

JOHN RAWLS
TEORIE ŠPRAVEDLNOSTI

© The President and Fellows of Harvard College
Translation © Karel Berka

ISBN 80-85605-89-9



VICTORIA PUBLISHING
PRAHA

S 116543

340.114

A 34

AMG 8

PŘEDMLUVA

Předkládanou teorií spravedlnosti jsem se pokusil shrnout v jeden koherentní souhrn myšlenky vyjádřené v pracích, které jsem napsal během posledních dvanácti let. Všechna ústřední témata jsem znovu rozebral, obvykle značně podrobněji. Zkoumal jsem i další otázky, jichž bylo zapotřebí k dovršení této teorie. Výklad je rozvržen do tří částí. První část pokrývá s mnohem větší propracovaností stejnou oblast jako „Justice as Fairness“ (1958) a „Distributive Justice: Some Addenda“ (1968), zatímco kapitoly druhé části odpovídají jednotlivě, ale s mnoha dodatky, tematice studií „Constitutional Liberty“ (1963), „Distributive Justice“ (1967) a „Civil Disobedience“ (1966). Druhá kapitola poslední části pokrývá předmět stati „The Sense of Justice“ (1963). Vyjma několika míst neodpovídají ostatní kapitoly této části uveřejněným statím. Třebaže se hlavní myšlenky velmi shodují, pokusil jsem se vyloučit nedůslednosti a v mnoha ohledech jsem argumentaci rozvinul a zesílil.

Svůj záměr v této knize mohu snad nejlépe vysvětlit následujícím způsobem. Převažující systematické teorie mnoha moderních morálních filosofí mají nějakou podobu utilitarismu. Jedním důvodem této skutečnosti je, že utilitarismus zastávala dlouhá řada skvělých autorů, kteří vytvořili myšlenkovou soustavu, která je svým rozsahem a propracovaností opravdu impozantní. Zapomíná se někdy, že velcí představitelé utilitarismu, Hume a Adam Smith, Bentham a Mill, byli prvořadými sociálními teoretiky a ekonomy a že morální učení, které vypracovali, bylo formováno tak, aby vyhovovalo potřebám jejich širších zájmů a zapadalo do obsáhlejšího schématu. Jejich kritikové vycházeli z mnohem omezenějších hledisek. Upozorňovali na nejasnosti principu užitku a poukazovali na zjevné rozpory mezi mnohými jeho implikacemi a našimi mravními city. Nedokázali však vytvořit, jak jsem přesvědčen, nosnou a systematickou koncepci mravnosti, která by oponovala utilitarismu. To vede k tomu, že jsme nuceni, jak se zdá, volit mezi utilitarismem a intuicionismem. Nejpravděpodobněji se posléze uspokojíme nějakou variantou principu užitku, jak je popsána a omezená ad hoc intuicionistickými zábranami. Takové pojetí není a nemáme žádnou záruku, že to můžeme provést lépe. To však nelze považovat za důvod, abychom se o to nepokusili.

Pokusil jsem se generalizovat a uvést na vyšší stupeň abstrakce tradiční teorii společenské smlouvy, jak ji zastávali Locke, Rousseau a Kant. Doufám, že takto tuto teorii bude možno rozvinout, aniž by byla nadále otevřená mnohem zjevnějším námitkám, o nichž se často předpokládalo, že jsou pro ni fatální. Navíc se zdá, že tato teorie nabízí alternativně systematické vysvětlení spravedlnosti, které je dokonalejší – jak argumentuji – než dominantní tradiční utilitarismus. Teorie, k níž jsem dospěl, je svou povahou kantovská. Pro uvedené názory se musíme opravdu vzdát jakékoliv originality. Vůdčí myšlenky jsou klasické a dobře známé. Bylo mým záměrem uspořádat je organicky v obecný rámec tím, že jsem použil určitých zjednodušujících prostředků, aby se takto dala plně ocenit jejich síla. Mé ambice v této knize budou plně uspokojeny, umožní-li se čtenáři jasněji vidět

hlavní strukturální rysy alternativního pojetí spravedlnosti, jež je implicitně obsaženo v tradici společenské smlouvy a ukazuje cestu k dalšímu rozpracování. Jsem přesvědčen, že se právě tato koncepce z tradičních názorů nejlépe přibližuje našim dobře uváženým soudům spravedlnosti a zakládá nejpřiměřenější mravní bázi pro demokratickou společnost.

Je to obsažná kniha, nejen co do počtu stránek. Abych proto usnadnil její četbu, uvedu jako vodítko několik poznámek. Základní intuitivní myšlenky teorie spravedlnosti jsou předloženy v §§ 1 – 4 kapitoly I. Odtud je pak možno přistoupit přímo k projednání obou principů spravedlnosti pro instituce v §§ 11 – 17 kapitoly II a pak k vysvětlení původního stavu v celku kapitoly III. Přihlídnutí v § 8 k problému priority se může ukázat nutným, není-li tento pojem běžný. Části kapitoly IV, §§ 33 – 35 o stejné svobodě pro všechny a §§ 39 – 40 o významu priority svobody a kantovské interpretaci, skýtají nejlepší obraz této doktríny. Jde zatím o třetinu knihy, ale ta obsahuje většinu nejpodstatnějších aspektů teorie.

Je tu však nebezpečí, že teorie spravedlnosti nebude pochopena, nebudou-li vzaty v úvahu argumenty poslední části. Zvláště pak musejí být akcentovány §§ 66 – 67 kapitoly VII o morálních hodnotách, sebeúctě a příbuzných pojmech; § 77 kapitoly VIII o základu rovnosti a §§ 78 – 79 o autonomii a sociální pospolitosti, § 82 o prioritě svobody a §§ 85 – 86 o jednotě vlastního Já a kongruenci (všechny v kapitole IX). Spolu s předcházejícími partiemi je to stále ještě o něco méně než polovina textu.

Záhlaví paragrafů a úvodní poznámky ke každé kapitole poslouží čtenáři jako vodítko k obsahu knihy. Podotýkám, že jsem se vyhýbal extenzivním metodologickým diskusím. Je tu stručná úvaha o povaze teorie mravnosti v § 9 a o justifikaci v § 4 a § 87. Krátké odbočení k významu slova „dobrý“ lze nalézt v § 62. Příležitostně jsou uvedeny metodologické komentáře a odbočky, ale většinou jsem se snažil vypracovat věcnou teorii spravedlnosti. Srovnat a kontrastovat ji s jinými teoriemi a tyto občas kritizovat, zvláště utilitarismus, jsem chápal jako prostředek k tomuto cíli.

Nezařazují-li většinu paragrafů a kapitol IV – VIII do základních částí této knihy, nemíním tím naznačit, že tyto kapitoly jsou okrajové nebo pouhé aplikace. Přesněji řečeno, jsem přesvědčen, že je významným testem teorie spravedlnosti, jak dobře uvádí řád a systém do našich dobře uvážených soudů o mnohých otázkách. Je proto třeba se tematické těchto kapitol věnovat. Dosažené výsledky zase modifikují předložená stanoviska. V tomto ohledu má však čtenář mnohem větší volnost řídit se svými preferencemi a zaměřit se na problémy, které ho nejvíce zajímají.

Při psaní této knihy se mi dostalo pomoci od mnoha osob, o nichž jsem se v textu nezmínil. Někteří z nich bych zde chtěl vyslovit svůj dík. Tři různé verze rukopisu kolovaly mezi studenty a kolegy. Z nespočetných podnětů a kritických připomínek jsem měl neobyčejný prospěch. Allanu Gibbardovi jsem vděčen za jeho kritiku první verze (1964 – 65). Abych se vyrovnal s jeho námitkami vůči tehdy předloženému pojetí závoje nevědomosti, bylo třeba zařadit nějakou teorii dobra. Výsledkem je pojem primárního dobra, založený na koncepci diskutované v kapitole VII. Jemu a Normanu Danielsovi jsem také zavázán za to, že poukázali na potíže spjaté s mým výkladem utilitarismu jakožto základu pro individuální povinnosti a závazky. Jejich námitky mne vedly k tomu, že jsem mnohé z této tematiky eliminoval a tuto část teorie zjednodušil. David Diamond energicky nesouhlasil s mým rozbořením rovnosti, zvláště s tím, že jsem opomenul vzít v úvahu relevantnost statusu. Nakonec jsem včlenil pojetí sebeúcty jakožto primárního dobra, a pokusil se zvládnout tuto otázku i jiné, včetně těch, jež se týkají společnosti jakožto sociální pospolitosti sociálních pospolitostí a priority svobody. S Davidem Richardsonem jsem vedl užitečné diskuse o problematice politických povinností a závazků. Třebaže nesobeckost není ústředním tématem knihy, byli mi při komentování nápomocni Barry Curtis a John Troyer; i tak mohu stále ještě vznést námitky proti tomu, co říkám. Musím také poděkovat Michaelu Gardnerovi a Jane Englishové za několik oprav, které se mi podařilo provést v konečném textu.

Měl jsem štěstí, že se mi dostalo cenných kritických připomínek od osob, které diskutovaly publikované statě.¹⁾ Za diskusi, formulace a zdůvodnění obou principů spravedlnosti jsem zavázán díky Brianu Barrymu, Michaelu Lessnoffovi a R. P. Wolffovi.²⁾ Kde jsem nepřijal jejich závěry, musel jsem posílit argumentaci, abych čelil jejich námitkám. Doufám, že má teorie, jak je nyní prezentována, není zatížena potížemi, na něž upozornili, ani těmi, které zdůraznil John Chapman.³⁾ Vztah mezi oběma principy spravedlnosti a tím, co jsem nazval obecnou koncepcí spravedlnosti, je obdobný tomu, jak to navrhl S. I. Benn.⁴⁾ Za podněty v tomto směru jsem mu zavázán právě tak jako L. Sternovi a S. Boormanovi. Jádro N. Carovy kritiky mé koncepce teorie mravnosti, uvedené v publikovaných statích, se mi zdá přiměřené. Pokusil jsem se rozvinout teorii spravedlnosti tak, abych se vyvaroval jeho námitek.⁵⁾ Přitom jsem se poučil od B. Drebeny, který mi objasnil stanovisko W. V. Quina a přesvědčil mne, že pojmy významu a analytičnosti nehrají v teorii mravnosti, jak ji chápu, podstatnou roli. Jejich relevantnost pro jiné filosofické otázky nemusí zde být nikterak zpochybňována; pokusil jsem se však, aby teorie spravedlnosti byla na těchto pojmech nezávislá. Řídil jsem se určitými modifikacemi pojetí své práce „Outline of Ethics“.⁶⁾ Chtěl bych také poděkovat A. K. Senovi za jeho pronikavou diskusi a kritiku teorie spravedlnosti.⁷⁾ Mohl jsem tak na různých místech zlepšit svůj výklad. Jeho kniha je nepostradatelná pro filosofy, kteří se chtějí zabývat formálnější teorií společenského výběru, jak si to představují ekonomové. Zároveň pečlivě pojednává o filosofických problémech.

Mnoho osob dobrovolně přispělo písemnými připomínkami k několika verzím rukopisu. Připomínky G. Harmana k nejranější verzi byly fundamentální a přiměly mne k tomu, že jsem se vzdal řady názorů a učinil v mnoha ohledech zásadní změny. Jiné připomínky jsem získal během svého pobytu ve filosofickém ústavu v Boulderu (léto 1966) od Leonarda Krimermana, Richarda Leeho a Huntingtona Terrella; a od Terrella ještě později. Snažil jsem se jim přizpůsobit, právě tak jako velmi obsáhlým a instruktivním připomínkám Charlese Frieda, Roberta Nozicka a J. N. Shklara. Každá tato připomínka mi velmi pomohla. Při výkladu problematiky dobra jsem získal mnoho podnětů od J. M. Coopera, T. M. Scanlona a A. T. Tymoczka i z dlouholetých diskusí s Thomasem Nagelem, jemuž jsem také zavázán díky za vyjasnění vztahu mezi teorií spravedlnosti a utilitarismem. Musím také poděkovat R. B. Brandtovi a Joshuovi Rabinowitzovi za mnohé užitečné myšlenky, jež přispěly k vylepšení druhého rukopisu (1967 – 1968), B. J. Diggsovi, J. C. Harsanyiho a W. G. Runcimanovi za poučnou korespondenci.

Během doby, kdy jsem psal třetí verzi (1969 – 1970), byli Brandt, Tracy Kendler, E. S. Phelps a Amélie Rortyová stálým zdrojem rad a jejich kritika mi vydatně pomáhala. K tomuto rukopisu jsem obdržel mnoho cenných připomínek a podnětů od Herberta Morrise, Lessnoffa a Nozicka; ochránili mne před řadou chyb a přispěli tak k zlepšení této knihy. Děkuji zvláště Nozickovi za neúnavnou pomoc a povzbuzování během posledního stadia. Nebyl jsem bohužel s to se vyrovnat se všemi kritickými připomínkami a jsem si plně vědom ještě zbývajících nedostatků; míra mého dluhu však není mánkem vůči tomu, co by mohlo být, ale vzdáleností, kterou jsem od počátku ušel vpřed.

Středisko pokročilých studií ve Stanfordu bylo ideálním místem pro dovršení mé práce. Chtěl bych vyjádřit hluboké díky za jeho podporu v letech 1969 – 1970 i za podporu Guggenheimovy a Kendallovy nadace v letech 1964 – 1965. Anně Towerové a Margaretě Griffinové jsem vděčen, že mi pomohly s konečnou verzí rukopisu.

Bez dobré vůle všech těchto dobrých lidí bych nikdy nemohl tuto knihu dokončit.

John Rawls
Cambridge, Massachusetts
srpen 1971

Mám velkou radost, že mohu napsat tuto předmluvu k českému vydání mé knihy *Teorie spravedlnosti*¹⁾, která je třetí předmluvou k cizojazyčnému vydání – po francouzském v roce 1987 a portugalském v roce 1990. Navzdory řadě kritik této práce jsem stále přesvědčen o správnosti jejího základního zaměření a hájím její hlavní koncepci. Samozřejmě ale, jak lze očekávat, jsem některé věci začal vnímat jinak a provedl bych řadu důležitých úprav. Kdybych ale psal *Teorii spravedlnosti* znovu, nepsal bych – jak autoři někdy tvrdí – zcela odlišnou práci.

Do doby, kdy jsem psal předmluvu k francouzskému překladu této knihy, získal jsem v únoru a březnu roku 1975 příležitost anglický originál zásadně revidovat pro německé vydání v témže roce. Pokud jsem dobře informován, tyto úpravy byly začleněny do všech nejdůležitějších překladů a žádné další nebyly přičiněny od té doby. Všechny překlady, včetně tohoto, jsou tudíž pořízeny na základě téhož revidovaného textu. Tyto texty zahrnují – jak jsem přesvědčen – základní vylepšení; přeložené verze jsou tudíž lepší než anglické znění.

Aniž bych komentoval nejdůležitější úpravy a proč byly učiněny, chtěl bych učinit jednu poznámku o koncepci předkládané v knize *Teorie spravedlnosti*, koncepci, kterou nazývám „spravedlnost jako slušnost“. Její základní myšlenky a cíle vidím v tom, že je filosofickou koncepcí konstituční demokracie. Doufám, že tato „spravedlnost jako slušnost“ bude vnímána jako zdůvodněná a užitečná, i když ne zcela vyčerpávající, pro širokou škálu rozdílných politických názorů a že vyjadřuje podstatnou část společného jádra demokratické tradice.

Prosinec 1994

¹⁾ vydáno nakladatelstvím Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.

1. ČÁST TEORIE	13
KAPITOLA I Spravedlnost jako slušnost	15
1. Role spravedlnosti	17
2. Předmět spravedlnosti	19
3. Hlavní myšlenka teorie spravedlnosti	21
4. Původní stav a ospravedlnění	24
5. Klasický utilitarismus	27
6. Některé příbuzné kontrasty	29
7. Intuicionismus	32
8. Problém priority	36
9. Několik poznámek k teorii morálky	38
KAPITOLA II Principy spravedlnosti	43
10. Instituce a formální spravedlnost	45
11. Oba principy spravedlnosti	48
12. Interpretace druhého principu	50
13. Demokratická rovnost a princip rozdílnosti	56
14. Slušná rovnost příležitostí a čistá procedurální spravedlnost	61
15. Primární společenské statky: základ vyhlídek	64
16. Relevantní sociální pozice	67
17. Tendence k rovnosti	70
18. Principy pro jednotlivce: princip slušnosti	74
19. Principy pro jednotlivce: přirozené povinnosti	77
KAPITOLA III Původní stav	81
20. Specifičnost argumentace pro koncepci spravedlnosti	83
21. Prezentace alternativ	85
22. Kontext spravedlnosti	87
23. Formální omezení pojmu práva	89
24. Závoj nevědomosti	92
25. Racionalita smluvních stran	95

26. Vyvození obou principů spravedlnosti	99
27. Odvození principu průměrného užitku	105
28. Několik použití s principem průměrného užitku	107
29. Některé hlavní důvody pro oba principy spravedlnosti	112
30. Klasický utilitarismus, nestrannost a altruismus	116

2. ČÁST INSTITUTE 121

KAPITOLA IV Stejná svoboda pro všechny 123

31. Čtyřstupňová posloupnost	125
32. Pojem svobody	128
33. Stejná svoboda svědomí	130
34. Tolerantnost a společný zájem	133
35. Tolerantnost vůči netolerantnosti	135
36. Politická spravedlnost a ústava	138
37. Omezení principu participace	142
38. Zákonnost	145
39. Definice priority svobody	149
40. Kantova interpretace spravedlnosti jako slušnosti	153

KAPITOLA V Rozdělování 159

41. Pojem spravedlnosti v politické ekonomii	161
42. Několik poznámek o ekonomických systémech	164
43. Rámcové instituce pro rozdělovací spravedlnost	169
44. Problém spravedlnosti mezi generacemi	174
45. Časové preference	178
46. Další případy priority	180
47. Předpisy spravedlnosti	183
48. Oprávněná očekávání a morální zásluhy	186
49. Srovnání se smíšenými koncepcemi	189
50. Princip dokonalosti	194

KAPITOLA VI Povinnosti a závazky 199

51. Argumenty pro principy přirozené povinnosti	201
52. Argumenty pro princip slušnosti	205
53. Povinnost dodržovat nespravedlivé zákony	209
54. Status pravidla většiny	212
55. Definice občanské neposlušnosti	216
56. Definice odepření poslušnosti z důvodů svědomí	218
57. Ospravedlnění občanské neposlušnosti	220
58. Ospravedlnění odepření poslušnosti z důvodů svědomí	223
59. Role občanské neposlušnosti	226

3. ČÁST CÍLE 233

KAPITOLA VII Dobro jako racionalita 235

60. Nezbytnost nějaké teorie dobra	237
61. Definice dobra v jednodušších případech	239
62. Poznámka k významu	241
63. Definice dobra pro životní plány	243
64. Uvážená racionalita	247
65. Aristotelický princip	252
66. Definice dobrého člověka	256
67. Sebeúcta, význačné vlastnosti a stud	260
68. Několik rozdílů mezi právem a dobrem	263

KAPITOLA VIII Smysl pro spravedlnost 267

69. Pojem dobře uspořádané společnosti	269
70. Morálka autorit	273
71. Morálka skupin	275
72. Morálka principů	278
73. Charakteristiky morálních citů	282
74. Spojitost mezi morálními a přirozenými postoji	285
75. Principy morální psychologie	287
76. Problém relativní stability	290
77. Základ rovnosti	294

KAPITOLA IX Dobro spravedlnosti 301

78. Autonomie a objektivnost	303
79. Myšlenka sociální pospolitosti	306
80. Problém závisti	311
81. Závist a rovnost	313
82. Důvody pro prioritu svobody	317
83. Blaženost a dominantní cíle	321
84. Hédonismus jako metoda výběru	324
85. Jednota osobnosti	327
86. Dobro smyslu pro spravedlnost	330
87. Závěrečné poznámky o ospravedlnění	336
Poznámky	343

1. ČÁST TEORIE

V této úvodní kapitole nastíním některé z hlavních myšlenek teorie spravedlnosti, kterou chci rozvinout. Výklad je neformální a je zaměřen tak, aby připravil cestu pro podrobnější argumentaci, která bude následovat. Někjaké překřížení mezi tímto výkladem a pozdějšími diskusemi je nevyhnutelné. Začnu popisem role spravedlnosti ve společenské kooperaci se stručným výkladem primárního předmětu spravedlnosti, základní struktury společnosti. Pak předložím hlavní myšlenku spravedlnosti jako slušnosti, teorii spravedlnosti, která generalizuje a uvádí na vyšší rovinu abstrakce tradiční pojetí společenské smlouvy. Společenská smlouva je nahrazena výchozí situací, která ztělesňuje určité procedurální omezení na argumenty určené k tomu, aby vedly k počáteční dohodě o principech spravedlnosti. Kvůli objasnění a kontrastu se budu také věnovat klasickému utilitarismu a intuicionistické koncepci spravedlnosti a uvážím některé z rozdílů mezi těmito názory a spravedlností jako slušností. Mým vůdčím záměrem je vypracovat teorii spravedlnosti, jež je nosnou alternativou k těmto doktrínám, které dlouho ovládaly filosofickou tradici.

1. ROLE SPRÁVEDLNOSTI

Spravedlnost je první ctností společenských institucí právě tak, jako pravda je první ctností systémů myšlenek. Teorie, jakkoliv vytříbená a úsporná, musí být odmítnuta nebo revidována, je-li nepravdivá; obdobně musejí být jakkoliv účinné a dobře zorganizované zákony a ústavy změněny nebo odstraněny, jsou-li nespravedlivé. Každá osoba má nedotknutelná práva, založená na spravedlnosti, která jako celek nemůže anulovat ani blahobyt společnosti. Spravedlnost proto nepřipouští, aby se ztráta svobody pro některé osoby dala napravit větším dobrem pro jiné osoby. Spravedlnost nedovoluje, aby oběti několika málo osob byly vyváženy větším množstvím výhod pro více osob. Ve spravedlivé společnosti jsou proto svobody rovnoprávného občanství chápány jako něco pevně daného; práva zajištěná spravedlností nejsou předmětem politického handrkování ani kalkulem společenských zájmů. Jediná věc, jež dovoluje, abychom vyslovili souhlas s mylnou teorií, je neexistence nějaké lepší; nějakou nespravedlnost lze analogicky tolerovat pouze tehdy, je-li nutno se vyvarovat ještě větší nespravedlnosti. Jako první ctnosti lidského chování nestřípi pravda a spravedlnost žádné kompromisy.

Tyto výroky vyjadřují, jak se zdá, naše intuitivní přesvědčení o primátu spravedlnosti. Nepochybně jsou vyjádřeny příliš silně. V každém případě chci prozkoumat, zda tato tvrzení, či jiná jim podobná, jsou správná, a je-li tomu tak, jak je lze vysvětlit. Za tímto účelem je nutno vypracovat nějakou teorii spravedlnosti, pod jejímž zorným úhlem lze tato tvrzení interpretovat a hodnotit. Začnu úvahou o roli principů spravedlnosti. Předpokládáme, abychom z něčeho vyšli, že společnost je více či méně soběstačným sdružením osob, které ve svých vzájemných vztazích uznávají jistá pravidla chování jako závazná a které většinou jednají v souladu s nimi. Předpokládáme dále, že tato pravidla specifikují systém kooperace, který je určen k tomu, aby napomáhal dobru jeho účastníků. Třebaže společnost je kooperativním podnikem pro vzájemné výhody, je příznačně poznamenána právě tak konfliktem zájmů jako jejich identitou. Je tu identita zájmů, protože společenská kooperace umožňuje lepší život pro všechny, než by kdokoliv mohl prožívat, kdyby každý žil jen díky svému vlastnímu úsilí. Je tu konflikt zájmů, protože osoby nejsou indiferentní vůči tomu, jak jsou rozděleny statky vyprodukované jejich spoluprací, neboť k dosažení svých cílů dává každý přednost většímu podílu před menším. K výběru mezi různými druhy společenského uspořádání, jež determinuje toto rozdělování statků, a uznáním dohody o odpovídajících podílech je třeba nějakého souboru principů. Těmito principy jsou principy společenské spravedlnosti. Zajišťují způsob, jak přisuzovat práva a povinnosti v základních institucích společnosti, a vymezují přiměřené rozdělování plodů a břemen společenské kooperace.

KAPITOLA I
SPRAVEDLNOST JAKO SLUŠNOST

Řekněme, že nějaká společnost je dobře uspořádána, není-li pouze zaměřena na to, aby přispívala k blahu svých členů, ale je-li také účinně regulována veřejným pojetím spravedlnosti. Jinak řečeno, je to společnost, v níž (1) každý uznává a ví, že ostatní uznávají stejné principy spravedlnosti, a (2) základní společenské instituce obecně splňují tyto principy, a je obecně známo, že je splňují. V tomto případě mohou sice lidé vznášet vzájemně nadměrné požadavky, nicméně však uznávají nějaké společné hledisko, vzhledem k němuž mohou být jejich nároky posuzovány. Vlastní zájmy je sice nutí k vzájemné ostražitosti, ale jejich veřejný smysl pro spravedlnost umožňuje zabezpečit jejich společenství. Mezi jedinci s protichůdnými cíli a záměry sdílené pojetí spravedlnosti vytváří vazby občanského přátelství; obecná touha po spravedlnosti omezuje sledování jiných cílů. O veřejném pojetí spravedlnosti si můžeme myslet, že vytváří základní chartu dobře uspořádaného lidského společenství.

Existující společnosti jsou ovšem zřídka v tomto smyslu dobře uspořádané, neboť to, co je spravedlivé a nespravedlivé, je obvykle diskutabilní. Lidé se neshodují v tom, které principy by měly definovat základní termíny jejich společenství. Navzdory tomuto nesouhlasu můžeme přece jenom říci, že všichni mají nějakou představu o spravedlnosti. To znamená, že chápou potřebu nějaké příznačné množiny principů, které určují základní práva a povinnosti, a vymezují to, co považují za náležité rozdělení plodů a břemen společenské kooperace, a jsou ochotni to tvrdit. Můžeme si tedy přirozeně představit nějaký pojem spravedlnosti, který se odlišuje od různých koncepcí spravedlnosti, ale je specifikován společnými rolemi, které tyto různé množiny principů uskutečňují různými koncepcemi.¹⁾ Lidé s odlišnými představami spravedlnosti mohou pak stále ještě souhlasit s tím, že instituce jsou spravedlivé, jestliže se při určení základních práv a povinností nečiní žádné arbitrální rozdíly mezi lidmi a jestliže pravidla vymezují náležitou rovnováhu mezi soupeřícími nároky na blaho společenského života. Lidé mohou souhlasit s tímto popisem spravedlivých institucí, jelikož pojmy arbitrální odlišnosti a přiměřené rovnováhy, jež jsou obsaženy ve spravedlnosti, si může každý vyložit podle uznávaných principů spravedlnosti. Tyto principy vyčleňují, které podobnosti a odlišnosti mezi lidmi jsou relevantní, vymezují-li se práva a povinnosti, a specifikují, které rozdělení statků je přiměřené. Tento rozdíl mezi pojmem a různými představami spravedlnosti zjevně neřeší žádné důležité otázky. Pomáhá prostě identifikovat roli principů společenské spravedlnosti.

Určitá míra souladu v koncepcích spravedlnosti není však jediným předpokladem životaschopné lidské komunity. Jsou tu i jiné základní společenské problémy, zvláště problémy koordinace, efektivnosti a stability. Záměry jedinců nemusejí do sebe zapadat tak, aby jejich aktivity byly navzájem slučitelné, a všechny mohou být uskutečněny, aniž by někdo oprávněně očekával, že bude vážně zklamán. Uskutečnění těchto záměrů by mělo navíc vést k dosažení společenských cílů takovými způsoby, které jsou účinné a konzistentní se spravedlností. Schéma společenské kooperace musí být stabilní. Musí se mu více či méně pravidelně vyhovět a dobrovolně dodržovat jeho základní pravidla; a dojde-li k přestupkům, musejí tu být stabilizační síly, které by zamezily dalšímu nedodržování těchto pravidel a které by vedly k obnově řádu. Je zřejmé, že tyto tři problémy souvisejí s problémem spravedlnosti. Není-li dána určitá míra souhlasu s tím, co je spravedlivé a nespravedlivé, je zřejmě mnohem obtížnější, aby jedinci efektivně koordinovali své záměry a dosáhli pak toho, že vzájemně prospěšný řád bude zachován. Nedůvěra a zášť nahodávají občanské vazby, podezření a nepřátelství svádějí lidi k tomu, aby jednali tak, jak by jinak neučinili. Tak zatímco specifikace základních práv a povinností a vymezení přiměřených podílů rozdělování tvoří charakteristickou roli koncepcí spravedlnosti, způsob, jakým o nějaká koncepte činí, má vliv na problémy efektivnosti, koordinace a stability. Nemůžeme obecně hodnotit nějakou koncepcí spravedlnosti pouze na základě její role při rozdělování, jakkoliv užitečná tato role může být při identifikaci pojmu spravedlnosti. Musíme vzít v úvahu její širší souvislosti, neboť i když spravedlnost má určitou prioritu jako nejdůležitější činnost

institucí, stále ještě platí, že za jinak stejných podmínek je třeba dávat přednost jedné koncepci spravedlnosti před nějakou jinou, jsou-li její širší důsledky žádoucíjší.

2. PŘEDMĚT SPRAVEDLNOSTI

O mnoha různých druzích věcí se říká, že jsou spravedlivé a nespravedlivé. Nejenom zákony, instituce a společenské systémy, ale i jednotlivé činnosti nejrůznějšího druhu včetně rozhodnutí, soudů a insinucí. Spravedlivými a nespravedlivými nazýváme také postoje a dispozice osob, i osoby samotné. Naším tématem je však společenská spravedlnost. Primárním předmětem spravedlnosti je pro nás základní struktura společnosti, nebo přesněji způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace. Významnějšími institucemi rozumím politické zřízení a hlavní ekonomické a společenské mechanismy. Tak zákonná ochrana svobody myšlení a svobody svědomí, konkurenční trhy, soukromé vlastnictví výrobních prostředků a monogamní rodina jsou příklady významnějších společenských institucí. Vzato dohromady jako jedno schéma definují významnější instituce práva a povinnosti lidí a ovlivňují jejich životní vyhlídky; co mohou očekávat, že bude, a jak mohou doufat, že se jim bude dobře dařit. Základní struktura je primárním předmětem spravedlnosti, protože její účinky jsou tak pronikavé a přítomné od počátku. Intuitivním pojmem je, že tato struktura obsahuje různé sociální pozice a že lidé, kteří se narodili do různých pozic, mají různá očekávání v životě; jsou částečně determinovaná politickým systémem, právě tak jako ekonomickými a společenskými okolnostmi. Společenské instituce upřednostňují takto některá výchozí místa vůči jiným. Toto jsou zvláště velké nerovnosti. Jsou nejenom pronikavé, ale postihují počáteční životní šance lidí. Není však možné, abychom je ospravedlnili tím, že se odvoláme na zásluhy či zaslouženost. Jsou to právě tyto nerovnosti, jež jsou patrně nevyhnutelné v základní struktuře kterékoliv společnosti, na něž musíme v prvé řadě uplatnit principy společenské spravedlnosti. Tyto principy pak usměřňují výběr politického zřízení a hlavní prvky ekonomického a společenského systému. Spravedlnost nějakého společenského modelu závisí podstatně na tom, jak jsou stanovena základní práva a povinnosti, a na ekonomických možnostech a společenských podmínkách v různých oblastech společnosti.

Rozsah našeho zkoumání je omezen dvojím způsobem. Za prvé se zabývám zvláštním případem problematiky spravedlnosti. Neberu v úvahu spravedlnost institucí a společenské praxe obecně a jenom okrajově pojednám o spravedlnosti mezinárodního práva a vztahů mezi státy (§ 58). Jestliže se proto někdo domnívá, že se pojem spravedlnosti uplatňuje, kdykoliv tu jde o něco, co se z racionálních důvodů pokládá za výhodné nebo nevýhodné, pak se zajímám pouze o jeden případ této aplikace. Není žádný důvod se předčasně domnívat, že principy, které jsou ještě uspokojivé pro základní strukturu, platí pro všechny případy. Tyto principy se nemusejí osvědčit v případě pravidel a praktik soukromých sdružení či menších speciálních skupin. Mohou být irelevantní pro různé neformální konvence a zvyklosti každodenního života; nemusejí objasnit spravedlnost, nebo snad lépe slušnost dobrovolných kooperativních mechanismů nebo procedury smluvních dohod. Podmínky mezinárodního práva si mohou vyžadovat různé principy, k nimž se dospělo poněkud odlišným způsobem. Budu uspokojen, bude-li možné zformulovat rozumné pojetí spravedlnosti pro základní strukturu společnosti, pojímanou prozatím jako uzavřený systém izolovaný od jiných společností. Významnost tohoto zvláštního případu je zřejmá a nepotřebuje žádného vysvětlení. Je přirozené domnívat se, že máme-li jednou pro tento případ přiměřenou teorii, projeví se z jejího hlediska, že zbývající problémy spravedlnosti budou snadněji zvládnutelné. Za výhodných modifikací by měla taková teorie poskytnout klíč k některým jiným takovým otázkám.

Jiným omezením našeho pojednání je to, že jsou většinou zkoumány principy spravedlnosti, které by usměrňovaly dobře uspořádanou společnost. O každém se předpokládá, že jedná spravedlivě a přispívá svým dílem k zachování spravedlivých institucí. Třebaže spravedlnost může být, jak poznamenal Hume, opatrnou, žárlivou ctností, můžeme si nicméně klást otázku, jak by mohla vypadat dokonale spravedlivá společnost.²⁾ Primárně uvažují tedy o tom, co nazývám teorií striktní konformnosti v protikladu vůči teorii dílčí konformnosti (§§ 25, 39). Teorie dílčí konformnosti studuje principy, podle nichž se máme řídit, máme-li co činit s nespravedlností. Zahrnuje taková témata, jako teorii trestání, doktrínu spravedlivých válek, ospravedlnění různých způsobů odporu vůči nespravedlivým režimům, od občanské neposlušnosti a militantní rezistence až po revolty a revoluce. Jsou zde také zahrnuty otázky vyrovnávací spravedlnosti a porovnávání jedné formy institucionální nespravedlnosti vůči jiné. Problémy teorie dílčí konformnosti jsou zřejmě naléhavé. Právě jim musíme čelit v každodenním životě. Proč začínám s ideální teorií, lze podle mého přesvědčení zdůvodnit tím, že tato teorie skýtá jedinou bázi pro systematické porozumění těmto mnohem naléhavějším problémům. Závisí na tom například diskuse o občanské neposlušnosti (§§ 55 – 59). Alespoň budu předpokládat, že jinak nelze dosáhnout hlubšího pochopení a že povaha a cíle dokonale spravedlivé společnosti jsou základní součástí teorie spravedlnosti.

Připustíme, že pojem základní struktury je poněkud vágní. Není vždy jasné, které instituce nebo charakteristiky mají být do této struktury začleněny. Bylo by však předčasné, abych se tím zde znepokojoval. Přistoupím k pojednání principů, které se vztahují k tomu, co je určité součástí základní struktury, jak tomu intuitivně rozumíme. Pak se pokusím rozšířit uplatnění těchto principů tak, aby se vztahovaly na hlavní prvky této struktury. Ukáže se možná, že tyto principy jsou dokonale obecné, třebaže je to nepravděpodobné. Stačí, že pokrývají nejdůležitější případy společenské spravedlnosti. Je třeba mít na mysli, že nějaké pojetí spravedlnosti pro základní strukturu je cenné samo o sobě. Neměli bychom je odmítnout, protože její principy nejsou všude uspokojující.

Pojetí společenské spravedlnosti nám tedy především skýtá měřítko, podle něhož se dají hodnotit rozdělovací aspekty základní společenské struktury. Toto měřítko nesmíme však poplést s principy, jež definují jiné dobré vlastnosti, neboť základní struktura a společenské poměry obecně mohou být efektivní nebo neefektivní, liberální nebo neliberální, a právě tak mohou být jiné věci spravedlivé nebo nespravedlivé. Kompletní koncepce, definující principy pro všechny dobré vlastnosti základní struktury spolu s jejich odpovídající závažností, jestliže jsou v konfliktu, je více než nějaké pojetí spravedlnosti; je to společenský ideál. Principy spravedlnosti jsou však jenom jeho částí, i když snad nejdůležitější. Společenský ideál je zase spjat s koncepcí společnosti, s představou toho, jak máme porozumět cílům a účelům společenské kooperace. Různá pojetí spravedlnosti jsou přímým důsledkem různých pojmů společnosti s ohledem na protichůdné názory o přírodních nezbytnostech a možnostech lidského života. Abychom dokonale porozuměli nějaké koncepci spravedlnosti, musíme zviditelnit pojetí společenské kooperace, z něhož je tato koncepce odvozena. Jestliže to však učiníme, neměli bychom ztratit z dohledu prvotní roli principů spravedlnosti nebo prvotního předmětu, na který se vztahují.

V těchto předběžných poznámkách jsem odlišil pojem spravedlnosti ve významu přiměřené rovnováhy mezi konkurenčními nároky od pojetí spravedlnosti jako množiny příbuzných principů identifikujících relevantní zřetele, jež tuto rovnováhu determinují. Charakterizoval jsem také spravedlnost jako jednu z částí společenského ideálu, třebaže teorie, kterou navrhu, nepochybně rozšiřuje její každodenní smysl. Tato teorie není předkládána jako popis běžných významů, ale jako vysvětlení určitých principů rozdělování pro základní strukturu společnosti. Předpokládám, že jakákoliv poměrně úplná etická teorie musí zahrnovat principy pro tento fundamentální problém a že tyto principy, ať již jsou jakékoliv, konformní s tím, jak se společnost rozvíjí.

definován pomocí principů, které vymezují práva a povinnosti a vhodné rozdělování společenských statků. Koncepce spravedlnosti je interpretací této funkce.

Může se tedy zdát, že tento přístup neodpovídá tradici. Jsem nicméně přesvědčen, že jí odpovídá. Podle specifictějšího pojetí ve smyslu Aristotelově, od něhož jsou odvozeny nejobvyklejší formulace, je spravedlnost charakterizována tím, že se upouští od *pleonexia*, tj. od nabytí nějakých výhod osvojením si toho, co patří někomu jinému, jeho vlastnictví, jeho pocty, jeho úřad atd., nebo že se nějaké osobě odpírá to, co jí patří, splnění nějakého slibu, zaplacení dluhu, prokázání patřičné úcty atd.³⁾ Je zřejmé, že tato definice je formulována tak, že se vztahuje na jednání; o lidech se pak soudí, že jsou jenom potud spravedliví, pokud trvalou složkou jejich charakteru je pevné a efektivní přání jednat spravedlivě. Aristotelova definice však jasně předpokládá vysvětlení toho, co opravdu patří nějaké osobě nebo na co má nárok. Jsem tedy přesvědčen, že takové nároky jsou velmi často vyvozovány ze společenských institucí a oprávněných očekávání, jež vyvolávají. Není důvodu se domnívat, že by s tím Aristotelés nesouhlasil. Rozhodně měl nějaké pojetí společenské spravedlnosti, jež by tyto nároky objasnilo. Definice, kterou přijmu, je zaměřena tak, aby se bezprostředně vztahovala na nejdůležitější případ, na spravedlnost základní struktury. Není tu žádný konflikt s tradičním pojmem.

3. HLAVNÍ MYŠLENKA TEORIE SPRAVEDLNOSTI

Je mým záměrem předložit koncepci spravedlnosti, která generalizuje a uvádí na vyšší rovinu abstrakce známé teorie společenské smlouvy, jak je třeba nacházíme u Locka, Rousseaua a Kanta.⁴⁾ Abych to mohl učinit, neměli bychom se domnívat, že se původní smlouva týká nějaké určité společnosti nebo že zakládá nějakou specifickou formu vlády. Vůdčí myšlenkou je spíše to, že principy spravedlnosti pro základní strukturu společnosti jsou objektem původní dohody. Jsou to principy, které by svobodní a rozumní lidé, jimž jde o prosazování jejich vlastních zájmů, přijali v nějaké počáteční pozici rovnosti jako definice fundamentálních termínů svého společenství. Tyto principy mají usměrňovat všechny další dohody; specifikují typy společenské kooperace, na nichž se lze podílet, a formy vlády, které se mohou ustavit. Tento způsob přístupu k principům spravedlnosti nazvu teorií spravedlnosti jako slušnosti.

Měli bychom si tedy představit, že účastníci společenské kooperace zvolí jedním společným aktem principy, které mají určit základní práva a povinnosti a vymezit dělení společenských přínosů. Lidé mají předem rozhodnout, jak mají usměrňovat své vzájemné nároky, a co má být základní chartou jejich společnosti. Právě tak jako každá osoba musí racionální úvahou rozhodnout, co je pro ni dobré, tj. systém cílů, jimž by se měla z racionálních důvodů věnovat, tak se nějaká skupina osob musí jednou provždy rozhodnout, co bude pokládat za spravedlivé a nespravedlivé. Výběr, který by rozumní lidé učinili v této hypotetické situaci stejné svobody, předpokládám, že tento problém výběru má řešení, determinuje principy spravedlnosti.

Pojetí spravedlnosti jako slušnosti odpovídá původnímu stavu rovnosti, stavu přírody v tradiční teorii společenské smlouvy. Tento původní stav si ovšem nesmíme představovat jako nějaký skutečný historický fakt, nefku-li jako nějaké primitivní stadium kultury. Musíme ji chápat jako čistě hypotetickou situaci, charakterizovanou tak, aby to vedlo k určité koncepci spravedlnosti.⁵⁾ K podstatným vlastnostem této situace patří, že nikdo nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo sociální status; nikdo ani nezná, své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci, sílu apod. Budu dokonce předpokládat, že smluvní strany neznají své koncepce dobra ani své speciální psychologické sklony. Jejich rozhodnutí bude záviset pouze na jejich racionální úvahách.

přirodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností. Protože všichni jsou obdobně situovaní a nikdo není s to si vymyslet principy, které by upřednostnily jeho specifickou situaci, jsou principy spravedlnosti výsledkem slušné dohody nebo jednání. Neboť za daných podmínek původního stavu, totiž symetričnosti vzájemných vztahů každého jedince, je tato počáteční situace přijatelná pro jedince jako mravní subjekty, jak budu předpokládat, tj. pro rozumné bytosti, které prosazují své vlastní cíle a mají smysl pro spravedlnost. Mohli bychom říci, že tento původní stav je přiměřeným počátečním status quo a že tudíž základní dohody, k nimž se v této situaci dospělo, jsou slušné. To vysvětluje vhodnost označení „spravedlnost jako slušnost“. Vyjadřuje myšlenku, že principy spravedlnosti byly dohodnuty v nějaké počáteční situaci, která je slušná. Toto označení neznamená, že pojmy spravedlnosti a slušnosti jsou totožné, jo nic více, než že by obrat „poezie jakožto metafora“ znamenal, že pojmy poezie a metafory jsou totožné.

Spravedlnost jako slušnost začíná, jak jsem řekl, jednou vůbec nejobecnější volbou, kterou lidé mohou společně učinit, totiž výběrem prvotních principů pojetí spravedlnosti, jež má usměrňovat všechny budoucí kritiky a reformy institucí. Jestliže si tedy vybrali nějaké pojetí spravedlnosti, lze pak předpokládat, že si musejí zvolit i nějakou ústavu a legislativu k vydávání zákonů atd., to vše ve shodě s principy spravedlnosti, na nichž se původně dohodli. Naše společenská situace je spravedlivá, je-li taková, že se touto posloupností hypotetických dohod dospělo k obecnému systému pravidel, který ji vymezuje. Předpokládáme navíc, že původní stav determinuje nějakou množinu principů (tj. že bylo zvoleno konkrétní pojetí spravedlnosti). Pak bude platit, že si lidé angažovaní ve společenských institucích budou moci navzájem říci, kdykoliv tyto instituce budou splňovat tyto principy, že spolupracují za podmínek, na nichž by se dohodli, kdyby byli svobodní a rovnoprávní a jejich vzájemné vztahy by byly slušné. Všichni by mohli o své situaci říci, že splňuje podmínky, které by uznali v nějaké počáteční situaci, která představuje široce přijímaná a rozumná omezení na volbu principů. Všeobecná uznání tohoto faktu by umožnilo veřejně přijetí odpovídajících principů spravedlnosti. Žádná společnost není ovšem systémem spolupráce, na níž by se lidé v doslovném slova smyslu dobrovolně podíleli; každý člověk se při narození octne v některé konkrétní pozici nějaké konkrétní společnosti a povaha této pozice materiálně ovlivňuje jeho životní vyhlídky. Společnost, která splňuje principy spravedlnosti jako slušnosti, se však natolik přibližuje společnosti s charakterem dobrovolného systému, pokud je to jenom možné. Uspokojuje totiž principy, s nimiž by svobodní a rovnoprávní lidé za slušných podmínek souhlasili. V tomto smyslu jsou její členové autonomní a závazky, které uznávají, přijímají dobrovolně.

Spravedlnost jako slušnost je v jednom ohledu charakterizována tím, že se účastníci počáteční situace chovají racionálně a navzájem nezainteresovaně. To neznamená, že jsou egoisté, tj. jedinci projevující pouze nějaký druh zájmů, dejme tomu o bohatství, prestiž nebo nadvládu. To je třeba chápat tak, že neprojevují zájem o zájmy jiných. Měli by předpokládat, že dokonce jejich duchovní cíle mohou být protichůdné tak, jako jsou protichůdné cíle stoupenců různých náboženství. Pojem racionality musí být navíc interpretován, pokud možno, v užším smyslu; podle ekonomické teorie přijetím nejefektivnějších prostředků k dosažení daných cílů. Toto pojetí budu později (§ 25) do jisté míry modifikovat; musíme se však snažit, abychom nevnášeli nějaké kontroverzní etické prvky. Počáteční situace musí být charakterizovaná úmluvami, které jsou široce přijímané.

Při vypracování koncepce spravedlnosti jako slušnosti je jedním hlavním úkolem zjevně určení toho, které principy by byly zvoleny v původním stavu. Proto musíme tento stav popsat podrobněji a pečlivě formulovat příslušnou problematiku výběru. Těmito záležitostmi se budu zabývat v bezprostředně následujících kapitolách. Jakmile si však myslíme, že se principy spravedlnosti vyvinuly z původní dohody v situaci rovnoprávnosti, jak lze podotknout, je otevřenou otázkou, zda by byl přijat princip užitku. Na první pohled se to

sotva zdá být pravděpodobné. Lidé, kteří se pokládají za rovnoprávné osoby s právem klást vzájemné požadavky, by stěží souhlasili s principem, který snad požaduje pro některé osoby nižší životní vyhlídky jen kvůli tomu, aby se jiní lidé těšili z větší sumy výhod. Protože každý člověk má touhu chránit své zájmy, možnost uplatňovat své pojetí dobra, nikdo nemá žádný důvod souhlasit s trvalou ztrátou pro sebe sama, aby celkově přivodil větší prospěch pro jiné. Bez silných a trvalých altruistických motivů by žádný rozumný člověk nepřijal nějakou základní strukturu pouze proto, že maximalizuje algebraickou sumu výhod bez ohledu na trvalé účinky na jeho vlastní práva a zájmy. Princip užitku je neslučitelný s koncepcí společenské kooperace mezi rovnoprávními lidmi, zaměřenou na vzájemné výhody. Zdá se to být v každém případě neslučitelné s myšlenkou reciprocit, implicitně obsažené v pojmu dobře spravedlivě uspořádané společnosti, jak dále zdůvodním.

Budu naopak tvrdit, že by si lidé v počáteční situaci zvolili spíše dva různé principy: první postuluje rovnost základních práv a povinností, kdežto podle druhého platí, že sociální a ekonomické nerovnosti, například nerovnosti bohatství a pravomoci, jsou spravedlivé pouze tehdy, jestliže vyúsťují v kompenzující blaho pro kohokoliv, zvláště pak pro nejméně zvýhodněné členy společnosti. Podle těchto principů nelze ospravedlnit instituce, založené na tom, že strádání některých lidí je kompenzováno větším dobrem v úhrnu. Může snad být účelné, ale nikoliv spravedlivé, že někteří lidé mají méně, aby jiní mohli prosperovat. Není však nespravedlivé, má-li několik málo osob větší výhody, pokud se tím zlepšuje situace lidí, kteří takové štěstí nemají. Intuitivně tu jde o tuto myšlenku, jestliže blahobyť každého jedince závisí na kooperaci, bez níž by nikdo nemohl vést uspokojivý život, měly by být výhody rozděleny tak, aby přiměly k ochotné spolupráci každého člověka, včetně těch méně dobře situovaných.

To lze však očekávat jenom tehdy, jsou-li pro to navrženy rozumné podmínky. Oba právě zmíněné principy se zdají být slušným smluvním základem pro to, aby ti nadanější nebo svým sociálním postavením šťastnější lidé – což v obou případech nelze pokládat za zasluhu – mohli očekávat ochotnou kooperaci ostatních, je-li nějaký fungující systém nutnou podmínkou blahobytu pro všechny. Jakmile jsme se jednou rozhodli pro nějakou koncepci spravedlnosti, která zbavuje účinnosti náhody přirozeného nadání nebo nahodilosti sociální situace a nepřipouští, aby to vedlo k politickému a ekonomickému zvýhodnění, dospějeme k těmto principům. Jsou výrazem toho, že se nepřihlíží k oněm stránkám sociálního světa, které se jeví z morálního hlediska jako arbitrární.

Problém výběru principů je však neobyčejně obtížný. Neočekávám, že má odpověď každého přesvědčí. Je proto třeba od samého počátku konstatovat, že spravedlnost jako slušnost – právě tak jako jiná pojetí společenské smlouvy – obsahuje dvě části: (1) interpretaci počáteční situace a problém výběru v ní, a (2) množinu principů, které bychom měli – jak se argumentuje – uznat. Můžeme akceptovat první část této teorie (nebo nějakou její variantu), ale nikoliv druhou, a naopak. Pojem počáteční smluvní situace se může jevit jako rozumný, ale jednotlivé navrhané principy budou odmítnuty. Rozhodně chci tvrdit, že nejpřiměřenější pojetí této situace opravdu vede k principům spravedlnosti, které jsou protichůdné k utilitarismu a perfekcionalismu, a že tedy teorie společenské smlouvy je alternativou těchto teorií. Toto tvrzení lze nicméně zpochybnit, a to i tehdy, jestliže se uznává, že smluvní metoda je užitečná, studujeme-li etické teorie a zjišťujeme-li předpoklady, na nichž jsou založeny.

