně významných případech.⁴² Podle druhého kritéria navrhovaného v *Teorii spravedlnosti* máme v ideální proceduře aplikace principů spravedlnosti přijmout hledisko reprezentativního rovného občana a upravit rozvrh svobod ve světle jeho racionálního zájmu tak, jak se jeví v perspektivě náležité další fáze. Avšak Hart byl toho názoru, že obsah těchto zájmů nebyl popsán dostatečně jasně tak, aby jeho znalost obsahu mohla sloužit jako kritérium.⁴³ Každopádně se zdá, že obě kritéria jsou ve vzájemném konfliktu a nejlepší rozvrh svobod není tím nejrozsáhlejším.⁴⁴

Tuto dvojznačnost ohledně kritéria bych chtěl vyjasnit. Je lákavé si myslet, že žádoucí kritérium by nám mělo umožnit specifikaci a úpravu základních svobod co nejlepším či optimálním způsobem. Což zase naznačuje, že existuje něco, co by mělo být rozvrhem základních svobod maximalizováno. Jak by jinak mohl být určen nejlepší rozvrh?

⁴² Viz Hart, str. 542–543; Daniels, str. 239–240.

⁴³ Viz Hart, str. 543–547; Daniels, str. 240–244.

⁴⁴ Viz *Theory*, str. 250 [česky str. 153], kde jsem řekl v rámci formulace pravidla priority, že „méně rozsáhlá svoboda musí posílit úplný systém svobod sdílený všemi“. Zde „systém svobody“ odkazuje k „systému rovných základních svobod“ v tom smyslu, jak o něm mluvím ve formulaci prvního principu na stejné straně.

Avšak ve skutečnosti z předcházejícího výkladu, jenž měl zaplnit první nedostatek, vyplývá, že rozvrh základních svobod není narýsován tak, aby se něco maximalizovalo, a obzvláště ne rozvoj a vykonávání morálních mohutností.⁴⁵ Spíše mají tyto svobody a jejich priorita zaručovat pro všechny občany rovné sociální podmínky podstatné pro adekvátní rozvoj a plné a informované vykonávání těchto mohutností v tom, co nazvu „dvěma základními případy“.

První z těchto případů je spojen se schopností vnímat smysl spravedlnosti a týká se aplikace principů spravedlnosti na základní strukturu společnosti a její sociální politiku. Politické svobody a svoboda myšlení jsou později diskutovány pod touto hlavičkou. Druhý základní případ je spojen se schopností vnímat koncepci dobra a týká se aplikace principů rozvažovacího rozumu pro řízení našeho chování v průběhu celého života. Sem spadají svoboda svědomí a svoboda sdružování. Základní případy se vyznačují všeobsažným rozměrem a zásadním charakterem předmětu, na něž jsou aplikovány principy spravedlnosti a rozvažujícího rozumu. Pojem základního případu nám později umožní definovat myšlenku významu svobody, která nám zase pomůže narýsovat způsob, jakým má být druhý nedostatek zaplněn.⁴⁶

Závěr tedy zní, že v pozdějších fázích kritérium specifikuje a upravuje základní svobody tak, aby to dovolovalo adekvátní rozvoj a plné a informované vykonávání obou morálních mohutností ve společenských okolnostech, za nichž v dobře uspořádané společnosti dochází ke dvěma základním případům. Výsledný rozvrh svobod nazvu „plně adekvátním rozvrhem“. Toto kritérium je v souladu s kritériem upravujícím rozvrh svobod podle racionálních zájmů reprezentativního rovného