Spravedlnost jako slušnost je příkladem toho, co jsem nazval teorií společenské smlouvy. Proti termínu „smlouva“ a příbuzným výrazům se dají vznést námitky; domnívám se však, že mi tento termín docela dobře poslouží. Mnohá slova mají zkreslující konotace, které snad zpočátku mohou mást. Termíny „užitek“ a „utilitarismus“ rozhodně nejsou výjimkou. I tyto výrazy vyvolávají nešťastné asociace, které zaujatí kritikové ochotně využívali; pro toho, kdo se chce zabývat studiem utilitarismu, jsou však tyto termíny dostatečně jasné. Totéž by mělo platit o termínu „smlouva“, jak je uplatňován v teoriích morálky. Jak jsem

již uvedl, jestliže mu chceme správně porozumět, musíme mít na mysli, že naznačuje určitou rovinu abstrakce. Zejména se přece nemá obsah příslušné smlouvy týkat nějaké konkrétní společnosti, nemá ani nabýt specifické formy vlády, ale má se vztahovat na přijetí určitých morálních principů. Postupy, o nichž je řeč, jsou navíc ryze hypotetické povahy. Smluvní stanovisko tvrdí, že určité principy by byly akceptovány v nějaké dobře definované počáteční situaci.

Přednost terminologie společenské smlouvy tkví v tom, že nám připomíná myšlenku, podle níž lze principy spravedlnosti pojímat jako principy, které by si vybrali racionální lidé, a že by se tímto způsobem dala koncepce spravedlnosti vyložit a zdůvodnit. Teorie spravedlnosti je částí, snad nejvýznamnější částí, teorie racionálního výběru. Principy spravedlnosti mají dále co činit s konfliktními nároky na statky, získané společenskou kooperací. Týkají se vztahů mezi více lidmi nebo skupinami. Slovo „smlouva“ poukazuje na tuto pluralitu právě tak jako na podmínku, že přiměřené rozdělení statků musí být v souladu s principy, které jsou přijatelné pro všechny zúčastněné strany. Smluvní frazeologie poukazuje na podmínku, že principy spravedlnosti jsou obecně známé. Jsou-li tedy tyto principy výsledkem dohody, mají občané znalost o principech, podle nichž se řídí jiní lidé. Pro teorii společenské smlouvy je také příznačné, že zdůrazňuje veřejnou povahu politických principů. Smluvní učení má dlouhou tradici. Zdůrazňuje-li se spojitost s tímto myšlenkovým směrem, pomáhá to při definování myšlenek a odpovídá přirozené pietě. Užití termínu „smlouva“ má tedy různé výhody. Při patřičné opatrnosti by neměl tento termín uvádět v omyl.

Poslední poznámka. Spravedlnost jako slušnost není žádnou teorií společenské smlouvy. Je totiž jasné, že myšlenku společenské smlouvy lze rozšířit na volbu nějaké více či méně úplně etické soustavy, tj. na systém, který obsahuje principy pro všechny ctosti, nikoli jenom spravedlnosti. Většinou budu zkoumat jen principy spravedlnosti a jiné principy, jež s nimi úzce souvisejí; nepokouším se systematicky pojednávat o ctnostech. Bude-li teorie spravedlnosti jako slušnosti poměrně dosti úspěšná, bylo by zřejmě dalším krokem zabývat se obecnějším pojetím, které bychom mohli nazvat „právo jako slušnost“. I tato širší teorie však nezahrnuje všechny morální vztahy, protože se přece zabývá jenom naším vztahem k jiným lidem, ale opomíjí to, jak se máme chovat vůči zvířatům a k ostatní přírodě. Netvrdím, že pojem společenské smlouvy ukazuje cestu, jak řešit tyto otázky, jež mají určitě prvofadní význam; budu je muset ponechat stranou. Musím uznat, že rozsah spravedlnosti jako slušnosti a obecné stanovisko, jehož je příkladem, je omezen. Nemůžeme předem rozhodnout, jakmile jsme jednou porozuměli těmto jiným problémům, jak dalece musejí být příslušné závěry revidovány.

4. PŮVODNÍ STAV A OSPRAVEDLNĚNÍ

Rekl jsem, že původní stav je přiměřené počáteční status quo, které zaručuje, že základní dohody, jichž zde bylo dosaženo, jsou slušné. Z tohoto faktu plyne pojem „spravedlnost jako slušnost“. Pak je jasné, co chci říci. Jedno pojetí spravedlnosti je přijatelnější nebo se dá spíše obhájit než nějaké jiné, budou-li ruzumní lidé v počáteční situaci akceptovat místo jiných právě jeho principy. Koncepce spravedlnosti musejí být posuzovány podle toho, jak jsou za těchto okolností pro lidi přijatelné. V tomto smyslu se otázka obhajoby řeší formulací myšlenkového experimentu. Musíme zjistit, které principy by byly za dané smluvní situace z racionálních důvodů přijatelné. To spojuje teorii spravedlnosti s teorií racionálního výběru.

Má-li mít toto pojetí problematiky obhajoby úspěch, musíme přirozeně povahu tohoto problému výběru podrobněji popsat. [Problém racionálního rozhodnutí je jednoznačně řešitelný jenom tehdy, známe-li názory a zájmy smluvních stran] jejich vzájemné vztahy, alternativy, mezi nimiž mohou volit, proceduru, pomocí níž se rozhodují, atd. Jestliže se

tyto okolnosti odlišují, přijímají se odlišné principy. Pojem původního stavu, jak jej budu používat, je filosoficky upřednostněná interpretace této počáteční výběrové situace pro účely teorie spravedlnosti.

Jak však máme rozhodnout, co je upřednostněnou interpretací? Vycházím z předpokladu, dalekosáhlé shody o tom, že principy spravedlnosti musejí být vybírány za jistých podmínek. Abychom ospravedlnili určitou počáteční situaci, ukážeme, že splňuje tyto obecně sdílené předpoklady. Naše argumentace přechází od velmi uznávaných, ale slabých premis, k speciálnějším závěrům. Každý předpoklad by měl být o sobě přirozený a plauzibilní; některé z nich se snad jeví jako neškodné, nebo dokonce triviální. Smluvní přístup je zaměřen na to, aby ukázal, že tyto předpoklady, vzaty dohromady, kladou významná omezení pro přijatelné principy spravedlnosti. Ideálním výsledkem by bylo, že by tyto podmínky determinovaly jedinečný soubor principů; budu však spokojen, postačují-li pro ordinální uspořádání hlavních tradičních koncepcí sociální spravedlnosti.

Nesmíme se dát svést poněkud neobvyklými podmínkami, které charakterizují původní stav. Jde tu prostě o to, abychom si živě představili omezení, která se zdají být rozumná pro argumentaci o principech spravedlnosti, a tedy i pro ony principy samotné. Tak se zdá být rozumné a obecně přijatelné, aby při výběru principů nebyl nikdo zvýhodněn nebo nezvýhodněn přirozeními danostmi nebo společenskými poměry. Zdá se také, že panuje značná shoda v tom, že by nikdo neměl přizpůsobit principy svým vlastním poměrům. Dále bychom měli dbát o to, aby určité sklony a aspirace a osobní představy o vlastním dobru neměly vliv na přijaté principy. Cílevědomě bychom měli eliminovat ony principy, které bychom z rozumných důvodů – ale s malou nadějí na úspěch – navrhli k přijetí pouze tehdy, kdybychom znali určité skutečnosti, jež jsou z hlediska spravedlnosti irrelevantní. Například, kdyby někdo věděl, že je bohatý, mohl by považovat za rozumné, aby prosazoval princip, že je třeba považovat různé daně, mající sloužit dobročinným účelům, za nespravedlivé. Kdyby věděl, že je chudý, mohl by nejspíše navrhnout opačný princip. Máme-li postihnout požadovaná omezení, představme si situaci, v níž nikdo takové informace nemá. Eliminujeme vědění o takových nahodilých okolnostech, jež vytvářejí rozdíly mezi lidmi a způsobují, že jsou ovládáni svými předsudky. Tak dospíváme přirozeným způsobem k závoji nevědění. Tento pojem by neměl působit žádné potíže, máme-li na mysli omezení kladená na argumentaci, kterou má postihnout. Můžeme kdykoliv vstoupit do původního stavu prostě tím, že použijeme určitou proceduru, budeme-li totiž v souladu s těmito omezeními argumentovat pro principy spravedlnosti.

Je rozumné předpokládat, že smluvní strany v původním stavu si jsou rovny, tj. všichni lidé mají stejné právo při volbě principů; každý může dělat návrhy, uvádět důvody pro jejich přijetí atd. Tyto podmínky mají zřejmě reprezentovat rovnost mezi lidskými bytostmi jako morálními subjekty, jako tvory s představou o svém dobru a se smyslem pro spravedlnost. Základ rovnosti má být dán podobností v následujících dvou ohledech. Systémy cílů nejsou ordinálně hodnoceny. O každém člověku se předpokládá, že má nezbytné schopnosti porozumět kterémukoliv přijatému principu a jednat podle toho. Tyto podmínky spolu se závojem nevědění definují principy spravedlnosti jako principy, s nimiž by rozumní lidé, kteří prosazují své zájmy jako sobě rovní jedinci, souhlasili, není-li o žádném známo, že je společenskými a přírodními nahodilostmi zvýhodněn nebo znevýhodněn.

Ospravedlnění nějakého konkrétního popisu původního stavu má však ještě jednu stránku. Musíme zjistit, zda principy, které mají být vybrány, odpovídají našemu dobře uváženému přesvědčení o spravedlnosti nebo je přijatelným způsobem rozšiřují. Můžeme přece zjistit, zda by nás uplatnění těchto principů vedlo ke stejným soudům o základní struktuře společnosti, které nyní činíme intuitivně a s velkou důvěrou; nebo zda v případech, kdy jsou naše přítomné soudy zpochybněny a kdy je vyslovujeme jenom váhavě, skýtají tyto principy řešení, které můžeme po úvaze potvrdit. Existují přece otázky, při nichž máme pocit jistoty, že na ně musíme odpovědět určitým způsobem. Jsme si například jisti, že

náboženská intolantnost a rasová diskriminace jsou nespravedlivé. Věříme, že jsme tyto záležitosti pečlivě prozkoumali a že jsme dospěli k nestrannému soudu, který by sotva mohl být zkromolen nadměrnou pozorností k našim vlastním zájmům. Tato přesvědčení jsou pro nás předběžnými záchytnými body, o nichž předpokládáme, že jim musí odpovídat každá koncepce spravedlnosti. Jsme si však méně jisti, půjde-li o to, co je správným rozdělením bohatství a moci. Můžeme zde pátrat po nějakém způsobu, jak odstranit naše pochyby. Můžeme pak prověřit nějakou interpretaci počáteční situace podle toho, jak dalece jsou její principy slučitelné s naším nejpevnějším přesvědčením a jak dalece nám poskytují návod tam, kde je takového návodu zapotřebí.

Hledáme-li nejvíce preferovanou interpretaci této situace, postupujeme z obou konců. Nejdříve ji popisujeme tak, že reprezentuje obecně sdílené a nejspíše slabé podmínky. Pak zkoumáme, zda tyto podmínky jsou natolik silné, aby z nich vyplynul signifikantní soubor pravidel. Jestliže ne, pátráme dále po dalších, stejně rozumných premisách. Je-li však tomu tak a tyto principy odpovídají našemu dobře uváženému přesvědčení o spravedlnosti, pak je tak dalece všechno v pořádku. Ale patrně zde budou diskrepance. V tomto případě stojíme před volbou. Můžeme buď modifikovat vysvětlení počáteční situace, nebo revidovat naše přítomné soudy; i tyto soudy považujeme provizorně jako fixní body, které lze revidovat. Postupujeme sem a tam, někdy měníme podmínky smluvní situace, jindy se vzdáváme svých soudů a přizpůsobujeme je principům. Předpokládám, že posléze nalezneme popis počáteční situace, který vyjadřuje rozumné podmínky a vede k principům, které odpovídají našim dobře uváženým soudům, patřičným způsobem očištěným a přizpůsobeným. Tento stav nazýváme reflektovanou rovnováhou.⁷⁾ Je to rovnováha, protože se alespoň naše principy a soudy shodují; tato rovnováha je reflektovaná, protože víme, kterým principům naše soudy odpovídají a z jakých předpokladů jsou odvozeny. V daném okamžiku je všechno v pořádku. Tento rovnovážný stav však není nutně stabilní. Další zkoumání podmínek, které bychom měli klást na smluvní situace a jednotlivé případy, které nás mohou přimět k revizi našich soudů, mohou tuto rovnováhu porušit. Nicméně zatím jsme učinili vše, co jsme mohli, abychom usoustavnili a ospravedlnili naše přesvědčení o sociální spravedlnosti. Dospěli jsme k nějaké konkretizaci původního stavu.

Nebudu ovšem tento proces skutečně realizovat. Přesto si můžeme představit, že interpretace původního stavu, kterou uvedu, je výsledkem takové hypoteticky vedené úvahy. Reprezentuje pokus jak skloubit v jediném schématu jak rozumné filosofické podmínky kladené na principy, tak naše dobře uvážené soudy spravedlnosti. Na cestě k preferované interpretaci počáteční situace se nikde neodvolávám na evidenci – v tradičním smyslu – obecných koncepcí či jednotlivých přesvědčení. Netvrdím o navrhovaných principech spravedlnosti, že jsou nutnými pravdami nebo že jsou z takových pravd odvoditelné. Pojetí spravedlnosti nemůže být dedukováno z evidentních premis nebo z podmínek kladených na principy; jejich ospravedlnění je spíše záležitostí vzájemné podpory mnoha úvah, všeho toho, co spadá dohromady v jedno koherentní stanovisko.

Poslední poznámka. Chceme říci, že určité principy spravedlnosti jsou ospravedlněny, protože bychom se na nich shodli v počáteční situaci rovnosti. Zdůraznil jsem, že tato počáteční situace je čistě hypotetická. Je přirozené se tázat, proč bychom se měli zajímat o tyto morální a jiné principy, není-li tato dohoda opravdu uskutečněna. Na tuto otázku odpovím, že podmínky vyjádřené v popisu původního stavu, jsou podmínkami, které skutečně přijímáme. Jestliže je neakceptujeme, pak nás snad přesvědčí filosofická úvaha, abychom to učinili. Pro každý aspekt smluvní situace lze uvést podpůrné důvody. Učiníme tedy to, že řadu podmínek kladených na principy, které jsme ochotni po patřičných úvahách uznat, shrneme dohromady v jednu koncepci. Tato omezení odrážejí to, co jsme připraveni pokládat za meze slušných podmínek společenské kooperace. V jednom možném ohledu se tedy myšlenka původního stavu projevuje jako výkladový prostředek, který shrnuje smysl těchto podmínek a pomáhá nám při vyvozování důsledků z nich vyplývajících. Na druhé

straně je tato koncepce i intuitivním pojmem, který nastiňuje své vlastní upřesnění, a tím nás vede k zřetelnějšímu vymezení stanoviska, z něhož můžeme nejlépe interpretovat morální vztahy. Potřebujeme nějakou koncepci, která nám umožní, abychom se na náš cíl podívali z dálky: a právě to má pro nás splnit intuitivní pojem původního stavu.⁸⁾

5. KLASICKÝ UTILITARISMUS

Existuje mnoho forem utilitarismu a tato teorie byla rozvíjena ještě nedávno. Neuvedu zde přehled o těchto formách, ani se nezaměřím na různé finesy soudobých diskusí. Mým cílem je vypracovat teorii spravedlnosti, která představuje alternativu k myšlení utilitarismu obecně, a tím i ke všem jeho různým verzím. Jsem přesvědčen, že kontrast mezi smluvním hlediskem a utilitarismem je ve všech těchto případech týž. Srovnám proto spravedlnost jako slušnost se známými variantami intuicionismu, perfekcionismu a utilitarismu, abych jako nejjednodušším způsobem vyloučil základní odlišnosti. S ohledem na tento záměr popíši zde utilitarismus v jeho striktně klasické formě, kterou snad ve své nejjasnější a nejprístupnější formě uvádí Sidgwick. Základní tezí je myšlenka, že společnost je správně uspořádána, a tudíž spravedlivá, jsou-li její hlavní instituce organizovány tak, aby zaručovaly největšímu sumu uspokojení pro celek všech jednotlivých členů.⁹⁾

Zpočátku můžeme poznamenat, že tu opravdu existuje nějaká představa o společnosti, jež umožňuje předpokládat, že utilitaristické stanovisko je nejrozumnější koncepcí spravedlnosti. Uvažme jenom, že každý člověk, realizuje-li své vlastní zájmy, smí určitě vyrovnat své vlastní ztráty svými vlastními zisky. Můžeme se smířit s nějakou ztrátou, abychom později dosáhli nějaké větší výhody. Někdo si vede zcela správně, a to zvláště tehdy, nejsou-li tím dotčeni jiní lidé, jestliže usiluje o dosažení maximálního prospěchu, prosazuje-li – pokud možno – své rozumné záměry. Proč by se tedy nějaká společnost nemohla chovat přesně tak podle stejných principů jako skupina lidí a považovat tedy, co je pro jednoho člověka rozumné, za správné i pro společenství lidí? Právě tak, jak je blahobyt nějaké osoby vytvářen celou řadou uspokojivých zážitků, které prožila v různých momentech svého života, je stejným způsobem blahobyt společnosti vytvářen splňováním systémů potřeb mnoha jejích jednotlivých členů. Jelikož jedinec má principiálně rozvíjet, pokud možno, svůj vlastní prospěch, společnost má obdobně rozvíjet, pokud možno, svůj vlastní prospěch, realizovat v co největším rozsahu všeobecný soubor potřeb, jenž vznikl z potřeb jejích členů. Právě tak jako jedinec vyrovnává přítomné a budoucí zisky s přítomnými a budoucími ztrátami, může i společnost vyrovnávat uspokojenost a neuspokojenost mezi různými jedinci. Tak na základě těchto úvah dospíváme přirozeným způsobem k principu užitku. Společnost je řádně organizována, maximalizují-li její instituce sumu užitků. Princip výběru pro společenství lidí je interpretován jako extenze principu výběru pro jednoho člověka. Sociální spravedlnost je principem racionální prozíravosti, uplatněné na agregovaný prospěch skupiny (§ 30).¹⁰⁾

Tato myšlenka nabývá ještě více na své přitažlivosti další úvahou. Dvěma hlavními pojmy etiky jsou pojmy práva a dobra; z nich je vyvozen podle mého mínění pojem mravně hodnotné osoby. Struktura nějaké etické teorie závisí pak ve značné míře na tom, jak jsou oba tyto základní pojmy definovány a spojeny. Zdá se, že nejjednodušší jsou navzájem vztaženy v teleologických teoriích. Dobro je definováno nezávisle na právu a právo je pak definováno jako to, co maximalizuje dobro.¹¹⁾ Přesněji, instituce a jednání jsou právoplatná, jestliže na základě dostupných alternativ produkují co nejvíce dobra, nebo alespoň tolik dobra jako kterékoliv jiné instituce a jiná jednání, jež existují jako reálné možnosti (tento doplněk je nutný, jestliže maximální třída obsahuje více než jeden prvek). Teleologické

teorie působí intuitivně velmi přesvědčivým způsobem, neboť se zdá, že ztělesňují myšlenku racionality. Je přirozené se domnívat, že racionalista něco maximalizuje a že v případě morálky musí maximalizovat dobro. Je opravdu lákavé pokládat za samozřejmé, že by věci měly být uspořádány tak, aby z toho rezultovalo co nejvíce dobra.

Je důležité mít na mysli, že dobro je v teleologických teoriích definováno nezávisle na právu. To má dvojitý význam. Za prvé, taková teorie vysvětluje naše dobře uvážené soudy o tom, co je dobré (naše hodnotové soudy), jako zvláštní třídu soudů, které jsou z hlediska zdravého rozumu intuitivně rozlišitelné a pak zformulovány v hypotézu, že právo maximalizuje dobro, jak již bylo uvedeno. Za druhé, takové teorie nám umožňují posoudit dobro věcí, aniž bychom poukazovali na to, co je právoplatné. Říká-li se například, že rozkoš je jediným dobrem, pak lze patrně rozpoznat různé druhy rozkoše a hodnotově uspořádat pomocí kritérií, která nepředpokládají žádná měřítka, co se pokládá za právoplatné nebo co by se normálně považovalo za taková měřítka. Jestliže se naopak za dobro považuje i rozdělování dober, snad jako dobro vyššího řádu, a teorie nás orientuje na to, abychom přivodili to největší dobro (zahrnující kromě jiného i dobro rozdělování), nemáme již více co činit s teleologickým hlediskem v klasickém slova smyslu. Problém rozdělování spadá pod pojem práva, jak mu intuitivně rozumíme, a tak tato teorie postrádá nezávislou definici dobra. Jasnost a jednodušeost klasických teleologických teorií plynou většinou ze skutečnosti, že tyto teorie rozdělují morální soudy do dvou tříd, přičemž jedna je charakterizována odděleně, kdežto druhá je pak spjata s ní principem maximalizace.

Teleologické teorie se dosti jasně liší podle toho, jak specifikují koncepci dobra. Je-li dobro pojímáno jako uskutečnění nejlepších lidských schopností v různých kulturních formách, máme co činit s tím, co můžeme označit jako perfekcionismus. Tento pojem se mezi jiným nachází u Aristotela a Nietzscheho. Je-li dobro definováno jako rozkoš, máme co činit s hédonismem, definuje-li se jako štěstí, jde o eudaimonismus atd. Princip užitku v klasické formě budu pojímat tak, že se dobro definuje jako uspokojování potřeb, nebo snad lépe jako uspokojování racionálních potřeb. To odpovídá této koncepci ve všech podstatných rysech, a jak jsem přesvědčen, je také slušnou interpretací tohoto pojetí. Přiměřené podmínky společenské kooperace jsou stanoveny podle toho, jakkoliv bude za daných okolností dosaženo největší míry uspokojení racionálních potřeb jedinců. Je nemožné popřít počáteční plauzibilitu a přitažlivost tohoto pojetí.

Je pozoruhodným rysem utilitaristické představy spravedlnosti, že nezáleží – nebo nanejvýše zprostředkovaně –, jak je tato suma uspokojení rozdělena mezi jednotlivce; právě tak nezáleží – nebo nanejvýše zprostředkovaně –, jak někdo v časovém plánu rozděluje své uspokojení. Správným rozdělením je v obou případech takové rozdělení, které vede k maximálnímu uspokojení. Společnost musí své statky, ať již to jsou práva a povinnosti, šance a privilegia, různé formy bohatství, ať již cokoliv jiného, rozdělovat tak, aby se, pokud možno, dosáhlo tohoto maxima. Žádné rozdělení však samo o sobě není lepší než nějaké jiné, s výjimkou toho, že nepřicházejí-li v úvahu žádné rozdíly, je třeba dávat přednost rovnoměrnému rozdělení.¹²⁾ Zdá se však, že některé předpisy o spravedlnosti z hlediska zdravého rozumu, zejména ty, které se týkají ochrany svobody a práva, nebo které se vztahují na nároky činěné na základě zásluh, odporují tomuto tvrzení. Z utilitaristického stanoviska se však tyto předpisy a jejich domnělá přesvědčivost vysvětlují tím, že se s ohledem na zkušenost musejí striktně respektovat a že se lze od nich odchýlit jedině za výjimečných okolností, máme-li maximalizovat sumu prospěchu.¹³⁾ Ale jako všechny jiné předpisy jsou i předpisy spravedlnosti odvozovány z jednoho cíle, totiž jak dosáhnout největší sumy užitku. Zásadně proto neexistuje žádný důvod, proč by větší příjmy některých lidí měly kompenzovat menší ztráty jiných osob, nebo ještě významněji, proč porušování svobody několika málo lidí by se dalo napravit větším dobrem mnoha jiných. Stává se prostě, že se ve většině případů, alespoň na poměrně vysokých stupních civilizace, dospívá k největšímu množství prospěchu. Nepochybně striktnost předpisů spravedlnosti z hlediska

zdravého rozumu je jistě prospěšná tím, že omezuje lidské sklony k nespravedlnosti a k protisociálnímu jednání, ale utilitaristé jsou přesvědčeni o tom, že by bylo omylem pokládat tuto přisnost za první princip morálky. Neboť právě tak, jak je pro nějakého člověka rozumné, aby maximalizoval splňování svého souboru potřeb, je pro společnost správné, aby maximalizovala sumu užitku nad všemi svými členy.

Nejpřirozenější cestou jak dospět k utilitarismu (třebaže ovšem nikoli jedinou) je tedy přenos principu racionálního výběru pro jednoho člověka na společnost jako celek. Jakmile to jednou poznáme, můžeme snadno porozumět postavení nestranného pozorovatele a zdůraznění sympatie v dějinách utilitaristického myšlení. Neboť jsou-li principy, které se vztahují na jednoho člověka, uplatněny na společnost, je naše představivost navozena právě pojetím nestranného pozorovatele a užitím soucítící identifikace. Je to právě tento pozorovatel, o němž se soudí, že pomocí nezbytných organizačních opatření uvede i potřeby všech lidí v jeden koherentní systém potřeb; touto konstrukcí se také z mnoha různých osob stává jediná osoba. Nestranný pozorovatel je obdařen ideálními mohutnostmi sympatie a představivosti a je dokonale racionálním jedincem, který zakouší potřeby ostatních lidí a identifikuje se s nimi, jako by byly jeho vlastní. Tímto způsobem zjišťuje intenzitu těchto potřeb a přisuzuje jim patřičnou váhu v jediném systému potřeb, jejichž uspokojování se ideální zákonodárce snaží přizpůsobováním pravidel společenského systému maximalizovat. Podle této koncepce společnosti jsou jednotliví lidé posuzováni velmi diferencovaně s ohledem na to, jak se jim přisuzují práva a povinnosti a jak jsou jim přidělovány omezené prostředky v souladu s pravidly, aby se takto dosáhlo co největšího uspokojování jejich potřeb. Ideální zákonodárce nečiní tedy žádná podstatně odlišná rozhodnutí než podnikatel, který se rozhoduje, jak má produkovat toho či onoho zboží maximalizovat svůj zisk, nebo spotřebitel, který se rozhoduje, jak má koupit toho či onoho druhu zboží maximalizovat své uspokojení. V každém z těchto případů jde o jednotlivou osobu, jejíž systém potřeb určuje nejlepší rozvržení omezených prostředků. Správné rozhodnutí je v podstatě otázkou efektivního vkladu. Takto pojatá společenská kooperace je důsledkem extenze principu výběru pro jednoho člověka na společnost. Tato extenze se pak projevuje tím, že se v představě nestranného, soucítícího pozorovatele spojují všechny osoby v jednu. Utilitarismus nebere vážné rozdíly mezi lidmi.

6. NĚKTERÉ PŘÍBUZNÉ KONTRASTY

Mnozí filosofové se klonili k názoru – který se přesvědčivě opírá, jak se zdá, o zdravý rozum –, že rozlišujeme zásadně mezi požadavky svobody a práva na straně jedné a žádoucností vzrůstajícího společenského blaha na straně druhé a že požadavky svobody a práva přisuzujeme určitou prioritu, ne-li absolutní váhu. O každém členu společnosti se pak předpokládá, že má integritu založenou na spravedlnosti, nebo, jak někteří říkají, podle přirozeného práva, kterou nelze ani ve jménu blaha pro kohokoliv jiného anulovat. Spravedlnost nepřipouští, aby se ztráta něčí svobody dala kompenzovat větším blahem jiných osob. Je odmítnuta argumentace, že se zisky a ztráty různých osob dají vyrovnat tak, jako kdyby šlo o jednu osobu. Ve spravedlivé společnosti jsou proto základní svobody plně zaručeny, a práva, jež jsou zabezpečena spravedlností, nejsou předmětem politického handrkování ani kalkulu společenských zájmů.

Teorie spravedlnosti jako slušnosti se snaží tato přesvědčení zdravého rozumu o prioritě spravedlnosti zdůvodnit tím, že poukazuje na to, že jsou důsledkem principů, které byly zvoleny v původním stavu. Tyto soudy reflektují určité preference a počáteční rovnost smluvních stran. Utilitarista sice uznává, že jeho teorie – přísně vzato – je v rozporu s těmito pocity spravedlnosti, tvrdí však, že předpisy o spravedlnosti, jak je chápe zdravý rozum, a pojmy přirozeného práva mají jako druhotná pravidla jenom podřazenou platnost. Tato

pravidla vznikla tím, že v podmínkách civilizované společnosti je společensky velmi užitečné, jestliže se podle nich většinou řídíme a jestliže jenom za výjimečných okolností připouštíme, aby byly porušovány. Dokonce nadměrnému zápalu, který lidé projevují, zdůrazňují-li tyto předpisy nebo odvolávají-li se na tato práva, je přisuzována určitá prospěšnost, neboť se takto vyrovnává přirozený sklon lidí porušovat je takovým způsobem, který není z hlediska utilitarismu dovolen. Jakmile jsme toto jednou pochopili, nezpůsobuje zjevný rozdíl mezi utilitaristickým principem a silou těchto přesvědčení o spravedlnosti žádné filosofické potíže. Zatímco smluvní teorie uznává naše přesvědčení o prioritě spravedlnosti vcelku za oprávněné, snaží se je utilitarismus vyložit jako společensky užitečnou iluzi.

Druhý kontrast. Zatímco utilitarismus přenáší na společnost princip výběru, vztahující se na jednoho člověka, teorie spravedlnosti jako slušnosti, která je smluvní teorií, předpokládá, že principy společenského výběru, a tudíž i principy spravedlnosti jsou samy předmětem původní dohody. Neexistuje žádný důvod k předpokladu, že principy, které by měly usměrňovat společenství lidí, jsou prostě extenzí principu výběru pro jednoho člověka. Naopak, předpokládáme-li, že správný regulativní princip, vztahující se na cokoli, závisí na povaze příslušné věci a že pluralita různých osob s odloučenými systémy cílů představuje podstatnou charakteristiku lidských společenství, neměli bychom očekávat, že principy společenského výběru budou utilitaristické. Zatím jsem přirozeně neukázal, že by smluvní strany v původním stavu nevybrali princip užitku, aby vymezili podmínky společenské kooperace. To je obtížná otázka, kterou se budu zabývat později. Po tom všem, co bylo zatím řečeno, bylo by přece docela možné, že by byla zvolena nějaká podoba principu užitku, že by tedy smluvní teorie koneckonců vedla k hlubšímu a rozvláčnějšímu ospravedlnění utilitarismu. Na taková odvození poukazují někdy Bentham a Edgeworth, třebaže je soustavněji nikterak nerozvedli; u Sidgwicka, pokud vím, je nalézt nelze.¹⁴⁾ Prozatím budu prostě předpokládat, že by lidé v původním stavu odmítli princip užitku a že by místo toho – z různých důvodů, které jsem již nastínil –, uznali dva principy spravedlnosti, o nichž jsem se rovněž již zmínil. V každém případě nemůžeme z hlediska smluvní teorie dospět k nějakému principu společenského výběru pouze tím, že rozšíříme princip racionální uvážlivosti na systém potřeb, vytvořený nějakým nestranným pozorovatelem. Kdybychom to učinili, nebrali bychom vážně pluralitu jedinců a jejich odlišnosti, ani bychom nepovažovali za základ spravedlnosti to, s čím lidé vyslovili souhlas. Můžeme zde poukázat na dvě pozoruhodné anomálie. Obvykle se soudí, že utilitarismus má individualistický charakter, a pro toto mínění existují určité dobré důvody. Utilitaristé byli vášnivými obhájci občanských svobod a svobody myšlení a byli přesvědčeni o tom, že dobro společnosti pozůstává z prospěchu jedinců. Přesto utilitarismus není individualistický, alespoň tehdy ne, dospějeme-li k němu přirozenějším způsobem rozvažování. Sjednocuje totiž všechny druhy potřeb v jeden systém a uplatňuje na celou společnost princip výběru pro jednoho člověka. Tak je patrné, že druhý kontrast má co činit s prvním, protože právě toto sjednocení a principy, jež jsou na něm založeny, podřizují spravedlnosti zaručená práva kalkulu společenských zájmů.

Poslední kontrast, o němž bych se zde chtěl zmínit, spočívá v tom, že utilitarismus je teleologickou teorií, kdežto teorie spravedlnosti jako slušnosti nikoli; tato je definitoricky vymezena jako deontologická teorie, tj. jako teorie, která neinterpretuje dobro nezávisle na tom, co je správné, ani právo jako to, co maximalizuje dobro. (Uvažme, že deontologické teorie jsou vymezeny jako neteleologické teorie, a nikoliv jako teorie, podle nichž je oprávněnost institucí a jednání nezávislá na svých důsledcích. Ve všech etických teoriích, které si zasluhují naší pozornosti, se při posuzování toho, co je správné, berou tyto důsledky vždy v úvahu. Opak by byl prostě nerozumný, iracionální.) Teorie spravedlnosti jako slušnosti je deontologická v druhém smyslu. Předpokládáme-li totiž, že by lidé v původním stavu zvolili princip stejné svobody pro všechny a že by omezili ekonomické a sociální

nerovnosti, které jsou v zájmu kohokoliv, nemáme žádný důvod se domnívat, že spravedlivé instituce budou maximalizovat dobro. (Předpokládám zde spolu s utilitarismem, že dobro je definováno jako uspokojování racionálních potřeb.) Není ovšem vyloučeno, že by se produkovalo i největší dobro; to by však byla náhoda. V teorii spravedlnosti jako slušnosti se nikdy nevynoří otázka, jak dosáhnout největší sumy užitku; tento maximalizační princip se zde vůbec nevyužívá.

V této souvislosti jde ještě o něco jiného. V utilitarismu má uspokojování potřeby každého nějakou hodnotu o sobě; musíme k ní přihlídnout, rozhodujeme-li o tom, co je správné. Počítáme-li sumu užitku, nezáleží na tom, vyjma nepřímo, na co se naše potřeby vztahují.¹⁵⁾ Instituce mají být zorganizovány tak, aby se dosáhlo maximální sumy uspokojení; neklademe si otázku po jejich zdroji nebo kvalitě, ale tážeme se pouze na to, jak by jejich uspokojování ovlivňovalo celek blahobytu. Společenské blaho závisí bezprostředně a výlučně na úrovních spokojenosti nebo nespokojenosti jedinců. Pociťují-li tedy lidé libost, budou-li se navzájem diskriminovat, přisoudí-li jiným méně svobody, aby tímto způsobem zvýšili svou vlastní sebeúctu, pak musí být uspokojování těchto potřeb vyváženo v našich úvahách podle jejich intenzity nebo podle nějaké jiné vlastnosti, právě tak jako u jiných potřeb. Rozhodne-li se společnost, že jim toto uspokojení odepře nebo že je bude potlačovat, pak to dělá proto, že mají tendenci se společensky destruktivně chovat a většího blaha lze dosáhnout jinými způsoby.

V teorii spravedlnosti jako slušnosti naopak lidé předem akceptují princip stejné svobody pro všechny a činí to, aniž by znali své speciálnější cíle. Implicitně proto souhlasí s tím, že přizpůsobí své představy dobra tomu, co vyžadují principy spravedlnosti nebo alespoň nekladou žádné požadavky, které je bezprostředně porušují. Jedinec, který zjistí, že mu dělá potěšení, uvidí-li jiné lidi v situacích, v nichž jsou méně svobodní, pochopí, že si nesmí dělat žádné nároky na takové potěšení. Radost z toho, že ponižuje někoho jiného, je sama o sobě špatná. Porušuje princip, s nímž by v původním stavu souhlasil. Principy práva, a tím i principy spravedlnosti, kladou meze tomu, které uspokojování má hodnotu; omezují to, co lze považovat za rozumnou představu vlastního blaha. Při plánování a rozhodování o svých tužbách musejí lidé brát tato omezení v úvahu. V teorii spravedlnosti jako slušnosti se neuznávají, a tudíž se ani nepřijímají jakékoliv libovolné sklony lidí za dané, aby se teprve později hledal nejlepší způsob, jak je splnit. Přání a aspirace lidí jsou zde spíše od samého počátku omezeny principy spravedlnosti, jež vytyčují hranice, které systém lidských cílů musí respektovat. Můžeme to vyjádřit i tak, že v případě spravedlnosti jako slušnosti má pojem práva přednost před pojmem dobra. Spravedlivý společenský systém vymezuje určitou oblast, v níž se cíle jedinců musejí rozvíjet; vytyčuje rámec práva, šancí a prostředků, jak je v tomto rámci uspokojovat a jakým způsobem je rozvíjet, aby tyto cíle mohly být spravedlivě sledovány. Priorita spravedlnosti je částečně zdůvodněna tím, že zájmy, které by porušovaly spravedlnost, nemají žádnou hodnotu. Nemají-li žádnou cenu, pak ani nemohou anulovat jejich nároky.¹⁶⁾

Tato priorita práva nad dobrem v teorii spravedlnosti jako slušnosti je hlavním charakteristickým rysem tohoto pojetí. Klade na základní strukturu jako celek určité požadavky a tato opatření nesmějí vést k tomu, aby se zvyšovaly vlastnosti a postoje, které jsou v protikladu vůči oběma principům spravedlnosti (tj. vůči principům, které mají od počátku určitý obsah); musí také zabezpečit, aby spravedlivé instituce byly stabilní. Tak je od počátku jistým způsobem omezeno to, co je dobré, a které charakterové rysy jsou morálně hodnotné, a tudíž jakými osobnostmi by lidé měli být. Každá teorie spravedlnosti bude klást nějaká omezení, která je třeba dodržovat, mají-li být prvotní principy za daných okolností splňovány. Utilitarismus vylučuje potřeby a sklony, které by za dané situace, budou-li podporovány nebo dovoleny, vedly k menší sumě užitku. To je ovšem značně formální omezení, které bez podrobnějších znalostí okolností nevyhoví mnohému o potřebách a sklonech. Samo o sobě to není námitka proti utilitarismu. Pro učení

utilitarismu je prostě přiznačné, že se velmi silně spoléhá na přirozené danosti a nahodilosti lidského života, jde-li o to, které formy morálního charakteru mají být podporovány ve spravedlivé společnosti. Mravní ideál spravedlnosti jako slušnosti je hlouběji zakotven v prvních principech etické teorie. Ve srovnání s teorií užítku je to charakteristické pro stanovisko přirozeného práva (smluvní tradici).

Uvádím-li tyto kontrasty mezi spravedlností jako slušností a utilitarismem, mám na mysli jenom klasické učení, názory Benthama a Sidgwicka a utilitaristických ekonomů Edgeworthe a Pigoua. Humův utilitarismus by nemohl posloužit mým záměrům; přísně vzato, není to žádný utilitarismus. Ve své velmi známé argumentaci proti Lockově smluvní teorii Hume například tvrdí, že principy věrnosti a loajality mají stejný základ v užítku, a že by se proto tím nic nezískalo, budeme-li zakládat politické závazky na původní smlouvě. Lockovo učení představuje pro Huma zbytečný krok: právě tak dobře bychom se mohli přímo odvolávat na užitek.¹⁷⁾ Ale jak se zdá, vše, co Hume míní pod pojmem užítku, jsou obecné zájmy a potřeby společnosti. Principy věrnosti a loajality jsou odvozovány z užítku v tom smyslu, že je nemožné zachovávat společenský řád, nebudou-li tyto principy obecně respektovány. Pak však Hume předpokládá, že každý člověk s ohledem na své dlouhodobé vyhlídky bude profitovat, budou-li se zákony a vláda řídit podle norem založených na užítku. Nezmiňuje se o tom, že prospěch některých kompenzuje nevýhody jiných. Pro Huma je pak užitek, jak se zdá, totožný s nějakou formou obecného dobra; instituce je splňují, slouží-li alespoň v dlouhodobé perspektivě zájmům každého člověka. Je-li tato interpretace Huma správná, neexistuje tu přímo žádný protiklad k prioritě spravedlnosti, ani tu nejde o neslučitelnost s Lockovým učením společenské smlouvy. Stejná práva u Locka mají totiž přece zaručit, že od přírodního stavu jsou dovoleny jenom takové odchylky, které tato práva respektují a slouží obecnému zájmu. Všechny tyto odchylky od přírodního stavu, které Locke připouští, zřejmě splňují tyto podmínky a jsou takového charakteru, že rozumní lidé, kteří prosazují své záměry, mohou s nimi ve stavu rovnosti souhlasit. Hume nikdy nezpochybňuje oprávněnost těchto omezení. Ve své kritice Lockovy teorie společenské smlouvy nikdy nepopírá její základní tvrzení, či spíše se zdá, že je uznává.

Je předností klasické teorie, jak ji formulovali Bentham, Edgeworth a Sidgwick, že jasně rozpoznává, o co jde, totiž o relativní prioritu principů spravedlnosti a práva, jež jsou z těchto principů odvozeny. Je otázka, zda nevýhody několika málo lidí mohou být vyváženy větším množstvím prospěchu pro jiné, nebo zda spíše váha spravedlnosti vyžaduje stejnou svobodu pro všechny a připouští jenom takové ekonomické a sociální nerovnosti, které jsou v zájmu každého. Odlišnosti existující mezi klasickým utilitarismem a spravedlností jako slušností jsou založeny na odlišných koncepcích společnosti. V jednom případě si představujeme dobře uspořádanou společnost jako schéma kooperace zaměřené na reciproční prospěch, který je usměrňován principy, které by si lidé zvolili v nějaké počáteční situaci, kterou by považovali za slušnou; v druhém případě si ji představujeme jako efektivní uplatňování společenských zdrojů, zaměřené na maximalizaci uspokojování systému potřeb, který vytvořil nějaký nestranný pozorovatel z mnoha daných individuálních systémů potřeb. Tento kontrast se zřetelně projeví ve srovnání s klasickým utilitarismem v jeho přirozenějších podobách.

7. INTUICIONISMUS

Intuicionismus budu pojímat mnohem obecněji než obvykle, totiž jako učení, podle něhož existuje nějaká neredukovatelná třída prvotních principů, které musejí být navzájem vyváženy a o nichž na základě dobře uvážených soudů můžeme říci, která vyvážená kombinace je nejspravedlivější. Intuicionisté tvrdí, že jakmile jsme jednou dosáhli úrovně obecnosti, pak již neexistují žádná konstruktivní kritéria vyššího řádu, která by vymezila

správnou váhu konkurujících principů spravedlnosti. Komplexnost morálních faktů si sice vyžaduje řadu různých principů, přesto však neexistuje nějaké jediné měřítko, podle něhož bychom je mohli posuzovat nebo vážit. Intuicionistické teorie mají dvě charakteristiky. Za prvé, nacházíme v nich více prvotních principů, které ve specifických případech mohou vést k protikladným důsledkům, a za druhé, neobsahují žádné výslovné metody, žádná prioritní pravidla pro vážení těchto principů navzájem. Musíme prostě intuitivně bilancovat, co se nám nejspíše jeví jako správné. Nebo, jsou-li tu prioritní pravidla, jsou považována za více či méně triviální, takže nám podstatněji nepomáhají při tvorbě nějakého soudu.¹⁸⁾

S intuicionismem jsou běžně spojována ještě různá jiná tvrzení, například že pojmy práva a dobra nelze analyzovat, že morální principy, jsou-li vhodně formulovány, vyjadřují samozřejmě výroky o oprávněných morálních požadavcích apod. Těmito otázkami se nebudu zabývat. Tato typicky epistemologická tvrzení netvoří nezbytnou součást intuicionismu, jak mu rozumím. Bylo by možná lépe, kdybychom intuicionismus v tomto širokém smyslu nazývali pluralismem. Koncepce spravedlnosti může být sice pluralistická, aniž by její principy musely být posuzovány intuitivně. Může obsahovat i nezbytná prioritní pravidla. Chceme-li zdůraznit, že se při kompenzaci principů bezprostředně odvoláme na naše dobře uvážené soudy, pojímáme intuicionismus v tomto obecnějším smyslu. Jak dalece takové hledisko zavazuje k určitým epistemologickým teoriím, je samostatnou otázkou.

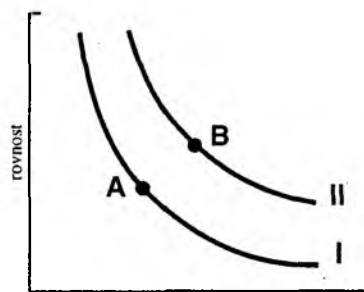
Jestliže to takto chápeme, pak existuje mnoho druhů intuicionismu. Intuicionistické nejsou jenom naše každodenní pojmy, ale snad i většina filosofických učení. Jedním rozlišovacím kritériem pro intuicionistická pojetí je stupeň obecnosti jejich principů. Intuicionismus zdravého rozumu má podobu spíše specifických norem, z nichž každá se týká nějakého zvláštního problému spravedlnosti. Je tu skupina norem, které se vztahují na otázku slušných mezd, jiná na otázku zdaňování, ještě jiná na tresty atd. Abychom dospěli třeba k pojmu slušné mzdy, musíme posuzovat různá konkurující kritéria, například požadavky na dovednost, odbornost a namáhavost, odpovědnost a rizika zaměstnání, právě tak jako ohled na potřebnost. Patrně nikdo by se nemohl rozhodnout pouze na základě těchto norem, ale musel by nalézt nějaký kompromis mezi nimi. Určení mezi stávajícími institucemi představuje fakticky také speciální vážení těchto požadavků. Toto vážení je však normálně ovlivněno odlišnými společenskými zájmy, a tudíž odpovídajícími mocenskými pozicemi a vlivy. Proto se snad ukáže, že to nebude odpovídat žádné představě o slušné mzdě. Bude to pravděpodobně pravda, protože lidé s odlišnými zájmy budou patrně zdůrazňovat taková kritéria, která zvýhodňují jejich zájmy. Schopnější a vzdělanější lidé budou spíše zdůrazňovat požadavky dovednosti a odbornosti, kdežto lidé, kteří jsou v tomto ohledu znevýhodněni, budou naléhat na potřebnost. Naše každodenní myšlenky o spravedlnosti však nejsou pouze ovlivněny vlastní situací, ale jsou do značné míry podmíněny i zvykem a běžným očekáváním. Podle jakých kritérií však máme posuzovat spravedlnost zvyku samého a legitimitu těchto očekávání? Máme-li dospět k určité míře porozumění a souhlasu, který přesahuje pouhé faktické řešení konfliktu zájmů a závislosti na existujících konvencích a běžných očekáváním, je nezbytné přejít k obecnějšímu schématu, které by vymezilo vyváženost norem nebo je alespoň omezovalo v užším rozmezí.

Problém spravedlnosti se dá takto posuzovat s ohledem na určité cíle sociální politiky. Tento přístup se však bude muset patrně spoléhat na intuíci, protože normálně nabyvá podobu vyváženosti různých ekonomických a společenských cílů. Předpokládáme například, že jako společenské cíle jsou uznány efektivnost přidělených prostředků, plná zaměstnanost, větší národní důchod a jeho rovnoměrné rozdělení. Jsou-li pak tyto cíle žádoucím způsobem vyváženy v daném institucionálním rámci, budou patřičným způsobem zdůrazněny i normy pro slušné mzdy, spravedlivé zdanění apod. Abychom dosáhli větší efektivnosti a větší rovnosti, můžeme prosazovat takovou politiku, která povede při stanovení výše mezd k zdůraznění dovednosti a namáhavosti; potřebnost bude pak

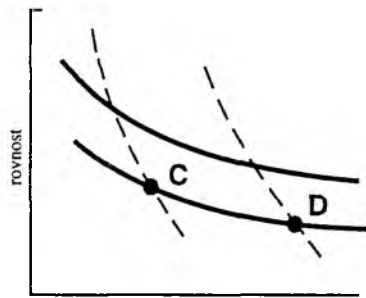
posuzována jinak, možná že bude přenesena do oblasti sociální péče. Intuicionismus společenských cílů vytváří základ pro rozhodování o tom, zda stanovení slušných mezd má s ohledem na nezbytné zvyšování daní smysl. Podle toho, jak vážíme normy v jedné skupině, musíme tomu přizpůsobit vážení norem v jiné. Takto se nám daří naše soudy spravedlnosti určitým způsobem koherentně systematizovat a překročit rámec úzkých, faktických kompromisů mezi odlišnými zájmy k širšímu stanovisku. Ovšem stále ještě nám nezbyvá nic jiného, než abychom se při zvažování vyšších cílů politiky samé odvolávali na intuici. Různé váhy přisuzované těmto cílům nejsou nikterak triviálními variacemi, ale často odpovídají velmi protichůdným politickým přesvědčením.

Principy filosofických koncepcí jsou nanejvýš obecné povahy. Nejsou zaměřeny jenom na zdůvodňování cílů sociální politiky, ale důraz přisuzovaný těmto principům by měl odpovídajícím způsobem vymezit rovnováhu mezi těmito cíli. K názornému objasnění uvažme jednu dosti jednoduchou, avšak známou teorii, založenou na rozlišení sumy a rozdělení užítka. Tato teorie zahrnuje dva principy. Za prvé, základní struktura společnosti má, pokud možno, vytvářet co největší dobro ve smyslu největší sumy užítka, a za druhé, má tento užitek rovnoměrně rozdělovat. Oba principy platí ovšem jenom za určitých stejných okolností – *ceteris paribus*. První princip, princip užítka, funguje v tomto případě jako měřítko efektivity; vede nás k tomu, aby se vytvářela, pokud možno, za jinak stejných okolností, co největší celková suma dobra. Naproti tomu druhý princip slouží jako měřítko spravedlnosti; omezuje prosazování celkového blaha a vyrovnává rozdělování výhod.

To je intuicionistická koncepce, protože nepočítá s žádným pravidlem priority, které by stanovilo, jak jsou oba tyto principy navzájem vyváženy. S těmito principy jsou slučitelné velmi odlišné váhy. Je nepochybně přirozené učinit nějaké předpoklady o tom, jaké váhy by jim lidé opravdu přisuzovali. Při odlišných kombinacích sumy užítka a stupňů rovnosti by patrně přisuzovali těmto principům odlišné váhy. Máme-li například velkou sumu užítka, která je však nerovnoměrně rozdělena, budeme patrně pokládat zvýšení rovnosti za mnohem důležitější, než kdyby celková suma užítka byla spíše již rovnoměrně rozdělena. To lze formálněji vyjádřit pomocí indiferenčních křivek, využívaných v ekonomii.¹⁹⁾ Předpokládejme, že nemůžeme měřit, v jaké míře splňují tyto principy jednotlivé modifikace základní struktury, a znázorníme sumu užítka na kladné ose x a rovnost na kladné ose y. (Můžeme předpokládat, že při dokonalé rovnosti má osa y horní mez.) Rozsah, v jakém splňuje nějaká modifikace základní struktury tyto principy, můžeme pak znázornit bodem v rovině.



obr. 1



obr. 2

Je zřejmé, že bod, který leží na severovýchod od nějakého jiného bodu, představuje lepší modifikaci. Je lepší v obou směrech. Například bod B na obr. 1 je lepší než bod A. Indiferenční křivky jsou pak vytvářeny spojením bodů, o nichž se domníváme, že jsou stejně spravedlivé. Tak křivka I na obr. 1 je tvořena body, které jsou posuzovány stejně jako bod

A; křivka II je vytvářena body, které jsou právě tak hodnoceny jako bod B, atd. Můžeme předpokládat, že tyto křivky klesají směrem napravo; dále, že se neprotínají, neboť jinak by jimi reprezentované soudy byly inkonzistentní. Stoupání křivky v kterémkoliv bodě vyjadřuje relativní váhu rovnosti a sumy užítka při změnách kombinací, které jsou tímto bodem reprezentovány. Změna růstu podle indiferenční křivky ukazuje relativní naléhavost změny principů, jak jsou více či méně splňovány. Pohybujeme-li se po jedné z indiferenčních křivek na obr. 1, tak vidíme, že s klesající rovností jsou vždy nezbytně větší nárůsty sumy užítka, má-li dojít ke kompenzaci dalšího snižování rovnosti.

S těmito principy jsou dále slučitelná velmi odlišná vážení. Na obr. 2 jsou zobrazeny soudy různých osob. Plné čáry představují soudy osoby, která přisuzuje poměrně velkou váhu rovnosti; přerušované čáry soudy druhé osoby, která přikládá poměrně velkou váhu celkovému užítku. První osoba posuzuje tedy stav D právě tak dobře jako stav C, ale druhá osoba pokládá stav D za lepší. Toto pojetí spravedlnosti neklade žádné omezující podmínky na správná vážení. Připouští proto, aby různí lidé vážili tyto principy různým způsobem. Přesto není takové intuicionistické pojetí, odpovídá-li našim dobře uvažovaným soudům, nikterak bezvýznamné. Vyčleňuje alespoň signifikantní kritéria, takže osy dobře uvážených soudů sociální spravedlnosti. Jsou-li jednou tyto osy či principy identifikovány, pak intuicionisté doufají, že lidé je budou opravdu víceméně obdobným způsobem vážit, a to v každém případě, budou-li nestranní a nebudou-li vedeni nadměrnou pozorností ke svým vlastním zájmům. Nebo není-li tomu tak, mohou alespoň vyslovit souhlas s nějakým schématem, které na základě přiřazených vah vede ke kompromisu.

Je podstatné si uvědomit, že intuicionisté nepopírají, že můžeme popsat, jak vážíme konkurující principy, nebo jak to kdokoliv dělá, předpokládáme-li, že je vážíme odlišně. Intuicionisté připouštějí, že můžeme tyto váhy znázornit indiferenčními křivkami. Známe-li jejich popis, můžeme předpovědět jim odpovídající soudy. V tomto smyslu mají tyto soudy konzistentní a definitivní strukturu. Můžeme ovšem zaujmout i stanovisko, že jsme při přiřazování vah vedeni, aniž bychom si toho byli vědomi, i určitými dalšími kritérii nebo představami o tom, jak nejlépe dosáhnout určitého cíle. Snad jsou přisuzovanými vahami právě ony váhy, k nimž bychom dospěli, kdybychom využili těchto kritérii nebo sledovali tento cíl. Je třeba připustit, že tímto způsobem lze interpretovat každé vážení principů. Intuicionisté však tvrdí, že taková interpretace ve skutečnosti neexistuje. Tvrdí, že neexistuje žádná formulovatelná etická koncepce, na niž by byly tyto váhy založeny. Geometrický obrazec nebo matematická funkce je mohou popsat, neexistují však žádná morální kritéria, která by prokázala jejich racionálnost. Podle intuicionismu musíme konečně v našich soudech sociální spravedlnosti nutně dospět k pluralitě prvotních principů, o nichž můžeme říci jedině to, že se nám zdá správné, abychom je vážili spíše tím než oním způsobem.

Na tomto intuicionistickém učení není tedy nic nerozumného. Může být opravdu pravdivé. Nemůžeme nutně předpokládat, že se naše soudy sociální spravedlnosti musejí dát plně odvodit ze zjevně uznávaných etických principů. Intuicionisté naopak věří, že komplexnost morálních skutečností zabraňuje našemu úsilí plně analyzovat naše soudy a nezbytně požaduje pluralitu konkurujících principů. Tvrdí, že snaha jít nad tyto principy vede buď k triviálnosti, jako třeba když se říká, že sociální spravedlnost spočívá v tom, že se každému má dostat to, co mu patří, nebo vede k omylu a zjednodušení, když se třeba všechno řeší pomocí principu užítka. Zpochybnit intuicionismus lze tedy jedině tak, že uvedeme zjevně uznávané etické principy, z nichž vyplývají váhy, které podle našich dobře uvážených soudů pokládáme pro pluralitu principů za přiměřené. Vyvracení intuicionismu pak tkví v tom, že uvedeme konstruktivní kritéria, o nichž se říká, že neexistují. Pojem zjevně uznávaného etického principu je rozhodně vágní, i když nám tradice a zdravý rozum nabízejí mnoho příkladů. Nemá však smysl, abychom o těchto otázkách diskutovali abstraktně. Intuicionisté a jejich kritické musejí na ně dát odpověď, jakmile se jimi budou systematičtěji zabývat.

Můžeme si položit otázku, zda intuicionistické teorie jsou teleologické nebo deontologické. Mohou mít obojí povahu. Každá etická teorie se přece musí do jisté míry v mnoha ohledech spolehnout na intuici. Mohli bychom například spolu s Moorem tvrdit, že hlavními etickými hodnotami jsou osobní náklonnost a lidské porozumění, tvorba a zření krásy, získávání a vědomý významu vědění spolu s rozkoší.²⁰⁾ Mohli bychom také tvrdit (což Moore nečinil), že to jsou jediné etické hodnoty o sobě. Protože tyto hodnoty jsou definovány nezávisle na tom, co je právoplatné, máme co činit s teleologickou teorií perfekcionistického typu, je-li to, co je právoplatné, definováno jako maximalizace dobra. Nicméně při posuzování toho, jak se projevuje největší dobro, může tato teorie vypovídat, že tyto hodnoty musejí být navzájem vyváženy intuitivně, že zde tedy neexistují žádná věcná kritéria. Intuicionistické teorie jsou však často deontologické. Podle směrodatného výkladu W. S. Rosse patří rozdělování statků podle morální hodnoty (rozdělovací spravedlnost) k statkům, které je třeba rozvíjet. Vytvářet, pokud možno, co nejvíce blaha je pak hodnoceno jako prvotní princip, avšak pouze jako jeden takový princip, který musíme intuitivně vyvážit vůči nárokům jiných, na první pohled uznávaných principů.²¹⁾ Charakteristickým rysem intuicionistických názorů není to, zda jsou teleologické nebo deontologické, ale jaké zvlášť významné místo přisuzují úloze našich intuitivních schopností, jež nejsou vedeny žádnými konstruktivními a zjevně uznávanými etickými kritérii. Intuicionismus popírá, že existuje nějaké plodné a jasně formulované řešení problému priority. Přejdu nyní k stručné diskusi o tomto tématu.

8. PROBLÉM PRIORITY

Viděli jsme, že intuicionismus klade otázku, jak dalece lze podat systematický výklad našich dobře uvážených soudů o tom, co je a co není spravedlivé. Domnívám se zvláště, že na problém, jak vážit konkurující principy spravedlnosti, nelze dát žádnou konstruktivní odpověď. Zde se musíme alespoň spoléhat na naše intuitivní schopnosti. Klasický utilitarismus se ovšem snaží o to, aby se zcela obešel bez intuice. Je to koncepce s jediným posledním principem. Přisuzování úvah je alespoň teoreticky vyřešeno odkazem na princip užitku. Mill se domníval, že může existovat jenom jedno takové měřítko, protože jinak by se nedalo rozhodnout mezi konkurujícími kritérii. Sidgwick dlouze zdůvodňoval, že utilitaristický princip je jediným principem, který dokáže zvládnout tuto úlohu. Oba tvrdí, že naše soudy jsou implicitně v tomto smyslu utilitaristické, že v konfrontaci se střetem předpisů nebo s vágními a nepřesnými pojmy nemáme žádnou jinou alternativu než utilitarismus. Mill i Sidgwick se domnívají, že v určitém směru musíme mít jediný princip, máme-li naše soudy sjednotit a systematizovat.²²⁾ Klasické učení je nepochybně atraktivní tím, jaký postoj zaujímá vůči problému priority a jak se snaží obejít bez intuice.

Jak jsem již poznamenal, není nutně nic nerozumného na tom, odvoláváme-li se při řešení otázky priority na intuici. Je třeba počítat s možností, že se nemůžeme obejít bez většího počtu principů. Každé pojetí spravedlnosti se nepochybně bude muset do určité míry spoléhat na intuici. Neměli bychom se, pokud možno, bezprostředně odvolávat na naše dobře uvážené soudy. Neboť jestliže lidé odlišným způsobem vyvažují poslední princip, jak ostatně často činí, jsou jejich představy spravedlnosti odlišné. Přifazování vah je podstatnou a nikoliv podružnou součástí každého pojetí spravedlnosti. Nedovedeme-li vysvětlit, jak tyto váhy mají být determinovány racionálními etickými kritérii, je každá rozumná diskuse v koncích. Dalo by se říci, že intuicionistická koncepce spravedlnosti je pouze poloviční koncepcí. Měli bychom učinit vše, čeho jsme jenom schopni, abychom zformulovali výslovná kritéria pro problém priority, i když se nemůžeme zcela zříci závislosti na intuici.

V teorii spravedlnosti jako slušnosti je role intuice v několika ohledech omezena. Protože celá tato otázka je značně komplikovaná, vyslovím zde jenom několik poznámek, jejichž

plný smysl se vyjasní teprve později. První poznámka se týká toho, že principy spravedlnosti jsou právě oněmi principy, které by byly zvoleny v původním stavu. Jsou výsledkem určité rozhodovací situace. Jako rozumné bytosti uznávají lidé v původním stavu, že by měli uvážit, který z těchto principů je prvotní, budou-li totiž chtít zformulovat měřítko jak posuzovat své vzájemné nároky, budou potřebovat nějaké principy pro přiřazování vah. Nemohou předpokládat, že jejich intuitivní soudy priority budou obecně tytéž; s ohledem na jejich odlišné pozice ve společnosti tomu tak určitě nebude. Domnívám se proto, že smluvní strany se v původním stavu pokusí dosáhnout nějaké dohody o tom, jak by tyto principy spravedlnosti měly být vyváženy. Výběr principů má svou hodnotu i v tom, že důvody, o něž se opírá jejich přijetí, mohou také odvodnit způsob, jak jsou jim přiřazovány určité váhy. Protože v teorii spravedlnosti jako slušnosti nejsou principy spravedlnosti považovány za samozřejmé, ale jsou ospravedlňovány tím, že by byly skutečně zvoleny, můžeme v důvodech pro jejich přijetí nalézt určitá vodítka nebo omezení, jak mají být vyváženy. Za dané situace původního stavu může být zřejmé, že se určitým pravidlům priority dává přednost před jinými, a to ze stejných důvodů, kvůli nimž jsme zpočátku s principy vyslovili souhlas. Zdůrazněním role spravedlnosti a zvláštních vlastností počáteční rozhodovací situace by se dal problém priority snadněji řešit.

Podle druhé možnosti jsme s to nalézt principy, které se dají lexikálně uspořádat.²³⁾ (Správný výraz zní „lexikograficky“, ale tento termín je dosti těžkopádný.) Je to uspořádání, při němž musí být nejdříve splněn první princip, než můžeme přejít k druhému, druhý dříve, než budeme uvažovat o třetím atd. Některý princip přichází v úvahu teprve tehdy, jsou-li předcházející principy plně splněny nebo se nedaly uplatnit. Lexikální uspořádání činí tedy vážení principů zbytečným. Princip, který byl uveden v pořadí dříve, má, takřčeno s ohledem na pozdější principy, absolutní váhu a platí bez výjimky. Takové uspořádání se podobá posloupnosti omezených principů maximalizace. Můžeme totiž předpokládat, že každý princip má být v posloupnosti maximalizován, pokud předcházející principy byly zcela splněny. Jako důležitý speciální případ navrhuji takové uspořádání, při němž princip stejné svobody pro všechny musí předcházet principu, který usměrňuje ekonomické a sociální nerovnosti. To fakticky znamená, že se základní struktura společnosti musí vypořádat s nerovnostmi bohatství a moci tak, aby to bylo konzistentní s požadavkem stejné svobody pro všechny. Pojem lexikálního neboli pořadového uspořádání se zprvu ještě nezdá být příliš slibný. Vskutku se zdá, že narušuje náš smysl pro umírněnost a dobře uvážené soudy. Předpokládá navíc, že takto uspořádané principy budou spíše principy určitého druhu. Pokud například předcházející principy nemají pouze omezené uplatnění a vytyčují určité požadavky, které mohou být splněny, nezáčnou pozdější principy nikdy fungovat. Princip stejné svobody pro všechny může ovšem předcházet všem ostatním, neboť jak chceme předpokládat, je splnitelný. Kdyby naopak byl předřazen jako první princip užitku, stala by se tím všechna následující kritéria zbytečnými. Pokusím se ukázat, že alespoň v určitých společenských kontextech umožňuje pořadové uspořádání principů spravedlnosti přibližné řešení problému priority.

Konečně se dá závislost na intuici zmenšit tím, že budeme klást mnohem obecnější otázky a že nahradíme morální soud životní prozíravostí. Tak by někdo mohl tvář v tvář k principům nějaké intuicionistické koncepce odpovědět, že bez nějakého vodítka pro své rozvažování neví, co říci. Mohl by si například myslet, že nemůže vyvážit sumu užitku proti rovnosti v jeho rozdělování. Tyto pojmy jsou pro něho nejen příliš abstraktní a obecné, takže by nemohl důvěřovat svým soudům. Byly by zde však značné komplikace, kdyby se pokoušel vyložit jejich význam. Rozlišení sumy a rozdělení užitku je nesporně přitažlivá myšlenka, ale v tomto případě se zdá, že je sotva použitelná. Nerozkládá problém sociální spravedlnosti v dostatečně malé části. V teorii spravedlnosti jako slušnosti se soustřeďují odkazy na intuici dvěma způsoby. Za prvé, vybíráme v sociálním systému určitou pozici, z níž lze pak tento systém posuzovat, a pak si klademe otázku, zda by z hlediska nějakého

reprezentanta v této pozici bylo rozumné preferovat tu či onu základní strukturu. Za jistých předpokladů je třeba posuzovat ekonomické a sociální nerovnosti z hlediska dlouhodobých očekávání nějaké nejméně zvýhodněné společenské skupiny. Specifikace této skupiny není ovšem zcela přesná a v našich soudech, založených na životní prozíravosti, hraje intuice rozhodně velkou roli. Nejsme totiž schopni zformulovat nějaký princip, který ji determinuje. Přesto klademe nyní nějakou mnohem omezenější otázku, zda etický soud nahradil soud rozumné prozíravosti. Často je zcela jasné, jak bychom se měli rozhodnout. Odvolávat se na intuici má nyní odlišný charakter a je to mnohem méně důležité než v případě intuicionistického rozlišení sumy a rozdělení užítku.

Řešení problému priority je spjato s redukcí, nikoli však s úplnou eliminací závislosti na intuitivních soudech. Není proto třeba předpokládat, že se můžeme vyhnout všem odkazům na jakýkoliv druh intuice, nebo že bychom se o to měli pokusit. Praktickým cílem tohoto problému je dosáhnout podstatně spolehlivé shody v soudech, abychom takto dospěli k nějakému obecnému pojetí spravedlnosti. Jsou-li si intuitivní soudy priority lidí podobné, nezáleží – prakticky řečeno – na tom, zda nemohou formulovat principy, které by tato přesvědčení vysvětlovaly, nebo zda dokonce takové principy vůbec existují. Protikladné soudy však způsobují potíže, protože základ pro posuzování nároků je pak nejasný. Měli bychom se proto zaměřit na formulaci koncepce spravedlnosti, která by vedla ke konvergenci našich dobře uvážených soudů spravedlnosti, ať se snad již jakkoliv shodně opírají o intuici ve smyslu etickém nebo s ohledem na prozíravost. Jestliže taková koncepce neexistuje, byly by tu z hlediska původního stavu závažné důvody, abychom ji přijali, protože je rozumné, aby se naše společná přesvědčení o spravedlnosti ještě více skloubila. Pohlížíme-li jednou na věci z hlediska počáteční situace, netkví problém priority opravdu v tom, jak se vyrovnat s komplexností již daných morálních skutečností, které nelze změnit, ale ve formulaci rozumných a obecně přijatelných návrhů, jak dosáhnout žádoucí shody soudů. Podle smluvní teorie jsou morální skutečnosti určeny principy, které by byly zvoleny v původním stavu. Tyto principy specifikují, co je z hlediska sociální spravedlnosti relevantní. Protože výběr principů je záležitostí lidí v původním stavu, záleží rovněž na jejich rozhodnutí, do jaké míry mají být morální skutečnosti jednoduché či složité. Původní dohoda rozhoduje o tom, jak dalece jsou lidé ochotni přistoupit na kompromisy a zjednodušení, aby vytyčili pravidla priority, jež jsou nutná pro společnou koncepci spravedlnosti.

Přezkoumal jsem dva zřejmé a jednoduché způsoby, jak konstruktivně pojednat o problému priority, totiž buď ve formě jediného vše zahrnujícího principu nebo plurality lexikálně uspořádaných principů. Existují nepochybně i jiné způsoby, nebudu však o nich uvažovat. Tradiční morální teorie se opírají většinou o jeden princip nebo jsou intuicionistické, takže formulace ordinálního uspořádání je při prvním kroku dostatečnou novotou. Zdá se být zřejmé, že lexikální uspořádání nemůže být obecně absolutně správné; přesto může být za určitých speciálních, ale signifikantních podmínek (§ 82) prospěšnou aproximací. Tímto způsobem může poukázat na širší strukturu koncepcí spravedlnosti a nastínit směry pro nalezení větší shody.

9. NĚKOLIK POZNÁMEK K TEORII MORÁLKY

Máme-li předejít nedorozumění, zdá se na tomto místě žádoucí, abychom stručně prozkoumali specifičnost teorie morálky. Vložím proto podrobněji pojem dobře uváženého soudu v reflektované rovnováze a uvedu důvody, proč se zavádí.²⁴⁾

Předpokládejme, že každý člověk od určitého věku a při nezbytných intelektuálních schopnostech rozvíjí za normálních sociálních podmínek smysl pro spravedlnost, schopnost

posoudit, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a rozumně zdůvodnit příslušné soudy. Máme dále běžně jakousi potřebu jednat v souladu s těmito soudy a očekáváme něco obdobného i od jiných lidí. Tato morální schopnost je zřejmě neobyčejně složitá. Abychom to nahlédli, postačí upozornit na potenciálně nekonečné množství a nekonečnou rozmanitost soudů, které jsme ochotni učinit. Skutečnost, že často nevíme, co říci, a někdy zjišťujeme, že se nedovedeme rozhodnout, nikterak neubírá na komplexnosti těchto našich schopností.

Můžeme si tedy zpočátku představit (a já zdůrazňuji předběžnou povahu tohoto názoru), že morální filosofie je pokusem, jak popsat naše morální schopnosti. V daném případě můžeme považovat nějakou teorii spravedlnosti za popis našeho smyslu pro spravedlnost. To je velmi nesnadný záměr. Tímto popisem se přece prostě nemíní jakýsi soupis našich soudů o institucích a činnostech, které jsme ochotni vykonávat, spolu s podpůrnými důvody. Požaduje se spíše formulace nějaké množiny principů, které by nás vedly spolu s naším přesvědčením a se znalostmi příslušných okolností k těmto soudům a k jejich zdůvodnění, budou-li tyto principy svědomitě a rozumně uplatněny. Pojetí spravedlnosti charakterizuje naši morální senzibilitu, jsou-li naše běžné soudy učiněny v souladu s jejími principy. Tyto principy mohou sloužit jako součást premis v nějakém úsudku, s odpovídajícími soudy v závěru. Neznáme-li tyto principy systematicky a pro větší počet případů, neporozumíme našemu smyslu pro spravedlnost. Pouze povrchní znalost našich běžných soudů a naše přirozená připravenost je formulovat by mohly zakrýt skutečnost, že charakterizace morálních vlastností je obtížným úkolem. Musíme tudíž předpokládat, že principy, které tyto soudy popisují, mají složitou strukturu a že příslušné pojmy si vyžádají seriózní studium.

Užitečným se zde jeví srovnání s problémem, jak popisovat gramatickou správnost vět našeho mateřského jazyka.²⁵⁾ V tomto případě se má charakterizovat schopnost, jak rozpoznat správně utvořenou větu, a to uvedením jasně formulovaných principů, které vedou ke stejným diferenciacím, jak je činí rodilý mluvčí. To je obtížná záležitost. Víme o ní, že si neporadíme bez teoretických konstrukcí, jež zdaleka překračují předpisy ad hoc našich jasně formulovaných gramatických znalostí. Něco obdobného platí patrně i v morální filosofii. Neexistuje žádný důvod, proč bychom měli předpokládat, že náš smysl pro spravedlnost může být adekvátně charakterizován běžnými předpisy zdravého rozumu nebo že může být vyvozen ze zřejmých principů teorie učení. Správný výklad morálních schopností bude určitě zahrnovat principy a teoretické konstrukce, které značně překračují normy a měřítka každodenního života, možná že si snad nakonec bude vyžadovat i značně složitou matematiku. Lze s tím počítat, protože smluvní pojetí teorie spravedlnosti je součástí teorie racionálního rozhodování. Tak se myšlenka původního stavu a dohody o principech, učiněné v této situaci, nezdá příliš komplikovaná a zbytečná. Vskutku, tyto pojmy jsou značně jednoduché a mohou posloužit pouze za východisko.

Zatím jsem ještě vůbec nic neřekl o dobře uvážených soudech. Jak již bylo uvedeno, projevují se ve formě soudů, v nichž jsou nejspíš nezkráceně rozvíjeny naše morální schopnosti. Máme-li se tedy rozhodnout, který z našich soudů máme vzít v úvahu, můžeme rozumně některé vybrat a jiné vyloučit. Můžeme například vynechat ty, které jsme učinili jenom váhavě nebo jimž málo důvěřujeme. Obdobně můžeme vyloučit soudy, které jsme vyslovili, když jsme byli znepokojeni nebo měli strach, anebo když jsme hleděli na vlastní výhody. Ve všech těchto případech hrozí nebezpečí, že mohou být mylné nebo že jsou ovlivněny nadměrnou pozorností k našim vlastním zájmům. Dobře uvážené soudy jsou prostě soudy, které byly formulovány za podmínek příznivě ovlivňujících smysl pro spravedlnost, tedy za okolností, za nichž běžnější omluvy a vysvětlení omylů neplatí. O osobě, která vyslovuje nějaký soud, se pak předpokládá, že má schopnost, možnost a úmysl dospět ke správnému rozhodnutí (nebo alespoň nikoliv opačný úmysl). Kritéria, která tedy soudy identifikují, nejsou navíc arbitrární. Ve skutečnosti se podobají těm, která vyčleňují jakékoliv dobře uvážené soudy. Jakmile jednou pokládáme smysl pro spravedlnost

za mentální schopnost, zahrnující myšlenkovou činnost, jsou relevantními ony soudy, které se uskutečňují v podmínkách, které jsou obecně příznivé pro uvažování a souzení.

Přistoupím nyní k výkladu pojmu reflektované rovnováhy. Využívám tento pojem z následujících důvodů. Podle předběžného cíle morální filosofie bychom mohli říci, že spravedlnost jako slušnost je hypotézou, podle níž principy, které by byly zvoleny v původním stavu, jsou totožné s principy odpovídajícími našim dobře uváženým soudům, a popisují tedy náš smysl pro spravedlnost. Tato interpretace je však zjevně příliš zjednodušená. Popisujeme-li náš smysl pro spravedlnost, musíme připustit možnost, že naše dobře uvážené soudy mohou být nepochybně vystaveny jistým nepravděpodobným nebo deformacím, a to bez ohledu na to, že byly učiněny za příznivých okolností. Uvedu-li někomu nějaké intuitivně zřejmé vysvětlení jeho smyslu pro spravedlnost (dejme tomu takové, které zahrnuje různé racionální a přirozené předpoklady), může tento člověk docela dobře revidovat své soudy a přizpůsobit je těmto principům, i když teorie neodpovídá zcela jeho přítomným soudům. To je zvláště pravděpodobné, nalezneme-li vysvětlení pro odchylky, které podrývají jeho důvěru v původní soudy, a vede-li předložená koncepce k nějakému soudu, o němž zjistí, že ho může akceptovat. Z hlediska morální filosofie není smysl pro spravedlnost nějakého člověka nejlépe vysvětlen tak, že odpovídá jeho soudům, dříve než prozkoumal nějakou koncepci spravedlnosti, ale spíše tak, že tento smysl odpovídá jeho soudům v reflektované rovnováze. Jak jsme viděli, dosahuje se tohoto stavu poté, co nějaká osoba zvážila různé koncepce, a buď pak revidovala své soudy ve shodě s jednou z nich, anebo se pevně držela svého původního přesvědčení (a jemu odpovídající koncepci).

Pojem reflektované rovnováhy způsobuje jisté komplikace, které si vyžadují komentáře. Za prvé, tento pojem je příznačný pro studium principů, které regulují činnosti podmíněné sebezpozorováním. Morální filosofie má sókratovský charakter. Můžeme chtít změnit své dobře uvážené soudy, jakmile jsme odhalili jejich regulativní principy. Můžeme to chtít učinit, i když tyto principy jsou dokonalé. Jejich znalost může podnítit další úvahy, které nás přimějí revidovat naše soudy. To není příznačné jenom pro morální filosofii nebo pro studium jiných filosofických principů, jakými jsou třeba principy indukce nebo vědecké metody. Třebaže nemůžeme například očekávat nějakou podstatnou obsahovou revizi našeho smyslu pro gramatickou správnost s ohledem na nějakou lingvistickou teorii, jejíž principy se nám zdají být přirozené, není taková změna nemožná. Náš smysl pro gramatickou správnost může být nepochybně do jisté míry tímto věděním nějak dotčen. Je tu ovšem rozdíl třeba od fyziky. Zvažme extrémní případ: známe-li přesné vysvětlení pohybu nebeských těles, které se nám nelíbí, nemůžeme přece tyto pohyby změnit tak, aby to odpovídalo nějaké atraktivnější teorii. Je to prostě šťastná náhoda, jestliže principy nebeské mechaniky mají i svou intelektuální krásu.

Existuje však několik interpretací reflektované rovnováhy. Tento pojem se totiž mění podle toho, zda nám mají být předloženy pouze takové popisy, které víceméně odpovídají našim přítomným soudům, odhlédneme-li od menších odchylek, nebo zda to mají být všechny možné popisy, jimž bychom měli smysluplně přizpůsobit naše soudy spolu se všemi relevantními filosofickými argumenty, svědčícími v jejich prospěch. V prvním případě bychom popisovali něčí smysl pro spravedlnost tak, jaký je, třebaže bychom dovolili urovnat určité nesrovnalosti. V druhém případě se něčí smysl pro spravedlnost může, ale nemusí radikálně změnit. V morální filosofii se zjevně zajímáme o druhý druh reflektované rovnováhy. Přirozeně není ovšem vůbec jisté, zda vůbec kdy dosáhneme tohoto stavu. Neboť i když pojem všech možných popisů a všech filosoficky relevantních argumentů je dobře definován (což je sporné), nemůžeme přece každý z nich prozkoumat. Nanejvýš můžeme studovat koncepci spravedlnosti známé z tradice morální filosofie a popřípadě nějaké další, jak se nám vybaví. To také učiníme. Při výkladu teorie spravedlnosti jako slušnosti porovnáme její principy a argumenty s některými jinými známými koncepcemi. Ve světle těchto poznámek lze o teorii spravedlnosti jako slušnosti říci, že podle ní by byly oba

principy, o nichž jsem se předtím zmínil, vybrány v původním stavu namísto jiných tradičních koncepcí spravedlnosti, třeba utilitaristické nebo perfekcionistačké, a že tyto principy by lépe odpovídaly našim dobře uváženým soudům než tyto jiné alternativy. Teorie spravedlnosti jako slušnosti nás takto přibližuje filosofickému ideálu, i když toho ovšem nikdy nedosáhne.

Tato explanační reflektované rovnováhy nastoluje ihned řadu dalších otázek. Například, existuje vůbec nějaká reflektovaná rovnováha (ve smyslu nějakého filosofického ideálu)? Je-li tomu tak, je jednoznačně určena? I kdyby tomu tak bylo, lze toho dosáhnout? Snad závisí konečný bod, pokud vůbec existuje, od soudů, z nichž vycházíme, nebo z průběhu reflexe samé (anebo z obojího). Bylo by ovšem neúčelné, abychom zde o těchto otázkách spekulovali. Překračují daleko rámec našich úvah. Nebudu se ani tázat, zda principy, jež charakterizují dobře uvážené soudy nějakého člověka, jsou tytéž jako v případě někoho jiného. Vycházím z toho, že tyto principy jsou buď přibližně stejné pro osoby, jejichž soudy jsou v reflektované rovnováze, nebo jestliže tomu tak není, že se pak jejich soudy rozcházejí s ohledem na několik hlavních hledisek, jež reprezentují tradiční doktríny, jak o nich pojednám. (Někdo se přece může dokonce současně zmítat mezi protikladnými koncepcemi.) Ukáže-li se nakonec, že se pojetí spravedlnosti lidí liší, pak je velmi důležité zjistit, jak k tomu dochází. Nemůžeme ovšem vědět, jak se tyto koncepce odlišují nebo zda to tak opravdu je, dokud nemáme nějaké lepší vysvětlení jejich struktury. Toho se nám nyní nedostává dokonce ani v případě jediného člověka nebo homogenní skupiny lidí. I zde se projevuje zjevná podobnost s lingvistikou. Můžeme-li popsat něčí smysl pro gramatickou správnost, musíme toho určitě hodně vědět o obecné struktuře jazyka. Kdybychom obdobně byli s to charakterizovat smysl pro spravedlnost jednoho (vzdělaného) člověka, byl by to dobrý krok směrem k teorii spravedlnosti. Můžeme se domnívat, že každý člověk má v sobě úplnou formu nějaké morální koncepce. Pro účely této knihy budou tedy relevantní jenom názory čtenáře a autora. Mínění jiných poslouží pouze k objasnění našich vlastních myšlenek.

Chtěl bych zdůraznit, že teorie spravedlnosti je přesně právě tím, totiž nějakou teorií. Je teorií morálního citu (abych použil výrazu osmnáctého století): vytyčuje principy, podle nichž se řídí naše morální mohutnosti, nebo přesněji náš smysl pro spravedlnost. Existuje určitá, i když omezená třída skutečností, na nichž lze naše hypotetické principy ověřovat, totiž třída našich dobře uvážených soudů v reflektované rovnováze. Teorie spravedlnosti je podřízena určitým metodologickým pravidlům jako každá jiná teorie. Definice a analýzy významu nezaujímají žádné speciální místo. Definice je pouze prostředkem použitým při výstavbě obecné struktury teorie. Jakmile je jednou vytvořen celkový rámec, nemají definice žádný zvláštní status. Stojí a padají s teorií samou. V každém případě není zřejmě možné vytvořit nějakou obsahovou teorii spravedlnosti, založenou pouze na logických pravdách a definicích. Analýza morálních pojmů, jakkoliv tradičně pojatá, a priori tvoří příliš úzkou bázi. Morální filosofie musí mít svobodu vyslovovat podle libosti kontingentní předpoklady a využívat obecných skutečností. Neexistuje žádná jiná cesta, jak vyložit naše dobře uvážené soudy v reflektované rovnováze. To je pojetí většiny klasických britských autorů až po Sidgwicka. Nevidím žádný důvod, proč bych od něho ustoupil.²⁶⁾

Dále pak, podaří-li se nalézt přesné vysvětlení pro naše morální koncepce, dají se otázky významu a ospravedlnění mnohem snadněji zodpovědět. Některé z nich opravdu přestávají být reálnými otázkami. Pomysleme třeba na neobyčejné prohloubení našeho porozumění významu a justifikace výroků v logice a matematice, umožněné vývojem těchto oborů od Frega a Cantora. Poznání základní struktury logiky a teorie množin a jejich vztahu k matematice přeměnilo filosofii těchto oborů takovým způsobem, jak by to pojmovou analýzou nebo zkoumáním jazyka nebylo nikdy možné. Uvažme jenom klasifikaci teorií na rozhodnutelné a úplné, nerozhodnutelné, ale úplné, a na teorie, které nejsou ani úplné, ani rozhodnutelné. Problémy významu a pravdy v logice a matematice se zásadně změnily

objevením logických systémů, majících tyto vlastnosti. Je-li jednou obsah našich morálních koncepcí lépe pochopen, může dojít k obdobné transformaci. Je možné, že přesvědčivé odpovědi na otázky významu a justifikace morálních soudů lze nalézt jedině tímto způsobem.

Chtěl bych nyní zdůraznit, jaké zásadní místo má zkoumání našich obsahových morálních koncepcí. K rozpoznání jejich významnosti však patří též uznání skutečnosti, že naše soudobé teorie jsou primitivní a že mají vážné nedostatky. Musíme být tolerantní vůči simplifikacím, jestliže přibližně odhalují obecné rysy našich soudů. Námitky založených na protipříkladech bychom měli využívat jenom obezřetně, neboť nám sdělují jedině to, co již víme, totiž že naše teorie je někde vadná. Je přitom důležité zjistit, jak často a jak dalece je nesprávná. Patrně všechny teorie mají nějakou chybu. V každém okamžiku je však vždy reálnou otázkou, který z již navržených názorů je vůbec nejlepší aproximací. Abychom to zjistili, musíme mít jisté znalosti o struktuře konkurujících teorií. Proto jsem se snažil klasifikovat a analyzovat různé koncepce spravedlnosti s ohledem na jejich základní intuitivní myšlenky, neboť právě na nich se vyjeví jejich hlavní rozdíly.

Teorii spravedlnosti jako slušnosti budu konfrontovat s utilitarismem. Činím to z různých důvodů. Jednak kvůli výkladu samému, jednak proto, že různé varianty utilitarismu dlouho ovládaly naši filosofickou tradici a ovládají ji nadále. Tato nadvláda trvá navzdory neodbytným pochybnostem, které utilitarismus tak snadno vyvolává. Vysvětlení tohoto pozoruhodného stavu věci je podle mého přesvědčení třeba spatřovat v tom, že neexistuje žádná konstruktivní alternativní teorie, která by byla tak obdobně jasná a systematická, ale nebyla by prostá těchto pochybností. Intuicionismus není konstruktivní a perfekcionismus je nepřijatelný. Domnívám se, že pořádně rozpracovaná smluvní teorie může tuto mezeru vyplnit. Tímto směrem je také, jak si myslím, orientována teorie spravedlnosti jako slušnosti.

Smluvní teorie, jak ji vyložím, je ovšem vystavena právě uvedeným omezením. Není o nic méně primitivní než jiné teorie morálky. Je například opravdu skličující, jak málo můžeme dnes říci něco o pravidlech priority. Lexikální uspořádání může v některých důležitých případech docela dobře posloužit, přesto však nebude podle mého názoru plně uspokojovat. Smíme ovšem také využívat zjednodušujících postupů a často jsem to také dělal. Teorii spravedlnosti bychom měli vnímat jako určitý rámec, který je orientován na zaostření naší morální senzibility, a měl by také přihlížet k tomu, aby naší intuici byly kladeny omezenější a snadněji zvládnutelné otázky. Principy spravedlnosti identifikují určité úvahy jako morálně relevantní a pravidla priority poukazují na přiměřený precedens, jestliže si tato pravidla odporují, a pojetí původního stavu vymezuje základní myšlenku, z níž vycházejí naše úvahy. Máme-li ve svých myšlenkách dospět k závěru, že toto celé schéma má objasnit a uspořádat tyto myšlenky a jestliže přispívá k zmenšování názorových neshod a k sjednocování různých přesvědčení, pak bylo učiněno vše, co jsme mohli z rozumových důvodů požadovat. O četných simplifikacích, chápeme-li je jako součást nějakého rámce, který se zdá být opravdu užitečný, můžeme prohlásit, že je lze pokládat za provizorně ospravedlněné.

KAPITOLA II PRINCIPY SPRAVEDLNOSTI

Teorii spravedlnosti můžeme rozdělit do dvou hlavních částí: (1) na interpretaci počáteční situace a formulaci různých principů, které by zde byly volitelné, a (2) na argumentaci, která ukazuje, který z těchto principů by byl opravdu zvolen. V této kapitole budu zkoumat dva principy spravedlnosti pro instituce a několik principů pro jednotlivce a vyložíím jejich význam. Zatím se tedy budu zabývat jenom jedním aspektem první části teorie. Teprve v následující kapitole přejdu k interpretaci počáteční situace a k argumentaci, že uvažované principy by zde byly opravdu uznány. Rozeberu dále řadu témat: instituce jako předmět spravedlnosti a pojem formální spravedlnosti, tři druhy procedurální spravedlnosti; místo teorie dobra; smysl, v němž jsou (kromě jiného) principy spravedlnosti egalitářské. V každém případě je vždy mým záměrem vysvětlit význam a aplikaci těchto principů.

10. INSTITUCE A FORMÁLNÍ SPRAVEDLNOST

Hlavním předmětem principů sociální spravedlnosti je základní struktura společnosti, vytvoření jednoho systému kooperace z nejdůležitějších společenských institucí. Viděli jsme, že tyto principy mají být směrodatné pro přiřazování práv a povinností v těchto institucích, a právě tak jako pro přiměřené rozdělování výhod a zátěží společenského života. Principy spravedlnosti pro instituce nesmíme zaměňovat s principy, jež se vztahují na jednotlivce a na jejich jednání za určitých okolností. Tyto dva druhy principů se vztahují na různé subjekty, o nichž je třeba pojednávat odděleně.

Pod nějakou institucí budu nyní chápat veřejný systém pravidel, který vymezuje úřady a pozice s jejich právy a povinnostmi, pravomocemi a výsadami apod. Těmito pravidly jsou určité formy jednání dovoleny, jiné jsou zase zakázány. Dojde-li k přestupkům, počítá se s určitými tresty a protipatřeními apod. Pod institucemi, nebo obecněji řečeno sociálními praktikami, si můžeme představit hry a rituály, soudní procesy a parlamenty, trhy a systémy vlastnictví. Instituce lze pojímat dvojím způsobem. Za prvé jako abstraktní předmět, tj. jako možnou formu chování, popsanou systémem pravidel, a za druhé jako realizaci tohoto chování v myšlení a jednání lidí v určité době a na určitém místě v souladu s těmito pravidly.

Co se týče rozlišení toho, co je spravedlivé a co nespravedlivé, je tu určitá význačnost, zda jde o instituce, jak jsou realizovány, nebo o instituce jako abstraktní objekty. V dá se, že bude nejlépe, řeknu-li, že spravedlivé nebo nespravedlivé jsou právě realizované a efektivně i nestranně spravované instituce. Instituce jako abstraktní objekt je spravedlivá nebo nespravedlivá v tom smyslu, že by každá její realizace byla spravedlivá nebo nespravedlivá.

Instituce existují v určité době a na určitém místě, jsou-li příslušné činnosti pravidelně prováděny v souladu s veřejným porozuměním, že se má odpovídající systém pravidel dodržovat. Tak jsou parlamentární instituce definovány určitým systémem pravidel (nebo třídou takových systémů, připouštějící různé možnosti). Tato pravidla uvádějí určité formy činností od zasedání parlamentu přes hlasování o předlokách zákonů až po výzvy k pořádku. Různé druhy obecných norem jsou shrnuty v jeden koherentní celek. Parlamentní instituce existují v určité době a na určitém místě, když určití lidé vykonávají přiměřené činnosti, věnují se těmto aktivitám předepsaným způsobem a jsou si přitom vědomi vzájemného porozumění, že jejich chování je v souladu s pravidly, která mají dodržovat.¹⁾

Říkáme-li, že nějaká instituce, a tedy základní struktura společnosti, je veřejným systémem pravidel, míníme tím, že každý, kdo je v ní činný, ví, co by věděl, kdyby tato pravidla a jeho účast na příslušných aktivitách byly výsledkem nějaké dohody. Někdo, kdo je v nějaké instituci činný, ví, co tato pravidla požadují od něho a od jiných lidí. Ví také, že to vědí i jiní, a že vědí, že i on to ví atd. Tato podmínka rozhodně není v případě skutečných institucí vždy splněna; je to však rozumně zjednodušený předpoklad. Principy spravedlnosti se mají vztahovat na společenské poměry, jež jsou v tomto smyslu veřejné.

Jsou-li pravidla určité části instituce známa jenom těm, kteří k ní patří, lze předpokládat, že tito lidé mohou zformulovat vlastní pravidla, pokud jsou zaměřena na dosažení obecně přijímaných cílů, aniž by tím byl někdo jiný nepříznivě dotčen. Věřejný charakter pravidel instituce zaručuje, že lidé, kteří se na nich podílejí, vědí, jaká omezení pro chování mají navzájem očekávat a jaké druhy činností jsou povoleny. Je tu společný základ pro vymezení vzájemných očekávání. V dobře uspořádané společnosti, která je efektivně usměrňována společným pojetím spravedlnosti, existuje navíc i veřejný konsenzus, co je spravedlivé a nespravedlivé. Později budu předpokládat, že principy spravedlnosti jsou stanoveny v závislosti na vědomí toho, že mají být veřejné (§ 23). Tato podmínka je ve smluvní teorii něčím přirozeným.

Je třeba upozornit na rozdíl mezi konstitutivními pravidly instituce, která vymezují různá pravidla a povinnosti, atd., a strategiemi a maximy, jak nejlépe využít těchto institucí pro určité účely.²⁾ Racionální strategie a maximy jsou založeny na analýze přípustných činností, pro něž se rozhodnou jedinci a skupiny s ohledem na své zájmy, přesvědčení a domněnky o plánech jiných. Tyto strategie a maximy samy nejsou součástí parlamentární politiky. Teorie nějaké instituce obvykle předpokládá, přesně tak jako nějaká hra, určitá konstitutivní pravidla jako daná, a analyzuje způsob, jakým jsou rozděleny pravomoci, a vysvětluje, jak příslušníci této instituce pravděpodobně využijí svých možností. Při utváření sociálních poměrů a jejich reformě musíme ovšem prozkoumat plány a taktiky, které umožňují, a formy chování, které zvýhodňují. V ideálním případě by mělo jít o taková pravidla, aby lidé vedeni svými dominantními zájmy jednali tak, že by to sloužilo společensky žádoucím cílům. Chování jedinců, jež je ovlivněno jejich racionálními plány, by mělo být, pokud možno, koordinováno, aby se dosáhlo výsledků, které – i když nejsou zamýšlené nebo snad ani předvídané – by nicméně byly z hlediska sociální spravedlnosti těmi nejlepšími. Bentham pokládá tuto koordinaci za umělou identifikaci zájmů, Adam Smith za práci neviditelné ruky.³⁾ Tento cíl sleduje ideální zákonodárce při vydávání zákonů a moralista svými reformními požadavky. Strategie a taktiky, podle nichž se řídí jedinci, jsou sice pro hodnocení podstatné, nejsou však součástí veřejného systému pravidel, který je vymezuje.

Můžeme také rozlišovat mezi jednotlivými pravidly (nebo skupinou pravidel) instituce (nebo nějaké její důležité části) a základní strukturou sociálního systému jako celku, a to proto, že jedno nebo několik pravidel může být nespravedlivých, aniž by to muselo platit o společenském systému samém. Obdobně může být instituce nespravedlivá, ale společenský systém jako celek nikoli. Není přece jenom možné, aby jednotlivá pravidla a instituce o sobě nebyly dostatečně důležité, ale aby se ve struktuře instituce nebo společenského systému kompenzovala jedna zdnalivá nespravedlnost jinou. Celek by byl méně nespravedlivý, kdyby obsahoval pouze jednu z nespravedlivých částí. Je dále myslitelné, že nějaký společenský systém bude nespravedlivý, i když žádná z jeho institucí odděleně nespravedlivá není. Nespravedlnost je důsledkem jejich vzájemného spojení v jediný systém. Jedna instituce může vzbuzovat a zdánlivě ospravedlňovat nějaké očekávání, které jiné instituce popírají nebo ignorují. Tyto rozdíly jsou dostatečně zřejmé. Reflektují prostě skutečnost, že při hodnocení institucí můžeme na ně pohlížet v širším nebo v užším kontextu.

Neměli bychom zapomenout, že jsou instituce, na něž se pojem spravedlnosti obvykle nedá uplatnit. Třeba nějaký rituál není zpravidla pojímán ani jako spravedlivý, ani jako nespravedlivý, i když si nepochybně můžeme představit situaci, za níž by to nebyla pravda, například v případě rituální oběti prvorozených nebo válečných zajatců. Obecná teorie spravedlnosti by se zabývala i otázkou, kdy jsou rituály a jiné praktiky, o nichž se obvykle nepředpokládá, že jsou spravedlivé nebo nespravedlivé, vystaveny této formě kritiky. Kvůli tomu by musely být nějak spjaty s přidělováním práva a hodnot lidem. Do těchto dalekosáhlejších zkoumání se však nehodlám pouštět. Zajímám se pouze o základní

strukturu společnosti a její hlavní instituce, a tudíž jenom o standardní případy sociální spravedlnosti.

Připustme tedy existenci určité základní struktury. Její pravidla odpovídají určité koncepci spravedlnosti. Její principy nemusíme akceptovat, můžeme dokonce shledat, že jsou hanebné a nespravedlivé. Jsou to však přesto principy spravedlnosti, a to v tom smyslu, že zastávají roli spravedlnosti. Přidělují základní práva a povinnosti a vymezují rozdělování plodů společenské kooperace. Představme si také, že společnost v zásadě uznává tuto koncepci spravedlnosti a že v institucích působí soudci a jiní úředníci nestranně a důsledně. To znamená, že obdobné případy jsou projednávány obdobně, přičemž směrodatné podobnosti a odlišnosti jsou vymezeny platnými normami. Správné pravidlo, jak je instituce vymezuje, úřady pravidelně dodržují a přiměřeně a řádně je interpretují. Toto nestranné a důsledné dodržování zákonů a institucí, ať již jsou jejich obsahové principy jakékoliv, můžeme nazvat formální spravedlností. Představíme-li si spravedlnost tak, že má vždy vyjadřovat nějaký druh rovnosti, pak formální spravedlnost požaduje, aby zákony a instituce byly uplatňovány na příslušníky příslušné třídy, na něž se mají vztahovat, stejně (tj. týmž způsobem). Jak zdůraznil Sidgwick, je tento druh rovnosti obsažen již v pojmu zákona nebo instituce, jakmile si ji představujeme jako schéma obecných pravidel.⁴⁾ Formální spravedlnost je dodržováním principů, nebo jak někteří říkají, poslušností systému.⁵⁾

Je zřejmé, jak Sidgwick dodává, že zákony a instituce mohou být uplatňovány stejným způsobem, ale přesto mohou být nespravedlivé. Projednávání obdobných případů obdobně není ještě postačující zárukou obsahové spravedlnosti. Ta závisí na principech, podle nichž je utvářena základní struktura. Nepůjde o žádný protiklad, budeme-li předpokládat, že otrokářská, kastovní či nějaká jiná společnost, která sankcionuje velmi arbitrární formy diskriminace, je spravována stejně a důsledně, i když to snad není pravděpodobné. Formální spravedlnost nebo spravedlnost rovnoměrnosti přesto vylučuje některé podstatné druhy nespravedlnosti. Neboť mají-li být instituce do jisté míry spravedlivé, pak je velmi důležité, aby při projednávání jednotlivých případů byly úřady nestranné a nebyly ovlivněny osobními, finančními či jinými irrelevantními hledisky. Formální spravedlnost je prostě v případě soudních institucí jednou stránkou zákonnosti, která podporuje a zajišťuje legitimní očekávání. Jestliže se soudci a jiní úředníci při svém rozhodování neřídí podle příslušných pravidel nebo je přiměřeně neinterpretují, máme co činit s jiným druhem nespravedlnosti. Lidé jsou potud nespravedliví, pokud jsou k takovému jednání vedeni svým charakterem nebo svými sklony. Dokonce i tehdy, jsou-li zákony a instituce nespravedlivé, je často lepší, budou-li tyto zákony důsledně uplatněny. Pak totiž lidé, kteří jim podléhají, alespoň vědí, co se na nich žádá, a proto se mohou pokusit, aby se odpovídajícím způsobem chránili. Naopak je tu ještě větší nespravedlnost, jestliže se s lidmi, kteří jsou již znevýhodněni, v jednotlivých případech jednalo zcela arbitrárně, zatímco by jim i nespravedlivá pravidla poskytovala přece jenom nějakou záštitu. Bylo by ovšem ještě lepší zmírnit nepříznivou situaci lidí, s nimiž se neslušně zachází, protože došlo k porušení stávajících norem. Jak dalece by to bylo ospravedlnitelné, a to zvláště tehdy, děje-li se to na úkor očekávání založených na dobré víře ve stávající instituce, je jednou z palčivých otázek politické spravedlnosti. Obecně mohu pouze říci, že síla nároků formální spravedlnosti nebo poslušnosti vůči systému závisí očividně na obsahové spravedlnosti a na možnostech jejich reformy.