⁴⁵ Považuji za zřejmé, že jednat podle nejlepších důvodů či podle rovnováhy důvodů tak, jak je definována nějakou morální koncepcí, neznamená obecně vzato něco maximalizovat. Zda je něco maximalizováno závisí na povaze morální koncepcce. Takže ani pluralistický intuicionismus W. D. Rosse v *The Right and the Good*, Oxford 1930, ani liberalismus I. Berlina ve *Four Essays on Liberty* (cit. vyd.), neurčují něco, co by se mělo maximalizovat. V této věci většinou ani ekonomická funkce užítku neurčuje to, co by se mělo maximalizovat. Funkce užítku je jednoduše matematická reprezentace preferencí domácností nebo ekonomických aktérů, předpokládající, že tyto preference odpovídají jistým podmínkám. Z čistě formálního hlediska nelze aktéru, který je pluralistickým intuicionistou, zabránit v tom, aby měl funkci užítku. (Je ovšem známo, že aktér s lexikografickým řazením preferencí funkci užítku nemá.)

⁴⁶ Za objasnění pojmu základního případu vděčím Susan Wolfové.

ho občana, tj. s druhým kritériem zmíněným výše. Z důvodů, které vedou strany v původní situaci k přijetí dvou principů spravedlnosti, je totiž jasné, že tyto zájmy viděny v perspektivě dané fáze jsou zajištěny nejlépe plně adekvátním rozvrhem. Druhý nedostatek je tak zaplněn tím, že se dokončí cesta nastoupená zaplněním nedostatku prvního.

Existují dva důvody, proč idea maxima neplatí pro specifikaci a úpravu rozvrhu základních svobod. Za prvé, schází koherentní pojem toho, co by mělo být maximalizováno. Nemůžeme maximalizovat rozvoj a vykonávání obou morálních mohutností najednou. A jak bychom maximalizovali rozvoj a vykonávání každé mohutnosti zvlášť? Maximalizujeme (za předpokladu, že ostatní věci jsou stejné) počet vědomých potvrzení nějaké koncepce dobra? To by bylo absurdní. Navíc nemáme žádný pojem maximálního rozvoje těchto mohutností. Máme však koncepci dobře uspořádané společnosti s jistými obecnými rysy a určitými základními institucemi. S ohledem na tuto koncepci si tvoříme pojem rozvoje a vykonávání těchto mohutností, který je adekvátní a plný ve vztahu ke dvěma základním případům.

Druhým důvodem nepoužitelnosti myšlenky maxima je, že dvě morální mohutnosti nepředstavují celou osobu, neboť osoby mají také určitou koncepci dobra. Připomeňme si, že taková koncepce obnáší seřazení jistých posledních účelů a zájmů, náklonností a loajalit k osobám a sdružením stejně jako světový názor, v jehož světle tyto účely a náklonnosti chápeme. Kdyby občané neměli žádná určitá pojetí dobra, o jejichž realizaci by se pokoušeli, spravedlivé sociální instituce dobře uspořádané společnosti by neměly žádný smysl. Důvody pro rozvoj a vykonávání morálních mohutností samozřejmě silně vedou strany v původní situaci k tomu, aby přijaly základní svobody a jejich prioritu. Ale z velké váhy těchto důvodů z hlediska stran nevyplývá, že realizace morálních mohutností občany ve společnosti je nejvyšší či jedinou formou dobra. Úloha a výkon těchto mohutností (v náležitých situacích) jsou spíše podmínkou dobra. Znamená to, že občané mají jednat spravedlivě a racionálně, jak to okolnosti vyžadují. Jejich spravedlivé a čestné (a plně autonomní) jednání způsobuje, že jsou, jak by řekl Kant, hodnými štěstí: činí jejich výkony plně obdivuhodnými a jejich počiny zcela dobrými.⁴⁷ Bylo by však pošetilé maximalizovat spraved-

⁴⁷ To je ústřední téma Kantovy teze, že morální filosofie není studiem toho, jak být šťastný, ale toho, jak být hodný štěstí. Toto téma lze nalézt ve všech jeho hlavních dílech počínaje *První kritikou*; viz A806, B834.

livé a racionální činy tak, že bychom maximalizovali příležitosti, které je vyžadují.