Někteří lidé se domnívali, že obsahová a formální spravedlnost jdou fakticky ruku v ruce, a že tedy alespoň velmi nespravedlivé instituce nejsou nikdy nebo v každém případě jen zřídka kdy spravovány nestranně a důsledně.⁶⁾ Říká se, že lidé, kteří se chovají nespravedlivě a mají z toho své výhody, a tedy opovrhlivě popírají práva a svobody jiných, budou sotva mít nějaké zábrany, pokud jde o zákonnost, kdyby tím byly v jednotlivých případech zkříženy jejich zájmy. Nevyhnutelná vágnost zákonů obecně a široké možnosti jejich

interpretace podněcují libovůli v rozhodování, kterou lze odstranit jedině tím, že se orientujeme na správedlnost. Proto se také tvrdí, že tam, kde nacházíme formální správedlnost, zákonost a splňování oprávněných očekávání, tam patrně také nalezneme správedlnost obsahovou. Přání nestranně a důsledně dodržovat pravidla, projednávat stejné případy stejně a uznat důsledky vyplývající z obecných norem, je vnitřně spjato s přáním nebo alespoň s ochotou uznávat práva a svobody ostatních lidí a slušně sdílet plody i břemena společenské kooperace. Jedno přání je obvykle sdruženo s druhým. Toto tvrzení je rozhodně plauzibilní, nebudeme se však jím zde zabývat. Nelze je totiž řádně posoudit, pokud nám nejsou známy nejracionálnější principy obsahové správedlnosti, a pokud nevíme, za jakých podmínek by s nimi lidé souhlasili a podle toho i žili. Jakmile jednou známe obsah těchto principů a jejich základ v rozumu a lidských postojích, mohli bychom rozhodnout, zda obsahová a formální správedlnost jsou navzájem spolu spjaty.

11. OBA PRINCIPY SPRÁVEDLNOSTI

Uvedu nyní v předběžné podobě oba principy správedlnosti, o nichž jsem přesvědčen, že by byly zvoleny v původním stavu. V tomto paragrafu je chci jenom co nejobecněji komentovat, a proto je první formulace principů jenom předběžná. Později uvedu několik dalších formulací, a tak se krok za krokem přiblížím ke konečnému tvrzení, které uvedu mnohem později. Jsem přesvědčen, že se mi tím podaří při výkladu postupovat přirozeným způsobem.

První formulace obou principů zní takto:

1. První: Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi.
2. Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby (a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou k prospěchu kohokoliv, a (b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.

Ve formulaci druhého principu se nacházejí dva víceznačné výrazy, totiž „k prospěchu kohokoliv“ a „přístupnými pro všechny“. Přesnější vymezení jejich smyslu povede k druhé formulaci tohoto principu v § 13. Konečná verze obou principů bude uvedena v § 49; v § 39 se zabývám prvním principem.

Obecně komentováno, vztahují se tyto principy primárně, jak jsem již řekl, na základní strukturu společnosti. Mají určit přisuzování práv a povinností a usměrnit rozdělování sociálních a ekonomických statků. Jak naznačuje jejich formulace, předpokládají tyto principy, že lze sociální strukturu rozdělit ve dvě víceméně ohraničené části. První princip se vztahuje na jednu z nich a druhý na zbývající. (Rozlišujeme tedy mezi oněmi aspekty společenského systému, které definují a zabezpečují stejné občanské svobody a těmi, které definují a zavádějí sociální a ekonomické nerovnosti. Základními občanskými svobodami jsou – zhruba řečeno – politická svoboda (právo volit a být volen do veřejných funkcí) spolu se svobodou slova a shromažďování; svoboda svědomí a myšlení; osobní svoboda spolu s právem na (soukromé) vlastnictví; a ochrana před neodůvodněným zatčením a vězněním, jak je to vymezeno pojmem zákonosti. V souladu s prvním principem mají tyto svobody platit stejně pro všechny, neboť občané správedlivé společnosti mají mít stejná základní práva.)

Druhý princip se v první aproximaci vztahuje na rozdělování příjmů a bohatství a na strukturu organizací, co do odlišných pravomocí a odpovědností a soustavy příkazů. Rozdělení bohatství a příjmů nepotřebuje být stejnoměrné, ale musí být k prospěchu každého, a všem musejí být přístupné mocenské pozice a vládní úřady. Uplatnění druhého principu tkví v tom, že pozice zůstávají otevřeny, a pak za tohoto omezení jsou sociální a ekonomické nerovnosti utvářeny tak, aby byly k prospěchu každého člověka.

Tyto principy mají být uspořádány lexikálně tak, aby první předcházela druhému. Toto uspořádání znamená, že porušení stejných základních práv institucemi podle prvního principu nemůže být ani osprávedlněno, ani kompenzováno větším sociálním a ekonomickým prospěchem. Rozdělení bohatství a příjmů a hierarchie úřadů musí být konzistentní jak se svobodou rovnoprávného občanství, tak se stejnými šancemi pro každého.

Je jasné, že tyto principy mají značně speciální obsah a že jejich uznání závisí na určitých předpokladech. To se musíme koneckonců pokusit vyložit a osprávedlnit. Teorie správedlnosti je závislá na teorii společnosti. To ukážeme až v dalším výkladu. Prozatím je třeba si uvědomit, že oba principy (a to platí pro všechny formulace) jsou zvláštním případem obecnější koncepce správedlnosti, kterou lze vyjádřit takto:

Všechny společenské hodnoty – svoboda a příležitosti, příjmy, majetek a sociální základy sebeucty – mají být rozdělovány stejnoměrně, pokud nějaké nerovnoměrné rozdělení jedné nebo všech těchto hodnot není k prospěchu každého.

Nesprávedlnost je pak prostě nerovnost, která není k prospěchu každého. Toto pojetí je ovšem neobyčejně vágní a je třeba je interpretovat.

Předpokládejme jako první krok, že základní struktura společnosti rozděluje určité primární statky, tj. věci, o nichž se soudí, že je každý rozumný člověk chce mít. Tyto statky jsou obvykle potřebné, a to bez ohledu na to, co kdo považuje za racionální životní plán. Předpokládejme kvůli jednoduchosti, že hlavními primárními statky, které má společnost k dispozici, jsou práva a svobody, moc a příležitosti, příjem a majetek. (Později v třetím díle zaujme primární statek sebeucty významné místo.) To jsou základní společenské statky. Ostatní primární statky, jako zdraví, životní síla, inteligence a představitvost, jsou přirozenými statky; jsou sice ovlivněny základní strukturou, nejsou jí však bezprostředně kontrolovány. Představme si pak, že v počátečním hypotetickém uspořádání jsou všechny primární společenské statky stejnoměrně rozděleny. Každý má obdobná práva a povinnosti a podílí se rovnoměrně na příjmu a majetku. Tento stav věci je východiskem pro posuzování možného zlepšení. Pokud určité nerovnosti majetku a moci povedou k tomu, že postavení každého člověka bude lepší než v hypotetické výchozí situaci, je to v souladu s obecnou koncepcí správedlnosti.

Je tedy alespoň teoreticky možné, že se lidé vzdají některých svých základních svobod, budou-li dostatečně kompenzováni výslednými sociálními a ekonomickými výhodami. Obecná koncepce správedlnosti neklade žádná omezení, které nerovnosti jsou přípustné; vyžaduje pouze, aby se postavení každého člověka zlepšilo. Nepotřebujeme předpokládat něco tak drastického, jako je otroctví. Představme si místo toho, že se lidé mohou vzdát určitých politických práv, půjde-li o významné ekonomické výnosy, ale jejich schopnost ovlivnit chod politiky uplatněním těchto práv je v každém případě mizivá. Tento způsob výměny oba principy vylučují. Jsou přece uspořádány lexikálně, a proto také nepřipouštějí záměnu mezi základními svobodami a ekonomickým a sociálním ziskem. Pořadové uspořádání principů poukazuje na to, že se opírá o preference mezi primárními společenskými statky. Je-li tato preference racionální, je právě tak racionální výběr těchto principů v daném pořadí.

Při rozpracování teorie správedlnosti jako slušnosti většinou ponechám stranou obecnou koncepci správedlnosti a namísto ní budu zkoumat speciální případy těchto principů v lexikálním uspořádání. Výhoda tohoto postupu tkví v tom, že tím od počátku uznáme problematiku priority, a proto se budeme snažit nějak ji zvládnout. Budeme se pak soustavně věnovat podmínkám, za nichž by bylo rozumné přiznat svobodě vůči sociálnímu a ekonomickému prospěchu absolutní váhu, jak to určuje právě lexikální uspořádání. To se zpočátku jeví jako něco extrémního a příliš speciálního, než aby si to zasloužilo přílišnou pozornost. Dá se však v každém případě, jak se domnívám, mnohem více osprávedlnit, než jak by se na první pohled mohlo zdát (§ 82). Rozdíl mezi základními právy a svobodami na straně jedné a ekonomickými a sociálními výhodami na straně druhé poukazuje dále na diferenciaci mezi primárními společenskými statky, kterou bychom se měli pokusit využít,

totiž na důležité dělení ve společenském systému. Uvedená diferenciacie a navrhované uspořádání jsou ovšem v nejlepším případě pouhými aproximacemi. Za určitých okolností se však neosvědčují. Přesto je jasné vytyčení hlavních linií rozumné koncepce spravedlnosti důležité; oba lexikálně uspořádané principy mohou v každém případě v mnoha podmínkách velmi dobře posloužit. Bude-li třeba, můžeme se navrátit k obecnějšímu pojetí.

Skutečnost, že se oba principy vztahují na instituce, má své určité důsledky. Za prvé, práva a svobody, na něž tyto principy odkazují, jsou definovány veřejnými pravidly základní struktury. (Zda jsou lidé svobodní, závisí na právech a povinnostech, jak jsou stanoveny hlavními společenskými institucemi. Svoboda je určitým paradigmatem sociálních forem. První princip prostě vyžaduje, aby určitá pravidla, totiž pravidla, jež definují základní svobody, platila pro každého stejně a zaručovala co nejširší svobody, pokud jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro všechny.) Jediným důvodem pro omezení základních svobod a snižování rozsahu lidských svobod, než jak by tomu bylo jinak, je, aby stejná, institucionálně definovaná práva byla slučitelná se svobodami jiných lidí.

Musíme mít dále na mysli, že principy, pokud se zmiňují o lidech nebo požadují, aby se každý těšil z nějaké nerovnosti, odkazují na reprezentanty, zaujímající různá sociální postavení nebo úřady vytvořené v rámci základní struktury. Uplatnění druhého principu předpokládá tedy, že je možné přisuzovat očekávání blaha reprezentantům zaujímajících tyto pozice. Tato očekávání poukazují na jejich životní vyhlídky z hlediska jejich sociálního postavení. Očekávání reprezentativních jedinců obecně závisí na rozdělení práv a povinností v základní struktuře. Jestliže se to změní, změní se i jejich očekávání. Předpokládám pak, že očekávání jsou navzájem spjata. Zvyšuje-li se vyhlídka reprezentanta v jednom postavení, zvýší nebo sníží se patrně i vyhlídka reprezentantů v jiných pozicích. Protože to platí pro institucionální formy, vztahuje se druhý princip (nebo spíše první jeho část) na očekávání reprezentantů. Jak později rozvedu, žádný z principů se nevztahuje na rozdělování konkrétních statků konkrétním jedincům, které můžeme identifikovat vlastními jmény. Situace, kde někdo uvažuje o tom, jak by přidělil určité zboží potřebným osobám, které zná, nespadá do působnosti těchto principů. Tyto principy mají usměrňovat základní institucionální uspořádání. Nesmíme předpokládat, že z hlediska spravedlnosti je tu příliš mnoho podobností mezi administrativním přidělováním statků určitým osobám a příměrou konstrukcí společnosti. Intuice našeho zdravého rozumu v prvním případě mohou být špatným rádcem pro druhý.

Druhý princip vyžaduje, aby člověk musel mít z přípustných nerovností v základní struktuře nějaký prospěch. To znamená, že pro každého významného reprezentanta definovaného touto strukturou musí být rozumné, posuzováno dynamicky, aby preferoval své vyhlídky s nerovnostmi před vyhlídkami bez nich. Nesmíme ospravedlnit rozdíly v příjmech nebo organizačních pravomocích na základě toho, že nevýhody v jedné určité pozici by byly vyváženy většími výhodami v jiné. Ještě méně se dá takto kompenzovat omezení svobody. Aplikován na základní strukturu vedl by nás princip užítu k maximalizaci sumy očekávání reprezentantů (podle klasického názoru váženo počtem osob, které reprezentují); a to by umožnilo kompenzovat ztráty některých lidí ziskem jiných. Oba principy místo toho požadují, aby každý měl prospěch z ekonomických i sociálních nerovností. Existuje však zřejmě nekonečně mnoho možností, jak by každý člověk mohl být zvýhodněn, je-li počáteční situace rovnosti chápána jako měřítko. Jak máme pak provést výběr? Principy musejí být konkretizovány tak, aby vedly k určitému závěru. Tímto problémem se budu nyní zabývat.

12. INTERPRETACE DRUHÉHO PRINCIPU

Zmínil jsem se již o tom, že výrazy „k prospěchu kohokoliv“ a „přípustnými pro všechny“ jsou víceznačné. Obě části druhého principu připouštějí dva přirozené výklady. Protože jsou

navzájem nezávislé, má tento princip čtyři možné významy. Má-li první princip stejné svobody pro všechny stejný smysl, máme pak čtyři interpretace obou principů. Jsou uvedeny v následující tabulce:

„prospěch kohokoliv“		
„stejně přístupný“	princip efektivnosti	princip rozdílnosti
schopným jsou životní dráhy otevřeny stejně slušné šance	systém přirozené svobody liberální rovnost	přirozená aristokracie demokratická rovnost

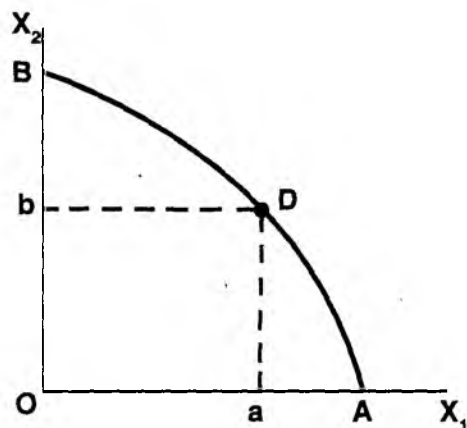
Nastíním postupně tři interpretace: systém přirozené svobody, liberální rovnost a demokratickou rovnost. V některých směrech je tato posloupnost intuitivnější, ale i ta přes přirozenou aristokracii není nezajímavá, a proto se i o ní stručně zmíním. Při rozpracování teorie spravedlnosti jako slušnosti se musíme rozhodnout, kterou interpretaci máme preferovat. Akceptuji interpretaci demokratické rovnosti a význam tohoto pojmu vysvětlím v této kapitole. V další pak zdůvodním, proč by byla tato interpretace přijata v původním stavu.

První interpretaci (v obou posloupnostech) nazvu systémem přirozené svobody. První část druhého principu pojímám pak jako princip efektivnosti, aplikovaný na instituce, nebo v tomto případě na základní strukturu společnosti; druhou část pojímám jako otevřený společenský systém, v němž – abych užil tradičního obratu – jsou životní dráhy otevřeny schopným. Ve všech těchto interpretacích předpokládám, že první princip stejné svobody pro všechny je splněn a že ekonomie je zhruba systémem volného trhu, i když výrobní prostředky mohou, ale nemusejí být v soukromém vlastnictví. Systém přirozené svobody spočívá pak v tom, že základní struktura splňuje princip efektivnosti, vede ke spravedlivému rozdělování a jeho pozice jsou otevřeny těm lidem, kteří jsou schopni a ochotni se o ně ucházet. Takové přiřazování práv a povinností má tedy vést k slušnému rozdělování majetku a příjmů, moci a odpovědnosti, a to bez ohledu na to, jak se tato alokace později projeví. Toto učení obsahuje důležitý prvek čisté procedurální spravedlnosti, který se přenáší na ostatní interpretace.

Na tomto místě je třeba učinit stručnou odbočku pro objasnění principu efektivnosti. Tento princip je prostě Paretovou optimalitou (jak se to nazývá v ekonomii), formulovanou tak, aby se vztahovala na základní strukturu.⁷⁾ Budu však vždy používat termín „efektivnost“, protože je to doslovně korektní a termín „optimalita“ vzbuzuje dojem, že tento pojem je mnohem širší, než ve skutečnosti opravdu je.⁸⁾ Tento princip se ostatně neměl původně vztahovat na instituce, ale na určité stavy ekonomického systému, například na rozdělování zboží mezi spotřebitele nebo na způsob výroby. Podle tohoto principu je nějaký stav efektivní, nemůžeme-li jej natolik změnit, aby někteří lidé (alespoň jeden člověk) byli na tom lépe, aniž by zároveň jiní lidé (alespoň jeden člověk) byli na tom hůře. Rozdělení množiny komodit mezi určité jedince je takto efektivní, neexistuje-li žádné přerozdělení tohoto zboží, při němž by alespoň jeden člověk byl zvýhodněn, ale žádný nevyhodněn. Organizace produkce je efektivní, neexistuje-li žádný způsob, jak měnit vstupy, aby se produkovalo více výrobků určitého druhu, aniž by se produkovalo méně jiného druhu. Kdybychom totiž mohli produkovat více výrobků jednoho druhu, aniž bychom se vzdali výroby jiných, mohly by se tím zlepšit podmínky některých osob, aniž by se tím zhoršily podmínky jiných. Tato aplikace poukazuje na to, že je to opravdu princip efektivnosti. Rozdělování zboží nebo způsob výroby jsou neefektivní, podaří-li se vylepšit podmínky někoho, aniž by se zhoršily pro někoho jiného. Vycházím z toho, že zúčastněné strany v původním stavu posuzují podle tohoto principu efektivnost ekonomických a sociálních poměrů (viz následující diskusi principu efektivnosti).

PRINCIP EFEKTIVNOSTI

Mějme nějakou pevně zadanou množinu komodit, jež má být rozdělena mezi dvě osoby x_1 a x_2 . Necht' křivka AB představuje množinu bodů takovou, že při daném užtku osoby x_1 neexistuje žádné rozdělení komodit, podle něhož by osoba x_2 byla na tom lépe, než jak to označuje na křivce příslušný bod. Uvažme bod $D = (a, b)$. Když osoba x_1 má užitek a , pak osoba x_2 nemůže mít více než užitek b . Na obrázku 3 představuje počátek O situaci před rozdělením jakýchkoliv komodit. Body na křivce AB jsou efektivními body. O každém z nich platí, že splňuje Paretovo kritérium: neexistuje žádné přerozdělování, které by zvýhodnilo jednu osobu, aniž by nezvýhodnilo nějakou jinou. To plyne z toho, že křivka AB klesá napravo. Protože množina položek je pevně stanovena, předpokládá se, že jedna osoba získává to, co jiná ztrácí. (Od tohoto předpokladu se ovšem v případě základní struktury upouští; ta je totiž systémem kooperace produkujícím nějaké množství kladných výhod.) Plocha OAB je běžně pokládána na konvexní množinu. To znamená, že pro jakoukoliv dvojici bodů v množině jsou také body na jejich spojnici prvky této množiny. Kruhy, elipsy, čtverce, trojúhelníky apod. jsou konvexními množinami.

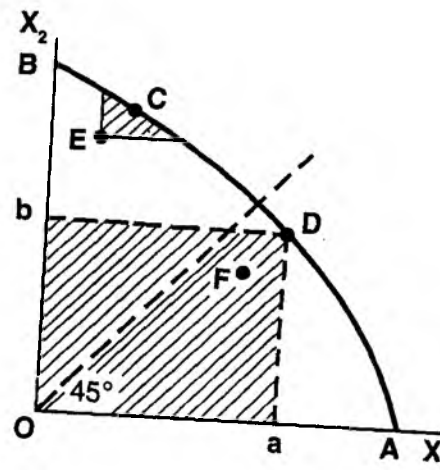


obr. 3

Existuje zřejmě mnoho efektivních bodů, opravdu všechny body na křivce AB. Princip efektivnosti sám o sobě nevybírá jedno specifické rozdělení komodit jako efektivní. K tomu je třeba nějakého dalšího principu, řekněme principu spravedlnosti.

Leží-li jeden bod na severovýchod od jiného, pak je tento bod na základě principu efektivnosti lepší. Body ležící severozápadně nebo jihovýchodně nelze srovnávat. Uspořádání definované principem efektivnosti je pouze částečným uspořádáním. Tak v obr. 4 je C lepší než E a D lepší než E, ale žádný z bodů na křivce AB není vzhledem k nějakému jinému ani lepší, ani horší. Třidu efektivních bodů nemůžeme ordinálně uspořádat. Dokonce krajní body A a B, kdy někdo má všechno, jsou optimální právě tak jako ostatní body na křivce AB.

Povšimněme si, že o žádném bodu na křivce AB nemůžeme říci, že je lepší než všechny body uvnitř OAB. Každý bod na AB je lepší pouze než body, které leží uvnitř na jihozápad od něho. Tak bod D je lepší než všechny body uvnitř pravoúhelníku s vrcholy b, D, a, O. Tyto body nelze uspořádat. Bod C je však lepší než bod E, a rovněž i všechny body na AB, jež patří do malého vyšrafovaného trojúhelníku s vrcholovými body E.



obr. 4

Považujeme-li na druhé straně přímku púlící pravý úhel za místo stejného rozdělení (to předpokládá interpersonální kardinální interpretaci os, což se předtím nepředpokládalo) a považujeme-li to za postačující základ pro rozhodnutí, měli bychom celkem vzato preferovat bod D před body C a E. Leží totiž mnohem blíže k této púlící přímce. Mohli bychom dokonce pokládat takový vnitřní bod, jakým je F, za lepší než bod C, třebaže to je efektivní bod. V teorii spravedlnosti jako slušnosti předcházejí přece principy spravedlnosti hledisko efektivnosti, a proto se budou, zhruba řečeno, obecně preferovat vnitřní body, jež reprezentují spravedlivé rozhodnutí, před efektivními body reprezentujícími nespravedlivá rozdělení. Obr. 4 zobrazuje ovšem velmi jednoduchou situaci a nemůže být uplatňován na základní strukturu.

Existuje ovšem mnoho efektivních konfigurací. Například rozdělení, v němž jedna osoba obdrží celou zásobu zboží, je efektivní, protože zde neexistuje žádné přerozdělení, při němž by někteří lidé na tom byli lépe, nikdo však hůře. Osoba vlastní celou zásobu musí utrpět ztrátu. Každé rozdělení není ovšem efektivní, jak by se mohlo zdát na základě efektivnosti takových rozdílů. Pokud rozdělení umožňuje, aby někdo byl připraven k výměně zboží s jinými, nemůže to být efektivní, protože ochota obchodovat znamená, že tu jde o restrukturalizaci, která vylepšuje situaci některých lidí, aniž by zhoršila situaci kohokoliv jiného. Opravdu efektivní je takové rozdělování, při němž nelze nalézt další výhodné výměny. Alokace zboží, při níž někdo má všechno, je v tomto smyslu efektivní, protože ostatní nemají nic, co by mu vrátili. Princip efektivnosti připouští takto mnoho efektivních konfigurací. Každé efektivní uspořádání je lepší než nějaké jiné uspořádání, ale žádné z efektivních uspořádání není lepší než nějaké jiné.

Princip efektivnosti se nyní dá aplikovat na základní strukturu, vezmeme-li v úvahu očekávání reprezentativních osob.⁹⁾ Můžeme pak říci, že uspořádání práv a povinností v základní struktuře je efektivní tehdy a jen tehdy, není-li možné změnit pravidla, redefinovat schéma práv a povinností tak, aby se očekávání nějakého reprezentanta (alespoň jednoho) zvýšilo, aniž by se zároveň snížilo očekávání nějakého (alespoň jednoho) jiného. Tyto změny musejí být ovšem slučitelné s ostatními principy. Při změně základní struktury není tedy dovoleno porušit princip stejné svobody pro všechny nebo požadavek otevřených pozic. Dá se změnit rozdělování příjmů a majetku a způsob, jakým představitelé moci a jiné vládní instituce usměrňují kooperativní činnosti. Konzistentně s podmínkami svobody a otevřenosti pozic může být alokace těchto primárních statků upravena tak, aby se změnilo očekávání.

kávání reprezentativních jedinců. Základní struktura je efektivní, nedá-li se toto rozdělení tak změnit, aby se vyhlídky některých lidí zlepšily, aniž by se zhoršily vyhlídky jiných.

Vycházím z toho, že existuje mnoho efektivních uspořádání základní struktury. Každé z nich specifikuje nějaké konkrétní rozdělení plodů společenské kooperace. Jde nyní o to, abychom je diferencovali a našli nějaké pojetí spravedlnosti, při němž by nějaké efektivní rozdělení bylo také spravedlivé. Podaří-li se to, překročili jsme pouhou efektivnost, aniž by to nebylo s ní neslučitelné. Je přirozené chtít prověřit myšlenku, že není třeba se zabývat otázkou rozdělování, pokud je společenský systém efektivní. Všechna efektivní uspořádání lze pak považovat za stejně spravedlivá. Bylo by to ovšem neuvěřitelné, přidělují-li se specifické druhy zboží známým jednotlivcům. Nikdo by se nedomníval, že je z hlediska spravedlnosti lhostejné, zda někdo z nějaké skupiny lidí bude mít náhodou všechno. Právě tak nerozumné se to však jeví v případě základní struktury. Za jistých podmínek by se mohlo stát, že otroctví nelze podstatněji reformovat, aniž by to nesnižovalo vyhlídky některých reprezentantů, řekněme statkářů, takže v tomto případě by bylo otroctví efektivní. Za stejných podmínek se však může stát i to, že se systém svobodné práce nedá změnit, aniž by se tím snížily vyhlídky jiných reprezentantů, řekněme svobodných dělníků, takže i toto uspořádání by bylo efektivní. Obecněji řečeno: předpokládejme, že v třídě rozdělené společnosti můžeme někdy v každé z tříd maximalizovat jednoho z jejich reprezentantů. To by pak odpovídalo právě tolika efektivním stavům, neboť ze žádného z nich se nedá odchýlit a zvýšit vyhlídky nějakého reprezentanta, aniž by se snížily vyhlídky nějakého jiného, totiž právě toho, vzhledem k němuž bylo toto maximum definováno. Každá z těchto krajností je optimální, ale všechny rozhodně nemohou být spravedlivé. V případě společenských systémů tomu prostě odpovídá rozdělení různých komodit jedincům, kdy je efektivní rozdělení, při němž má nějaký jedinec všechno.

Tyto úvahy poukazují na to, co již dlouho víme, že totiž princip efektivnosti nemůže být sám koncepcí spravedlnosti.¹⁰⁾ Musí být proto nějak doplněn. V systému přirozené svobody je omezen určitými obecnými institucemi. Každé výsledné efektivní rozdělení, jež tato omezení splňuje, se uznává za spravedlivé. V systému přirozené svobody se efektivní rozdělení vybírá zhruba takto: Z ekonomické teorie je známo, že za běžných podmínek tržního hospodářství jsou příjmy a majetek rozděleny efektivně a každé výsledné rozdělení v daném časovém úseku bude determinováno počátečním rozdělením aktiv, tj. počátečním rozdělením příjmů a majetku, přirozeného nadání a schopností. Každé počáteční rozdělení navozuje tedy určitý efektivní výsledek. Máme-li uznat, že tento výsledek bude spravedlivý a nikoliv jenom optimální, musíme uznat bázi, jež vždy determinuje počáteční rozdělení aktiv.

V systému přirozené svobody je počáteční rozdělení usměrněno uspořádáním, jež je implicitně obsaženo v koncepci životních drah otevřených talentovaným jedincům (jak to bylo předtím definováno). Toto uspořádání předpokládá pozadí stejné rovnosti (podle prvního principu) a ekonomii tržního hospodářství. Vyžaduje formální rovnost šancí v tom smyslu, že všichni lidé mají alespoň stejná zákonná práva přístupu ke všem výhodným sociálním pozicím. Protože se však usiluje o rovnost nebo podobnost sociálních podmínek jenom potud, pokud je to nezbytné pro zachování nezbytných obecných institucí, je počáteční rozdělení aktiv vždy silně ovlivněno náhodnými přírodními a společenskými okolnostmi. Existující rozdělení příjmů a majetku je – řekněme – kumulativním účinkem předchozích rozdělení přirozených aktiv, tj. přirozených talentů a schopností, jak se rozvinuly nebo nerealizovaly, jejichž užití bylo během času zvýhodněno nebo nezvýhodněno společenskými poměry a šťastnými nebo nešťastnými nahodilostmi. Intuitivně se nejzjevnější nespravedlnosti systému přirozené svobody projevují tím, že tento systém připouští, aby rozdělování bylo nevhodně ovlivněno těmito faktory, které jsou z morálního hlediska arbitrární.

Liberální interpretace, jak ji nazývám, se to pokouší napravit tím, že k požadavku otevřenosti životních drah talentovaným jedincům dodává jako další podmínku princip slušné rovnosti příležitosti. Jde tu o myšlenku, že společenské pozice nemají být přístupny jenom formálně, ale všichni lidé by měli mít slušnou šanci, aby jich dosáhli. Co to znamená, není ihned jasno. Měli bychom tomu porozumět tak, že lidé s podobnými schopnostmi a dovednostmi by měli mít obdobné životní šance. Přesněji řečeno, vyjdeme-li z předpokladu rozdělení přirozených aktivit, pak stejně talentovaní a schopní lidé, pokud jsou ochotni toho využít, by měli mít stejné vyhlídky na úspěch bez ohledu na své počáteční společenské postavení, tj. bez ohledu na příjmovou skupinu, do níž se narodili. Ve všech společenských oblastech by měly existovat pro obdobně nadané a motivované jedince stejné kulturní možnosti na vzestup. Vyhlídky lidí se stejnými schopnostmi a aspiracemi by neměly záviset na jejich společenské třídě.¹¹⁾

Liberální interpretace obou principů se tedy pokouší zmírnit vliv nahodilých sociálních okolností a přirozených šancí na podíly rozdělování. Aby se dosáhlo tohoto cíle, je třeba klást další základní strukturální podmínky na společenský systém. Tržní hospodářství musí být zasazeno do rámce politických a zákonem uznávaných institucí, které usměrňují celkové trendy hospodářských procesů a zachovávají sociální podmínky, které jsou nezbytné pro slušnou rovnost vyhlídek. Složky tohoto rámce jsou dobře známy. Nebude však nadbytečné, připomenout-li, jak je důležité omezit nadměrnou akumulaci vlastnictví a bohatství a zachovat stejné příležitosti ke vzdělání pro všechny. Šance osvojit si kulturní vědění a dovednosti by neměly záviset na třídním postavení, a právě tak by měl být školský systém, ať veřejný nebo soukromý, zaměřen na odbourávání třídních bariér.

Je zřejmé, že bychom měli jednoznačně preferovat liberální koncepci před systémem přirozené svobody, ale intuitivně se stále ještě jeví jako nevyhovující. Připouští přece, i kdyby mohla plně eliminovat vliv sociální nerovnosti, aby rozdělení majetku a příjmů bylo determinováno přirozeným rozdělením schopností a vloh. V rámci hranic vytyčených obecnými podmínkami je rozdělování výsledkem jakési přírodní loterie; tento výsledek je z morálního hlediska arbitrární. Vliv přirozených aktiv na rozdělení příjmů a majetku není totiž o nic lépe odůvodněn než pro historické a společenské náhody. Princip slušných příležitostí se navíc prosazuje jenom nedokonale, a to alespoň tak dlouho, dokud existuje instituce rodiny. Stupeň rozvoje a působnosti přirozených schopností závisí na všech možných společenských podmínkách a třídních postojích. Dokonce ochota usilovat o něco, pokoušet se o něco, být takto v běžném smyslu užitečný, závisí sama na příznivých rodinných okolnostech a společenských poměrech. Je prakticky nemožné zajistit stejně nadaným lidem stejné kulturní možnosti a stejné šance vzestupu. Musíme proto přijmout nějaký princip, který tento fakt respektuje a také zmenšuje nahodilé účinky přírodní loterie samé. Že v tomto ohledu liberální pojetí ztroskotává, vybízí k tomu, abychom hledali nějakou jinou interpretaci obou principů spravedlnosti.

Dříve než se budu zabývat pojetím demokratické rovnosti, chtěl bych něco říci o koncepci přirozené aristokracie. Podle tohoto hlediska se pokoušíme usměrňovat společenské nahodilosti jenom potud, pokud to vyžaduje formální rovnost příležitosti, ale výhody od přírody schopnějších osob jsou omezeny na ty, které slouží blahu chudších společenských vrstev. Aristokratický ideál se vztahuje na otevřený systém – alespoň z právního hlediska – a lepší postavení zvýhodněných osob se považuje za spravedlivé jenom tehdy, kdyby se huře dařilo těm dole, bude-li se huře dařit těm nahore.¹²⁾ Takto se myšlenka *noblesse oblige* přenáší na pojetí přirozené aristokracie.

33

Jak liberální, tak také koncepcie přirozené aristokracie jsou tedy nestabilní. Neboť jakmile nás jednou znepokojuje vliv společenských nahodilostí nebo přirozených šancí na určení rozdělovaných podílů, dojdeme úvahou k závěru, že nás trápí vliv obou. Z morálního hlediska jsou obě koncepcie stejně arbitrární. Ať již se jednou pohybujeme tím či oním směrem od systému přirozené svobody, můžeme být uspokojeni až demokratickou koncepcí.

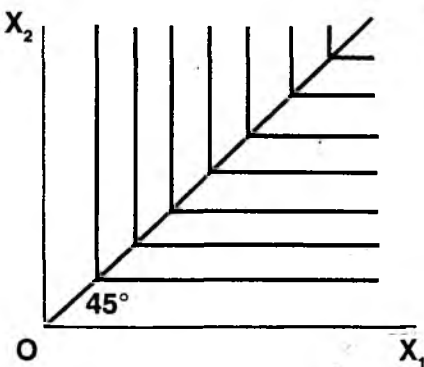
Tu musíme ještě vyložit. Zatím jsem ještě navíc neuvedl žádný argument svědčící pro toto pojetí. Ve smluvní teorii, přísně vzato, musí být totiž formulovány všechny argumenty tak, aby to bylo z racionálních důvodů zvoleno v původním stavu. Šlo mi zde pouze o to, abych připravil půdu pro upřednostněnou interpretaci obou principů, aby se tato kritéria, zvláště druhé, nezdála čtenářům příliš výstřední nebo bizarní. Pokusil jsem se ukázat, že jakmile se jednou snažíme vyložit, že se s každým člověkem má nakládat stejně jako s mravní osobou a že se podíly lidí na plodech a břemenech společenské kooperace nemají posuzovat podle jejich společenských šancí nebo jejich štěstí v přírodní loterii, je jasné, že ze čtyř alternativ je nejlepší demokratická koncepce. Po těchto předběžných poznámkách se budu nyní věnovat tomuto pojetí.

13. DEMOKRATICKÁ ROVNOST A PRINCIP ROZDÍLNOSTI

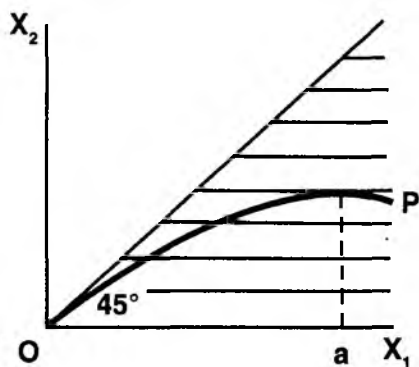
Podle obrázku dospíváme k demokratické interpretaci, spojíme-li princip slušné rovnosti příležitostí s principem rozdílnosti. Tento princip odstraňuje neurčitost principu efektivnosti tím, že vyčleňuje nějakou specifickou pozici, z níž mají být posuzovány sociální a ekonomické nerovnosti základní struktury. Vyjdeme-li z instituce, jak je požadují stejná svoboda pro všechny a slušná rovnost příležitostí, pak jsou ambicióznější naděje lépe situovaných lidí spravedlivé tehdy a jen tehdy, přispívají-li ke zlepšení nadějí nejméně zvýhodněnějších členů společnosti. Jde tu o intuitivní myšlenku, že společenský řád nemá nastolit a zajistit přitažlivější vyhlídky lépe situovaných lidí, pokud to není k prospěchu méně šťastných lidí. (Srovnej následující rozbor principu rozdílnosti.)

PRINCIP ROZDÍLNOSTI

Připustíme, že indiferenční křivky nyní reprezentují rozdělení, o nichž se soudí, že jsou stejně spravedlivá. Pak je princip rozdílnosti výrazně rovnostářskou koncepcí v tom smyslu, že pokud je tu nějaké rozdělení, které zvýhodňuje obě osoby (pro jednoduchost se omezují na případ dvou osob), je preferováno stejné rozdělení. Indiferenční křivky jsou znázorněny na obr. 5. Jsou tvořeny svislými a vodorovnými přímkami, které se protínají v ose pravého úhlu (opět zde předpokládám interpersonální a kardinální interpretaci os). Bez ohledu na to, jak velmi se zlepší situace jedné z osob, je to z hlediska principu rozdílnosti lepší jenom tehdy, zlepší-li se také situace druhé osoby.



obr. 5



obr. 6

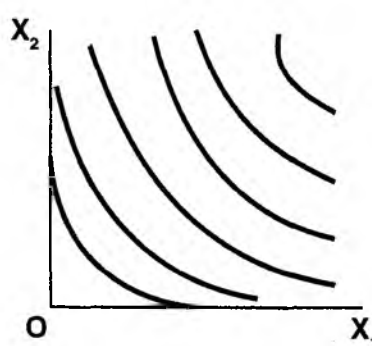
Předpokládejme, že osoba x_1 je nejlépe situovaným reprezentantem v základní struktuře. Zlepší-li se její naděje, zlepší se i vyhlídky osoby x_2 , nejméně zvýhodněného člověka.

Křivka OP na obr. 6 zobrazuje přínos naděje osoby x_2 , podmíněné větší nadějí osoby x_1 . Bod O, počátek, reprezentuje hypotetický stav, v němž jsou všechny primární společenské statky rozděleny stejně. Křivka OP se tedy vždy nachází pod osou pravého úhlu, protože osoba x_1 je na tom vždy lépe. Jedinými relevantními částmi indiferenční křivky jsou tedy ty, které se nacházejí pod touto přímkou; proto také není na obr. 6 znázorněna horní levá část. Princip rozdílnosti je zřejmě jenom tehdy dokonale splněn, dotýká-li se křivka OP nejvyšší indiferenční křivky. Na obr. 6 je tomu tak v bodě a.

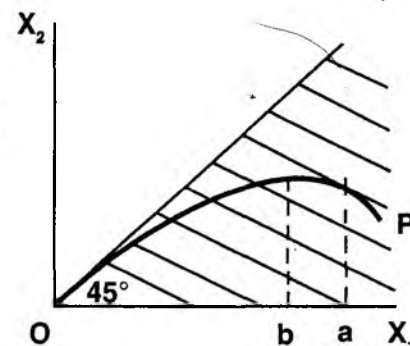
Povšimněme si, že křivka OP stoupá směrem napravo, jelikož se předpokládá, že společenská kooperace, vymezená základní strukturou, je vzájemně výhodná. Nejde tu již více o přerozdělení fixního množství zboží. Nevadí také, není-li možné přesné interpersonální srovnání prospěchu. Postačí, můžeme-li identifikovat nejméně zvýhodněnou osobu a stanovit její racionální preference.

Hledisko, podle něhož jsou indiferenční křivky spravedlivého rozdělení (nebo pro všechny uvažované věci) hladké a probíhají konvexně vzhledem k počátku, jako na obr. 7, je méně rovnostářské než princip rozdílnosti a je snad na první pohled také plauzibilnější. Indiferenční křivky pro funkce společenského blahobytu jsou takto často znázorněny. Tento tvar křivky vyjadřuje skutečnost, že s růstem zisku jedné osoby vůči nějaké jiné to bude z hlediska sociálního vždy méně hodnotné.

Pro klasického utilitaristu je naproti tomu lhostejné, jak je konstantní suma užtku rozdělena. Odvolává se na rovnost jenom tehdy, aby překonal nerozhodný výsledek. Jde-li pouze o dvě osoby a předpokládáme-li interpersonální a kardinální interpretaci os, jsou pak indiferenční křivky pro rozdělování v pojetí utilitarismu přímkami, jež jsou kolmé k ose pravého úhlu. Protože však x_1 a x_2 jsou reprezentativní lidé, musí být jejich zisk vážen počtem osob, které reprezentují. Protože patrně x_2 reprezentuje více osob než x_1 , nabývají indiferenční křivky horizontálnější tvar (viz obr. 8). Poměr počtu zvýhodněných osob



obr. 7



obr. 8

k počtu nezvýhodněných vymezuje sklon těchto přímk. Zakreslíme-li tutéž křivku OP jako předtím, uvidíme, že se z hlediska utilitarismu dosahuje nejlepšího rozdělení v bodě, který leží mimo bod b, v němž křivka OP nabývá svého maxima. Protože se podle principu rozdílnosti volí bod b a tento bod je vždy nalevo od bodu a, připouští utilitarismus za jinak stejných okolností větší nerovnosti.

Abychom objasnili princip rozdílnosti, uvažme rozdělení příjmu mezi společenskými třídami. Předpokládejme, že různé příjmové skupiny odpovídají reprezentativním jedincům, jejichž vyhlídky nám umožňují posuzovat toto rozdělení. Začne-li třeba někdo v demokracii se soukromým vlastnictvím a jako příslušník třídy podnikatelů, bude mít lepší perspektivu

než ten, kdo začne v třídě nekvalifikovaných dělníků. Je pravděpodobné, že je tomu tak i tehdy, budou-li odstraněny nynější sociální nespravedlnosti. Jak by se snad dala ospravedlnit taková počáteční nerovnost v životních vyhlídkách? Podle principu rozdílnosti je to ospravedlnitelné jenom tehdy, bude-li tento rozdíl zvýhodňovat reprezentanta, který je na tom hůře, v daném případě nekvalifikovaného dělníka. Nerovnost vyhlídek je pak přípustná jenom tehdy, povede-li její snížení dělnickou třídou ještě do horší situace. Podnikatelé budou patrně podníceni k tomu, aby s ohledem na podmínky daných otevřeností pozic podle druhého principu a principu svobody a s přihlédnutím k větším vyhlídkám, jichž se jim dostává, jednali tak, aby se vyhlídky dělnické třídy v dlouhodobé perspektivě zlepšovaly. Tyto lepší vyhlídky působí jako podněty k efektivnější ekonomice, k urychlování inovací atd. Výsledný hmotný blahobyt se posléze rozšíří na celý systém a pronikne až k tomu nejméně zvýhodněnému jedinci. Nebudu zde uvažovat o tom, do jaké míry je to pravda. Jde mi pouze o to, že nějak tak musíme argumentovat, mají-li být tyto nerovnosti s ohledem na princip rozdílnosti spravedlivé.

Několik poznámek k tomuto principu. Při jeho uplatňování musíme v prvé řadě rozlišovat dva případy. V prvním jsou vyhlídky nejméně zvýhodněných osob skutečně maximalizovány (samozřejmě za uvedených omezení). Žádné změny vyhlídek zvýhodněných osob nemohou vylepšit situace těch, kteří jsou na tom hůře. Máme tu co činit s nejlepším uspořádáním; považují je za dokonale spravedlivé. V druhém případě přispívají vyhlídky všech zvýhodněných osob alespoň k blahu méně zvýhodněných. Kdyby se tedy vyhlídky zmenšily, klesly by stejně perspektivy těchto nejméně zvýhodněných. Maxima však ještě nebylo dosaženo. Dokonce lepší vyhlídky zvýhodněnějších jedinců by pozvedly vyhlídky v nejnižším postavení. Takové poměry považují za zcela spravedlivé, nikoliv však za nejspravedlivější možnost. Někjaký systém je nespravedlivý, jsou-li lepší vyhlídky, jedna nebo více, nepřiměřené. Kdyby se takové vyhlídky snížily, zlepšila by se situace nejméně zvýhodněných osob. Nespravedlnost nějakého stavu závisí na nepřiměřenosti lepších perspektiv a na míře toho, jak jsou narušeny jiné principy spravedlnosti, třeba princip slušné rovnosti příležitosti. Nepokusím se však přesněji změřit stupně nespravedlnosti. Je ovšem třeba si ujasnit, že princip rozdílnosti je sice – přísně vzato – maximalizujícím principem, ale případy, které nespĺňuje, se podstatně odlišují. Společnost by se měla vyhnout tomu, aby marginální přínosy zvýhodněných jedinců byly negativní, neboť za jinak stejných okolností by to mohla být větší chyba, než kdyby se nedosáhlo nejlepšího stavu, kde jsou tyto přínosy pozitivní. Stále větší rozdíl mezi bohatými a chudými způsobuje, že chudí jsou na tom ještě hůře a tato skutečnost narušuje princip vzájemné výhodnosti, právě tak jako princip demokratické rovnosti (§ 17).

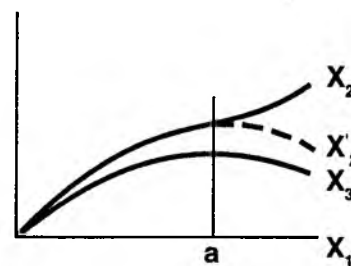
Další bod. Viděli jsme, že se systém přirozené svobody a liberální koncepce snaží přesáhnout princip efektivnosti, omezuje-li jeho pole působnosti tím, že zavádí určité obecné instituce a všechno ostatní ponechává na působnosti čisté procedurální spravedlnosti. Podle demokratické koncepce se sice můžeme alespoň do určité míry odvolávat na čistou procedurální spravedlnost, avšak obě dvě interpretace ponechávají stále ještě mnohé v dosahu společenských a přírodních náhod. Je ovšem třeba poznamenat, že princip rozdílnosti je slučitelný s principem efektivnosti. Neboť je-li princip rozdílnosti zcela splňován, je opravdu nemožné, aby nějaký reprezentant byl na tom lépe, aniž by nějaký nebyl na tom hůře, totiž nejméně zvýhodněný reprezentant, jehož perspektivy se mají maximalizovat. Spravedlnost je pak definována tak, aby byla konzistentní s efektivností alespoň tehdy, jsou-li oba principy dokonale splněny. Není-li základní struktura spravedlivá, dovolují ovšem tyto principy, aby došlo ke změnám, které mohou zmenšit vyhlídky některého z lépe situovaných jedinců. Demokratické pojetí není proto konzistentní s principem efektivnosti, chápeme-li jej tak, že jsou dovoleny pouze takové změny, které zlepšují perspektivy kohokoliv. Spravedlnost předchází efektivnost a vyžaduje některé změny, které v tomto smyslu nejsou optimální. Teprve dokonale spravedlivý stav je také optimální.

Můžeme dále vzít v úvahu určité komplikace, související s významem principu rozdílnosti. Pokládalo se za dané, že splnění tohoto principu přinese prospěch každému jedinci. To je zřejmě vždy v tom smyslu správné, zlepši-li se situace každého člověka vzhledem k počátečnímu stavu rovnosti. Je však jasné, že se tento počáteční stav vůbec nemusí brát v úvahu, neboť skutečnost, jak dobře se lidem daří v této situaci, nehraje žádnou podstatnou roli při uplatňování principu rozdílnosti. Prostě maximalizujeme vyhlídky nejméně zvýhodněné pozice za požadovaných omezení. Pokud to každému přinese nějaké zlepšení, jak nyní předpokládám, jsou odhadnuté změny vůči situaci hypotetické rovnosti irelevantní a patrně je sotva můžeme nějak specifikovat. Je tu snad však ještě jiný smysl, v němž je každý jedinec zvýhodněn, alespoň za určitých přirozených předpokladů, bude-li splněn princip rozdílnosti. Předpokládejme, že nerovnosti vyhlídek jsou zřetězeny, což znamená, že dochází-li k upřednostnění nejnižších vyhlídek, zvyšují se vyhlídky všech pozic mezi nimi. Přináší-li větší vyhlídky podnikatelů prospěch nekvalifikovaným dělníkům, přinášíjí prospěch i kvalifikovaným. Povšimněme si, že zřetězení nevyovídá nic o tom případě, kdy nejméně nezvýhodněný nic nezíská; nemíní se tím tedy, že se všechny účinky dějí společně. Připustme dále, že vyhlídky jsou skloubeny. To znamená, že není možné zjistit vyhlídky libovolného reprezentanta nebo je snížit, aniž by se zvýšily nebo snížily vyhlídky každého jiného, zvláště toho nejméně zvýhodněného. Nejsou tu tedy, tak řečeno, žádné volně pohyblivé klouby; vyhlídky spolu pevně souvisejí. Je tedy smysluplné předpokládat, že ze splnění principu rozdílnosti má každý jedinec prospěch. Neboť reprezentant, který je na tom lépe, má při každém binárním srovnání zisk z nabídnutých výhod a člověk, který je na tom hůře, získává z těchto nerovností nějaký přínos. Tyto podmínky nemusí ovšem platit. V tomto případě by však zvýhodnění jedinci neměli mít právo veta a zabránit v prospěchu nejméně zvýhodněným jedincům. Stále ještě se řídíme principem maximalizace vyhlídek nejvíce nezvýhodněných jedinců. (Viz následující rozbor zřetězení.)

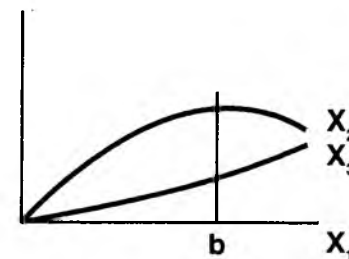
ZŘETĚZENÍ

Připustme pro jednoduchost, že máme co činit s třemi reprezentanty. Nechť je x_1 nejvíce zvýhodněný jedinec, x_3 nejméně zvýhodněný a x_2 zaujímá místo mezi nimi. Nechť vyhlídky osoby x_1 jsou uvedeny na vodorovné ose a vyhlídky pro osoby x_2 a x_3 na svislé ose. Křivky, které ukazují přínosy osoby x_1 k užítku ostatních, začínají v počátku – v hypotetickém stavu rovnosti. Pro užitek osoby x_1 je tu horní mez. Předpokládáme totiž, že i jinak, kdyby to princip rozdílnosti připouštěl, existovaly by tu nespravedlivé účinky třeba pro politický systém, které jsou vyloučeny prioritou svobody.

Princip rozdílnosti vybírá bod, při němž křivka pro osobu x_3 dosahuje svého maxima, například bod a v obr. 9.



obr. 9



obr. 10

Zfetězení znamená, že v každém bodě, kde křivka x_3 vzrůstá směrem napravo, platí totéž i pro křivku x_2 ; tak je tomu v intervalech nalevo od bodu a v obr. 9 a nalevo od bodu b v obr. 10. Zfetězení nic nevypovídá o případu, kdy křivka x_3 klesá směrem napravo, jak je tomu v intervalu napravo od bodu a v obr. 9. Křivka x_2 může buď stoupat, nebo klesat (jak je to naznačeno proloženou čarou x_2). Zfetězení neplatí napravo od bodu b v obr. 10.

Intervaly, v nichž obě křivky x_2 a x_3 vzrůstají, definují intervaly přínosů pozic. Více napravo se zvyšuje průměrná vyhlídka (průměrný užitek, je-li užitek měřen pomocí vyhlídek); rovněž je splňován princip efektivnosti jako kritérium změny, tj. body ležící napravo zlepšují situaci každého jedince.

V obr. 9 mohou průměrné vyhlídky vzrůstat napravo od bodu a, třebaže vyhlídky nejméně zvýhodněných osob klesají. (To závisí na vahách jednotlivých skupin.) Princip rozdílnosti to vylučuje; tento princip vybírá bod a.

Skloubenost znamená, že v křivkách pro x_2 a x_3 neexistují žádné vodorovné úseky. Obě křivky v každém bodě buď stoupají, nebo klesají. Všechny zobrazené křivky jsou skloubené.

Nebudu zkoumat, jaká je pravděpodobná platnost vztahů zfetězení a skloubení. Princip rozdílnosti je na nich nezávislý. Můžeme ovšem poznamenat, že když se přínosy nejvýhodnějších pozic rozšiřují na celou společnost a nejsou omezeny na určité oblasti, zdá se plauzibilní, že spolu s nejhůře situovanými jsou zvýhodněni i ti mezi nimi. Široké rozšíření prospěchu je ostatně zvýhodněno dvěma vlastnostmi institucí, jež jsou doloženy základní strukturou. Za prvé, mají posloužit určitým základním zájmům, které jsou všem společné, a za druhé, úřady a pozice jsou otevřeny. Zdá se tedy pravděpodobně, že když třeba výsady a pravomoce zákonodárců a soudců zlepšují situaci méně zvýhodněného jedince, vylepší situace všech občanů. Zfetězení se může často osvědčit, jsou-li splněny ostatní principy spravedlnosti. Pak platí, že v oblasti pozitivních přínosů (oblasti, kde výhody zvýhodněných jedinců zlepšují perspektivy i nejhůře situovaných) zvyšuje každé přiblížení k dokonalé spravedlnosti průměrný blahobyt a vyhlídky každého jedince. Za těchto zvláštních předpokladů má princip rozdílnosti stejné praktické důsledky jako princip průměrného užítu a efektivnosti. Jestliže ovšem zfetězení platí jenom zřídka a tyto případy jsou nevýznamné, je tato koincidence mezi principy pouhou kuriozitou. Domníváme se však často, že za spravedlivých společenských poměrů alespoň v dlouhodobé perspektivě dochází k obecnému rozšiřování výhod. Bude-li to pravda, pak tyto poznámky poukazují na to, že princip rozdílnosti může tyto běžnější pojmy vysvětlit jako zvláštní případy. Zbývá ještě ukázat, že tento princip je z morálního hlediska fundamentálnější.

Je tu však další komplikace. Předpoklad skloubenosti nám umožňuje zjednodušit formulaci principu rozdílnosti. Bezsporu se můžeme domnívat, ať je to již v praxi pravděpodobné nebo důležité, že některé změny ve vyhlídkách zvýhodněných jedinců, třebaže jsou k prospěchu ostatních, nikterak neovlivňují postavení nejméně zvýhodněných jedinců. V tomto případě nedochází ke skloubení. Abychom tuto situaci postihli, můžeme vyslovit obecnější princip. V základní struktuře s relevantními reprezentanty maximalizujeme nejdříve prospěch nejhůře situovaných, pak maximalizujeme prospěch druhého nejhůře situovaného jedince atd., až dojdeme k poslednímu případu, kdy maximalizujeme nejlépe situovaného reprezentanta za předpokladu, že jsme již maximalizovali všechny předcházející.¹³⁾ Mohli bychom to nazvat lexikálním principem rozdílnosti. Princip rozdílnosti budeme ovšem vždy využívat v jeho jednodušší formě. Jako výsledek několika posledních paragrafů bude tedy druhý princip znít takto:

Sociální a ekonomické nerovnosti mají být regulovány tak, aby (a) přinášely největší prospěch nejméně zvýhodněným jedincům a (b) byly spjaty s úřady a pozicemi, které jsou za podmínek slušné rovnosti příležitostí otevřeny pro všechny.

Konečně je třeba poznamenat, že princip rozdílnosti nebo myšlenka, která je jím vyjádřena, se dají snadno přizpůsobit obecné koncepci spravedlnosti. Obecná koncepce je

fakticky prostě principem rozdílnosti, aplikovaným na všechny primární statky včetně svobody a příležitosti, a není tedy omezena jinými částmi speciální koncepce. To je zřejmě z dřívě uvedeného náčrtu principu spravedlnosti. Jak tu a tam uvedu, mají tyto principy v sériovém uspořádání takovou podobu, kterou posléze nabudou, jakmile dojde k zlepšení sociálních podmínek. Tato otázka je spjata s otázkou priority spravedlnosti, kterou budu analyzovat později (§§ 39, 82). Zatím postačí podotknout, že princip rozdílnosti v této či oné podobě je zcela fundamentální.

14. SLUŠNÁ ROVNOST PŘÍLEŽITOSTÍ A ČISTÁ PROCEDURÁLNÍ SPRAVEDLNOST

Chtěl bych nyní hovořit o druhé části druhého principu, kterou budu napříště chápat jako liberální princip slušné rovnosti příležitostí. Tento princip nesmíme tedy zaměňovat s pojmem životních drah přístupných talentovaným jedincům. Nesmíme ani zapomenout na to, že pro své spojení s principem rozdílnosti vede ke zcela odlišným důsledkům než liberální interpretace obou principů dohromady. Později se pokusím ukázat (§ 17), že tento princip není vystaven námitce, že vede k meritokratické společnosti. Nyní chci uvažovat o několika jiných otázkách, zvláště o vztahu tohoto principu k myšlence čisté procedurální rovnosti.

Chtěl bych nicméně nejdříve poznamenat, že otevřené pozice nejsou samy či dokonce primárně požadovány kvůli efektivnosti. Netvrdil jsem, že úřady musejí být otevřeny, má-li fakticky každý mít z toho nějaký prospěch. Bylo by přece možné zlepšit situaci kohokoliv, spojíme-li pravomoce a výhody s určitými pozicemi i navzdory tomu, že by jisté skupiny lidí byly z nich vyloučeny. Ačkoliv přístup k nim je omezen, mohou tyto úřady být přece jenom přitažlivé pro talentované jedince a podněcovat je k lepším výkonům. Princip otevřených pozic to však zakazuje. Vyjádřil jsem své přesvědčení, že nebudou-li některá místa otevřena slušným způsobem pro všechny, pak by lidé, jimž nejsou přístupná, mohli pocítovat, že se s nimi jedná nespravedlivě, a to i přesto, že těží z většího úsilí jedinců, jimž je dovoleno tyto pozice zaujmout. Měli by právo si stěžovat nejenom proto, že byli vyloučeni z určitých vnějších výhod úřadů, jakými jsou majetek a výsady, ale i kvůli tomu, že by tím byli zbaveni zkušenosti seberealizovat se při poctivém a svědomitém výkonu společenských povinností. To by je zbavilo jedné z hlavních forem lidského blaha.

Rekl jsem již, že hlavním předmětem spravedlnosti je základní struktura. To znamená, jak jsme viděli, že hlavním problémem rozdělování je přisuzování základních práv a povinností a regulace sociálních a ekonomických nerovností a oprávněných vyhlídek na nich založených. Každá etická teorie uznává ovšem význam základní struktury za předmět spravedlnosti, ale ne všechny pohlíží na ni stejně. V teorii spravedlnosti jako slušnosti se společnost interpretuje jako vzájemně výhodné podnikání. Základní struktura je veřejným systémem pravidel, který vymezuje formy aktivit, jež vedou lidi k tomu, aby společně produkovali větší množství statků, při nichž by každému člověku byl přisuzován uznávaný nárok na nějaký podíl. Co někdo dělá, to závisí na tom, k čemu ho veřejná pravidla opravňují dělat; to zase závisí na tom, co dělá. Výsledné rozdělení je důsledkem uznávaných názorů, které jsou determinovány tím, co lidé podnikají ve světle těchto oprávněných očekávání.

Na základě těchto úvah můžeme otázku rozdělování podílů pokládat za záležitost čisté procedurální spravedlnosti.¹⁴⁾ Jde tu o intuitivní myšlenku, že společenský systém má být utvářen tak, aby se dospělo k jakémukoliv spravedlivému výsledku, alespoň tak dlouho, dokud se to nachází v určitém rámci. Pojmu čisté procedurální spravedlnosti porozumíme nejlépe tak, srovnáme-li dokonalou a nedokonalou procedurální spravedlnost. Dokonalou můžeme osvětlit na jednoduchém případě slušného dělení. Několik lidí si má rozdělit koláč. Předpokládejme, že slušné dělení bude rovnoměrné. Jaký postup, pokud takový vůbec

existuje, povede k tomuto výsledku? Nehledě na technické detaily, spočívá zřejmě řešení v tom, že jeden člověk rozdělí koláč a vezme si poslední kus, co zbyl, když si všichni ostatní předtím jeden vzali. Koláč rozdělí na stejné kusy, neboť si tím pro sebe zajistí největší možný podíl. Tento příklad osvětluje charakteristické vlastnosti dokonalé procedurální spravedlnosti. Za prvé, je tu nezávislé měřítko pro to, co je slušným dělením, kritérium, které je vymezeno dříve a nezávisle na dané proceduře. Za druhé, dá se nalézt nějaká procedura, o níž jsme si jisti, že povede k žádoucímu výsledku. Jsou tu ovšem i jisté předpoklady, třeba že vybraný člověk dovede rozdělít koláč rovnoměrně, že by chtěl mít, pokud možno, velký kus, atd. Tyto podrobnosti však můžeme ignorovat. Podstatná je existence nezávislého měřítka, podle něhož se rozhodujeme o tom, který výsledek je spravedlivý, a procedury, která zaručuje jeho realizaci. Je vcelku zřejmé, že dokonalá procedurální spravedlnost je prakticky v zajímavých případech výjimečná, není-li vůbec nemožná.

Nedokonalou procedurální spravedlnost můžeme doložit trestním řízením. Jeho žádoucím výsledkem je, aby obžalovaný byl uznán vinným tehdy a jen tehdy, jestliže spáchal přestupek, z něhož je obviněn. Líčení je upraveno tak, aby se našla a prokázala pravda. Zdá se však nemožné nalézt taková zákonná pravidla, která by vedla vždy k správnému výsledku. Teorie soudního řízení se zabývá tím, které procesní postupy a důkazová pravidla atd. mohou nejlépe posloužit tomuto účelu v souladu s ostatními cíli zákona. Můžeme zdůvodněně očekávat, že za různých okolností povedou různá projednávání soudních pří k správným výsledkům, a to ne vždy, ale rozhodně většinou. Soudní řízení je tedy příkladem nedokonalé procedurální spravedlnosti. I když přísně dodržujeme zákon, poctivě a řádně vedeme přelíčení, může se dospět k mylnému výsledku. Nevinný člověk může být shledán vinným a viník může být osvobozen. V takových případech se hovoří o justičních omylech: nespravedlnost tu není způsobena lidských zaviněním, ale náhodným souběhem okolností, který má účel zákonných opatření. Je charakteristickým příznakem nedokonalé procedurální spravedlnosti, že sice existuje nezávislé kritérium, jak dosáhnout správného výsledku, neexistuje však žádná použitelná procedura, která by k tomu vedla s jistotou.

Čistá procedurální spravedlnost je naopak charakterizována tím, že neexistuje žádné nezávislé kritérium pro správný výsledek, nýbrž jenom taková korektní nebo slušná procedura, že výsledek je právě tak korektní a slušný, ať již je jakýkoliv, jenom pokud tato procedura byla řádně uplatněna. Tuto situaci lze osvětlit na příkladu hazardních her. Uzavře-li několik osob řadu poctivých sázek, bude rozdělení výher po poslední sázce slušné nebo alespoň nikoli neslušné, ať již je toto rozdělení jakékoliv. Předpokládám, že slušnými sázkami jsou takové sázky, při nichž je očekávaná hodnota výher nulová, že sázky jsou uzavírány dobrovolně, že nikdo nebude podvádět apod. Způsob sázení je slušný a je dobrovolně uskutečňován za slušných podmínek. Rámcové okolnosti vymezují takto slušnou proceduru. Z řady slušných sázek tedy může vzejít každé rozdělení hotovostí, jejichž součet se rovná počátečnímu vkladu všech jednotlivců. V tomto smyslu jsou všechna jednotlivá rozdělení stejně slušná. Čistá procedurální spravedlnost je specifikována tím, že procedura jak vymezit spravedlivý výsledek, musí být opravdu realizována. V těchto případech neexistuje totiž žádné nezávislé kritérium, s ohledem na něž můžeme o určitém výsledku říci, že je spravedlivý, protože by se k němu dospělo dodržováním nějaké slušné procedury. To by vedlo příliš daleko a mohlo by to mít absurdně nespravedlivé důsledky. Mohli bychom tedy říci, že téměř každé rozdělení statků bude spravedlivé nebo slušné, protože by to přece mohlo být výsledkem poctivých hazardních her. Výsledek nějaké sázky je potud poctivý nebo nepoctivý, pokud se k němu dospělo řadou slušných her. Slušná procedura způsobuje, že výsledek bude slušný jenom tehdy, jestliže byl opravdu realizován.

Máme-li tedy aplikovat pojem čisté procedurální spravedlnosti na rozdělení podílů, je třeba vytvořit a nestranně uplatňovat nějaký spravedlivý systém institucí. Pouze na pozadí

spravedlivé základní struktury, která zahrnuje spravedlivou politickou ústavu a spravedlivé ekonomické a sociální instituce, můžeme říci, že požadovaná spravedlivá struktura opravdu existuje. V druhé části knihy popíšeme podrobněji základní strukturu s těmito nezbytnými vlastnostmi. Její různé instituce budou vysvětleny a uvedeny do souvislosti s oběma principy spravedlnosti. Intuitivní myšlenka je známá. Předpokládejme, že zákonná vláda jedná efektivně tak, aby zachovávala trhy schopné konkurence, aby zdroje byly plně využity, aby vlastnictví a majetek (zvláště je-li připuštěno soukromé vlastnictví výrobních prostředků) byly v široké míře distribuovány vhodnými formami zdaňování či nějak podobně a aby to zaručovalo rozumné sociální minimum. Připustíme také, že tu je slušná rovnost příležitostí, podložená stejným vzděláním pro všechny, a že jsou zaručeny i ostatní svobody. Pak by se ukázalo, že výsledné rozdělení příjmů a struktura očekávání budou mít tendenci uspokojovat princip rozdílnosti. V tomto komplexu institucí, který, jak si myslím, vytváří sociální spravedlnost v moderních státech, zlepšuje prospěch lépe situovaných podmínky méně zvýhodněných. Nebo jestliže to nečiní, lze jej modifikovat tak, aby to činil například stanovením sociálního minima na přiměřené úrovni. Tyto instituce, jak dnes existují, jsou poplatné vážným nespravedlnostem. Patně však existuje nějaký způsob, jak dosáhnout toho, aby byly slušitelné se svým základním posláním a strukturou, takže princip rozdílnosti bude konzistentní s požadavky svobody a slušné rovnosti příležitostí. Právě o tuto skutečnost se opírá naše zjištění, že tyto poměry lze učinit spravedlivými.

Je zřejmé, že role principu slušných příležitostí má zajistit, aby systém kooperace byl systémem čisté procedurální spravedlnosti. Pokud by tomu tak nebylo, nemohla by být rozdělovací spravedlnost odkázána sama na sebe, dokonce ani ne v omezeném rozmezí. Velký praktický význam čisté procedurální spravedlnosti spočívá pak v tom, že nemusíme sledovat nekonečnou rozmanitost okolností a změn v relativních pozicích jednotlivých osob, máme-li se vyrovnat s požadavky spravedlnosti. Můžeme se vyhnout problému, jak definovat principy, které by zvládly tuto nesmírnou složitost, k níž by mohlo dojít, budou-li takové detaily relevantní. Bylo by chybné soustředit pozornost na změny relativních pozic jedinců a požadovat, aby každá změna sama, bude-li pojímána izolovaně jako singulární transakce, byla spravedlivá. Je spíše třeba posuzovat uspořádání základní struktury, a to z obecného hlediska. Pokud jsme ochotni ji kritizovat z hlediska nějakého významného reprezentanta v nějaké specifické pozici, nemůžeme si na ni vůbec stěžovat. Uznání obou principů tedy znamená, že s ohledem na sociální spravedlnost lze mnohé informace a mnoho komplikací každodenního života považovat za irelevantní.

Pro čistou procedurální spravedlnost nebudeme tedy zpočátku posuzovat rozdělování prospěchu tak, že je budeme konfrontovat s disponibilním množstvím statků, s danými přáními a potřebami osobně známých jedinců. Rozdělování produkovaných položek se uskutečňuje v souladu s veřejným systémem pravidel a tento systém určuje, co, jak a kolik se toho bude produkovat. Determinuje také oprávněné nároky, o jejichž uspokojování se výsledné rozdělování opírá. V tomto druhu procedurální spravedlnosti je takto správnost rozdělování založena na spravedlnosti poměrů společenské kooperace a na uspokojování nároků jedinců, kteří se na této spolupráci podílejí. Rozdělování nelze posuzovat izolovaně od systému, o který se opírá, nebo nezávisle na dobré víře jedinců, kteří se kvůli zdůvodněným očekáváním takto chovali. Na abstraktní otázku, zda je nějaké rozdělení dané množiny věci určitým lidem se známými přáními a preferencemi lepší než nějaké jiné, neexistuje prostě žádná odpověď. Podle obou principů není primární problém rozdělovací spravedlnosti interpretován jako problém alokativní spravedlnosti.

Alokativní koncepci spravedlnosti lze naopak přirozeně uplatňovat, má-li se nějaká kolekce zboží rozdělit mezi určité jedince se známými přáními a potřebami. Tito jedinci toto zboží nevyprodukovali a nenacházejí se ani ve stávajících kooperativních vztazích. Protože neexistují žádné prioritní nároky na věci, které mají být rozděleny, je přirozené, aby byly rozdělovány podle přání a potřeb lidí, nebo dokonce kvůli maximalizaci sumy

užitků. Pokud nedáváme přednost rovnosti, stává se spravedlnost jakýmsi druhem efektivnosti. Alokativní koncepce, je-li vhodně zobecněna, vede ke klasickému utilitarismu. Neboť jak jsme viděli, přizpůsobuje toto učení spravedlnost k altruismu nestranného pozorovatele a toho zase později k neefektivnější struktuře institucí s cílem dosáhnout co největšího množství užitku. Jak jsem dříve poznamenal, je podle tohoto pojetí společnost atomizována v izolované jedince, z nichž každý definuje odděleně způsob, jak mají být práva a povinnosti přisuzovány a jak se mají přidělovat omezené prostředky užitku, aby co nejdokonaleji splnily tužby lidí. Jinými aspekty tohoto pojmu se budu zabývat později. Nyní je třeba poznamenat, že utilitarismus nepojímá základní strukturu jako schéma čisté procedurální spravedlnosti. Neboť utilitarita, alespoň v principu, má nezávislé kritérium pro posouzení každého rozdělení, zda totiž produkuje co největší množství užitku. Podle jeho teorie jsou instituce více nebo méně nedokonalá zařízení, jak dosáhnout tohoto cíle. S ohledem na existující přání a preference a jejich přirozený budoucí vývoj je cílem státníků konstituovat takové společenské poměry, které by se nejvíce přiblížily k již specifikovanému cíli. Protože tyto instituce jsou vystaveny nevyhnutelným omezením a překážkám každodenního života, je základní struktura případem nedokonalé procedurální spravedlnosti.

Zatím budu předpokládat, že obě části druhého principu jsou lexikálně uspořádány. Jde tu tedy o jedno lexikální uspořádání v nějakém jiném. Je-li však třeba, můžeme toto uspořádání modifikovat ve světle obecné koncepce spravedlnosti. Výhoda této speciální koncepce tkví v tom, že má určitý tvar a že poukazuje na určité výzkumné problémy, například za jakých podmínek, jestliže vůbec, bylo by lexikální uspořádání zvoleno? Našemu zkoumání se tím dostává určitého zaměření a není omezeno jenom na obecné aspekty. Toto pojetí podílů rozdělování je ovšem zřejmě velkým zjednodušením. Má zřetelně charakterizovat základní strukturu, jež využívá myšlenky čisté procedurální spravedlnosti. Přesto však bychom se měli pokusit nalézt nějaké jednoduché pojmy, které by se daly spojit v rozumnou koncepci spravedlnosti. Pojmy základní struktury, závoje nevědomosti, lexikálního uspořádání, nejméně zvýhodněné pozice, právě tak jako čisté procedurální spravedlnosti, jsou vesměs příklady takových pojmů. Od žádného z nich o sobě samém bychom toho nemohli mnoho očekávat, jsou-li však vhodně propojeny, mohou nám docela dobře posloužit. Bylo by přehnané předpokládat, že pro všechny morální problémy nebo alespoň pro většinu z nich existuje nějaké rozumné řešení. Snad pouze několik problémů se dá uspokojivě vyřešit. V každém případě spočívá společenská moudrost v projektování institucí takovým způsobem, aby příliš často nedocházelo jenom k těžko překonatelným potížím, a abychom akceptovali potřebu jasných a jednoduchých principů.

15. PRIMÁRNÍ SPOLEČENSKÉ STATKY: ZÁKLAD VYHLÍDEK

Tolik tedy k stručné formulaci a explanaci obou principů spravedlnosti a procedurální koncepce, kterou vyjadřují. V dalších kapitolách uvedu další podrobnosti, budu-li popisovat systém institucí, které tyto koncepce uskutečňují. Zatím se však musím vyrovnat s několika předběžnými záležitostmi. Začnu zkoumáním vyhlídek a jejich hodnocením.

Význam těchto otázek lze vysvětlit ve srovnání s utilitarismem. Je-li princip užitku aplikován na základní strukturu, má se pro všechny důležité pozice maximalizovat algebraická suma očekávaných hodnot užitku. (Podle klasického principu jsou tyto vyhlídky váženy počtem osob v těchto pozicích, princip průměru podílem osob.) Otázku důležitých pozic přesouvám až do následujícího paragrafu. Je jasné, že utilitarismus předpokládá značně přesná měření těchto vyhlídek. Není však třeba, abychom pro každého reprezentanta měli nějakou kardinální míru; tyto musí však být při interpersonálním srovnávání smysluplné. Máme-li říci, že zisk některých jedinců je vyvážen ztrátou jiných, musíme rovněž připustit, že můžeme srovnávat užitkové škály různých osob. Nebylo by rozumné

požadovat příliš velkou přesnost; tyto odhady však nelze přenechat našim nekontrolovaným intuicím. Soudy větší vyváženosti zájmů ponechávají totiž příliš mnoho místa pro rozporuplná tvrzení. Navíc se mohou tyto soudy opírat o etické a jiné pojmy, nehledě ani na předsudky a vlastní zájmy, což zpochybňuje jejich platnost. Uskutečňujeme-li prostě interpersonální srovnávání užitků, znamená to, že jsme porozuměli základu takového srovnání nebo že je musíme považovat za rozumné. Máme-li objasnit tyto otázky, musíme vyložit tyto soudy a stanovit kritéria, o něž se opírají (§ 49). Při projednávání otázek sociální spravedlnosti bychom se měli pokusit nalézt pro toto srovnání nějaký objektivní důvod, který lidé mohou rozpoznat a uznat. Jak se zdá, neexistuje zatím z hlediska utilitarismu na tyto potíže žádná uspokojivá odpověď. Zdá se proto, že alespoň zatím klade princip užitku takové obtížné požadavky na naši schopnost odhadovat užitek, že v nejlepším případě vymezuje pro otázky spravedlnosti nějaký víceznačný soud.

Přesto však nepředpokládáme, že by se tento problém nedal uspokojivě vyřešit. Tyto potíže jsou sice reálné a princip rozdílnosti je zformulován tak, aby jim předešel, nechci však akcentovat jeho relativní zásluhy. Skepticismus vůči interpersonálnímu srovnání se často opírá o problematické názory, například že intenzita rozkoše nebo potěšení z blaha jsou intenzitou čistého vnímání; a že subjekt může sice intenzitu takových vjemů zakoušet a znát, ale že je nemožné, aby to jiní věděli nebo to vyvodili s přiměřenou jistotou. Obě tato tvrzení jsou nesprávná. Druhé je prostě součástí skeptického postoje vůči existenci jiných myslí, pokud se neukáže, proč soudy o blahu nevyvolávají zvláštní problémy, které nelze překonat.¹⁵ Zdá se mi, že opravdové potíže s utilitarismem jsou někde jinde. I když lze provádět interpersonální srovnávání, musejí se přece vztahovat na hodnoty, které stojí za to, abychom o ně usilovali. Je nerozumné sledovat spíše jeden než nějaký jiný cíl jenom proto, že jej můžeme přesněji odhadnout. Spor o interpersonální srovnávání zatemňuje spíše skutečný problém, zde má být totiž v prvé řadě vůbec maximalizován celkový (nebo průměrný) užitek.

S některými potížemi interpersonálního srovnání se princip rozdílnosti vyrovnává dvojným způsobem. Za prvé, pokud můžeme identifikovat nejméně zvýhodněného reprezentanta, potřebujeme při posuzování blaha pouze ordinální soudy. Víme, z jaké pozice máme posuzovat společenský systém. Nezáleží na tom, oč hůře se má tento reprezentant vzhledem k nějakému jinému. Můžeme ordinálně uspořádat pozice jako lepší či horší, můžeme nalézt i nejhorší pozici. Nedoje pak k dalšímu kardinálnímu měření, protože žádné jiné interpersonální srovnání není nutné. Maximalizujeme-li s ohledem na nejméně zvýhodněného reprezentanta, postačí ovšem jenom ordinální soudy. Můžeme-li rozhodnout, zda změna v základní struktuře zlepší nebo zhorší jeho situaci, můžeme také určit jeho nejlepší pozici. Nemusíme vědět, jak mnoho preferuje jednu situaci před nějakou jinou. Princip rozdílnosti klade proto méně požadavků na naše soudy o blahobytu. Nemusíme nikdy kalkulovat sumu užitku, zahrnující kardinální míru. Má-li se zjistit nejnižší pozice, provádí se sice interpersonální srovnávání, ale dále stačí ordinální soudy nějakého reprezentanta.

Princip rozdílnosti se vyvarovává potíží tím, že zjednodušuje základ interpersonálního srovnávání. Toto srovnání se týká vyhlídek na primární společenské statky. Definují je prostě jako index pro statky, které může reprezentant očekávat. Vyhlídky jednoho člověka jsou větší než někoho jiného, je-li tento index pro někoho v jeho postavení větší. Primárními statky, jak jsem již poznamenal, jsou tedy věci, o nichž se předpokládá, že by je rozumný člověk chtěl mít. Bez ohledu na podrobnosti racionálních plánů nějakého člověka se předpokládá, že existují různé věci, jichž by chtěl mít raději více než méně. Kdo jich má více, může se obecně ujistit, že bude mít větší úspěch při uskutečňování svých záměrů a dosahování vytyčených cílů, ať již jsou jakékoliv. Nejdůležitějšími druhy primárních společenských statků jsou práva a svobody, příležitosti a pravomoci, příjmy a majetek. (Velmi důležitým primárním statkem je pocit vlastní významnosti; kvůli jednoduchosti se jím budu zabývat až mnohem později v § 67.) Zdá se být zřejmé, že tyto věci můžeme

spravedlnosti, jak jsem již zdůraznil, je základní struktura společnosti, a to proto, že její působení je tak pronikavé a obsáhlé a že je tu od narození. Tato struktura zvýhodňuje některá výchozí místa při rozdělování plodů společenské kooperace. Právě tyto nerovnosti mají oba principy usměrnit. Jakmile jsou tyto principy splněny, mohou vzniknout jiné nerovnosti z dobrovolných činností lidí v souladu s principem shromažďovací svobody. Relevantní sociální pozice jsou tedy, tak řečeno, přiměřeně generalizovaná a agregovaná výchozí místa. Výběr těchto pozic kvůli specifikaci nějakého obecného hlediska odpovídá myšlence, že se mají snažit zmírnit arbitrárnost přírodních nahodilostí a společenských náhod.

Předpokládám tedy, že každý člověk zaujímá většinou dvě relevantní pozice: pozici stejných občanských práv a místo při rozdělování příjmu a majetku. Relevantní reprezentanti jsou tedy reprezentativními občany a zástupci skupin lidí, nacházejících se na různých úrovních prosperity. Protože předpokládám, že jiné pozice jsou obecně zaujímaný dobrovolně, nepotřebujeme vzít v úvahu při posuzování základní struktury stanoviska lidí v těchto pozicích. Vskutku celé schéma musíme přizpůsobit tak, aby odpovídalo preferencím osob v takzvaných startovních místech. Posuzujeme-li společenský systém, musíme odhlédnout od našich specifických zájmů a vnímat svou situaci z hlediska těchto reprezentantů.

Základní strukturu bychom měli, pokud možno, posuzovat z pozice stejných občanských práv. Tato pozice je vymezena právy a svobodami, jak to požadují princip stejné svobody pro všechny a princip slušné rovnosti příležitostí. Jsou-li oba splněny, jsou všichni lidé rovnoprávními občany a zaujímají tutéž pozici. V tomto smyslu vymezují stejná občanská práva nějaké obecné hledisko. Právě s ohledem na ně se pak řeší problém rozhodnutí mezi těmito základními svobodami. Touto otázkou se budu zabývat v kapitole IV. Zde bych však chtěl poznamenat, že se z tohoto hlediska dají také posoudit mnohé otázky sociální politiky. Existují totiž otázky, které zajímají každého člověka, ale jsou s ohledem na účinky rozdělování nepodstatné nebo irelevantní. V těchto případech se dá uplatňovat princip společného zájmu. Podle tohoto principu jsou instituce ordinálně uspořádány tak, jak efektivně garantují podmínky, které jsou pro všechny lidi nezbytné, mají-li uskutečňovat své cíle, nebo podle toho, jak dobře slouží společným cílům, jež jsou rovněž každému k prospěchu. Rozumné zákroky k udržení veřejného pořádku a bezpečnosti nebo účinná opatření ve službách veřejného zdraví slouží v tomto smyslu společnému zájmu. Něco obdobného platí pro společné úsilí občanů při obraně státu ve spravedlivé válce. Mohlo by se poukázat na to, že udržování veřejného zdraví a bezpečnosti nebo dosažení vítězství ve spravedlivé válce budou mít vliv na rozdělování. Bohatí získají více než chudí, protože mohou utrpět větší ztráty. Jsou-li však sociální a ekonomické nerovnosti spravedlivé, lze tyto účinky opomenout a uplatňovat princip společenského zájmu. Stanovisko stejných občanských práv je pak tím přiměřeným hlediskem.

Definice reprezentantů pro posuzování sociálních a ekonomických nerovností je méně uspokojivá. Definují-li tyto jedince pomocí příjmu a majetku, pak za prvé předpokládám, že tyto primární společenské statky budou dostatečně korelovány i rozdíly moci a odpovědnosti, aby nedošlo ke vzniku problematiky indexu. Předpokládám tedy, že jedinci třeba s většími politickými pravomocemi budou na tom lépe i v jiných směrech. Vcelku se zdá, že tento předpoklad je pro naše účely dostatečně spolehlivý. Je tu dále otázka, kolik takových reprezentantů je nutno vyčlenit. Není to však rozhodující, protože princip rozdílnosti vybírá pro jednu pozici jednoho reprezentanta. Závažným problémem zůstává, jak definovat nejméně zvýhodněnou skupinu.

Zdá se, že se nelze vyhnout určité arbitrárnosti. Jednou možností je, že vybereme nějakou specifickou sociální pozici, dejme tomu nekvalifikovaného dělníka, a pak počítáme mezi nejméně zvýhodněné jedince všechny osoby, které mají nanejvýš průměrný příjem a majetek této skupiny. Vyhledky reprezentanta na nejnižší úrovni jsou pak vymezeny jako průměr vztahující se na celou tuto třídu. Jinou alternativou je definice,

kteřá je založena výlučně na relativním příjmu a majetku bez jakéhokoliv vztahu k sociální pozici. Tak všechny osoby, jež mají méně než polovinu střední hodnoty příjmu a majetku, můžeme pokládat za příslušníky nejméně zvýhodněné skupiny. Tato definice se opírá pouze o dolní polovinu rozdělení a její přednost tkví v tom, že zaměřuje pozornost na sociální distanci mezi nejhudšími lidmi a průměrnými občany.¹⁶ Tento rozdíl je podstatným rysem situace, v níž se nachází nejméně zvýhodnění členové společnosti. Domníváme se, že každá z těchto definic nebo nějaká jejich kombinace nám dostatečně dobře poslouží.

V každém případě musíme do jisté míry agregovat vyhlídky nejhůře situovaných jedinců; počet lidí, které jsme pro tento výpočet vybrali, je do jisté míry činěn ad hoc. Při formulaci principu rozdílnosti jsme však oprávněni přihlídnout někde k praxi. Dříve nebo později nemůžeme prostě všok filosofických či jiných argumentů učinit žádnou jemnější diferenciaci. Předpokládám, že lidé v původním stavu si to uvědomují a od počátku interpretují princip rozdílnosti jako omezený agregovaný princip a posuzují jej takto i ve srovnání s jinými principy. Není tomu tak, jako by se domnívali, že nejméně zvýhodněný jedinec je doslova nejhůře situovanou osobou, a aby pak kvůli tomuto principu v praxi uplatnili nějakou formu zprůměrování. Spíše má být zhodnocen z perspektivy původního stavu uplatnitelnost tohoto kritéria v praxi.¹⁷ Může se projevit, že nějaká přesnější definice nejméně zvýhodněného jedince nebude ani nutná.

Teorie spravedlnosti jako slušnosti posuzuje tedy společenský systém, pokud vůbec možno, z pozice stejných občanských práv a různých úrovní příjmu a majetku. Někdy však bude třeba vzít v úvahu i jiné pozice. Jestliže například existují nerovná základní práva, založená na fixních přirozených vlastnostech, pak tyto nerovnosti vyčleňují nějaké relevantní pozice. Protože tyto přirozené vlastnosti nelze změnit, jsou pozice jimi vymezené startovními místy v základní struktuře. Takovými vlastnostmi jsou rozdíly pohlaví, právě tak jako rasové odlišnosti a rozdíly kulturní povahy. Jsou-li třeba muži ve svých základních právech zvýhodněni, je tato nerovnost ospravedlněna principem rozdílnosti (v jeho obecné interpretaci) pouze tehdy, je-li to k prospěchu žen, nebo je-li to k jejich újmě. Obdobná podmínka se vztahuje na ospravedlnění kastovníckého systému nebo na rasovou či etnickou nerovnost (§ 39). Takové nerovnosti z mnohou relevantní pozice a komplikují uplatňování obou principů. Na druhé straně jsou tyto nerovnosti zřídka kdy, ne-li vůbec k prospěchu méně zvýhodněných jedinců, a proto by ve spravedlivé společnosti měl obvykle stačit menší počet relevantních pozic.

Je tedy podstatné, aby soudy učiněné z perspektivy relevantních pozic měly větší váhu než nároky, které jsme ochotni vyslovit ve speciálnějších situacích. Ne každý jedinec má vždy prospěch z toho, co požadují oba principy, představíme-li si sebe samotné ve svých specifických pozicích. Pokud hledisko relevantních pozic nemá prioritu, existuje tu stále ještě změt konkurujících nároků. Oba principy vyjadřují tedy fakticky ochotu uspořádat zájmy tak, že se některým přisoudí zvláštní závažnost. Tak například lidé zaměstnaní v určitém průmyslovém odvětví často zjišťují, že svobodný obchod odporuje jejich zájmům. Takové průmyslové odvětví snad ani nemůže prosperovat bez cel a jiných restrikcí. Je-li však svobodný obchod z hlediska rovnoprávných občanů či s ohledem na nejméně zvýhodněné osoby žádoucí, je to ospravedlnitelné, i když tím trpí speciálnější zájmy. Měli bychom totiž předem souhlasit s principy spravedlnosti a s jejich důsledným uplatňováním z hlediska určitých pozic. Neexistuje žádný způsob, který by garantoval ochranu všech zájmů po určitou dobu, je-li úžeji definována situace reprezentantů. Pokud jsme přijali určité principy a určitý způsob jejich uplatňování, musíme také uznat jejich důsledky. To ovšem neznamená, že by se opatření svobodného obchodu měla uskutečňovat nekontrolovatelně. Příslušná opatření by však měla být modifikována s ohledem na přiměřeně přijatelné obecné perspektivy.

Relevantní sociální pozice specifikují obecné hledisko, z něhož pak mají vycházet aplikace obou principů na základní strukturu. Tak budou vzaty v úvahu zájmy kohokoliv,

neboť každý člověk je rovnoprávným občanem a všichni lidé zaujímají při rozdělování příjmů a majetku nebo v rámci fixních přirozených vlastností nějaké místo, na němž jsou založeny možné odlišnosti. Někjaký výběr relevantních pozic je pro koherentní teorii sociální spravedlnosti nutný a tyto pozice by měly být v souladu s jejími prvotními principy. Výběr takzvaných startovacích míst se zaměřuje na zmírnění účinků přirozených náhod a společenských okolností. Nikdo by neměl mít z těchto nahodilostí nějakou výhodu, pokud by to nebylo k prospěchu jiných lidí.

17. TENDENCE K ROVNOSTI

Chtěl bych tuto diskusi obou principů ukončit tím, že vyložím, v jakém smyslu vyjadřují nějakou rovnostářskou koncepci spravedlnosti. Chtěl bych také předejít námitce, že princip slušných příležitostí vede k jakési meritokratické společnosti. Abych pro to připravil půdu, pojednám nejdříve o několika aspektech svého pojetí spravedlnosti.

Nejdříve je třeba konstatovat, že princip rozdílnosti přisuzuje určitou váhu úvahám, které vyplývají z vyrovnávacího principu, totiž principu, podle něhož by měly být nezasloužené nerovnosti vyrovnány. Protože nerovnosti rodu a nadání nejsou zasloužené, musejí být tyto nerovnosti nějak kompenzovány.¹⁸⁾ Máme-li se tedy ke všem lidem chovat stejně, má-li být zaručena opravdová rovnost příležitostí, pak tedy podle tohoto principu se musí společnost více starat o jedince s menšími vrozenými vlohami i o jedince, kteří se narodili do méně příznivých společenských pozic. Jde tu tedy o to, abychom – pokud možno – tyto náhodné rozdíly vyrovnali. Podle tohoto principu by se mělo vynakládat více prostředků na vzdělávání méně nadaných jedinců, alespoň po určitou dobu, třeba v prvních letech školní docházky.

Vyrovnávací princip nebyl podle mých vědomostí nikdy navržen jako výlučné kritérium spravedlnosti, jako jediný cíl společenského řádu. Jako většina takových principů je plauzibilní pouze na první pohled a musí být vyvážen vůči ostatním. Musíme jej například vážit s ohledem na zlepšování průměrného životního standardu nebo s přihlédnutím k rozvoji obecného blaha.¹⁹⁾ Bez ohledu na to, jaké jiné principy uznáváme, musejí být vzaty v úvahu. Představují jednu složku naší koncepce spravedlnosti. Princip rozdílnosti není ovšem vyrovnávacím principem. Nepožaduje, aby se společnost snažila vyrovnávat naše nevýhody tak, jako by se očekávalo, že všichni budeme poctivě soutěžit v jednom závodě. Princip rozdílnosti však přiděloval třeba prostředky na vzdělání, aby to prospělo dlouhodobým vyhlídkám méně zvýhodněných jedinců. Dosáhne-li se tohoto tím, že se více staráme o nadanější, bude to přípustné; jinak nikoliv. Při tomto rozhodnutí by se hodnota vzdělání neměla posuzovat jenom pod zorným úhlem ekonomické efektivnosti a sociálního blahobytu. Alespoň právě tak, ne-li více, je úloha vzdělání důležitá tím, že umožňuje mít požadavek vyrůstající z kultury společnosti, podílet se na společenských aktivitách a poskytovat tak každému jedinci spolehlivý smysl jeho vlastní hodnoty.

Ačkoliv tedy princip rozdílnosti není totožný s vyrovnávacím principem, realizuje některé z jeho záměrů. Transformuje cíle základní struktury tak, že celý systém institucí již dále nezděrazňuje společenskou aktivitu a technokratické hodnoty. Princip rozdílnosti je, jak patrně, opravdu výrazem dohody považovat rozdělování přirozených talentů za obecnou záležitost a podílet se na tomto rozdělování, ať již se to jakkoliv projeví. [Kdo je od přírody zvýhodněn, ať se jedná o kohokoliv, může využívat svých šancí pouze tak, aby zlepšil situaci toho, kdo utrpěl ztrátu.] Přirozeně talentovaní jedinci by prostě neměli těžit z toho, že jsou nadanější, ale použít aby kryli výdaje na školení a vzdělání a využívali svého nadání, aby to také pomáhalo méně šťastným jedincům. Nikdo není hoden svých větších přirozených schopností ani nezasluhuje příznivější startovací pozice ve společnosti. Z toho

však nevyplývá, že bychom tyto rozdíly měli eliminovat. Musíme s nimi naložit jiným způsobem. Základní strukturu lze uspořádat tak, aby tyto nahodilosti byly k prospěchu nejhůře situovaných. Tím dospíváme k principu rozdílnosti, chceme-li totiž společenský systém zařadit tak, aby nikdo nebyl zvýhodněn nebo neznevýhodněn kvůli svému náhodnému místu při rozdělování přirozených vloh nebo své výchozí pozici ve společnosti, aniž by naopak neposkytl nebo nezískal nějakou kompenzaci.

S přihlédnutím k těmto poznámkám můžeme odmítnout tvrzení, že systém institucí bude vždy vadný, protože rozdělení přirozených vloh a nahodilostí společenských poměrů je nespravedlivé, a že se tyto nespravedlnosti musejí nevyhnutelně přenést na vztahy mezi lidmi. Tato myšlenka se příležitostně využívá jako omluva, proč se nespravedlnost přehlídí, jako kdyby odepření smíru s nespravedlností bylo srovnatelné s tím, že se někdo nemůže vyrovnat se svou smrtí. Přirozené rozdělení není ani spravedlivé, ani nespravedlivé. Není ani nespravedlivé, že se lidé rodí do určitých pozic ve společnosti. To jsou prostě přirozená fakta. Spravedlivé a nespravedlivé je jediné to, jak se k těmto skutečnostem staví instituce. Aristokratické a kastovní společnosti jsou nespravedlivé, protože na základě těchto nahodilostí řadí lidi do více nebo méně uzavřených a privilegovaných společenských tříd. Základní struktura těchto společností uznává arbitrarnost, jak ji nacházíme v přírodě. Lidé se však nemusejí podřítit těmto nahodilým jevům. Společenský systém není nějakým lidmi nekontrolovatelným neměnným řádem, ale vzorem pro lidské jednání. Je-li spravedlnost pojímána jako slušnost, pak lidé na základě dohody budou sdílet své osudy navzájem. Při projektování institucí akceptují nahodilosti přírody a společenské podmínky jenom tehdy, slouží-li to obecnému blahu. Oba principy se slušně vyrovnávají s osudem; a instituce, které tyto principy splňují, budou spravedlivé, i když v jiných ohledech jsou nepochybně nedokonalé.

[Princip rozdílnosti je výrazem pojetí reciprocit. Je to princip vzájemného prospěchu.] Alespoň v případě zfetězení jsme viděli, že každý reprezentant může akceptovat základní strukturu jako bázi pro prosazování svých zájmů. Společenský řád může být pro každého jedince ospravedlněn, zvláště pak pro nejhůře situované. V tomto smyslu je tedy rovnostářský. Jak se zdá, je však třeba, abychom intuitivně uvážili, jak je splněna podmínka vzájemného prospěchu. Mějme dva reprezentanty A a B a připustíme, že osoba B je méně zvýhodněna. Protože nám jde o srovnání s nejméně zvýhodněnou osobou, bude jí osoba B. B tedy může akceptovat, že se osoba A má lépe, protože její výhody byly nabyty tak, že se zlepšily perspektivy osoby B. Kdyby se však osoba A nacházela v lepší pozici, byla by na tom osoba B ještě hůře, než je. Problém spočívá tedy v tom, abychom prokázali, že osoba A nemá žádné důvody, aby si stěžovala. Snad by měla mít méně, než by mohla mít, protože i kdyby měla více, vedlo by to k nějaké ztrátě pro osobu B. Co by se tedy dalo říci lépe situovanému člověku? Za prvé je zřejmé, že blaho každého jednotlivce závisí na způsobu společenské kooperace, bez níž by nikdo nemohl vést uspokojivý život. Za druhé, o dobrovolnou kooperaci můžeme někoho požádat jenom tehdy, jsou-li podmínky spolupráce rozumné. Princip rozdílnosti se tedy zdá být slušnou bází, na jejímž základě by talentovanější jedinci nebo jedinci s většími šancemi ve svých společenských situacích mohli očekávat, že ostatní lidé s nimi budou spolupracovat, je-li nějaká fungující regulace nutnou podmínkou dobra pro všechny.

Dalo by se přirozeně namítnout, že lépe situovaní si zaslouhují větší výhody, ať již to je nebo není k prospěchu jiných lidí. Nyní je nutno si vyjasnit pojem zásluh. Je zcela správné, aby v nějakém spravedlivém systému kooperace, v systému veřejných pravidel a očekávání, která jsou tímto systémem vytvářena, měli právo na své výhody jedinci, kteří s vyhlídkou na zlepšení svých podmínek učinili něco, co systém slibuje, že bude odměňováno. V tomto smyslu mají šťastnější jedinci nárok na lepší postavení; jejich nároky jsou legitimními vyhlídkami vytvořenými na základě společenských situací a společnost je musí splnit. V tomto smyslu však zásluhy předpokládají existenci kooperativního systému. Nemá to

však nic společného s otázkou, zda tento systém sám má být projektován v souladu s principem rozdílnosti nebo nějakého jiného kritéria.

Někteří lidé si snad budou myslet, že si osoby s většími přirozenými vlohami zasluhují tyto dary a nadřazený charakter, který umožňuje jejich vývoj. Protože jsou v tomto smyslu cennější, zaslouží si více výhod, než by se toho dosáhlo bez nich. Tento názor je však rozhodně nesprávný. Nikdo si přece na základě dobře uvážených soudů při rozdělování přirozených vloh nezasluhuje své postavení více než v případě svého počátečního startovacího místa ve společnosti. Tvzení, že si někdo nezasluhuje svůj nadřazený charakter, jenž umožňuje rozvinout jeho schopnosti, je rovněž problematické. Charakter člověka je totiž ve značné míře závislý na šťastných rodinných a společenských podmínkách, které rovněž pokládá za nějakou zásluhu. Jak se zdá, ani na tento případ nelze uplatnit pojem zásluhy. Zvýhodněný reprezentant nemůže tudíž říci, že si zasluhuje, a má tedy právo na systém kooperace, při němž může mít prospěch, aniž by to však přispívalo k blahu ostatních lidí. Pro tento názor neexistuje žádný důvod. Z hlediska zdravého rozumu se pak princip rozdílnosti jeví přijatelným jak pro lépe situované, tak i pro hůře situované jedince. To ovšem není, přísně vzato, žádný argument pro tento princip, protože ve smluvní teorii jsou argumenty formulovány s ohledem na stanovisko k původnímu stavu. Tyto intuitivní úvahy však napomáhají k objasnění povahy tohoto principu a toho, v jakém smyslu je rovnostářský.

Uvedl jsem dříve (§ 13), že by se společnost měla snažit, aby se vyhnula oblasti, v níž jsou marginální přínosy lépe situovaných osob k blahu méně zvýhodněných negativní. Měla by zůstat na vzrůstající části užitkové křivky (ovšem včetně jejího maxima). Jak je nyní patrné, je to zdůvodněno tím, že na této části křivky je kritérium vzájemného prospěchu vždy splněno. Navíc je tu v přirozeném smyslu dosaženo sladění sociálních zájmů. Reprezentanti nezískají nic na úkor kteréhokoliv jiného člověka, protože tu jsou dovoleny jenom reciproční výhody. Tvar a sklon užitkové křivky jsou rozhodně alespoň částečně determinovány přírodními loteriemi přirozených vloh a ty nejsou ani spravedlivé, ani nespravedlivé. Představme si však, že osa pravého úhlu reprezentuje ideál dokonalé harmonie zájmů; podle této užitkové křivky (v tomto případě přímkou) má každý stejný prospěch. Zdá se pak, že důsledná realizace obou principů spravedlnosti uvádí křivku blíže k dokonalé harmonii zájmů. Jakmile společnost překročí maximum, pohybuje se podél klesající části křivky a harmonie zájmů přestává existovat. Zisky pro zvýhodněnější jedince znamenají ztrátu pro nezáhodněné a naopak. To rozhodně není žádoucí, jde-li o spravedlnost základní struktury. Měli bychom proto setrvávat v oblasti pozitivních přínosů, máme-li za daných přírodních podmínek realizovat ideál harmonie zájmů a splňovat kritérium vzájemného prospěchu.

Další předností principu rozdílnosti je konkretizace bratrství. Ve srovnání se svobodou a rovností zaujímá myšlenka bratrství v demokratické společnosti méně významné místo. Bratrství se nepokládá za výslovně politický pojem a samo o sobě neurčuje žádná demokratická práva. Vyjadřuje místo toho určité myšlenkové postoje a formy chování, bez nichž by se ze zorného úhlu vytratily hodnoty vyjádřené právě těmito právy.²⁰⁾ Nebo se obdobně pod spravedlností pojímá určitá rovnost společenského respektu, jak se projevuje v různých veřejných konvencích a v nepřítomnosti projevu podřízenosti a servilnosti.²¹⁾ Bratrství má s tím nepochybně něco společného, právě tak jako se smyslem pro občanské přátelství a sociální solidaritu, ale v tomto směru neklade žádné určité požadavky. Musíme ještě nalézt nějaký princip spravedlnosti, který by vystihl odpovídající myšlenku. Zdá se však, že princip rozdílnosti odpovídá přirozenému významu bratrství, totiž myšlence, že bychom nechtěli mít větší výhody, pokud by to nebylo k prospěchu jiných, méně dobře situovaných lidí. Rodina ve svém ideálním pojetí a často i v praxi je oním místem, kde se odmítá princip maximalizace sumy užitku. Členové rodiny si obvykle nepřejí mít něco více, pokud nemohou dosáhnout toho, aby to posloužilo zájmům ostatních členů rodiny. Přesně

ke stejným důsledkům tedy dospíváme, budeme-li se řídit podle principu rozdílnosti. Lépe situovaní chtějí být zvýhodněni pouze v takovém systému, v němž to poslouží prospěchu méně šťastných jedinců.

Ideál bratrství se někdy spojuje s vazbami na city a pocity, od nichž se realisticky nedá očekávat, že se budou projevovat mezi členy nějakého většího společenství. To je rozhodně další důvod, proč se v teorii demokracie poměrně zanedbává. Máme často pocit, že tento ideál nemá v politických záležitostech žádné přiměřené místo. Interpretujeme-li ho však ve smyslu principu rozdílnosti, není to nepraktická koncepce. Zdá se, že instituce a strategie, které s velkou důvěrou pokládá za spravedlivé, splňují požadavky tohoto ideálu alespoň v tom smyslu, že přípustné nerovnosti přispívají k blahu méně zvýhodněných lidí. V každém případě se to pokusím vyložit v kapitole V. Podle této interpretace je princip bratrství dokonce plně uskutečnitelný. Jakmile jej akceptujeme, můžeme sdružit tradiční ideje volnosti, rovnosti a bratrství s demokratickým výkladem obou principů spravedlnosti. Volnost odpovídá prvnímu principu, rovnost myšlenky rovnosti v prvním principu spolu s rovností slušných příležitostí a bratrství principu rozdílnosti. Tím jsme pro koncepci bratrství našli uplatnění v demokratické interpretaci obou principů. Bratrství, jak patrné, klade určitý požadavek na základní strukturu společnosti. Neměli bychom ani zapomenout na jiné jeho aspekty, princip rozdílnosti vyjadřuje však jeho základní význam z hlediska sociální spravedlnosti.

Ve světle těchto úvah se tedy zdá zřejmé, že demokratická interpretace obou principů nepovede k nějaké meritokratické společnosti.²²⁾ Tato forma společenského řádu se řídí principem, podle něhož jsou životní dráhy otevřeny talentovaným a který využívá rovnosti šancí jako prostředku k uvolnění energie lidí s cílem dosáhnout ekonomické prosperity a politické nadvlády. Ve způsobu života i v právech a výsadách správních orgánů zde existuje vyhraněný rozpor mezi vyššími a nižšími třídami. Kultura nižších společenských vrstev je zbídačená, zatímco kultura vládnoucí a technokratické elity se opírá o zabezpečenou bázi ve službách národních cílů moci a bohatství. Rovnost příležitostí znamená stejné šance jak zapomenout na méně šťastné jedince v osobním zápase o vliv a společenské postavení.²³⁾ Meritokratická společnost ohrožuje takto ostatní interpretace principu spravedlnosti, nikoliv však demokratickou koncepci. Neboť, jak jsme právě viděli, princip rozdílnosti fundamentálnějším způsobem transformuje společenské cíle. Tento důsledek je ještě zjevnější, uvážíme-li, že musíme zohlednit, pokud je to nutné, podstatné primární dobro sebeúcty a skutečnost, že dobře uspořádaná společnost je sociální pospolitostí sociálních pospolitostí (§ 79). Pak musíme pro nejméně zvýhodněné jedince ještě vyhledat sebejistý pocit jejich vlastní ceny. To pak omezuje formy hierarchie a stupně nerovnosti, jež jsou s ohledem na spravedlnost přípustné. Tak například prostředky na vzdělání nemají být vynakládány výlučně nebo jenom hlavně podle jejich návratnosti, očekávané ve formě produktivních schopností, ale také podle toho, jak obohacují osobní a společenský život občanů, včetně těch hůře situovaných. S rozvojem společnosti stává se toto hledisko tím významnějším.

Tyto poznámky musejí postačit jako nástin koncepce sociální spravedlnosti pro instituce ve smyslu obou principů. Dříve než přistoupím k výkladu těchto principů ve vztahu pro jednotlivce, chtěl bych pojednat o jednom dalším problému. Zatím jsem předpokládal, že rozdělení přirozených vloh je přírodním faktem, který se nikdo nesnažil změnit ani dokonce vzít v úvahu. Toto rozdělení je ovšem do jisté míry ovlivněno společenským systémem. Například kastovní systém projevuje tendenci rozdělit společnost v oddělené biologické populace, zatímco otevřená společnost podporuje co nejširší genetickou rozrůzněnost.²⁴⁾ Navíc je víceméně explicitně možné uplatňovat nějakou eugenickou politiku. Nebudu se zabývat otázkami eugeniky a omezím se vesměs na tradiční problémy sociální spravedlnosti. Přesto bychom si měli povšimnout, že navrhneme-li strategii, která by snižovala nadání jiných lidí, nebylo by to k prospěchu méně zvýhodněných jedinců.

Přijmeme-li naopak princip rozdílnosti, jeví se větší schopnosti spíše jako sociální aktivum, které bychom měli využívat k obecnému prospěchu. Disponovat většími přirozenými vlohami je i v zájmu každého jednotlivce. Pomáhá to také při prosazování preferovaných životních plánů. V původním stavu se pak smluvní strany snaží zajistit pro své potomky ty nejlepší dědičné vlastnosti (své vlastní považují za pevně dané). Za prosazování rozumné politiky v tomto ohledu jsou předcházející generace odpovědný pozdějším generacím; jde tu tedy o mezigenerační problém. Společnost musí takto časem dbát o to, aby se alespoň zachovala obecná úroveň přirozených schopností, aby také nedocházelo k rozšiřování vážnějších defektů. Tato opatření mají být regulována podle principů, s nimiž by smluvní strany byly ochotny kvůli svým potomkům souhlasit. Zmiňují se o této spekulativní a obtížné záležitosti, abych ještě jednou poukázal na to, jak princip rozdílnosti může transformovat problémy sociální spravedlnosti. Mohli bychom vyslovit domněnku, že bychom perspektivně nakonec mohli dospět – existuje-li pro schopnosti nějaká horní mez – k nějaké společnosti, jejíž členové se těší z největší možné, stejné svobody a největšího možného, stejného nadání. Tuto myšlenku však nebudu dále rozvíjet.

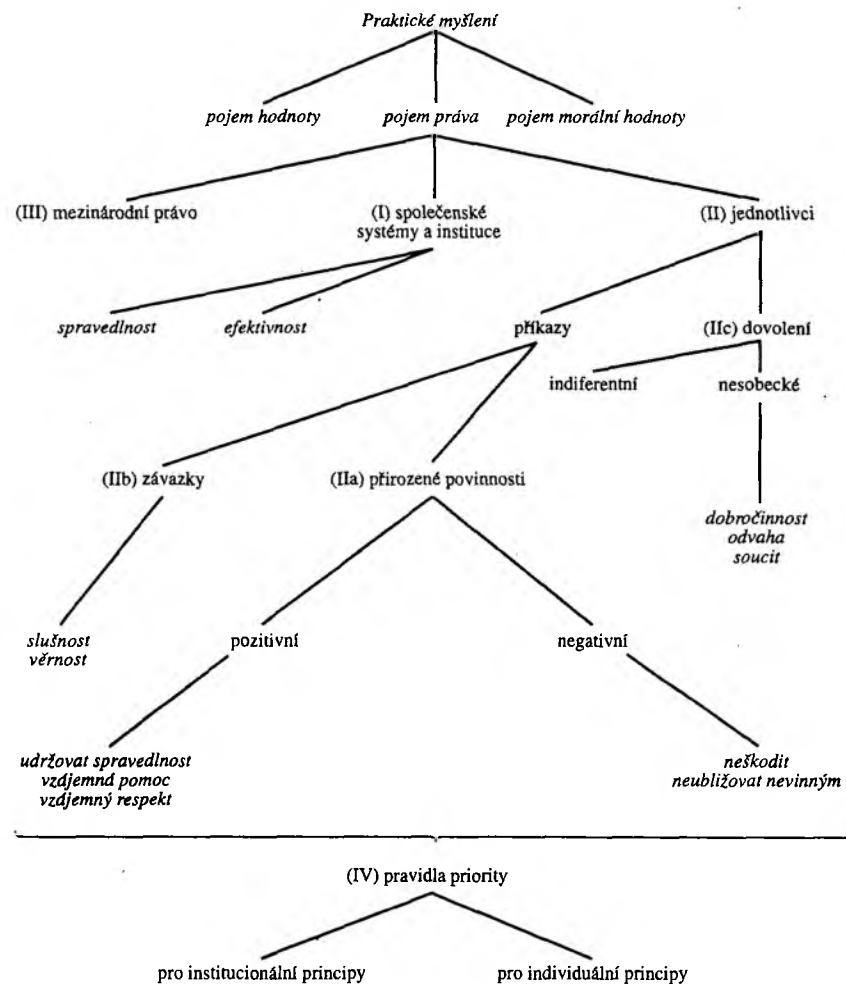
18. PRINCIPY PRO JEDNOTLIVCE: PRINCIP SLUŠNOSTI

Zatím jsem se zabýval principy, jež se vztahují na instituce nebo přesněji řečeno, na základní strukturu společnosti. Je však jasné, že musíme zformulovat i jiné principy, neboť úplná teorie práva obsahuje i principy pro jednotlivce. Ve skutečnosti potřebujeme navíc, jak ukazuje následující diagram, mít ještě další principy pro mezinárodní právo, a samozřejmě pravidla priority pro přiřazování vah, dojde-li mezi principy ke konfliktu. Principy mezinárodního práva se budu zabývat jenom okrajově (§ 58); neusiluji ani o to, abych se systematictěji zabýval principy pro jednotlivce. Některé z nich jsou však podstatnou součástí každé teorie spravedlnosti. V tomto i v následujícím paragrafu vyložím význam některých z těchto principů; důvody pro jejich volbu rozvedu až později (§§ 51 a 52).

Následující diagram je ryze schematický. Není míněn tak, že by principy spjaté s pojmy, které jsou uvedeny níže, byly odvoditelné z výše uvedených. Diagram poukazuje prostě na to, jaké principy musíme vybrat, dříve než budeme mít k dispozici nějakou úplnou koncepci práva. Římské číslice vyjadřují pořadí, v jakém musejí být v původním stavu různé druhy principů uznány. Tak nejdříve to musejí být principy pro základní strukturu, pak principy pro jednotlivce a dále po nich pro mezinárodní právo. Nakonec jsou přijímána pravidla priority; můžeme je ovšem – s vědomím následné revize – předběžně formulovat již dříve.

Pořadí, v jakém jsou tedy tyto principy vybrány, vyvolává řadu otázek, které opomenou. Důležité je to, že tyto různé principy je nutno formulovat v určité posloupnosti a že zdůvodnění tohoto uspořádání je spjato s obtížnými partiemi teorie spravedlnosti. Například bylo by sice možné vybrat mnohé přirozené povinnosti dříve než principy pro základní strukturu, aniž by je to podstatněji změnilo, ale v obou případech poukazuje tato posloupnost na to, že závazky předpokládají principy sociálních forem. Některé přirozené povinnosti předpokládají i takové principy jako třeba povinnost podporovat spravedlivé instituce. Bude proto, jak se zdá, jednodušší, přijmeme-li všechny principy pro jednotlivce až po principech pro základní strukturu. Skutečnost, že se nejdříve vybírají principy pro instituce, poukazuje na společenský charakter spravedlnosti, úzkou spojitost této činnosti se společenskou praxí, jak to často konstatovali idealisté. Říká-li Bradley, že jednatel je holou abstrakcí, můžeme to interpretovat – aniž bychom jeho učení příliš dezinterpretovali – že osobní závazky a povinnosti předpokládají pojetí institucí, a že proto musíme obsah spravedlivých institucí vymezit, dříve než můžeme stanovit příkazy pro jednotlivce.²⁵ Znamená to, že principy

pro povinnosti a závazky musejí být většinou stanoveny až po principech pro základní strukturu.



Máme-li proto vybudovat úplnou koncepci práva, musejí lidé v původním stavu vybrat v určitém pořadí nejenom koncepci spravedlnosti, ale i principy ke každému základnímu pojmu, jenž spadá pod pojem práva. Podle mého předpokladu je takových pojmů poměrně málo a nacházejí se ve zcela určitých vzájemných vztazích. Tak kromě principů pro instituce musí tu být i shoda o principech pro takové pojmy, jakými jsou slušnost a věrnost, vzájemný respekt a dobročinnost, pokud mají být uplatněny na jednotlivce, právě tak jako principy pro chování států. Jde tu o intuitivní myšlenku, že pojem práva může být nahrazen pojmem shody s principy, na nichž by se lidé v původním stavu dohodli, že se vztahují na něco takového. Neinterpretuji tento pojem tak, že objasňuje význam výrazu „právo“, jak se ho běžně užívá v morálním kontextu. Nemíním tím ani analýzu pojmu práva v tradičním

smyslu. Širší pojem práva jako slušnosti má spíše nahradit stávající pojetí. Není nutno říci, že slovo „právo“ (a jeho odvozeniny) má v běžném užití stejný význam jako složitější obraty, jichž je třeba k vyjádření ideálního smluvně teoretického pojmu práva. Pro naše současné účely akceptuje názor, že se pod správnou analýzou nejlépe rozumí uspokojivá substituce, jež splňuje určité požadavky a zároveň se vyhýbá určitým nejasnostem a konfuzím. Jinak řečeno, explikace je eliminací. Začínáme s nějakým pojmem, který je poněkud neuspokojivě vyjádřen; toto vyjádření však slouží určitým cílům, jichž se nemůžeme vzdát. Explikace dosahuje těchto cílů jinými, poměrně neproblematickými způsoby.²⁶⁾ Jestliže tedy teorie spravedlnosti jako slušnosti, nebo obecněji práva jako slušnosti v konceptuální vyváženosti odpovídá našim dobře uváženým soudům, a jestliže nám umožňuje říkat vše, co bychom po zralé úvaze chtěli říci, pak se nám tu nabízí možnost, jak nahradit běžné jazykové obraty jinými výrazy. Můžeme proto říci, že teorie spravedlnosti nebo práva jako slušnosti umožňují definovat nebo explifikovat pojmy spravedlnosti a práva.

Budu se nyní věnovat jednomu z principů, který se vztahuje na jednotlivce, totiž principu slušnosti. Pokusím se ho využít, abych vyložil všechny požadavky, které jsou – na rozdíl od přirozených povinností – kladeny na závazky. Podle tohoto principu je někdo zavázán chovat se v souladu s pravidly nějaké instituce, jsou-li splněny dvě podmínky. Za prvé, že instituce je spravedlivá (nebo slušná), tj. že splňuje oba principy spravedlnosti; za druhé, že dobrovolně akceptujeme její výhody nebo využíváme při prosazování svých zájmů možnosti, jež má k dispozici. Jde tu o základní myšlenku, že je-li řada lidí zapojena do vzájemně výhodného kooperativního podnikání, které je regulováno určitými pravidly, a musejí-li tím k prospěchu všech omezit svou vlastní svobodu, pak všichni jedinci, kteří jsou podrobeni takovému omezení, mají právo požadovat, aby se obdobně chovali i ti lidé, kteří z toho mají nějaký prospěch.²⁷⁾ Při kooperaci si nesmíme činit nároky na plody cizí práce, aniž bychom sami k ní nepřispěli slušným podílem. Pro instituce základní struktury vymezují oba principy spravedlnosti, co je slušným podílem. Jsou-li tedy tyto poměry spravedlivé, obdrží každý svůj slušný podíl, když každý (i on sám) dělá to, co dělat má.

Příkazy principu slušnosti jsou na základě definice závazky. Všechny závazky vznikají takto z tohoto principu. Je však důležité si povšimnout, že princip slušnosti má dvě části. Podle první musejí být příslušné instituce nebo praktiky spravedlivé; druhá charakterizuje nezbytně dobrovolné činnosti. První část formuluje nutné podmínky, za nichž tyto dobrovolné činnosti vyvěrají v závazky. Podle principu slušnosti není možné, abychom se cítili zavázáni nespravedlivými institucemi nebo alespoň takovými institucemi, které překračují (zatím ještě nestanovené) meze tolerovatelné nespravedlnosti. Zvláště nelze mít žádné závazky vůči autoritativním nebo arbitrárním formám vlády. Schází zde nezbytná báze pro závazky ve formě konsenzu nebo jakýchkoliv jiných jednání. Závazky předpokládají spravedlivé instituce nebo za daných podmínek relativně spravedlivé. Proti spravedlnosti jako slušnosti i proti smluvním teoriím obecně nelze proto vznést námitku, že ve svých důsledcích nutí občany k závazkům vůči nespravedlivým režimům, které si násilně vynucují poslušnost nebo docilují mnohem rafinovanějšími způsoby jejich mlčenlivý souhlas. Zvláště Locke byl objektem této mylné kritiky, která přehlídá nutnost určitých rámcových podmínek.²⁸⁾

Závazky se v některých svých rysech odlišují od jiných morálních příkazů. Za prvé, jsou výsledkem dobrovolných činností; tyto činnosti se mohou projevovat jako explicitní nebo jen implicitní závazky, jakými jsou sliby nebo dohody; nemusejí jimi však být jako v případech, kdy se přijímají nějaké výhody. Obsah závazků je vždy vymezen nějakou institucí nebo určitými praktikami, jejichž pravidla udávají, co se má dělat. Závazky se konečně obvykle vztahují k určitým lidem, totiž k těm, kteří v daném rámci spolupracují.²⁹⁾ Jako příklad lze uvést politické aktivity spjaté s kandidováním a (v případě úspěchu) s vykonáváním nějaké veřejné funkce v ústavním režimu. Z toho pak vznikají závazky plnit

tyto úřední povinnosti a tyto povinnosti vymezují pak i obsah závazků. Pod povinnostmi zde nerozumím morální povinnosti, ale úkoly a odpovědnosti spjaté s určitými institucionálními pozicemi. Někdo ovšem může mít určité morální důvody (založené na nějakém morálním principu), aby se zprostil těchto povinností, třeba jenom na základě principu slušnosti. Představitel nějakého veřejného úřadu je rovněž zavázán svým spoluobčanům, jejichž očekávání a důvěru hledí uspokojit a s nimiž spolupracuje při udržování fungující demokratické společnosti. Obdobně přijímáme závazky, které plynou ze sňatku, právě tak jako z převzetí soudcovských, administrativních nebo jiných pravomocí. Závazky vznikají i tehdy, jestliže něco příslibíme nebo když s něčím mlčky souhlasíme, ale dokonce i tehdy, zúčastníme-li se nějaké hry: v tomto případě se totiž zavazujeme, že budeme hrát podle pravidel a že se při tom zachováme slušně.

Všechny tyto závazky plynou podle mého mínění z principu slušnosti. Existují však i dva důležité, poněkud problematické případy, totiž politické závazky průměrného občana – na rozdíl od představitel nějakého úřadu – a závazek dodržovat své sliby. V prvním případě není jasno, co je tou nezbytnou závaznou činností a kdo ji má uskutečnit. Podle mého mínění neexistují, přísně vzato, pro občana obecně žádné politické závazky. V druhém případě je třeba vysvětlit, jak vznikají závazky věrnosti na základě toho, že někdo využívá spravedlivou praxi. Na to se musíme přesněji podívat. Budu se tím zabývat na jiném místě (§§ 51–52).

19. PRINCIPY PRO JEDNOTLIVCE: PŘIROZENÉ POVINNOSTI

Zatímco všechny závazky vyplývají z principu slušnosti, existuje mnoho přirozených povinností, pozitivních a negativních. Nepokusím se uvést je pod jeden princip. Připouštím ovšem, že tento nedostatek jednoty přináší riziko, že budeme muset pracovat příliš intenzivně s pravidly priority; tento problém budu však muset ignorovat. Příklady na přirozené povinnosti jsou povinnost pomáhat někomu jinému, je-li v nouzi nebo v nebezpečí, za předpokladu, že to lze činit bez nadměrného vlastního rizika nebo aniž bychom uškodili sami sobě; povinnost ani nikomu neublížit, ani nikoho nepoškodit; a povinnost nezpůsobit nikomu zbytečné utrpení. První z těchto povinností, povinnost vzájemné pomoci, je pozitivní povinnost, protože je to povinnost udělat něco dobrého pro někoho jiného; oba poslední druhy jsou negativní, protože se na nás požaduje něco špatného. Rozdíl mezi pozitivními a negativními povinnostmi je v mnoha případech intuitivně zřejmý, často však nikoliv. Nebudu tento rozdíl zvláště zdůrazňovat. Je důležité jenom ve spojitosti s principem priority; zdá se totiž plauzibilní, že negativní povinnosti mají větší váhu než pozitivní, pokud je ovšem tento rozdíl jasný. Nebudu se však zde touto otázkou zabývat.

Na rozdíl od závazků je pro přirozené povinnosti příznačné, že se na nás vztahují bez ohledu na naše dobrovolné činnosti. Nejsou navíc v žádné nutné souvislosti s institucemi nebo společenskou praxí. Jejich obsah není obecně vymezen jejich pravidly. Je tedy naší přirozenou povinností, abychom nebyli krutí, ale pomáhali jiným lidem, ať jsme se již k tomu zavázali či nikoliv. Není to ani obrana, ani výmluva, řekne-li někdo, že učinil slib nebýt hrubý nebo mstivý, nebo že přijde někomu na pomoc. Tak například slib nezabíjet je obvykle neuvěřitelně nadbytečný, a myšlenka, že se tím vytváří nějaký mravní příkaz, který předtím neexistoval, je mylná. Takový slib, pokud tomu tak vůbec je, je v pořádku jenom tehdy, máme-li ze zvláštních důvodů právo zabíjet, snad v nějaké spravedlivé válce. Přirozené povinnosti se dále vyznačují tím, že platí mezi lidmi nezávisle na jejich institucionálních vztazích; platí mezi všemi jako stejnými morálními subjekty. V tomto smyslu se přirozené povinnosti netýkají jenom určitých jednotlivců, třeba těch, kteří společně kooperují na nějakém společenském projektu, ale obecně všech lidí. Tato vlastnost poukazuje zvláště na vhodnost adjektiva „přirozený“. Uznání takových povinností v jednání států je jedním z cílů mezinárodního práva. To je zvláště důležité pro omezení prostředků

využívaných ve válce, předpokládá-li se, že v každém případě za určitých okolností jsou obranné války ospravedlněny (§ 58).

Z hlediska spravedlnosti jako slušnosti je spravedlnost základní přirozenou povinností. Tato povinnost od nás vyžaduje, abychom uznali a podporovali pro nás závazně platné spravedlivé instituce. Vyžaduje od nás i podporu dosud neuskutečněných spravedlivých projektů, alespoň tehdy, je-li to pro nás možné bez příliš velké námahy. Je-li tedy základní struktura společnosti spravedlivá nebo alespoň tak spravedlivá, jak to lze za daných okolností rozumně očekávat, má každý přirozenou povinnost hrát při tom svou roli. Každý je na tyto instituce vázán nezávisle na svých dobrovolných činech, ať již jsou vnější nebo vnitřní. Třebaže se tedy principy přirozené povinnosti odvozují ze smluvní teorie, nepředpokládá jejich platnost žádný, ať již výslovný nebo nevýslovný souhlas, ani žádný dobrovolný čin. Principy pro jednotlivce, právě tak jako pro instituce, jsou právě oněmi principy, které by byly uznány v původním stavu. Chápeme je jako výsledek hypotetické dohody. Ukazuje-li jejich formulace, že žádná závazná činnost, ať již je to souhlas či něco jiného, není předpokladem jejich aplikability, pak tyto principy platí nepodmíněně. Proč jsou závazky závislé na dobrovolných činech, lze zdůvodnit druhou částí principu slušnosti. Nemá to vůbec co činit se smluvní povahou spravedlnosti jako slušnosti.³⁰⁾ Máme-li totiž k dispozici úplný systém principů, úplnou koncepci práva, můžeme prostě zapomenout na koncepci původního stavu a uplatnit tyto principy jako kterékoliv jiné.

Na skutečnosti, že spravedlnost jako slušnost připouští i nepodmíněné principy, není nic inkonzistentního ani překvapujícího. Postačí ukázat, že by smluvní strany v původním stavu souhlasily s principy, jež vymezují nepodmíněnou platností přirozených povinností. Měli bychom si povšimnout, že protože princip slušnosti může vytvářet vazby na již existující projekty, mohou takové závazky podporovat přítomné vazby vyplývající z přirozené povinnosti spravedlnosti. Tak někdo může mít zároveň přirozenou povinnost i závazek přizpůsobit své chování nějaké instituci. Je si třeba povšimnout, že existují i různé vazby na politické instituce. Přirozená povinnost spravedlnosti je zpravidla fundamentálnější, neboť zavazuje občany obecně a nevyžaduje žádný dobrovolný čin, aby se uplatňovala. Naproti tomu princip slušnosti zavazuje pouze lidi, kteří zastávají nějakou veřejnou funkci nebo jsou lépe situováni, a proto mohou prosazovat své zájmy. Existuje tedy i jiný smysl pro *noblesse oblige*. Privilegovaní lidé mají patně více závazků, které je ještě těsněji poutají k spravedlivému systému.

O jiných principech pro jednotlivce toho řeknu jenom velmi málo. Dovolení nejsou sice žádnou bezvýznamnou třídou činností; omezím se však pouze na rozbor teorie sociální spravedlnosti. Budiž poznamenáno, že jakmile jsou pro příkazy stanoveny všechny principy, není již nic dalšího zapotřebí, abychom mohli definovat dovolení, a to kvůli tomu, že dovoleny jsou takové činy, které podle libosti můžeme, ale nemusíme učinit. Nenarušují žádný závazek ani přirozenou povinnost. Zkoumáme-li dovolení, měli bychom vyčlenit ta, která jsou významná z morálního hlediska, a vyložit jejich vztah k povinnostem a závazkům. Mnohé takové činnosti jsou morálně indiferentní nebo triviální. K tomu, co je dovoleno, patří i třída nesobeckých jednání: shovívavost a soucit, heroismus a sebeobětování. Něco takového je dobré, není to však ani povinné, ani závazné. Nesobeckost se nepožaduje zpravidla pouze kvůli tomu, že by to pro příslušnou osobu znamenalo nebezpečí nebo riziko. Osoba, která vykoná nějaký nesobecký čin, se nechce vzdát svých přirozených povinností. Máme-li sice nějakou přirozenou povinnost, která by třeba přivodila něco velmi dobrého, můžeme-li to učinit poměrně snadno, jsme však zproštěni této povinností, kdyby to pro nás znamenalo značnou nevýhodu. Nesobecké jednání vytyčuje takto pro teorii etiky mimořádně závažné otázky. Zdá se například na první pohled, že si s nimi klasický utilitarismus neví rady. Ukazuje se, že máme povinnost vykonávat určité činy, které přivodily větší dobro pro jiné bez ohledu na nevýhody pro nás, pokud suma užitku nepřekračuje vůbec tu, kterou může přivodit nějaká činnost. Nic takového neodpovídá

výjimkám ve formulaci přirozených povinností. Tak některé činnosti, které jsou podle spravedlnosti jako slušnost pokládány za nesobecké, může požadovat i princip užitku. Nebudu se tím však dále zabývat. Zmiňuji se o nesobeckých činnostech jenom kvůli úplnosti. Musíme nyní obrátit svou pozornost na interpretaci počáteční situace.

KAPITOLA III
PŮVODNÍ STAV

V této kapitole rozebírám favorizovanou filosofickou interpretaci počátečního stavu, kterou označuji jako původní stav. Začnu nástinem argumentace ve prospěch koncepcí spravedlnosti a pak vysvětlím, jak jsou alternativy uvedeny takovým způsobem, aby smluvní strany musely provést výběr z fixního seznamu tradičních koncepcí. Potom popíši vlastnosti počáteční situace pod několika nadpisy: kontext spravedlnosti, formální omezení pojmu práva, závoj nevědomosti, racionalita smluvních stran. V každém případě se pokusím nastínit, proč je favorizovaná interpretace filosoficky rozumná. Dále prozkoumám přirozené myšlenkové pochody, jež vedou k oběma principům spravedlnosti a k principu průměrného užítku, a posoudím relativní výhody těchto koncepcí spravedlnosti. Pokusím se ukázat, že by oba principy spravedlnosti byly vybrány, a uvedu některé z hlavních důvodů, o něž se toto tvrzení opírá. Abych vyjasnil rozdíly mezi různými koncepcemi spravedlnosti, končí tato kapitola dalším pohledem na klasický princip užítku.

20. SPECIFIČNOST ARGUMENTACE PRO KONCEPCE SPRAVEDLNOSTI

Podle intuitivní myšlenky spravedlnosti jako slušnosti si představujeme první principy spravedlnosti jako předmět nějaké původní dohody, vhodně vymezené počáteční situací. Jsou to takové principy, které by rozumní lidé, jimž jde o prosazování svých zájmů, uznali v tomto stavu rovnosti, aby vyjasnili základní podmínky svého sdružování. Musím tedy ukázat, že oba principy spravedlnosti jsou řešením problému výběru v počátečním stavu. Musím proto prokázat, že s ohledem na okolnosti a vědomosti, názory a zájmy smluvních stran je dohoda o těchto principech pro každou osobu tím nejlepším způsobem, jak zabezpečit s přihlédnutím k dostupným alternativám své cíle.

Nikdo zřejmě nemůže doufat, že dostane vše, co by chtěl. Znemožňuje to již pouhá existence jiných osob. Pro každého člověka je absolutně nejlepší to, že se každý spojí s někým jiným při uskutečňování svých představ o dobru, ať již jsou tyto představy jakékoliv. Nebo když toho nedosáhne, aby se všichni ostatní museli chovat spravedlivě, že on je oprávněn chovat se podle libosti výjimečně jinak. Protože nikdo nebude s takovými podmínkami sdružování souhlasit, byly by tyto formy egoismu odmítnuty. Oba principy spravedlnosti představují však rozumný návrh. Chtěl bych ukázat, že jsou opravdu, takřčeno, nejlepší odpovědi každého člověka na odpovídající požadavky jiných lidí. V tomto smyslu je výběr koncepce spravedlnosti jediným řešením problémů vytyčených původním stavem.

Při této argumentaci se řídím známou metodou společenských teorií. Popíši zjednodušenou situaci, v níž rozumní jedinci s určitými cíli a s určitými vzájemnými vztahy mezi sebou musejí s ohledem na své znalosti okolností volit mezi různými způsoby chování. Co pak budou dělat, bude přísně deduktivně vyvozeno z těchto předpokladů, z jejich názorů a zájmů, jejich situace a možností. Řečeno s Paretem je jejich chování výsledkem přání a překážek.¹⁾ Tak například podle teorie cen nastává rovnováha na konkurenčních trzích právě tehdy, když mnozí lidé, kteří všichni prosazují své vlastní zájmy, se vzdávají toho, co mohou snadno postrádat výměnou za to, po čem nejvíce touží. Rovnováha je výsledkem dohod dobrovolně uzavřených mezi obchodními partnery, majícími dobrou vůli. Pro každého člověka je to totiž ta nejlepší situace, při níž může dosáhnout volnou výměnou toho, co je slučitelné s právy a svobodou ostatních lidí, prosazujících stejným způsobem své vlastní zájmy. Právě proto je to rovnováha, stav, který zůstává zachován, jestliže se okolnosti nemění. Nikdo nemá důvod, aby je změnil. Jestliže vychýlení z tohoto stavu uvede do pohybu síly, které jej opět obnoví, je tato rovnováha stabilní.

Skutečnost, že nějaká situace je rovnovážným stavem, i když stabilním, neznamená ovšem ještě, že tento stav je právoplatný nebo spravedlivý. Znamená to pouze, že lidé s přihlédnutím k tomu, jak hodnotí své postavení, jednájí efektivně tak, aby se tato

rovnováha zachovala. Rovnováha nenávisti a nepřátelství může být nepochybně stabilní; každý by si mohl myslet, že jakákoliv možná změna by mohla být ještě horší. To nejlepší, čeho však každý může pro sebe dosáhnout, jsou spíše méně nespravedlivé podmínky než lepší. Morální ohodnocení rovnovážných stavů závisí na základních okolnostech, které je determinují. Právě v tomto bodě má koncepce původního stavu své specifické morální rysy. Neof zatímco se třeba teorie cen pokouší vyloučit pohyby trhu na základě předpokladů o skutečných tržních tendencích, filosoficky favorizovaná interpretace počáteční situace ztělesňuje podmínky, o nichž si myslíme, že jsou rozumně kladeny na výběr principů. V protikladu k teorii společnosti bych chtěl tuto situaci charakterizovat tak, aby principy v ní vybrané byly z morálního hlediska akceptovatelné. Původní stav je vymezen tak, že je to status quo, v němž jsou všechny uzavřené dohody slušné. V tomto stavu jsou smluvní strany stejně morálními subjekty a výsledek není podmíněn ani arbitrárními nahodilostmi, ani relativní rovnováhou společenských sil. Teorie spravedlnosti jako slušnosti může takto od počátku využívat myšlenky čisté procedurální spravedlnosti.

Je pak jasné, že původní stav je čistě hypotetickou situací. Nic podobného nemusí nikdy nastat; sledujeme-li však konceptuálně dané podmínky, můžeme uvažování smluvních stran modelovat. Koncepce původního stavu má vysvětlit chování lidí jenom do té míry, pokud se snaží vyloučit naše morální soudy a přispět takto k objasnění našeho smyslu pro spravedlnost. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je teorií našeho mravního cítění, jak to reprezentují naše dobře uvážené soudy v reflektované rovnováze. Toto cítění ovlivňuje patrně do jisté míry naše myšlení a chování. Koncepce původního stavu je sice součástí teorie chování, z toho však nikterak neplyne, že tu existují nějaké reálné podobné stavy. Nutné je jedině to, aby tyto principy hrály v našem morálním myšlení a jednání svou požadovanou roli.

Měli bychom si také povšimnout, že přijetí těchto principů nelze pokládat za psychologický zákon pravděpodobnosti. Mým ideálem každopádně je prokázat, že uznání těchto principů je jedinou možností slučitelnou s úplným popisem původního stavu. Má argumentace má být nakonec přísně deduktivní. Je přirozené, že lidé v původním stavu mají určitou psychologii; o jejich názorech a zájmech se činí různé předpoklady, které se spolu s jinými premisami pak objevují v popisu této počáteční situace. Argumenty na základě takových premis však mohou být zřejmě plně deduktivní, což dokládají teorie v politice a ekonomii. Měli bychom se pokusit o vytvoření jakési morální geometrie s onou přísností, jež tento výraz naznačuje. Mé úvahy budou bohužel značně vzdáleny od tohoto požadavku a budou po mnoha stránkách značně intuitivní. Je však podstatné pomýšlet na ideál, kterého bychom chtěli dosáhnout.

Poslední poznámka. Jak jsem řekl, existuje mnoho možných interpretací počáteční situace. Tato koncepce se mění v závislosti na tom, jak pojmáme smluvní strany, jejich názory a zájmy, dostupné alternativy atd. V tomto smyslu existuje mnoho různých smluvních teorií. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je pouze jednou z nich. Otázka spravedlnosti je však, pokud možno, vyřešena tím, jestliže ukážeme, že existuje jedna interpretace počáteční situace, která nejlépe vyjadřuje podmínky, o nichž se soudí, že jsou pro výběr principů rozumné, ale které zároveň vedou ke koncepci, která charakterizuje naše dobře uvážené soudy v reflektované rovnováze. Tuto nejvíce favorizovanou, standardní interpretaci budu nazývat původním stavem. Můžeme vyslovit domněnku, že pro každou tradiční koncepci existuje nějaká interpretace počáteční situace, v níž jsou tyto principy preferovaným řešením. Tak existuje například nějaká interpretace, která vede ke klasickému principu užitku, právě tak jako k principu průměrného užitku. V průběhu svého zkoumání se zmíním o těchto variantách počáteční situace. Procedura smluvní teorie je tedy obecnou analytickou metodou pro komparativní zkoumání koncepcí spravedlnosti. Pokusím se uvést různé podmínky smluvní situace, z nichž by byly tyto principy vybrány. Takto formulujeme různé předpoklady, na nichž, jak se zdá, jsou založeny tyto podmínky. Je-li však jedna

interpretace filosoficky nejžádoucnější a jestliže její principy charakterizují naše dobře uvážené soudy, máme tu i justifikační proceduru. Předem přece nemůžeme vědět, zda taková interpretace vůbec existuje; víme však alespoň, po čem máme pátrat.

21. PREZENTACE ALTERNATIV

Od těchto poznámek o metodě přejdeme nyní k popisu původního stavu. Začneme otázkou alternativ, které mají lidé v této situaci k dispozici. V ideálním případě bychom ovšem chtěli říci, že si mohou vybrat mezi všemi možnými koncepcemi spravedlnosti. Zřejmým problémem je ovšem to, jak charakterizovat tyto koncepce, aby se lidé v původním stavu mohli s nimi obeznámit. I když připustím, že mohou být definovány, není tu žádná záruka, že by smluvní strany provedly tu nejlepší volbu; mohly by prostě přehlédnout nejvíce preferovatelný princip. Nemusela by to ani být ta nejlepší alternativa; dovedeme si přece představit, že ke každé koncepci spravedlnosti existuje nějaká lepší. Jestliže opravdu existuje, pak se zdá, že je přece jenom obtížné popsat intelektuální schopnosti smluvních stran v původním stavu dospět s jistotou k té nejlepší či alespoň k plauzibilnější koncepci. Některá řešení problému výběru jsou snad po pečlivém uvážení dosti jasná; je však něco jiného, máme-li popsat smluvní strany tak, aby jejich úvahy vedly k těmto alternativám. I když jsou snad oba principy spravedlnosti nadřazeny jiným, nám známým koncepcím, mohou existovat jiné, zatím neformulované principy, které jsou ještě lepší.

Abych se vyrovnal s tímto problémem, využiji následujícího postupu. Budu prostě považovat určitý soupis tradičních koncepcí spravedlnosti za daný, třeba oněch koncepcí, o nichž jsem pojednal v první kapitole, spolu s několika jinými možnostmi inspirovanými oběma principy spravedlnosti. Předpokládám pak, že smluvní strany mají tento soupis k dispozici a že se potom musejí jednomyslně shodnout na tom, která koncepce je ta nejlepší. Můžeme se domnívat, že se rozhodnou na základě párových komparací. Na obou základních principech by se pak dalo ukázat, že jsou preferovány, jakmile se všichni shodnou na tom, že mají být přednostně vybrány před každou jinou alternativou. V této kapitole se budu zabývat hlavně výběrem mezi oběma principy spravedlnosti a dvěma formami principu užitku (klasickou a průměrovou formou). Později se budu věnovat srovnání s perfekcionismem a smíšenými teoriemi. Takto se pokusím ukázat, že by oba principy byly vybrány ze soupisu alternativ.

Připouštím, že tento postup je neuspokojivý. Bylo by lepší, kdybychom mohli uvést nutně a postačující podmínky pro jednoznačně nejlepší koncepci spravedlnosti a pak poukázat na nějakou koncepci, která tyto podmínky splňuje. Nakonec se nám to snad podaří učinit. Zatím však nevidím žádnou jinou možnost, jak bych se mohl obejít bez hrubých aproximativních metod. Použijeme-li takové procedury, můžeme snad dospět k obecnému řešení našeho problému. Může se tedy ukázat, že se při tomto srovnání vykrystalizují v myšlení smluvních stran určité žádoucí charakteristiky základní struktury, jež budou mít přirozené maximální a minimální vlastnosti. Předpokládejme například, že je rozumné, aby lidé v původním stavu preferovali společnost s největší možnou stejnou svobodou pro všechny. Předpokládejme dále, že dávají sice přednost tomu, aby společenské a ekonomické výhody sloužily k prospěchu obecného blaha, ale že přesto trvají na zmiřování výhod a nevýhod lidí podmíněnými přirozenými a společenskými nahodilostmi. Jsou-li obě tyto charakteristiky jedinými relevantními vlastnostmi a je-li princip stejné svobody pro všechny přirozeným maximem první a princip rozdílnosti (omezený sloučenou rovností šancí) přirozeným maximem druhé, pak jsou tyto principy bez ohledu na problém priority optimálním řešením. Skutečnost, že nemohu konstruktivně charakterizovat nebo vypočítat všechny možné koncepce spravedlnosti anebo popsat smluvní strany tak, abychom na ně nemuseli myslet, není na překážku tomuto závěru.

Nebylo by vhodné, abychom tyto spekulace rozváděli ještě nějak dále. Zatím se nepokouším zkoumat obecný problém nejlepšího řešení, ale omezují se veskrze na slabší tvrzení, že oba principy by byly vybrány z následujícího soupisu:

- A. Oba principy spravedlnosti (v lexikálním uspořádání)
 1. Princip největší stejné svobody
 2. (a) Princip (slušné) rovnosti šancí
(b) Princip rozdílnosti
- B. Smíšené koncepce s následujícími principy místo A2
 1. Princip průměrného užítku
 2. Princip průměrného užítku s jedním z následujících omezení; buď
 - (a) že se zachová určité existenční minimum, nebo
 - (b) že celkové rozdělení není příliš široké, nebo
 3. Princip průměrného užítku s jedním omezením z B 2 spolu s principem rovnosti slušných šancí
- C. Klasické teleologické koncepce
 1. Klasický princip užítku
 2. Princip průměrného užítku
 3. Perfekcionalismus
- D. Intuicionistické koncepce
 1. Vyváženost celkového užítku vůči principu stejného rozdělení
 2. Vyváženost průměrného užítku vůči principu kompenzace
 3. Vyváženost listiny principů, které jsou na první pohled zjevné (vždy podle potřeby)
- E. Egoistické koncepce (Viz § 23, kde vysvětlují, proč egoistické koncepce, přísně vzato, nejsou alternativami)
 1. Diktatura jedné osoby: každý má sloužit mým zájmům
 2. Zvláštní status: každý má jednat spravedlivě kromě mne, jestliže se takto nerozhodnu
 3. Obecně: každý má prosazovat své zájmy, jak se mu právě zlíbí.

Tyto tradiční teorie si rozhodně zaslouhují, abychom se je pokusili ordinálně uspořádat. Každopádně je zkoumání tohoto ordinálního uspořádání užitečné, máme-li se nějak přiblížit k širším otázkám. Každá z těchto koncepcí má tedy svá aktiva a pasiva; jsou to důvody svědčící pro i proti každé vybrané alternativě. Skutečnost, že nějaká koncepce je vystavena kritice, není nezbytně rozhodujícím argumentem vůči ní; ani určité žádoucí charakteristiky nesvědčí vždy v její prospěch. Rozhodnutí lidí v původním stavu závisí, jak uvidíme, na vyváženosti různých hledisek. V tomto smyslu se teorie spravedlnosti ve svých základech odvolává na intuici. Jestliže však všechno porovnáme, mohou důvody zcela jednoznačně svědčit pro jednu možnost. Relevantní důvody mohou být na základě popisu původního stavu rozloženy a analyzovány, že jedna koncepce spravedlnosti je výrazně preferovatelná před ostatními. Argumentace svědčící v její prospěch není – přísně vzato – žádným důkazem, každopádně ještě nyní ne; ale řečeno s Millem, mohou to být úvahy, které jsou s to determinovat rozum.²⁾

Soupis koncepcí je do značné míry sám o sobě vysvětlitelný. Několik stručných poznámek však neuškodí. Každá koncepce je zde vyjádřena poměrně jednoduše a každá platí nepodmíněně, tj. „za všech okolností či společenských situací“. Žádná z nich neplatí jenom za určitých sociálních či jiných podmínek. Jedním z důvodů je simplifikace. Mohli bychom snadno formulovat skupinu koncepcí, z nichž by se každá uplatňovala jenom za zvláštních okolností, přičemž by se tyto různé podmínky vzájemně vylučovaly a dohromady by vyčerpaly všechny možnosti. Jedna koncepce by například mohla platit pro jedno vývojové stadium kultury, nějaká odlišná koncepce pro jiné. Taková skupina sama by mohla platit jako koncepce spravedlnosti; tvořila by ji množina uspořádaných dvojic, přičemž každá dvojice by se skládala z koncepce spravedlnosti a podmínek, za nichž platí. Kdybychom

takové koncepce včlenili do tohoto soupisu, stal by se náš problém značně komplikovaným, třeba nikoli nezvladatelným. Je tu však ještě jiný důvod, proč eliminuji takové alternativy. Mohli bychom se totiž přirozeně ptát, které základní principy determinují tyto uspořádané dvojice. Předpokládám, že některé poznatelné etické koncepce specifikují ke každé z těchto podmínek vhodné principy. Je to právě tento nepodmíněný princip, který vymezuje koncepci vyjádřenou touto množinou uspořádaných dvojic. Kdybychom tedy připustili v daném soupisu takové skupiny, museli bychom zařadit i alternativy, které zakrývají svůj vlastní základ. I z těchto důvodů to vylučuji. Projevuje se také, že je žádoucí charakterizovat původní stav tak, aby smluvní strany musely vybrat principy, které platí nepodmíněně, za všech okolností. Tato skutečnost je spjata s kantovskou interpretací spravedlnosti jako slušnosti. Touto otázkou se budu zabývat až později (§ 40).

Konečně něco samozřejmého. Argumentace pro oba principy, nebo vskutku pro každou koncepci, je relativní vzhledem k nějakému soupisu alternativ. Změníme-li tento soupis, musí se obecně změnit i argumentace. Něco obdobného platí pro všechny charakteristiky původního stavu. Existuje nekonečně mnoho variací počáteční situace, a tedy nepochybně nekonečně mnoho teorémů morální geometrie. Jenom některá z nich jsou filosoficky zajímavá, protože většina variací je z morálního hlediska irelevantní. Musíme si zachovávat odstup od podružných záležitostí, aniž bychom zároveň neztratili ze zorného pole zvláštní předpoklady argumentace.

22. KONTEXT SPRAVEDLNOSTI

Kontext spravedlnosti se dá popsat tak, že to jsou běžné podmínky, za nichž je kooperace lidí možná a nutná.³⁾ Tak, jak jsem zpočátku poznamenal, společnost je sice kooperativním podnikem majícím zajistit vzájemné výhody, je však právě tak poznamenána konfliktem zájmů, jak jejich identitou.⁴⁾ Je tu totožnost zájmů, protože společenská kooperace umožňuje všem lidem vést lepší život, než kdyby každý člověk byl odkázán jenom na své vlastní úsilí. Je tu i konflikt zájmů, protože lidem není lhostejné, jak jsou rozdělovány plody jejich kooperace. Mají-li prosazovat své životní cíle, chtějí mít raději větší než menší podíl. Je tu tedy potřeba určitých principů, máme-li uskutečnit výběr mezi různými společenskými řády, které podmiňují rozdělení společenských statků, a dospět k dohodě, jak správně rozdělit příslušné podíly. Tyto požadavky určují úlohu spravedlnosti. Rámcové podmínky, které přispívají ke vzniku těchto nezbytností, vytvářejí kontext spravedlnosti.

Tyto podmínky můžeme rozdělit do dvou skupin. Za prvé, jsou tu objektivní okolnosti, za nichž je kooperace lidí možná a nutná. Mnozí jedinci žijí spolu v téže době v určité geografické oblasti. Tito jednotlivci mají zhruba stejné psychické a mentální mohutnosti; jejich schopnosti jsou každopádně srovnatelné, takže žádný z nich nemůže ovládat ostatní. Jsou zranitelní vůči útokům a životní plány každého z nich mohou ostatní spojenými silami překazit. Konečně je tu také podmínka mírného nedostatku, která postihuje širokou oblast situací. Přírodní a jiné zdroje nejsou v takovém nadbytku, aby se projekty kooperace staly nadbytečnými; naopak však ani podmínky nejsou tak tvrdé, aby se plodné podnikání muselo nevyhnutelně zhroutit. Vzájemně výhodné formy spolupráce jsou sice možné, ale jejich plody zaostávají za náročností lidí.

Subjektivní okolnosti jsou relevantními aspekty subjektů kooperace, tj. spolupracujících osob. Smluvní partneri mají sice zhruba obdobné nebo různě se doplňující potřeby a zájmy, takže vzájemně výhodná kooperace mezi nimi je možná; mají ovšem i své vlastní životní plány. Tyto plány nebo představy o svém blahu způsobují, že sledují různé cíle a záměry a že si činí konkurující nároky na disponibilní přírodní a společenské zdroje. Zájmy rozvíjené těmito plány nejsou navíc sice podle našeho předpokladu zaměřeny výlučně jenom na vlastní Já, ale jsou to přece jenom zájmy nějakého Já, které pro své pojetí dobra požaduje,

aby bylo respektováno, a které si činí nárok na to, aby bylo uspokojeno. Zdůrazním tento aspekt kontextu spravedlnosti a předpokládám proto, že smluvní strany neprojeví žádný zájem o zájmy jiných lidí. Předpokládám také, že lidé trpí různými nedostatky ve vědomí, myšlení a úsudcích. Jejich vědomí je nutně neúplné, jejich schopnosti usuzovat, pamatovat si a pozorovat jsou vždy omezeny a jejich úsudky jsou často komoleny strachem, předsudky a zaujatostí pro vlastní záležitosti. Některé z těchto nedostatků vyvěrají z morálních vad, ze sobectví a nedbalosti, ale ve značné míře patří prostě k přirozené situaci lidí. Proto nemají jednotlivci jenom různé životní plány, ale i zcela odlišná, filosofická a náboženská přesvědčení, politické a společenské názory.

Tento komplex podmínek budu nazývat kontextem spravedlnosti. Hume jej velmi jasně analyzoval a naše shrnutí nepřináší k jeho mnohem podrobnějšímu zkoumání podstatně nic nového. Pro jednoduchost zdůrazňuji často podmínku umírněného nedostatku (mezi objektivními okolnostmi) a podmínku vzájemné nezainteresovanosti, neboli že jedinci nemají žádný zájem o zájmy ostatních (mezi subjektivními okolnostmi). Můžeme takto stručně říci, že kontext spravedlnosti je dán tím, že vzájemně nezainteresované osoby vytvářejí konkurující nároky na rozdělování společenských statků při mírném nedostatku. Pokud by tyto okolnosti neexistovaly, nebyla by tu žádná příležitost pro ctnost spravedlnosti asi právě tak, jako by tu nebyla žádná příležitost pro odvalu, kdyby nám nehrozilo žádné nebezpečí.

Povšimněme si několika dalších explanací. V první řadě budu předpokládat, že lidé v původním stavu vědí něco o existenci kontextu spravedlnosti. V podmínkách své společnosti to prostě považují za dané. Předpokládám dále, že se smluvní strany snaží prosazovat svá pojetí dobra, jak nejlépe dovedou, a že při tomto svém snažení nejsou vázány žádnými předběžnými vzájemnými morálními pouty.

Můžeme si však položit otázku zda lidé v původním stavu mají závazky nebo povinnosti vůči třetím partnerům, například vůči svým bezprostředním potomkům. Kladná odpověď na tuto otázku by znamenala řešení problematiky spravedlnosti mezi generacemi. Cílem teorie spravedlnosti jako slušnosti však je odvození všech povinností a závazků z jiných podmínek; proto bychom se tohoto východiska měli vyvarovat. Místo toho můžeme zformulovat nějaký předpoklad o motivech a myslet si, že smluvní strany reprezentují kontinuální posloupnost nároků, a pokládat je, takřčeno za zástupce jakési trvalé morální činnosti či instituce. Není však třeba brát v úvahu celkovou posloupnost životních trajektorií, jejich dobrá vůle se může projevat jenom alespoň po dobu dvou generací. Tak reprezentanti časově na sebe navazující epochy sdílejí zájmy, které se kříží. Můžeme si smluvní strany například představit jako hlavy rodin, mající zájem pečovat o blaho svých bezprostředních potomků. Jako představitelé rodin jsou jejich zájmy za daných podmínek kontextu k spravedlnosti v protikladu. Není nutno pojímat smluvní strany za hlavy rodin; budu se však této interpretace obecně přidržovat. Podstatné je jedině to, aby každá osoba v původním stavu pečovala o blaho některého z potomků, samozřejmě za předpokladu, že se to v každém případě týká různých jedinců. Pro každého člověka v následující generaci musí existovat někdo, kdo za svého života pečuje o něho v přítomné generaci. Takto se dbá o zájmy všech lidí a s ohledem na závoj nevědomosti je pak celý řetězec návzájem propojen.

Povšimněme si, že s ohledem na představy smluvních stran o dobru předpokládám pouze to, že se jedná o dlouhodobé racionální plány. Tyto plány sice determinují cíle a zájmy jednotlivců, ale nepředpokládá se o nich, že musejí být egoistické či sobecké. Zda tomu tak je, to závisí pouze na cílech, které něco prosazují. Jsou-li hlavními cíli člověka bohatství, postavení, vliv a sociální prestiž, pak jeho představa dobra je rozhodně egoistická. Jeho dominantní zájmy jsou zaměřeny jenom na sebe sama a nejsou to jenom zájmy nějakého Já, jak tomu vždy musí být.⁴⁾ Není to tudíž žádný rozpor, předpokládáme-li, že jakmile jednou odstraníme závoj nevědomosti, zjistí smluvní strany, že jsou navzájem vázány cítěním a náklonností a že chtějí podporovat zájmy jiných lidí a hledět na to, aby tito lidé dosáhli

svých cílů. Postulát vzájemné nezainteresovanosti v původním stavu má však zaručit, že principy spravedlnosti nejsou závislé na silných předpokladech. Připomeňme si, že původní stav má zahrnovat široce sdílené, a proto slabé podmínky. Koncepce spravedlnosti nesmí pak předpokládat mezi lidmi extenzivní pouta přirozených citů. Pro základ teorie se snažím předpokládat, pokud možno, co nejméně.

Předpokládám konečně, že smluvní strany v původním stavu jsou navzájem nezainteresované a nejsou ochotny obětovat své zájmy jiným. Tím chci popsat chování a motivy lidí v případech, v nichž vznikají otázky spravedlnosti. Duchovní ideály světců a hrdinů mohou být právě tak nesmířitelně v protikladu, jako kterékoliv jiné zájmy. Konflikty, které vznikají z těchto ideálů, jsou ze všech nejtragičtější. Spravedlnost je tedy ctností praktického chování, kde máme co činit s protichůdnými zájmy a kde se lidé cítí oprávněni, aby navzájem uplatňovali svá práva. Ve sdružení světců, kteří jsou oddáni společnému ideálu, pokud by takové společenství mohlo existovat, by nemohlo dojít ke sporům o povahu spravedlnosti.

Každý by pracoval nesobecky pro jediný cíl, vymezený jejich společným náboženstvím, a s ohledem na tento cíl (za předpokladu, že je jasně vymezen) by se vyřešila každá otázka práva. Lidská společnost je však charakterizována kontextem spravedlnosti. Výklad těchto podmínek nezahrnuje žádnou zvláštní teorii lidské motivace. Jejím cílem je spíše zahrnovat do popisů původního stavu vzájemné vztahy mezi jedinci, na jejichž pozadí vznikají otázky spravedlnosti.

23. FORMÁLNÍ OMEZENÍ POJMU PRAVA

Situace osob v původním stavu reflektuje určitá omezení. Alternativy, jež mají k dispozici, a jejich znalost kontextu jsou různými způsoby omezeny. Těmto restrikcím budu říkat omezení pojmu práva, protože platí pro výběr všech etických principů a nejenom pro princip spravedlnosti. Kdyby smluvní strany formulovaly principy také pro ostatní ctnosti, platila by tato omezení rovněž.

Nejdříve vezmu v úvahu omezení, jež se vztahují na alternativy. Zdá se, že je rozumné, abychom kladli určité formální podmínky na koncepci spravedlnosti, jak jsou uvedeny v soupisu alternativ předloženém smluvním stranám. Netvrdím, že tyto podmínky vyplývají z pojmu práva a ještě mnohem méně jsou důsledkem pojmu morálky. V takových rozhodujících momentech se vyhýbám tomu, abych se spolehl na analýzu pojmu. Jsou různá omezení, která lze racionálně uvést do spojitosti s pojmem práva. Můžeme z nich vybrat různé instance a pokládat je v rámci nějaké teorie za směrodatné. Hodnota každé definice závisí na konzistentnosti výsledné teorie; definice samy o sobě nemohou vyřešit žádnou fundamentální otázku.⁵⁾

Přiměřenost těchto formálních podmínek vyplývá z funkce principů práva při usměrňování nároků, které lidé kladou na instituce a na sebe navzájem. Mají-li principy spravedlnosti převzít tuto roli, totiž přiřazovat základní práva a povinnosti a vymezovat rozdělování statků, jsou tyto požadavky zcela přirozené. Každý z nich je dostatečně slabý a tradiční koncepce spravedlnosti, jak se domnívám, je splňují. Tyto podmínky vylučují ovšem různé formy egoismu, jak dále uvedu; nejsou tedy bez morální závaznosti. Proto tím spíše by tyto podmínky neměly být ospravedlňovány definitoricky nebo pojmovou analýzou, ale jedině racionální příslušné teorie. Uvedu je pod pěti známými záhlavími.

Za prvé principy mají být obecné. To znamená, že je musíme dokázat formulovat bez užití toho, co bychom mohli intuitivně považovat za vlastní jména nebo za zakuklené určité popisy. Užití predikátů by tedy měly vyjadřovat obecné vlastnosti a vztahy. Naneštěstí stojí uspokojivé analýze těchto otázek v cestě hluboké filosofické překážky.⁶⁾ Nebudu však o nich zde pojednávat. V rámci teorie spravedlnosti jsme oprávněni vyhnout se tomu,

abychom definovali obecné vlastnosti a vztahy, a smíme se řídit podle toho, co se zdá být racionální. Protože smluvní strany nemají žádné zvláštní informace ani o sobě, ani o své situaci, nemohou se rozhodně samy identifikovat. I kdyby někdo mohl získat souhlas ostatních, nevěděl by, jak využít tyto principy ve svůj prospěch. Smluvní strany jsou nevyhnutelně nuceny lpět na obecných principech – tento pojem zde chápeme v jeho intuitivním významu.

Tato podmínka je zčásti proto-přirozená, že první principy musejí být s to trvale sloužit jako obecná charta dobře uspořádaných společností. Jsou přece nepodmíněné, platí vždy (v kontextu spravedlnosti) a musejí být známy jednotlivcům v každé generaci. Abychom tedy porozuměli těmto principům, není třeba žádného vědění o nahodilých skutečnostech, a rozhodně by se neměly týkat jedinců či skupin. Tradičně nejběžnějším testem této podmínky je myšlenka, že právo musí být v souladu s Boží vůlí. Ve skutečnosti se však tato teorie opírá o argumentaci, vyplývající z obecných principů. Tak například Locke zastával názor, že základní princip morálky zní: Je-li nějaká osoba stvořena jinou (v teologickém smyslu), pak má povinnost podřídit se předpisům svého stvořitele.⁷⁾ Tento princip je zcela obecný a s ohledem na Lockův obraz světa vyčleňuje Boha jako legitimní morální autoritu. Obecnost podmínky není narušena, i když se to tak snad na první pohled zdá.

2) Za druhé, principy musejí být univerzálně aplikovatelné. Musejí platit pro každého, protože je morálním subjektem. Předpokládám tedy, že každý člověk může těmto principům rozumět a využívat je ve svých úvahách. To klade jakousi nespecifikovanou horní mez na to, jak mohou být složité, a také na způsob a počet příslušných odlišností. Navíc je vyloučen princip, který by vedl ke sporu nebo by sám sebe vyvracel. Obdobně je rovněž nepřijatelný takový princip, kdyby bylo rozumné jej dodržovat pouze tehdy, budou-li se lidé řídit podle nějakého jiného. (Principy jsou vybrány proto, aby se jim každý člověk přizpůsobil.)

Obecnost a univerzálnost jsou definitoricky odlišnými podmínkami. Tak například egoismus ve formě diktatury jednoho člověka (každý musí sloužit mým nebo Periklovým zájmům) splňuje podmínku univerzálnosti, ale nikoliv obecnosti. Všichni lidé mohou sice jednat v souladu s tímto principem a výsledky nemusejí být v některých případech – v závislosti na zájmech diktátora – vůbec špatné, ale osobní zájmeno (nebo vlastní jméno) zde porušuje první podmínku. Obecné principy nemusejí být zase univerzální. Mohou být formulovány tak, aby platily pro omezenou třídu jedinců, například pro jednotlivce se specifickými biologickými nebo společenskými charakteristikami, třeba barvou vlasů nebo třídní pozicí atd. Během svého života lidé rozhodně přejímají určité závazky a povinnosti, které jsou specifické jenom pro ně. Tyto povinnosti a závazky jsou nicméně důsledkem prvních principů, které platí pro všechny osoby jako morální subjekty; vyvození těchto požadavků má obecný základ.

3) Třetí podmínkou je podmínka veřejnosti. Ta přirozeně vyplývá ze smluvního stanoviska. Smluvní strany vycházejí z toho, že mají vybrat nějaké principy pro veřejné pojetí spravedlnosti.⁸⁾ Předpokládají, že každý člověk bude o nich vědět vše, co by věděl, kdyby jejich přijetí bylo výsledkem nějaké dohody. Obecné vědomí jejich univerzální přijatelnosti mělo by takto žádoucí účinky a přispělo by ke stabilitě společenské kooperace. Rozdíl mezi touto podmínkou a podmínkou univerzálnosti tkví pak v tom, že podmínka univerzálnosti nás vede k hodnocení principů na základě toho, že je každý člověk rozumně a pravidelně dodržuje. Je však možné, aby všichni lidé rozuměli nějakému principu a dodržovali ho, a přesto by nemusel být obecně známý a výslovně uznávaný. Podmínka veřejnosti spočívá v tom, že smluvní strany posuzují koncepte spravedlnosti jako veřejně uznávané a plně efektivní morální směrnice společenského života. Podmínka veřejnosti je zřejmě implicitně obsažena v Kantovu učení o kategorickém imperativu; ten totiž od nás požaduje, abychom jednali v souladu s principy, které bychom byli jakožto rozumné bytosti ochotni uzákonit v nějaké řiši účelů. Tuto řiši si Kant do jisté míry představoval jako etické společenství, v němž jsou takové morální principy její veřejnou chartou.

4) Další podmínkou je to, že koncepte práva musí umožnit ordinální uspořádání konfliktních nároků. Tento požadavek plyne bezprostředně z toho, že principy mají usměrňovat konkurující požadavky. Je tu však problém, jak rozhodnout, co lze pokládat za ordinální uspořádání. Je zřejmě žádoucí, aby koncepte spravedlnosti byla úplná, tj. aby byla schopna uspořádat všechny nároky, které mohou vůbec (nebo s nějakou pravděpodobností v praxi) vzniknout. Toto ordinální uspořádání by mělo být obecně tranzitivní. Je-li třeba první forma základní struktury spravedlivější než druhá a druhá zase spravedlivější než třetí, pak by první měla být spravedlivější než třetí. Tyto formální podmínky jsou zcela přirozené, není však vždy snadné je splnit.⁹⁾ Je však násilné rozhodnutí formou soudního vyrovnání? Násilný konflikt a užití zbraní jsou konečnou výsledekem nějakého uspořádání. Určité nároky vítězí nad jinými. Hlavní námitkou proti tomuto uspořádání není, že může být intranzitivní. Principy práva a spravedlnosti jsou přece přijímány právě proto, aby se zabránilo násilí a lsti. Pěstní právo není tedy pro mne žádnou koncepcí spravedlnosti. Nevytváří žádné ordinální uspořádání v požadovaném smyslu, založené na určitých významných vlastnostech lidí a jejich situacích, které jsou nezávísle na jejich společenském postavení či na jejich schopnostech zastražovat či přinucovat.¹⁰⁾

5) Pátou a poslední podmínkou je podmínka konečnosti. Smluvní strany mají ohodnotit systém principů jako poslední soudní instanci pro praktické myšlení. Neexistuje tu žádné vyšší měřítko, na něž bychom se mohli odvolávat při zdůvodňování nároků; usuzování založené úspěšně na těchto principech je nezvratné. Myslíme-li na zcela obecnou teorii s principy pro všechny ctnosti, pak taková teorie specifikuje celek relevantních úvah a jejich přiměřených vah, jejichž požadavky jsou pak rozhodující. Obecně předcházející požadavkům zákona a zvyku a všem společenským pravidlům (v souladu s principy práva a spravedlnosti máme vytvářet a respektovat společenské instituce.) Důsledky plynoucí z těchto principů předcházejí také úvahám životní moudrosti a vlastního zájmu. To neznamená, že by tyto principy měly od nás vyžadovat nějaké sebeobětování. Smluvní strany přihlížejí totiž, když formulují koncepci práva, ke svým zájmům, jak nejlépe dovedou. Požadavky životní moudrosti mají již v celkovém systému principů svou přiměřenou váhu. Celý systém je definitivní v tom smyslu, že když praktické myšlení, které je jim vymezeno, dospěje ke svému závěru, je otázka vyřešena. Nároky stávajících společenských poměrů a vlastního zájmu jsou patřičně zohledněny. Nemůžeme je na konec vzít podruhé v úvahu, protože se nám nelíbí výsledek.

Všechny tyto podmínky koncepte práva, vzaty dohromady, lze pak specifikovat tak, že koncepte práva je množinou principů obecné formy a univerzální aplikability a má být veřejně uznávána jako poslední soudní instance pro usměrňování konkurujících nároků morálních subjektů. Principy spravedlnosti se vyznačují specifickou funkcí a předmětem své uplatnitelnosti. Těchto pět podmínek samo o sobě nevylučuje žádnou z tradičních koncepcí spravedlnosti. Je ovšem třeba si povšimnout, že eliminují varianty egoismu, jak byly uvedeny v předcházejícím soupisu. Podmínka obecnosti vylučuje jak diktaturu jedné osoby, tak i zvláštní status, neboť v obou případech je třeba, máme-li tyto varianty popsat, mít k dispozici nějaké vlastní jméno, zájmeno nebo určitý popis. Obecnost však nevylučuje obecný egoismus, neboť každá osoba smí podle svého uvážení učinit cokoliv, co nejpravděpodobněji poslouží vlastním zájmům. Tento princip se zřejmě dá zcela obecně formulovat. Obecný egoismus je však nepřijatelný s ohledem na podmínky ordinálního uspořádání, neboť má-li každý právo jít za svými cíli, jak se mu zlíbí, nebo má-li každý prosazovat své vlastní zájmy, nejsou konkurující nároky vůbec ordinálně uspořádány a výsledek je determinován násilím a lstí.

Různé formy egoismu se tedy neobjeví v soupisu koncepcí, který je předložen smluvními stranám. Formální omezení tyto formy prostě eliminují. To ovšem není žádný překvapující závěr. Je přece zřejmé, že volbou jedné z ostatních koncepcí mohou osoby v původním stavu získat toho pro sebe mnohem více. Jakmile si jednou položí otázku, s kterými principy by

všichni lidé vyslovili svůj souhlas, nepřichází žádná forma egoismu vůbec v úvahu. To jenom potvrzuje, co je nám již známo, že egoismus je sice logicky konzistentní a v tomto smyslu není iracionální, není však slučitelný s tím, co intuitivně pokládáme za morální stanovisko. Relevantnost egoismu z hlediska filosofického netkví v tom, že je to nějaká alternativní koncepce práva, ale že je to výzva pro každou takovou koncepci. V teorii spravedlnosti jako slušnosti se to projevuje tím, že obecný egoismus lze definovat jako bod nesouhlasu. Na tomto bodě by smluvní strany uvízly, kdyby nemohly dosáhnout nějakého porozumění.

24. ZÁVOJ NEVĚDOMOSTI

Myšlenka původního stavu má vést k slušné proceduře tak, aby každý princip, s nímž byl vysloven souhlas, byl spravedlivý. Pojem čisté procedurální spravedlnosti má pak sloužit za základ teorie. Musíme nějak eliminovat účinky specifických nahodilostí, které přivádějí lidi do nerovnoprávných situací a svádějí je k tomu, aby ve svůj prospěch využívali společenské a přírodní okolnosti. Předpokládám proto, že se smluvní strany nacházejí za jakýmsi závojem nevědomosti. Nevědí, jak různé alternativy mohou ovlivnit jejich specifické postavení, a jsou proto nuceni vyhodnocovat jednotlivé principy pouze na základě obecných hledisek.¹⁰⁾

Předpokládám proto, že smluvní strany neznají určité druhy singulárních skutečností. Nikdo především nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo svůj sociální status; právě tak nikdo nezná své přirozené vlohy a schopnosti, svou inteligenci a tělesnou sílu apod. Dále nikdo nemá ani znalosti o své představě dobra, nezná ani detaily svého racionálního životního plánu, dokonce ani zvláštnosti psychologie, jako třeba svou averzi vůči riziku nebo sklon k optimismu či pesimismu. Kromě toho předpokládám navíc, že smluvní strany neznají ani specifické poměry své vlastní společnosti. Jinak řečeno, nejsou obeznámeni s její ekonomickou či politickou situací, ani s dosaženou úrovní své civilizace a kultury. Lidé v původním stavu nejsou ani informováni o tom, ke které generaci vlastně patří. Tyto velmi značně omezené vědomosti jsou částečně proto přiměřené, že otázky sociální spravedlnosti vznikají mezi generacemi právě tak jako mezi nimi, jako například otázka správné míry investic nebo zachování přírodních zdrojů a přírodního prostředí. Je tu rovněž, každopádně teoreticky, i otázka rozumné populační politiky. Také v těchto případech, mají-li smluvní strany uskutečnit myšlenku původního stavu, nesmějí nic vědět o nahodilostech, které je staví do opozice. Musejí vybrat principy, jejichž důsledky jsou ochotni uznat a žít podle nich, ať již patří k jakékoliv generaci.

Smluvní strany, pokud možno, znají pak z jednotlivých skutečností jedině to, že jejich společnost je zakotvena v kontextu spravedlnosti a podléhá všemu, co s tím souvisí. Musejí však samozřejmě znát obecná fakta o lidské společnosti. Rozumějí politickým událostem a principům ekonomické teorie; znají základní otázky společenské organizace a zákonitosti psychologie lidí. Předpokládá se, že jsou vskutku obeznámeni s obecnými skutečnostmi, které podmiňují výběr principů spravedlnosti. S ohledem na obecné informace, tj. obecné zákony a teorie, neexistují tu žádná omezení, protože koncepce spravedlnosti se musejí přizpůsobit charakteristikám systémů společenské kooperace, které mají usměrňovat, a není tu žádný důvod tato fakta eliminovat. Byla by to například námitka proti koncepci spravedlnosti, že lidé na základě zákonů morální psychologie nemají žádnou chuť se podle toho chovat, i kdyby tuto koncepci splňovaly instituce jejich společnosti. V tomto případě by totiž bylo obtížné zajistit stabilitu společenské kooperace. Důležitou vlastností koncepce spravedlnosti je to, že motivuje k vlastní podpoře. Jsou-li její principy realizovány v základní struktuře společnosti, měly by být uzpůsobeny tak, aby se lidé snažili osvojit si odpovídající smysl pro spravedlnost, aby si přáli chovat se v souladu s těmito principy. V tomto případě

bude koncepce spravedlnosti stabilní. Tento druh obecných informací je v původním stavu přípustný.

Pojem závoje nevědomosti vyvolává několik problémů. Někteří lidé by mohli namítnout, že eliminace takřka všech jednotlivých informací ztěžuje pochopit, co se míní původním stavem. Může snad být užitečné, poznamenáme-li, že jeden nebo více lidí mohou kdykoliv vstoupit do tohoto stavu nebo snad lépe modelovat uvažování této hypotetické situace prostě tím, že budou usuzovat v souladu s odpovídajícími restrikcemi. Zdůvodňujeme-li koncepci spravedlnosti, musíme si být jisti, že patří mezi přípustné alternativy a že splňuje postulovaná formální omezení. V její prospěch mohou být uvedeny důvody jenom tehdy, budeme-li naléhavě považovat za rozumné postrádat ono poznání, které je vyloučeno. Posouzení principů se má uskutečňovat na základě obecných důsledků jejich veřejného uznání a univerzálního užití, přičemž se předpokládá, že se podle nich bude řídit každý člověk. Řekneme-li, že by v původním stavu byla vybrána určitá koncepce spravedlnosti, neříkáme tím nic jiného, než že by rozumné rozvažování splňující určité podmínky a omezení vedlo k určitému závěru. Je-li třeba, mohli bychom příslušnou argumentaci vyjádřit i mnohem formálněji. Je to ekonomičtější a názornější; akcentuje to i určité podstatné charakteristiky, které by se jinak daly snadno přehlédnout.

Tyto poznámky poukazují na to, že si pod původním stavem nesmíme představit nějaké obecné shromáždění všech lidí žijících v určité době, nebo ještě méně shromáždění všech lidí, kteří kdy mohli žít. Není to shromáždění všech skutečných či možných osob. Kdybychom si původní stav takto nějak představovali, zavádělo by to naši fantazii příliš daleko. Tato koncepce by přestala být přirozeným vodítkem pro naše intuice. V každém případě je důležité, že původní stav je interpretován tak, aby si kdokoliv mohl osvojit toto hledisko. Nezáleží na tom, kdy a kdo přijme toto stanovisko. Omezení musejí být takové povahy, aby vždy byly vybrány stejné principy. Závoj nevědomosti je rozhodující podmínkou odpovídající tomuto požadavku. Nezaručuje jenom, že dostupná informace je relevantní, ale že je také vždy táz.

Lze ovšem vznést námitku, že podmínka závoje nevědomosti je iracionální. Někteří lidé mohou rozhodně namítnout, že principy mají být vybrány na základě všeho dostupného vědění. Na toto tvrzení lze odpovědět různě. Nastíním zde takové protiargumenty, které kladou důraz na simplifikace, kterých je třeba, máme-li vůbec dospět k nějaké teorii. (Argumenty, založené na Kantově interpretaci původního stavu, uvedu později v § 40.) Protože odlišnosti mezi smluvními stranami jim patrně nejsou známy, je přece jasné, že každý člověk je stejně rozumný a obdobně situovaný, takže všichni jsou přesvědčováni stejnými argumenty. Můžeme si tedy představit, že výběr v původní situaci byl z hlediska jedné osoby proveden náhodně. Jestliže někdo po zralé úvaze dává přednost jedné koncepci spravedlnosti před jinou, udělají to všichni, a tak se dosáhne jednomyslné shody. Můžeme si to představit názorněji. Smluvní strany musí navzájem komunikovat pomocí nějakého zprostředkovatele, který předkládá navrhované alternativy a důvody, jež svědčí v jejich prospěch. Zakazuje každý pokus o vytvoření nějaké koalice a informuje smluvní strany, zda a kdy dospějí ke shodě. Takový zprostředkovatel je však ve skutečnosti nadbytečný, předpokládáme-li, že úvahy smluvních stran musejí být podobné.

Z toho tedy vyplývá velmi důležitý důsledek. Smluvní strany nemají žádný důvod, aby se handrkovaly v běžném smyslu. Nikdo nezná ani svou situaci ve společnosti, ani své přirozené vlohy, a proto nikdo není schopen uzpůsobit principy ke svému prospěchu. Mohli bychom si snad představit, že jeden smluvní partner pohrozí tím, že nebude souhlasit, pokud ostatní nevysloví souhlas s principy, které jsou pro něho výhodné. Jak však vůbec ví, které principy jsou zvláště v jeho zájmu? Totéž platí pro vytváření koalic. Jestliže se nějaká skupina lidí rozhodne, že se spojí, aby znevýhodnila nějakou jinou, nevěděli by její členové, s jakými principy by si mohli zajistit pro sebe nějaké výhody. I kdyby dosáhli toho, že každý bude souhlasit s jejich návrhem, nemají zaručeno, že by to bylo pro ně výhodné, protože se sami

nemohou identifikovat ani vlastními jmény, ani určitými popisy. Jediným případem, kdy tento závěr neplatí, je spojení. Jelikož lidé v původním stavu vědí, že jsou současníky (pojímáme-li přítomnost za vstupní čas), mohou favorizovat svou generaci tím, že odmítnou jakoukoliv obět ve prospěch svých následovníků; zastávají prostě stanovisko, že nikdo není povinen šetřit pro potomstvo. Předcházející generace šetřily nebo nešetřily; na tom smluvní strany nemohou nic změnit. V tomto případě tedy závoj nevědomosti nezaručuje požadovaný výsledek. Otázku spravedlnosti mezi generacemi řeším proto jinak, totiž tím, že měním motivační předpoklad. S touto modifikací však nikdo není s to zformulovat principy, které jsou speciálně určeny pouze na dodržení vlastních výhod. Ať již je postavení jedince v čase jakékoliv, každý člověk je nucen rozhodovat pro všechny lidi.¹²⁾

Omezení singulárních informací v původním stavu mají tedy fundamentální význam. Bez těchto omezení bychom nebyli vůbec s to vypracovat určitou teorii spravedlnosti. Museli bychom se spokojit jenom s vágní formulací, že spravedlnost je to, na čem bychom se shodli, aniž bychom přitom byli schopni vůbec něco říci o obsahu této dohody samé, pokud bychom opravdu mohli co říci. Formální omezení pojmu práva, která se bezprostředně vztahují na principy, pro naše účely nepostačují. Závoj nevědomosti umožňuje jednohlasné přijetí určité koncepce spravedlnosti. Bez těchto omezení informací by byl smluvní problém v původním stavu beznadějně spleťtý. I kdyby zde teoreticky muselo existovat nějaké řešení, nebyli bychom schopni, každopádně v současnosti, je nalézt.

Pojem závoje nevědomosti je podle mého názoru implicitně obsažen v Kantově etice (§ 40). Přesto byla otázka, jak vymezit vědomosti smluvních stran a charakteristik možných alternativ často zanedbávána, dokonce i ve smluvních teoriích. Někdy je situace, specifická pro morální uvažování, prezentována tak neurčitě, že nemůžeme ani zjistit, jak by se projevila. Tak například Perryho učení je v podstatě smluvní teorií. Perry zastává názor, že se sociální a personální integrace musí realizovat podle zcela odlišných principů – personální na základě životní moudrosti, kdežto sociální společným působením lidí dobré vůle. Zdá se, že odmítá utilitarismus ze značně obdobných důvodů, jak jsem dříve uvedl, že totiž nesprávně rozšiřuje princip výběru pro jednu osobu na rozhodování učiněná společností. Správné jednání je pak pro něho charakterizováno tím, že nejlépe slouží takovým společenským cílům, které by byly vytyčeny dobře uváženou dohodou smluvních stran, budou-li mít úplné vědění o okolnostech a budou-li dbát altruisticky na zájmy jiných. Nebudu se však snažit, abych možné výsledky takové dohody nějak přesněji specifikoval. Bez mnohem propracovanější analýzy nelze opravdu vyvodit žádné závěry.¹³⁾ Nechci zde kritizovat jiné; chci spíše vysvětlit nezbytnost toho, co se snad někdy zdá být jenom podružným detailem.

Pro závoj nevědomosti tedy svědčí více důvodů než jenom jednoduchost. Chceme přece vymezit původní stav tak, abychom dosáhli žádoucího řešení. Připouští-li se vědění jednotlivých skutečností, je výsledek zkeslen arbitrárními nahodilostmi. Jak jsem již poznamenal, není alternativa „každému podle jeho mocenského postavení“ principem spravedlnosti. Má-li původní stav vyústit ve spravedlivou dohodu, musejí se smluvní strany nacházet ve slušných situacích a musí se s nimi jakožto s morálními subjekty jednat rovnoprávně. Arbitrárnost světa musí být korigována tím, že se poměry adaptují k počáteční smluvní situaci. Jestliže se dále pro výběr principů požaduje jednomyslnost, i když je k dispozici úplné vědění, mohlo by dojít k nějakému rozhodnutí jenom v několika spíše zřejmých případech. Za těchto okolností by pojetí spravedlnosti založené na jednomyslnosti bylo opravdu slabé a triviální. Jakmile je však vyloučeno vědění, je požadavek jednomyslnosti na místě a skutečnost, že může být také splněn, má velký význam. Umožňuje nám říci o preferované koncepci spravedlnosti, že reprezentuje opravdové smíření zájmů.

Poslední poznámka. Budu většinou předpokládat, že smluvní strany disponují všemi obecnými informacemi. Žádná obecná fakta jim nejsou skryta. Dělam to hlavně proto, abych

se vyhnul komplikacím. Koncepce spravedlnosti má být nicméně veřejným základem pro formulaci pravidel společenské kooperace. Protože si obecná dohoda vynucuje určité omezení složitosti principů, mohou obdobně v původním stavu existovat i omezení na teoretické vědění. Bylo by tedy zřejmě velmi nesnadné, kdybychom měli klasifikovat a co do složitosti odstupňovat různé druhy obecných faktů. Nebudu se o to pokoušet. Rozhodně však poznáme nějakou složitou teoretickou konstrukci, když se s ní setkáme. Můžeme tedy snad rozumně říci, že za jinak stejných okolností máme dávat přednost jedné koncepci spravedlnosti před nějakou jinou, bude-li založena na očividně jednodušších obecných faktech a bude-li její volba nezávislá na složitých výpočtech ve světle velkého souboru teoreticky definovaných možností. Je žádoucí, aby důvody pro veřejné pojetí spravedlnosti – pokud to ovšem dovolují okolnosti – byly každému evidentní. Tato úvaha favorizuje, jak věřím, oba principy spravedlnosti před kritériem užítku.

25. RACIONALITA SMLUVNÍCH STRAN

Předpokládám důsledně, že lidé v původním stavu jsou rozumní. Při volbě principů se každý snaží, jak může nejlépe, prosazovat své zájmy. Předpokládám však také, že smluvní strany nejsou obeznámeny se svými pojetím dobra. Znamená to, že sice vědí, že mají nějaké racionální životní plány, neznají však jejich detaily, jednotlivé cíle a zájmy, které mají prosazovat. Jak pak mohou rozhodnout, která pojetí spravedlnosti jsou nejvíce k jejich prospěchu? Nebo musíme předpokládat, že jsou odkázáni na pouhé dohadování? Abychom se vyrovnali s tímto problémem, předpokládáme, že budou akceptovat analýzu dobra, o níž jsem se zmínil v předcházející kapitole. Vycházejí z toho, že by preferovali spíše více než méně základních společenských statků. Může se ovšem stát, že po odstranění závoje nevědomosti někdo z nich nebude snad opravdu z náboženských nebo jiných důvodů chtít mít více těchto statků. Z hlediska původního stavu je však rozumné předpokládat, že smluvní strany chtějí mít větší podíl, neboť v každém případě nejsou nuceny akceptovat více, jestliže si to nepřejí; právě tak nebude někdo trpět, bude-li mít větší svobodu. Tak i když smluvní strany nemají informace o svých specifických cílech, vědí přece jenom dost, aby mohly alternativy ordinálně uspořádat. Vědí, že se musejí zcela obecně snažit chránit své svobody, rozšiřovat své možnosti a zvětšovat prostředky k prosazování svých, ať již jakýchkoliv cílů. S ohledem na teorii dobra a na obecné poznatky morální psychologie nejsou jejich úvahy více pouhými dohady. Mohou se racionálně rozhodovat v obvyklém slova smyslu.

Pojem racionality, kterého zde používám, je s výjimkou jedné podstatné charakteristiky standardním pojmem, běžným ve společenskovedních teoriích.¹⁴⁾ O nějakém racionálně se chovajícím člověku budu tedy jako obvykle předpokládat, že má k dispozici koherentní množinu preferencí týkajících se volitelných alternativ, které ordinálně uspořádává podle toho, jak dobře slouží jeho účelům; řídí se plánem, který pokud možno splňuje více jeho přání a který má větší vyhlídky na úspěšnou realizaci. Dodatečně předpokládám, že racionální jedinec není zatížen závistí. Nesmífuje se s nějakou ztrátou jenom tehdy, když ostatní toho mají méně. Není sklíčen, dozví-li se nebo zjistí-li, že jiní mají větší množství primárních společenských statků. Je tomu každopádně tak dlouho, pokud rozdíl mezi ním a ostatními lidmi nepřekračují určité meze a pokud není přesvědčen o tom, že existující nerovnosti jsou založeny na nespravedlnosti nebo že jsou výsledkem ryzí náhody a nekompenzují žádné sociální cíle (§ 80).

Předpoklad, že smluvní strany netrpí závistí, vyvolává určité otázky. Snad bychom měli navíc také předpokládat, že nepodléhají ani různým jiným emocím, třeba studu nebo pocitům ponižování (§ 67). Uspokojivý výklad spravedlnosti se koneckonců musí také vyrovnat s těmito věcmi, ale těchto komplikací si nechci všimnat. Proti mému postupu lze

také namítat, že je příliš nerealistický. Lidé přece takové pocity určitě mají. Jak by tedy pojetí spravedlnosti mohlo tento fakt ignorovat? S tímto problémem se vyrovnám tím, že argumenty pro principy spravedlnosti rozložím do dvou částí. V první budou tyto principy vyzvořovány za předpokladu, že žádná závist neexistuje; v druhé budu uvažovat o tom, zda tato koncepce je s ohledem na skutečné poměry lidského života přiměřená.

Tento postup je v první řadě odůvodněn tím, že závist obecně způsobuje, že všichni lidé jsou horší. V tomto smyslu je závist pro kolektiv nevýhodná. Jestliže se tedy tato vlastnost při výběru principů neprojevuje, mohou lidé myslet jenom na své vlastní životní plány. Cítí se plně zabezpečeni ve své vlastní důstojnosti, takže nemají žádnou touhu vzdát se kteréhokoliv ze svých cílů, pokud ostatní lidé mají méně prostředků k prosazování svých. Za tohoto předpokladu vypracuji koncepci spravedlnosti, abych viděl, co se pak stane. Později se pokusím ukázat, že přijetí těchto principů a jejich praktické uplatnění podmiňují společenské poměry, za nichž závist a jiné destruktivní pocity nejsou patrně tak silné. Koncepce spravedlnosti eliminuje podmínky, jež vedou ke vzniku protisociálních postojů. Je proto inherentně stabilní (§§ 80–81).

Předpoklad vzájemné nezaujatosti racionality lze charakterizovat tak, že se lidé v původním stavu snaží uzнат principy, které rozvíjejí – pokud možno – jejich systém cílů. Snaží se přitom získat pro sebe co největší množství základních společenských statků. Ty jim totiž umožňují co nejučinněji realizovat jejich představy o dobru, ať již jsou tyto představy jakékoliv. Smluvní strany se také nesnaží si navzájem pomáhat či škodit; nedojímá je ani láska, ani nenávisť. Nesnaží se ani získat nějaké výhody na úkor jiných; nejsou závistiví ani ješitní. Vyjádřeno jazykem teorie her mohli bychom říci, že usilují o maximálně možný zisk bodů. Svým protivníkům nepřejí ani velký, ani malý zisk bodů; nesnaží se ani maximalizovat či minimalizovat rozdíl mezi svým ziskem a výhrami ostatních. Představa hry se zde ovšem zcela přesně nehodí, protože smluvním stranám nejde o výhru, ale o zisk pokud možno co nejvíce bodů, posuzováno podle vlastního systému cílů.

Další předpoklad má zaručit, že pravidla budou přísně dodržována. Smluvní strany mají mít smysl pro spravedlnost a tento fakt je mezi nimi obecně znám. Tato podmínka má zajistit platnost dohody uzavřené v původním stavu. Neznamená však, že využívají ve svých úvahách nějakou určitou koncepci spravedlnosti; to by přece bylo v rozporu s motivačním předpokladem. Znamená spíše, že se mohou na sebe navzájem spolehnout, že každá z nich chápe posléze jakkoliv dohodnutý princip a chová se podle toho. Jsou-li tyto principy jednou uznány, mohou se smluvní strany spolehnout na to, že je všichni budou dodržovat. Dojdou-li tedy k nějaké shodě, budou všichni vědět, že jejich podnikání nebylo marné; jejich smysl pro spravedlnost zaručuje, že zvolené principy budou respektovány. Nesmíme však zapomenout, že tento předpoklad stále ještě připouští možnost, aby lidé mohli jednat podle různých koncepcí spravedlnosti. Obecná fakta psychologie lidí a principy morálního učení jsou pro smluvní strany relevantní. Nesmějí přehlédnout, jestliže nějaká koncepce spravedlnosti patrně sebe sama nepodporuje nebo je nestabilní. Pak by mohli preferovat nějakou jinou koncepci spravedlnosti. Tento předpoklad vviadřuje pouze to, že smluvní strany mají smysl pro spravedlnost ryze formálně. Berou v úvahu všechna relevantní fakta, včetně obecných poznatků morální psychologie, a budou lpět na principech, k nimž nakonec dospěly. Jsou racionální v tom smyslu, že neuzavřou žádnou dohodu, o níž by věděly, že ji nemohou dodržet nebo že by ji mohly plnit jenom s velkými potížemi. Spolu s jinými úvahami počítají s břemenem závazků (§ 29). Při posuzování koncepcí spravedlnosti mají tedy lidé v původním stavu předpokládat, že přijatá koncepce musí být striktně dodržována. Důsledky jejich dohody je třeba právě takto posuzovat.

S předcházejícími poznámkami o racionalitě a motivaci smluvních stran je popis původního stavu z větší části ukončen. Lze jej shrnout následujícím soupisem složek počáteční situace a jejich variací. (Hvězdičky označují interpretace, vztahující se na původní stav.)

KAPITOLA III PŮVODNÍ STAV

1. Vlastnosti smluvních stran (§ 22)

- *a) trvajcí osoby (hlavy rodin nebo genetické linie)
- b) jednotliví jedinci
- c) sdružení (státy, církve nebo jiné korporace)

2. Předmět spravedlnosti (§ 1)

- *a) základní struktura společnosti
- b) pravidla organizace
- c) mezinárodní právo

3. Prezentace alternativ (§ 21)

- *a) kratší (nebo delší) soupis
- b) obecná charakteristika možností

4. Čas vstupu (§ 24)

- *a) kdykoliv pro žijící osoby (po plnoletosti)
- b) všichni skuteční lidé (žijící v určité době) současně
- c) všichni možní lidé současně

5. Kontext spravedlnosti (§ 22)

- *a) Humovny podmínky mírného nedostatku
- b) jako (a) a navíc další krajnosti

6. Formální podmínky pro principy (§ 23)

- *a) obecnost, univerzálnost, veřejnost, ordinální uspořádání a konečnost
- b) jako (a), ale fekněme bez veřejnosti

7. Vědění a mínění (§ 24)

- *a) závoj nevědomosti
- b) úplná informace
- c) dílčí vědění

8. Motivace smluvních stran (§ 25)

- *a) vzájemná nezaujatost (omezený altruismus)
- b) prvky společenské solidarity a dobré vůle
- c) dokonalý altruismus

9. Racionalita (§§ 25, 27)

- *a) užití účinných prostředků k dosažení cílů se sjednoceným očekáváním a objektivní interpretací pravděpodobnosti
- b) jako (a), ale bez sjednoceného očekávání a s užitím principu nedostatečného důvodu

10. Podmínka shody (§ 24)

- *a) stálá jednomyslnost
- b) většinové přijetí nebo něco obdobného na omezené období

11. Podmínka dodržování (§ 25)

- *a) striktní dodržování
- b) částečné dodržování v různých stupních

12. Žádná shoda (§ 23)

- *a) obecný egoismus
- b) stav přirody

Nyní se můžeme zabývat výběrem principů. Nejdříve se však zmíním o některých nedorozuměních, kterých bychom se měli vyvarovat. Především musíme mít na mysli, že smluvní strany v původním stavu jsou teoreticky definovanými jedinci. Důvody pro jejich souhlas jsou zakotveny v popisu smluvní situace a v jejich preferencích pro primární statky. Řeknu-li tedy, že principy spravedlnosti by byly přijaty, říkám tím, že by se tyto lidé z důvodů uvedených v našem popisu tak a tak rozhodli. Když se ovšem snažíme původní stav modelovat v každodenním životě, tj. když se pokoušíme mravně argumentovat, jak to požadují podmínky původního stavu, patrně shledáme, že naše úvahy a soudy jsou ovliv-

něny našimi speciálními sklony a postoji. Bylo by určitě obtížné korigovat různé náklonnosti a averze, budeme-li se snažit dodržovat podmínky této idealizované situace. To však nikterak nehovoří proti tvrzení, že by se takto charakterizovaní rozumní lidé v původním stavu určitým způsobem rozhodli. Tento výrok patří k teorii spravedlnosti. Do jaké míry mohou lidé realizovat tuto roli ve svém praktickém myšlení, je jiná otázka.

Protože lidé v původním stavu podle předpokladu nemají mít žádný zájem o zájmy někoho jiného (třebaže se mohou zajímat o nějakého třetího partnera), mohli bychom se domnívat, že teorie spravedlnosti jako slušnosti je egoistickou teorií. Není to ovšem jedna ze tří forem egoismu, jak jsem se o nich dříve zmínil, ale někteří lidé se mohou domnívat, že je přece jenom egoistická, jak si to myslel Schopenhauer o Kantovu učení.¹⁵⁾ To je ovšem nedorozumění. Neboť skutečnost, že smluvní strany v původním stavu jsou charakterizovány tak, že se nezajímají jeden o druhého, neimplikuje, že lidé v každodenním životě, kteří zastávají dohodnuté principy, nemají obdobně zájem jeden o druhého.

Oba principy spravedlnosti a principy závazků a přirozených povinností jednoznačně od nás požadují dbát práv a nároků ostatních lidí. Smysl pro spravedlnost je tedy normálně účinným přáním jak dodržovat tato omezení. Motivace lidí v původním stavu nesmí být zaměňována s motivací lidí v každodenním životě, kteří uznávají principy, které by byly v původním stavu vybrány, a mají odpovídající smysl pro spravedlnost. V praktických záležitostech zná každý jedinec docela dobře svou situaci a může, bude-li chtít, využívat nahodilých okolností ve svůj prospěch. Jestliže smysl pro spravedlnost přiměje někoho k tomu, aby se choval podle principů práva, které by byly přijaty v původním stavu, nejsou rozhodně jeho tužby a cíle egoistické. Přijímá dobrovolné omezení, vyjádřená touto interpretací morálního stanoviska.

Tento závěr lze podepřít další úvahou. Uznáme-li jednou ideu smluvní teorie, může to snadno svést k myšlence, že k požadovaným principům dospějeme jenom tehdy, budou-li smluvní strany alespoň do určité míry dotčeny benevolencí nebo zájmem o zájmy jiných lidí. Perry si představuje, jak jsem již dříve uvedl, správná měřítka a rozhodnutí tak, že slouží cílům dosaženým po úvahách za podmínek, které jsou příznivé pro nestrannost a dobrou vůli. Spojení vzájemné nezainteresovanosti a závoje nevědomosti tedy splňuje stejný účel jako altruismus. Tato kombinace podmínek nutí totiž každého člověka v původním stavu brát v úvahu blaho ostatních. V teorii spravedlnosti jako slušnosti budou tedy účinky altruismu vyvolány několika zároveň působícími podmínkami. Pociť, že tato koncepce spravedlnosti je egoistická, je iluzí, k níž dochází kvůli tomu, že se uvažuje pouze o jedné složce původního stavu. Kromě toho mají oba tyto předpoklady neobyčejné výhody před předpoklady altruismu a vědění. Jak jsem již konstatoval, je vědění tak složitou záležitostí, že prostě nelze vypracovat nějakou definitivní teorii. Komplikace způsobené tak mnoha informacemi nejsou nepřekonatelné, je však třeba vyjasnit motivační předpoklady. Jaká je například relativní síla altruismu? Stručně řečeno, vzájemné spojení nezainteresovanosti se závojem nevědomosti má přednost svou jednoduchostí a jasností; poskytuje totiž tytéž výsledky jako jiné předpoklady, které se mohou na první pohled jevit morálně atraktivnější. Na otázku, proč bychom měli postulovat altruismus se závojem nevědomosti, odpovíme, že tak silné podmínky není třeba. Navíc by to bylo v rozporu se záměrem založit teorii spravedlnosti na slabých předpokladech; právě tak by to odporovalo kontextu spravedlnosti.

Konečně, představíme-li si, že smluvní strany samy dělají různé návrhy, pak nemají vůbec žádný motiv, aby navrhovaly nesmyslné nebo arbitrární principy. Nikdo by například nenaléhal na to, aby speciálně upřednostňoval lidi, kteří jsou přesně 180 cm velcí nebo se narodili za slunného dne. Nikdo by také nenavrhl princip, podle něhož by základní práva měla záviset na barvě pleti nebo na úpravě vlasů. Nikdo nemůže říci, zda by takové principy byly v jeho prospěch. Každý takový princip je navíc omezením vlastní svobody jednáni a taková omezení nelze bezdůvodně přijmout. Určitě bychom si mohli představit zvláštní okolnosti, za nichž jsou tyto charakteristiky relevantní. Lidé, kteří se narodili za slunného

dne, mohli by být obdařeni šťastnou povahou a ta by mohla být důležitou vlastností pro některá vedoucí místa. Takové rozdíly by však nikdy nebyly navrženy v prvních principech, neboť ty musejí mít nějakou rozumnou spojitost s rozvojem široce vymezených zájmů lidí. Racionalita smluvních stran a jejich situací v původním stavu zaručuje, že etické principy a koncepce spravedlnosti mají takový obecný obsah.¹⁶⁾ Diskriminace ras a pohlaví předpokládá nevyhnutelně, že někteří lidé zaujmají upřednostňované postavení ve společenském systému, kterého zneužívají ve svůj prospěch. Z hlediska obdobně situovaných osob ve slušné počáteční situaci jsou pak principy výslovně rasistických doktrín nejen nespravedlivé, ale i iracionální. Můžeme proto prohlásit, že to nejsou vůbec žádné morální koncepce, ale prostě jenom represivní prostředky. Nemohou mít místo v racionálním soupisu tradičních koncepcí spravedlnosti.¹⁷⁾ Toto tvrzení není ovšem vůbec otázkou definice. Je to spíše důsledek podmínek charakterizujících původní stav, zvláště podmínek racionality smluvních stran a závoje nevědomosti. Že pojetí práva mají určitý obsah a vylučují arbitrární a bezpředmětné principy, je proto důsledkem teorie.

26. VYVOZENÍ OBOU PRINCIPŮ SPRAVEDLNOSTI

V tomto a dalších dvou paragrafech pojednám o výběru mezi oběma principy spravedlnosti a principem průměrného užítku. Rozumné rozhodnutí mezi těmito dvěma alternativami je snad hlavním problémem, považujeme-li koncepci spravedlnosti jako slušnosti za nosnou alternativu utilitaristické tradice. Začnu v tomto paragrafu s několika intuitivními poznámkami svěřenými ve prospěch obou principů. Budu také stručně analyzovat nezbytné kvalitativní charakteristiky argumentace, má-li být odvození těchto principů přesvědčivé.

Připomenu, že obecná koncepce spravedlnosti jako slušnosti požaduje, aby všechny primární společenské statky byly rovnoměrně rozděleny; mohou být nerovnoměrně rozděleny jenom tehdy, slouží-li to k prospěchu každého člověka. Na výměnu těchto statků nejsou kladena žádná omezení, a proto lze kompenzovat menší míry svobody většími sociálními a ekonomickými výhodami. Podíváme-li se na situaci z hlediska nějaké náhodně vybrané osoby, nemůže tento člověk nikterak pro sebe získat nějaké speciální výhody. Ani naopak tu však neexistují žádné důvody, proč by se spokojil se zvláštními nevýhodami. Protože nemůže při rozdělování společenských statků rozumně očekávat něco více než stejný podíl, a protože není ani rozumné, aby souhlasil s menším podílem, prakticky uzná první princip spravedlnosti, požadující stejné rozdělení. Tento princip je opravdu tak zřejmý, že snad bezprostředně přijde na mysl každému člověku.

Smluvní strany začnou tedy s principem požadujícím stejnou svobodu pro všechny, včetně stejných příležitostí, právě tak jako stejného rozdělování příjmu a majetku. Není tu ovšem žádný důvod, proč by toto uznání mělo být definitivní. Existují-li nerovnosti v základní struktuře, které umožňují, aby každý člověk byl ve srovnání s úrovní počáteční rovnosti na tom lépe, proč bychom to neměli dovolit? Bezprostřední zisk, který by větší rovnost mohla připustit, lze pokládat za rozumnou investici s ohledem na její budoucí návratnost. Jestliže například tyto nerovnosti stimulují úspěšně produktivnější snahy, měla by je nějaká osoba v původním stavu považovat za nezbytný předpoklad, jak krýt náklady na výchovu a podněcovat efektivní výkony. Mohli bychom si myslet, že by jedinci chtěli teoreticky sloužit jeden druhému. Protože se však předpokládá, že se smluvní strany nezajímají o zájmy jiných, je přijetí těchto nerovností pouze uznáním vztahů, v nichž se lidé nacházejí v kontextu spravedlnosti. Nemají žádný důvod, aby si stěžovali na své motivy. Člověk v původním stavu by tedy připustil spravedlnost těchto nerovností. Vskutku by bylo krátkozraké, kdyby to neučinil. Váhal by s tím souhlasit jenom tehdy, kdyby ho deprimovala pouhá znalost či představa, že jiní jsou lépe situováni; předpokládám, že se smluvní strany rozhodnou tak, jako kdyby neznaly, co je to závist. Abychom zvýraznili principy, jež usměr-

ňují nerovnosti, pohlížíme na daný systém z hlediska nejméně zvýhodněného reprezentanta. Nerovnosti jsou dovoleny, jestliže maximalizují nebo alespoň všechny přispívají k dlouhodobým perspektivám nejméně zvýhodněné skupiny lidí ve společnosti.

Tato obecná koncepce tedy neklade žádná omezení na to, které druhy nerovností jsou dovoleny; avšak speciální koncepce, které oba principy sériově uspořádávají (s nutnou modifikací významu), zakazují výměnu mezi základními svobodami a ekonomickými a sociálními výhodami. Nepokusím se toto uspořádání ospravedlnit. V pozdějších kapitolách vezmu tento problém občas v úvahu (§§ 39, 82). Toto uspořádání, zhruba řečeno, je založeno na myšlence, že jestliže smluvní strany předpokládají, že jejich základní svobody mohou být účinně prosazovány, nevymění menší míru svobody za vylepšení svého ekonomického prospěchu. Pouze tehdy, jestliže společenské poměry neumožňují účinně uplatňovat tato práva, lze připustit tato omezení; tyto restriktce lze uznat pouze do té míry, pokud jsou nutné, aby se připravila půda pro svobodnou společnost. Popření stejné svobody pro všechny lze obhájit jenom tehdy, je-li třeba zvýšit úroveň civilizace tak, aby se v patřičné době mohly tyto svobody realizovat. Jestliže se tedy smluvní strany v původním stavu rozhodnou pro lexikální uspořádání, vycházejí přitom ze zvláštního předpokladu; vědí totiž, že za jakýchkoliv podmínek své společnosti lze efektivně prosazovat stejné svobody pro všechny. Lexikální uspořádání obou principů je konečným rozumné, dodržuje-li se důsledně obecná koncepce. Toto uspořádání je z obecného hlediska dlouhodobou tendencí. Budu většinou předpokládat, že pro toto sériové uspořádání existují nezbytné podmínky.

Na základě těchto poznámek se zdá být zřejmé, že oba principy jsou alespoň plauzibilním pojetím spravedlnosti. Je však otázka, jak je můžeme systematictěji zdůvodnit. K tomu je třeba několika věcí. Lze zjistit jejich důsledky pro instituce a zaznamenat jejich vlivy na základní politické aspekty společnosti. Tak jsou testovány v komparaci s našimi dobře uvažovanými soudy spravedlnosti. Tomu je věnována druhá část knihy. Můžeme se však také pokusit nalézt pro ně směrdatné argumenty z hlediska původního stavu. Abychom viděli, jak by se to dalo provést, je heuristicky užitečné, abychom si představili, že oba principy jsou maximinovým řešením problémů sociální spravedlnosti. Je tu analogie mezi oběma principy a maximinovým pravidlem pro rozhodování za nejistoty.¹⁸ To je zřejmé z toho, že oba principy jsou oněmi principy, které by někdo zvolil za plán pro společnost, v níž by mu nějaký jeho nepřítel přidělil nějaké místo. Maximinové pravidlo nám říká, abychom uspořádali alternativy podle jejich nejhorších výsledků. Máme přijmout alternativu, jejíž nejhorší výsledky jsou lepší než nejhorší výsledky jiných alternativ. Lidé v původním stavu ovšem nepředpokládají, že o jejich výchozí pozici rozhodne nějaký zlovlný odpůrce jak jsem již poznamenal, neměli bychom vycházet z nepravdivých premis. Závoj nevědomosti nenarušuje tuto myšlenku, protože neexistence informací není dezinformací. Že by však oba principy spravedlnosti byly zvoleny, jsou-li smluvní strany nuceny se před takovou možností chránit, ukazuje, v jakém smyslu tu jde o maximinové řešení. A tato analogie ukazuje, že má-li být původní stav popsán tak, aby pro smluvní strany bylo rozumné zaujmout konzervativní postoj, vyjádřený tímto pravidlem, pak lze pro tyto principy uvést opravdu průkazné argumenty. Nepochybně maximinové pravidlo není obecně vhodným pravidlem pro rozhodování za nejistoty. V určitých zvláštních situacích je ovšem užitečné. Chtěl bych tedy ukázat, že pro oba principy hovoří fakt, že se tyto vlastnosti projevují v původním stavu v nejvyšším možném stupni, že jsou dovedeny až do krajnosti.

Uvažme dolní tabulku výher a ztrát. Představuje výhry a ztráty pro situaci, která není strategickou hrou. Nikdo nehraje proti osobě, která se má rozhodnout; místo toho musí čelit několika možným okolnostem, které mohou nebo nemohou nastat. Které okolnosti snad nastanou, to nezávisí na rozhodnutí osoby nebo na tom, zda předem oznámí své tahy. Čísla v tabulce jsou peněžní obnosy (v hodnotě 100 Kč) v komparaci s nějakou počáteční situací. Výhra (v) závisí na rozhodnutí jedince (r) a na okolnostech (o), tedy $v = f(r, o)$. V naší tabulce jsou tři možná rozhodnutí a tři možné okolnosti:

rozhodnutí	okolnosti		
	o_1	o_2	o_3
r_1	-7	8	12
r_2	-8	7	14
r_3	5	6	8

Maximinové pravidlo požaduje provést třetí rozhodnutí. V tomto případě je totiž to nejhorší, co může nastat, výhra pěti set korun; to je lepší než nejhorší výsledek ostatních rozhodnutí, kdy lze ztratit osm set nebo sedm set korun. Rozhodnutí r_3 maximalizuje tedy $f(r, o)$ pro onu hodnotu o , která pro dané r minimalizuje f . Výraz „maximin“ znamená *maximum minimorum*, tedy maximum minim. Toto pravidlo zaměřuje naši pozornost na to nejlepší, co se může stát v kterémkoliv průběhu jednání, který přichází v úvahu, a usměrňuje tímto směrem naše rozhodnutí.

Situace, která tedy činí toto neobvyklé pravidlo plauzibilním, zdají se mít tři hlavní charakteristiky.¹⁹ Za prvé: Protože pravidlo nezohledňuje pravděpodobnosti možných okolností, musí zde existovat nějaký důvod, proč se zcela opomíjejí odhady těchto pravděpodobností. Na první pohled by se zdálo, že nejpřirozenějším rozhodovacím pravidlem bude výpočet očekávané hodnoty peněžní výhry pro každé rozhodnutí a následně rozhodnutí pro jednání s největší perspektivou. (Tato očekávaná hodnota je definována takto: Necht v_j představuje numerické hodnoty v tabulce výher a ztrát, kde i je řádkový index a j sloupcový index; a necht p_j , $j = 1, 2, 3$ jsou pravděpodobnosti okolností s $\sum p_j = 1$: Očekávaná hodnota pro i -té rozhodnutí se pak rovná $\sum p_j v_{ij}$.) Musí tu tedy jít o situaci, v níž znalost pravděpodobnosti je nemožná nebo v nejlepší případě nanejvýše nejistá. V tomto případě je rozumné, abychom důvěřovali pravděpodobnostním výpočtům jedině tehdy, neexistuje-li žádná jiná možnost, a především pak jedná-li se o nějaké zásadní rozhodnutí, které musí být ospravedlněno jiným.

Pro maximinové pravidlo jsou směrdatné další okolnosti. Člověk, který se má rozhodnout, má takovou představu o svém blahu, že mu záleží velmi málo na tom, ne-li vůbec, zda by mohl získat ještě nad minimum, které je podle tohoto pravidla pro něho určitě dosažitelné. Nestojí mu za to, aby hleděl dosáhnout ještě něco více, a to zvláště tehdy, může-li se ukázat, že by ztratil mnohé z toho, co je pro něho důležité. Tato výhrada vede k třetí charakteristice: Důsledky odmítnutých alternativ jsou sotva akceptovatelné. Jsou tu značná rizika. Dohromady se tyto charakteristiky projevují ovšem nejučinněji. Přímo příkladná situace pro uplatnění maximinového pravidla je dána tím, že tyto charakteristiky jsou realizovány v maximální míře. Toto pravidlo však neplatí obecně a není pochopitelně ani evidentní. Je to spíše čistě praktická zásada, která se dá uplatnit za speciálních okolností. Jeho užití závisí na kvalitativní struktuře možných výher a ztrát ve vztahu k představě dobra, a to s ohledem na to, že je rozumné nepřihlížet k hypotetickým odhadům pravděpodobností.

Je třeba si povšimnout, jak na to poukazuje komentář k tabulce výher a ztrát, že údaje jsou zde vyjádřeny v penězích a nikoliv v užitečích. Tento rozdíl je důležitý, protože výpočet vyhlídek na základě takových objektivních hodnot není stejný jako výpočet očekávaného užitku a může vést k různým výsledkům. Podstatné je však to, že v teorii spravedlnosti jako slušnosti smluvní strany neznají své představy o dobru a nemohou odhadnout své užitky v běžném smyslu. V každém případě chceme jít za faktické preference vytvářené těmito podmínkami. Očekávané hodnoty jsou proto založeny na indexu primárních statků a smluvní strany se podle toho také rozhodují. Abych poukázal na tento aspekt smluvní doktríny, uvádím v našem příkladě údaje v penězích a nikoliv v užitečích.

Jak jsem tedy již podotkl, je původní stav vymezen jako situace, v níž se uplatňuje maximinové pravidlo. Abychom viděli, jak bychom měli přehledně považovat tuto situaci; mám

přítom na mysli uvedené tři specifické charakteristiky. Závoj nevědomosti vylučuje i tu nejvágnější znalost pravděpodobností. Smluvní strany nemají žádnou možnost, aby určily pravděpodobný charakter ani své společnosti, ani svého místa v ní. Nemají proto žádné podklady pro pravděpodobnostní výpočty. Musejí také uvážit, že by se jejich výběr principů měl jevit jiným jako rozumný, zvláště pak jejich potomkům, jejichž práva budou tímto výběrem hluboce ovlivněna. Jsou tu i další důvody o pochybnostech, o nichž se později zmíním. Zatím postačí poznamenat, že tyto úvahy nabývají na své důležitosti tím, že smluvní strany toho vědí o tabulce výher a ztrát jenom velmi málo. Nejsou ani s to vyjádřit nějakou domněnku o pravděpodobnostech různých možných stavů. Nemohou toho ani mnoho říci o nich, tím méně je vypočítat či předvídat výsledek každé možné alternativy. Tápají mnohem více v temnu, než jak to dává tušit náš příklad tabulky výher a ztrát. Z tohoto důvodu mluvím pouze o analogii s maximinovým pravidlem.

Různé argumenty pro oba principy spravedlnosti osvětlují druhou charakteristiku. Jestliže totiž tyto principy zakládají nosnou teorii sociální spravedlnosti a jsou slučitelné s rozumnými požadavky efektivnosti, zaručují uspokojivé minimum. Když o tom přemýšlíme, můžeme nalézt jenom málo důvodů k usilování o něco lepšího. Tak mají zvláště v druhém díle této knihy mnohé argumenty, vztahující se na aplikaci obou principů na hlavní otázky sociální spravedlnosti, ukázat, že tu jde o uspokojivou koncepci spravedlnosti. Tyto detaily mají svou filosofickou dimenzi. Tato úvaha je navíc i prakticky relevantní, můžeme-li lexikálním uspořádáním obou principů zdůvodnit prioritu svobody. Z této priority totiž vyplývá, že lidé v původním stavu netouží po větších výhodách na úkor stejných svobod pro všechny. Smluvní strany by se kvůli větším ekonomickým a sociálním výhodám nechťely vzdát minima, které je zaručeno oběma principy v lexikálním uspořádání. Tímto uspořádáním se budu zabývat v částech IV. a IX. kapitoly.

Třetí charakteristika platí, můžeme-li předpokládat, že jiné koncepce spravedlnosti mohou vést k institucím, které by byly pro smluvní strany nepřijatelné. Tak například se někdy tvrdí, že za stejných podmínek ospravedlňuje princip užitku (v obou formách) kvůli většímu společenskému blahu, ne-li otroctví či poddanství, tak každopádně alespoň závažné restrikce svobody. Není zde třeba, abych uvažoval o pravdivosti tohoto tvrzení či o pravděpodobnosti toho, že tomu tak je. Zatím poukazuje toto tvrzení pouze na to, jakým způsobem by mohla koncepce spravedlnosti vést k výsledkům, které jsou pro smluvní strany nepřijatelné. Mají-li k dispozici oba principy spravedlnosti, jež zaručují uspokojivé minimum, bylo by snad nemoudré, ne-li nerozumné riskovat, že se tyto výsledky nebudou realizovat.

Tolik tedy k charakteristice situací, v nichž se dá uplatňovat maximinové pravidlo, i toho, jak lze pod ně podřazovat argumenty pro oba principy. Pokud tedy soupis tradičních názorů (§ 21) reprezentuje možná rozhodnutí, byly by tyto principy vybrány podle pravidel. Původní stav poukazuje – s ohledem na základní povahu výběr nějaké koncepce spravedlnosti – na tyto speciální charakteristiky v postačující míře. Tyto poznámky o maximinovém pravidlu mají pouze objasnit strukturu problematiky výběru v původním stavu. Zobrazují jeho kvalitativní ustrojení. Argumenty pro oba principy uvedu podrobněji v následujícím výkladu. Tuto partii chci ukončit možnou námitkou proti principu rozdílnosti s důležitým důsledkem. Protože máme (za obvyklých restrikcí) maximalizovat dlouhodobé perspektivy nejméně zvýhodněných jedinců, zdá se, že na malých změnách jejich vyhlídek závisí, zda bude velký nárůst nebo pokles perspektiv zvýhodněných jedinců spravedlivý. Jako příklad na tuto námitku lze uvést, že nejextrémnější rozdíly majetku a příjmů jsou přípustné, je-li třeba, aby vyhlídky nejméně zvýhodněných jedinců vzrostly jenom v nejmenší míře. Zároveň však jsou tyto nerovnosti k prospěchu nejzvýhodněnějších jedinců zakázány, mají-li z toho nejhůře situovaní jedinci i tu nejmenší ztrátu. Zdá se však neobvyklé, aby spravedlnost vzrůstu vyhlídek lépe situovaných lidí, dejme tomu o miliardu korun, měla záviset na tom, zda se vyhlídky nejméně zvýhodněných zvýší nebo sníží o jeden

haléf. Těto námitce se podobá následující potíž s maximinovým pravidlem. Uvažme následující tabulku výher a ztrát

0	n
1/n	1

pro všechna přirozená čísla n. I když je rozumné zvolit pro nějaké menší hodnoty n druhý řádek, existuje určitě nějaká numerická hodnota, pro kterou by bylo nerozumné nezvolit proti pravidlu první řádek.

Na tuto námitku lze částečně odpovědět tím, že princip rozdílnosti není míněn tak, aby platil pro takové abstraktní možnosti. Jak jsem řekl, problém sociální spravedlnosti netkví v tom, jak rozdělovat *ad libitum* různá množství něčeho – peněz, nemovitého vlastnictví a čehokoliv jiného – daným jedincům. Právě tak nelze přenášet vyhlídky v různých kombinacích od jednoho reprezentanta k jinému. Situace, na které námitka poukazuje, nemohou vzniknout v reálných případech; dostupná množina možností je tak omezena, že něco takového je vyloučeno.²⁰ To je dáno tím, že oba principy tvoří dohromady jedno pojetí spravedlnosti, které se vztahuje na základní strukturu společnosti jako na celek. Působnost principů stejné svobody pro všechny a otevřených šancí zamezuje, aby k takovým případům vůbec došlo. Jak se totiž zvyšují vyhlídky zvýhodněných jedinců, zlepšuje se neustále situace nejhůře situovaných. Každý takový nárůst je v zájmu nejhůře situovaných každopádně až do určitého bodu. Větší vyhlídky zvýhodněných jedinců kryjí patrně náklady na vzdělání nebo povzbuzují lepší organizaci a tím také přispívají k obecnému blahu. Není sice žádná záruka, že tyto rozdíly jsou nevýznamné, ale existuje zde trvalá tendence je zmenšovat rostoucí nabídkou vzdělaných talentů a stálým rozšiřováním příležitostí. Na základě podmínek druhého principu se pak dosahuje toho, že nerovnosti, které patrně vzniknou, budou mnohem menší než rozdíly, s nimiž se lidé v minulosti často smířovali.

Měli bychom si také povšimnout, že princip rozdílnosti nepředpokládá jenom funkci jiných principů, ale i určitou teorii společenských institucí. Opírá se zvláště, jak podrobněji rozvedu v kapitole V, o myšlenku, že se nadměrné nerovnosti zpravidla neprojevují v tržní ekonomice (s nebo bez soukromého vlastnictví) s otevřeným systémem tříd. S ohledem na rozdělení přirozených vloh a zákon motivace nerovnosti dlouho nepřetrvávají. Zde je třeba zdůraznit jediné to, že nic nelze namítat proti tomu, aby se výběr prvních principů neopíral o obecná fakta ekonomie a psychologie. Jak jsme již viděli, předpokládá se o smluvních stranách, že jim jsou známa fakta o lidské společnosti. Protože toto poznání patří k premisám jejich úsudků, je výběr principů těmito fakty ovlivněn. Podstatné je ovšem to, aby tyto premisy byly pravdivé a dostatečně obecné. Často se například namítá, že utilitarismus může připustit otroctví či poddanství a jiná omezení svobody. Zda tyto instituce jsou ospravedlněny, závisí pak na tom, zda podle statistických výpočtů poskytují větší množství užitku. Na tuto výtku utilitarista odpoví, že s ohledem na charakter společnosti svědčí tyto výpočty proti takovému popření svobody. Utilitaristé se snaží vyložit požadavky svobody a rovnosti pomocí určitých standardních předpokladů, třebaže lidé mají obdobné užitkové funkce, splňující podmínku zmenšujícího se mezního užitku. Z toho pak plyne, že by pro pevnou sumu příjmů mělo být rozdělení rovnoměrné, odhlédneme-li od účinků na budoucí produkci. Neboť pokud někteří lidé mají více než jiní, může se celkový užitek zvětšovat přenosem na ty, kteří toho mají méně. Právě tak můžeme chápat přiřazování práv a svobod. Těto procedury nelze nic vytknout, budou-li předpoklady správné.

Smluvní teorie souhlasí pak s utilitarismem v tom, že základní principy spravedlnosti plným právem závisí na reálných faktech o lidech ve společnosti. Tato podmíněnost je explicitně vyjádřena v popisu původního stavu. Rozhodnutí smluvních stran se děje na základě obecného vědění. Různé složky původního stavu předpokládají navíc mnohé poznatky o podmínkách života lidí. Někteří filosofové se domnívali, že by první principy

etiky měly být nezávislé na všech nahodilých předpokladech, že by měly považovat za dané jediné pravdy logiky a všeho toho, co z nich vyplývá analýzou pojmů. Morální koncepce by měly platit ve všech možných světech. Tento názor tedy činí z morální filosofie etiku stvoření. Studium úvah, které by všemocné božstvo mohlo zastávat při určování toho, který ze všech možných světů je nejlepší. Přitom by bylo třeba vybrat i obecná fakta o přírodě. Je jisté, že máme přirozený náboženský zájem o etiku stvoření. Přesto by to však muselo překračovat lidské porozumění. Z hlediska smluvní teorie by tu muselo jít o předpoklad, že lidé v původním stavu by nevěděli vůbec nic ani o sobě, ani o svém světě. Jak by se pak vůbec mohli rozhodnout? Problém výběru je dobře definován jenom tehdy, jsou-li alternativy vhodně omezeny přírodními zákony a jinými restrikcemi, a pokud lidé ve svém rozhodování směřují k určitému výběru mezi těmito alternativami. Bez takové určité struktury je položená otázka neurčená. Nesmíme proto váhat při výběru principů spravedlnosti a předpokládat pro ně určitou teorii společenských institucí. Nelze se opravdu vyhnout předpokladům o obecných faktech, právě tak, jak se nemůžeme obejít bez nějaké koncepce dobra, podle níž smluvní strany uspořádají jednotlivé alternativy. Jsou-li tyto předpoklady pravdivé a dostatečně obecné, je vše v pořádku; bez nich by totiž bylo celé schéma bezvýznamné a prázdné.

Z těchto poznámek je zřejmé, že dokonce ke zdůvodnění prvního principu spravedlnosti je zapotřebí obecných skutečností i morálních podmínek. (Bylo ovšem vždy zřejmé, že druhotná morální pravidla a jednotlivé etické soudy závisejí jak na aktuálních premisách, tak i na normativních principech.) Ve smluvní teorii vystupují tyto morální podmínky ve formě popisu počáteční smluvní situace. Existuje zřejmě dělba práce mezi obecnými fakty a morálními podmínkami a tato dělba se může lišit od jedné teorie spravedlnosti k jiné. Jak jsem již dříve poznamenal, liší se tyto principy tím, jak dalece ztělesňují požadovaný morální ideál. Pro utilitarismus je příznačné, že závisí příliš na argumentech z obecných faktů. Utilitaristé se snaží s touto námitkou vyrovnat tvrzením, že zákony společnosti a lidské povahy eliminují případy, které odporují našim dobře uváženým soudům. Teorie spravedlnosti jako slušnosti naproti tomu zahrnuje ideály spravedlnosti, jak jsou obvykle pojímány, do svých prvních principů bezprostředněji. Opírá se méně o obecná fakta, má-li se dospět k souladu s našimi soudy spravedlnosti. Zaručuje tento soulad pro širší oblast možných případů.

Dva důvody ospravedlňují, že tyto ideály jsou začleněny do prvních principů. Předně je zcela zřejmé, že standardní předpoklady utilitaristů, které vedou k požadovaným výsledkům, mohou být pouze pravděpodobné nebo dokonce i problematické. Jejich plný význam a aplikabilita mohou být navíc značně hypotetické povahy. Totéž může platit o všech nezbytných obecných předpokladech, o něž se opírá princip užitku. Z hlediska původního stavu může být nerozumné spoléhat se na tyto hypotézy, a proto je mnohem rozumnější včlenit mnohem výraznější ideál do zvolených principů. Ždá se takto, že by smluvní strany chtěly raději zajistit své svobody přímo, než aby se spoléhaly na spekulativní a neurčité statistické výpočty. Tyto poznámky jsou dále potvrzeny tím, jak je žádoucí vyhnout se komplikovaným teoretickým argumentům a jak dospět k veřejné koncepci spravedlnosti (§ 24). Tato podmínka je hůře splněna důvody pro kritérium užitku než pro oba principy. Za druhé se tu však opravdová výhoda projevuje v tom, že si lidé jednou provždy vyjasní, že teoretické výpočty užitku mohou sice vždy náhodně favorizovat stejné svobody pro všechny (za předpokladu, že tomu tak opravdu je), navíc si však nepřejí, aby se věci měly jinak. Protože podle teorie spravedlnosti jako slušnosti jsou morální koncepce veřejné, je výběr obou principů v podstatě takovým oznámením. Dobré účinky takového kolektivního oznámení hovoří ve prospěch těchto principů i tehdy, budou-li standardní předpoklady utilitarismu pravdivé. Těmito otázkami se budu podrobněji zabývat ve spojitosti s veřejností a stabilitou (§ 29). Rozhodující je přitom to, že se teorie etiky, obecně řečeno, může určitě odvolávat na přírodní fakty, že ale existují i závažné důvody, abychom svá

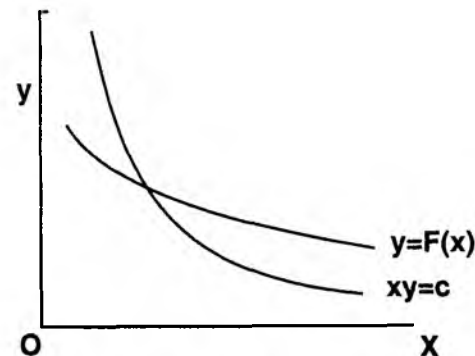
přesvědčení o spravedlnosti bezprostředněji zahrnují do prvních principů, než jak by to snad skutečně bylo třeba s ohledem na teoreticky úplné pochopení nahodilostí světa.

27. ODVOZENÍ PRINCIPU PRŮMĚRNÉHO UŽITKU

Chtěl bych nyní zkoumat důvody pro princip průměrného užitku. O klasickém principu pojednám později (§ 30). Jednou z předností smluvní teorie je, že odhaluje tyto principy jako výrazně odlišné koncepce, jakkoliv hodně se jinak jejich praktické důsledky mohou shodovat. Analytické předpoklady, o něž se opírají, jsou natolik výrazně různé v tom smyslu, že jsou sdruženy s odlišnými interpretacemi původní situace. Nebo se to alespoň pokusím ukázat.

Aplikován na základní strukturu požaduje klasický princip, aby instituce maximalizovaly absolutně váženou sumu vyhlídek relevantních reprezentantů. K této sumě dospějeme tím, že vážíme každou vyhlídku počtem osob v odpovídajících pozicích a pak je sečteme. Tak za jinak stejných okolností při dvojnásobném počtu osob ve společnosti bude celkový užitek dvakrát tak velký. (Ovšem z hlediska utilitarismu měří vyhlídky celkový současný a předvídaný užitek; nejsou to jenom jako v teorii spravedlnosti jako slušnosti ukazatelé primárních statků.) Princip průměrného užitku požaduje naproti tomu, aby společnost maximalizovala nikoliv celkový užitek, ale průměrný užitek (na hlavu). To se jeví jako modernější názor; zastával jej Mill a Wicksell a nedávno jej jiní autoři nově zdůvodnili.²¹⁾ Aplikován na základní strukturu požaduje tento princip, aby instituce maximalizovaly procento vážených sum vyhlídek reprezentantů. Abychom vypočítali tuto sumu, vynásobíme vyhlídky zlomkem obyvatelstva, které se nachází v odpovídající pozici. Není tedy pravda, že za jinak stejných okolností bude suma užitku dvakrát tak velká, zdvojnásobí-li se počet obyvatelstva. Užitek zůstává naopak stejný, pokud se nemění procento obyvatel v různých pozicích.

Který z těchto principů užitku by byl preferován v původním stavu? Máme-li na tuto otázku odpovědět, měli bychom si uvědomit, že obě varianty vedou ke stejnému výsledku, pokud je velikost populace konstantní. Změní-li se počet obyvatel, existuje mezi nimi rozdíl. Pokud jde o velikost rodin, věk sňatku apod., požaduje klasický princip užitku takové situace, které by se staraly o to, aby se dosáhlo maxima celkové sumy užitku. Z toho tedy plyne, že pokud průměrný užitek na hlavu při rostoucím počtu obyvatelstva klesá dosti pomalu, je neomezený nárůst obyvatelstva žádoucí bez ohledu na to, jak nízko klesl průměrný užitek. V tomto případě je dostatečná suma užitku na základě většího počtu osob dostatečně velká, aby kvůli poklesu užitku na hlavu vyrovnala ztrátu. Požadovat velmi nízký průměr blahobytu může být záležitostí spravedlnosti a nikoliv preference. (Viz následující obrázek.)



NEOMEZENÝ NÁRŮST OBYVATELSTVA

Formální podmínka pro neomezený nárůst velikosti obyvatelstva zní: křivka $y = F(x)$, kdy y je průměrný užitek na hlavu a x velikost obyvatelstva, by měla klesat pomaleji než pravouhlá hyperbola $xy = c$. Neboť xy se rovná celkovému užítku, a když y klesá pomaleji než podle $xy = c$, stává se tato hodnota – zobrazena plochou pravouhelníka – s rostoucím x stále větší.

Tento důsledek klasického principu, jak se zdá, tedy ukazuje, že by jej smluvní strany v původním stavu odmítly ve prospěch principu průměrného užítku. Oba principy by byly ekvivalentní jenom tehdy, připustíme-li, že průměrný užitek klesá vždy dostatečně rychle (nebo každopádně mimo určitý bod), takže mezi těmito principy není žádný vážnější rozpor. Tento předpoklad, jak se zdá, je však problematický. Z hlediska osob v původním stavu by bylo rozumnější, kdyby se dohodly na jakési minimální hodnotě průměrného užítku. Protože se smluvní strany zaměřují na prosazování svých vlastních zájmů, nemají vůbec žádnou touhu, aby maximalizovaly celkovou sumu užítku. Domnívám se proto, že nejplauzibilnější utilitaristickou alternativou k oběma principům spravedlnosti není klasický princip, nýbrž princip průměrného užítku.

Chtěl bych nyní uvažovat o tom, jak by smluvní strany mohly dospět k principu průměrného užítku. Úvaha, kterou zde nastíním, bude zcela obecná. Kdyby byla správná, vyhnuli bychom se zcela problému, jak prezentovat alternativy výběru. Jediným rozumným kandidátem by pak byl princip průměrného užítku. Představme si nejdříve, že by si nějaký rozumný člověk mohl vybrat, v jaké společnosti by chtěl žít.²² Představme si o něco přesněji, že by členové těchto společenství měli všichni stejné preference. Připustíme také, že tyto preference splňují podmínky, které nám umožňují definovat kardinální užitek. Každá společnost má dále stejné zdroje a stejné rozložení přirozených talentů. Přesto však mají jedinci s různým nadáním různé příjmy; a každá společnost využívá nějakého způsobu přerozdělování, který však oslabuje motivaci lidí a překračuje-li určitou mez, vede pak k poklesu výroby. Předpokládáme-li tedy, že v těchto společnostech dochází k různému způsobu přerozdělování, jak se pak má nějaký jedinec rozhodnout, ve které společnosti by chtěl žít? Zná-li přesně své schopnosti a zájmy a má-li podrobné informace o těchto společnostech, může snad téměř s jistotou předvídat své blaho v každé z nich. Na tomto základě se pak může rozhodnout. Nepotřebuje žádné pravděpodobnostní výpočty.

To je však dosti zvláštní případ. Pozměňme jej postupně tak, aby se podobal se vzrůstající měrou situaci nějakého člověka v původním stavu. Předpokládejme tedy nejdříve, že si hypotetický kandidát není jist, jakou roli může na základě svých schopností převzít v těchto různých společnostech. Domnívá-li se, že jeho preference jsou stejné jako preference kohokoliv jiného, může se snad rozhodnout tak, že se pokusí maximalizovat své očekávané blaho. Vypočítá své perspektivy v nějaké dané společnosti tak, že za alternativní užítky přijme užítky reprezentantů těchto společností a jako pravděpodobnosti pro každou pozici odhadne své šance, které dosáhne. Jeho očekávaný užitek je pak vymezen váženou sumou hodnot užítku reprezentantů, totiž výrazem $\sum p_i u_i$, kde p_i je pravděpodobnost, že dosáhne i -té pozice, a u_i je užitek příslušného reprezentanta. Pak zvolí onu společnost, která mu nabízí největší perspektivy.

S několika dalšími modifikacemi se situace přibližuje původnímu stavu. Předpokládejme, že hypotetický kandidát neví nic ani o svých schopnostech, ani o místu, které by patrně v každé společnosti zaujímal. Přitom se stále ještě předpokládá, že jeho preference jsou stejné jako preference ostatních lidí v těchto společnostech. Připusťme, že i nadále uvažuje pravděpodobnostním způsobem a že se domnívá, že stejné šance stát se členem společnosti (tj. že jeho šance stát se členem jedné skupiny reprezentantů) se rovnají podílu obyvatel této skupiny. V tomto případě budou jeho vyhlídky stále ještě totožné s průměrným užítkem

pro každou společnost. Tyto modifikace srovnaly konečně jeho očekávaný užitek v každé společnosti s průměrným užítkem.

Zatím jsme předpokládali, že všichni jedinci mají obdobné preference, ať již patří či nepatří do téže společnosti. Mají zhruba stejné představy o dobru. Jakmile jednou upustíme od tohoto vysoce omezujícího předpokladu, učiníme poslední krok a dospějeme k variantě počáteční situace. Řekněme, že nám není nic známo o jednotlivých preferencích členů těchto společností ani o osobách, které se rozhodují. Tato fakta, právě tak jako vědomosti o struktuře těchto společností, jsou eliminována. Pak je tedy závoj nevědomosti kompletní. Můžeme si však stále ještě myslet, že hypotetický nováček uvažuje právě tak jako předtím. Domnívá se, že existují stejné pravděpodobnosti, že se stane příslušníkem nějaké společnosti se všemi zájmy, schopnostmi a sociálním postavením. Jeho vyhlídky jsou opět nejvyšší ve společnosti s nejvyšším průměrným užítkem. To lze nahlédnout takto: Necht n je počet osob ve společnosti a u_1, u_2, \dots, u_n jsou jejich užítky. Pak je celkový užitek roven $\sum u_i$ a průměrný užitek je $\sum u_i / n$. Předpokládáme-li, že někdo má stejnou šanci být kýmkoliv z těchto osob, bude se jeho vyhlídka rovnat $1/n u_1 + 1/n u_2 + \dots + 1/n u_n$ neboli $\sum u_i / n$. Hodnota vyhlídky je tedy totožná s průměrným užítkem.

Opomeneme-li tedy problém interpersonálního srovnání užítku a považujeme-li smluvní strany za rozumná individua, která neváhají riskovat a která se při výpočtech pravděpodobností řídí podle principu nedostatečného důvodu (principu, o který se opírají předcházející probabilistické výpočty), vede myšlenka původního stavu přirozeně k principu průměrného užítku. Tím, že jej smluvní strany zvolí, maximalizují z tohoto hlediska svůj očekávaný užitek. Jedna forma smluvní teorie poskytuje tedy argumenty pro princip průměrného užítku, ale na klasickém principu. Jak bychom jinak mohli vůbec zdůvodnit princip průměrného užítku? Na rozdíl od klasického hlediska není to přece, přísně vzato, žádná teleologická doktrína. Proto také postrádá něco na intuitivní přesvědčivosti myšlenka maximalizace dobra. Zastánci principu průměrného užítku by se patrně chtěli opít alespoň do této míry o smluvní teorii.

Navíc tu nejde o žádnou ztrátu obecnosti, přijmeme-li stanoviska hypotetického nováčka. Lidé v původní situaci určitě vědí, že již zaujali místo v nějaké zvláštní společnosti. Z perspektivy původní situace však neexistuje žádný podstatný rozdíl mezi uvažováním, jak se věci udály, a uvažováním, jak budou probíhat. Závoj nevědomosti odstraňuje každou bázi pro rozlišování. Takto tím či oním způsobem lze stejně argumentovat ve prospěch principu průměrného užítku.²³ Jeho přijetím by smluvní strany souhlasily s uspořádáním své společnosti, jak by nejlépe mohly v souladu s principem, kterého by využily jako hypotetických nováčků, aby provedly výběr za okolností obdobných původnímu stavu. Princip průměrného užítku vyhovuje lidem v počáteční situaci, jakmile je pokládáme za rozumné jedince, kteří jsou připraveni uzavírat sázky ve všech případech na co nejabstraktnější pravděpodobnostní uvažování. Mám-li argumentovat ve prospěch obou principů spravedlnosti, musíme ukázat, že podmínky definující původní stav vylučují tuto koncepci smluvních stran. Zde máme opravdu co činit s jedním z hlavních problémů teorie spravedlnosti jako slušnosti, totiž s problémem definovat původní stav tak, že lze sice dospět k smysluplné dohodě (závoj nevědomosti spolu s ostatními podmínkami odstraňuje základy pro handrkování a předsudky), ale že omezení nezbytná pro dosažení tohoto výsledku stále vedou k principům, které jsou charakteristické pro smluvní tradici.

28. NĚKOLIK POTÍŽÍ S PRINCIPEM PRŮMĚRNÉHO UŽÍTKU

Dříve než přejdu k argumentům pro oba principy spravedlnosti, chtěl bych se zmínit o několika potížích v souvislosti s principem průměrného užítku. Nejprve bychom si však měli povšimnout námitek, o níž se ukáže, že je pouze zdánlivá. Jak jsme viděli, můžeme

tento princip považovat za jednotlivého racionálního jedince, který by chtěl z hlediska počáteční situace využít každé šance, aby maximalizoval své vyhlídky. (Neexistuje-li žádná objektivní základna pro pravděpodobnosti, jsou její hodnoty vypočteny podle principu nedostatečného důvodu.) Proti tomuto principu lze tedy namítnout, že předpokládá, jako by všichni členové společnosti akceptovali rizika opravdu ve stejné míře. Mohli bychom říci, že jednou by musel každý opravdu vyslovit souhlas s tím, že převezme na sebe stejné riziko. Protože však pro to opravdu nebyla žádná příležitost, je tento princip vadný. Uvažme extrémní případ. Otrokář, je-li konfrontován svými otroky, snaží se svou pozici vůči nim ospravedlnit tvrzením, že za prvé je instituce otroctví za daných společenských poměrů opravdu nutná, aby se dosáhlo co největšího průměrného štěstí, a že za druhé by sám v počáteční smluvní situaci vybral princip průměrného užitku i za rizika, že by ho později jiní lidé oprávněně pokládali za otroka. Na první pohled se budeme klonit k tomu, abychom tuto argumentaci otrokáře odmítli, protože je nepřiměřená, ne-li ostudná. Mohli bychom se domnívat, že nezáleží na tom, co by zvolil. Pokud se lidé opravdu nedohodnou na nějaké koncepci spravedlnosti, která je vystavena skutečným rizikům, není nikdo vázán jejími podmínkami.

Podle smluvní teorie je však obecná forma otrokářovy argumentace správná. Otoci by se mylili, kdyby mu namítli, že jeho tvrzení jsou irelevantní, protože tu nebyla žádná skutečná příležitost volby, žádný stejný podíl rizika ohledně budoucího vývoje. Smluvní teorie je čistě hypotetická. Kdyby došlo v původním stavu k dohodě o nějaké koncepci spravedlnosti, byly by její principy správné a měly by se aplikovat. Nelze uznat jako námitku, že k takové dohodě nikdy nedošlo, ani nikdy nedojde. Nemůžeme chtít mít obojí. Nemůžeme interpretovat teorii spravedlnosti hypoteticky, nelze-li nalézt opravdu žádnou shodu, jak vysvětlit povinnosti a závazky jedinců, a pak trvat na skutečné rizikové situaci, abychom odmítli principy spravedlnosti, které nechceme.²⁴⁾ V teorii spravedlnosti jako slušnosti musíme tedy otrokářovu argumentaci vyvrátit, poukážeme-li na to, že princip, na který se odvolává, by byl odmítnut v původním stavu. Nemáme opravdu žádnou jinou alternativu. Musíme prostě uvést různé aspekty této počáteční situace (podle preferované interpretace) a prokázat, že uvážlivé rozvažování upřednostňuje oba principy spravedlnosti. Tím se budu zabývat v následujícím paragrafu.

O první potíži s principem průměrného užitku jsem se již zmínil, když jsem analyzoval maximinové pravidlo jako heuristickou metodu umožňující uspořádat argumenty, které favorizují oba principy spravedlnosti. Má co činit s tím, jak racionální člověk má odhadovat pravděpodobnostní hodnoty. Tato otázka vzniká kvůli tomu, že v původním stavu, jak se zdá, neexistují žádné důvody předpokládat, že by někdo měl stejnou šanci stát se později kýmkoliv. Tento předpoklad se tedy nezakládá na známých vlastnostech společnosti. V počátečních stádiích argumentace, která vedla k principu průměrného užitku, má hypotetický nováček opravdu nějaké vědomosti o svých schopnostech a o struktuře společnosti, mezi nimiž by se měl rozhodnout. Odhady jeho šancí jsou založeny na těchto informacích. V posledním stadiu však nejsou již známy žádné dílčí skutečnosti (s výjimkou takových, které vyplývají z kontextu spravedlnosti). Zjištění vyhlídek závisí v tomto stadiu výlučně na principu nedostatečného důvodu. Tohoto principu se využívá právě tehdy, scházejí-li pro přiřazování pravděpodobnostních hodnot jakékoliv informace. Nemáme-li k dispozici vůbec žádná data, jsou všechny možné případy považovány za stejně pravděpodobné. Máme-li provést výběr ze dvou uren, z nichž každá obsahuje odlišný poměr černých a červených kuliček, ale nemáme přitom žádné informace o tom, kterou urnu máme právě před sebou, pak bychom měli podle Laplace zpočátku předpokládat, že šance výběru z každé z těchto uren budou stejné. Stav nevědomosti, na jehož základě jsou tyto apriorní pravděpodobnosti přiřazovány, představuje tedy stejný typ problémů, jako když máme k dispozici hodně informací o tom, že určitá mince není excentrická. Na užití tohoto principu je charakteristické to, že nám umožňuje včlenit různé druhy informací do jednoho striktně

pravděpodobnostního rámce a vyvozovat pak závěry o pravděpodobnostech, když nemáme k dispozici vůbec žádné informace. Apriorní pravděpodobnosti, k nimž se takto dospěje, jsou však součástí jedné teorie spolu s odhady šancí založených na náhodném výběru. Mezi případem žádných informací nepředstavuje žádný teoretický problém.²⁵⁾ Jakmile se data akumulují, jsou apriorní pravděpodobnosti každopádně revidovány a princip nedostatečného důvodu alespoň zaručuje, že předem nejsou vyloučeny žádné možnosti.

Budu nyní předpokládat, že smluvní strany nevyužívají žádných pravděpodobností, které jsou založeny výlučně na tomto principu. Tento předpoklad je plauzibilní s ohledem na základní význam původní dohody a na přání, aby se naše rozhodnutí jevila přijatelná i pro naše potomky, kteří jimi budou dotčeni. Na rozdíl od nás nebudeme chtít, aby příliš riskovali. Budeme ochotni riskovat jenom tehdy, nebudeme-li se moci vyhnout těmto neurčitostem nebo bude-li pravděpodobný zisk odhadnutý na základě objektivních informací tak velký, že by se jim mohlo zdát nezodpovědným, abychom odmítli šanci, která se nám vyskytla, i kdyby se později mělo ukázat, že její přijetí nakonec dopadlo dobře. Protože smluvní strany mají k dispozici alternativu dvou principů spravedlnosti, mohou se do značné míry vyhnout nejistotám původního stavu. Mohou garantovat ochranu svých svobod a poměrně uspokojivou životní úroveň, jak to společenské poměry umožňují. Jak ukáží v dalším paragrafu, je opravdu problematické, zda výběr principu průměrného užitku opravdu skýtá v každém případě lepší perspektivu, i když odhlédneme od toho, že je založen na principu nedostatečného důvodu. Zdá se tedy, že účinek závoje nevědomosti favorizuje oba principy. Tato koncepc spravedlnosti se hodí lépe pro situace úplné nevědomosti.

Rozhodně existují nějaké předpoklady o společnosti, které by umožnily, kdyby byly správné, aby smluvní strany dospěly k objektivním odhadům stejných pravděpodobností. Abychom to poznali, přeměním Edgeworthův argument pro klasický princip užitku v argument pro princip průměrného užitku.²⁶⁾ Jeho způsob uvažování lze opravdu modifikovat tak, aby se dal uplatnit takřka pro každý obecný princip. Podle Edgewortha je třeba nalézt několik racionálních předpokladů, za nichž by bylo pro lidi, kteří myslí jenom na své vlastní zájmy, rozumné, aby princip užitku uznali za měřítko pro hodnocení sociální politiky. Takový princip je nutný, protože politické dění nemá konkurenční povahu, a tato rozhodnutí nelze svěřit funkci trhu. Ke smířování protichůdných zájmů je třeba nalézt nějakou jinou metodu. Edgeworth se domnívá, že by strany ovládané svými vlastními zájmy přijaly za žádoucí kritérium princip užitku. Patrně si myslel, že maximalizace užitku v každém jednotlivém případě poskytne dlouhodobě každému jedinci větší užitek. Konzistentní užití tohoto měřítka na zdaňování a legislativu vlastnických vztahů apod. skýtá z hlediska každého člověka ty nejlepší výsledky. Jestliže tedy smluvní strany, vedeny svými vlastními zájmy, tento princip akceptují, mohou si být dostatečně jisty, že nakonec nic neztrácejí a že ve skutečnosti vylepší své vyhlídky.

Edgeworthova myšlenka je zatížena tím, že její nezbytné předpoklady jsou krajně nerealistické, zvláště v případě základní struktury.²⁷⁾ Musíme je pouze zformulovat, abychom poznali, jak jsou neplauzibilní. Musíme předpokládat, že účinky rozhodnutí, jež se týkají politického dění, nejsou jenom více či méně nezávislé. Jsou zhruba téhož řádu ve svých sociálních důsledcích, které nemohou být každopádně příliš značné, neboť jinak by tyto účinky nebyly nezávislé. Kromě toho musíme předpokládat, že lidé náhodně přecházejí z jedné sociální pozice k jiné a žijí dostatečně dlouho, aby se výhody a nevýhody vyrovnaly; nebo musíme přijmout nějaký mechanismus, který by zaručoval, že legislativa opírající se o princip užitku bude stejnoměrně během času rozdělovat své výhody. Je však zřejmé, že společnost není takovým stochastickým procesem. Některé otázky sociální politiky jsou mnohem závažnější než jiné a působí velké a trvalé posuny v institucionálním rozdělování statků.

Uvažme například případ společnosti, která zamýšlí zásadně změnit svou obchodní politiku vůči cizím zemím. Má odstranit dlouhodobé tarify na dovoz zemědělských

produktů, aby se zlevnily potraviny pro dělníky v různých průmyslových odvětvích. Skutečnost, že tato změna je ospravedlnitelná z utilitaristických důvodů, neznamena, že bude trvale ovlivňovat relativní pozici statkářů a průmyslníků. Edgeworthovo usuzování má svou platnost jenom tehdy, má-li každé z mnoha rozhodnutí poměrně malý a časově omezený vliv na rozdělování podílů a existuje-li nějaké institucionální zařízení zajišťující náhodnost. Za realistických předpokladů může tedy tento argument v nejlepším případě zaručit, že princip užítka má podřízené místo jako legislativní kritérium pro méně významné politické otázky. Z toho však jasně vyplývá, že se tento princip nehodí pro řešení hlavních problémů sociální spravedlnosti. Problém spravedlnosti je v prvé řadě charakterizován tím, že má zásadní a trvalý vliv na naše počáteční místo ve společnosti, na naše vrozené vlohy a na skutečnost, že společenský řád je jednotným systémem. Nesmíme se dát zlákat matematicky atraktivními předpoklady, abychom předstírali, že se nahodilosti sociálních pozic lidí a symetričnost jejich situací nakonec nějak vyrovnají. Musíme spíše zvolit naši koncepci spravedlnosti, která plně uznává, že tomu tak není a ani nemůže být.

Má-li se tedy princip průměrného užítka akceptovat, musí smluvní strany, jak se zdá, ve svém rozvažování vycházet z principu nedostatečného důvodu. Musejí se řídit podle toho, co někteří autoři nazvali Laplacovým pravidlem pro rozhodování za nejistoty. Možnosti jsou identifikovány nějakým přirozeným způsobem a každé z nich je přiřazována stejná pravděpodobnost. Nejsou předložena žádná obecná fakta, která by podložila toto přiřazení; smluvní strany pokračují ve svých pravděpodobnostních výpočtech, jako by se informace nevyčerpaly. Nemohu zde diskutovat pojem pravděpodobnosti, chtěl bych nicméně poukázat na několik věcí.²⁸⁾ Za prvé, může překvapit, že otázka, co je to pravděpodobnost, se mohla vynořit jako problém morální filosofie, zvláště v teorii spravedlnosti. To je však nezbytný důsledek smluvní teorie, která pojímá morální filosofii jako součást teorie racionálního rozhodování. Pravděpodobnostní zřetel se nutně projevuje ve spojitosti s definicí původního stavu. Závoj nevědomosti bezprostředně vede k problému rozhodování za nejistoty. Je samozřejmě možné, abychom pokládali smluvní strany za perfektní altruisty a předpokládali, že uvažují tak, jako by si byly jisty, že se nacházejí v situaci každé jiné osoby. Tato interpretace původního stavu odstraňuje prvek rizika a nejistoty (§ 30).

V teorii spravedlnosti jako slušnosti se však nemůžeme těmto otázkám zcela vyhnout. Podstatné není to, že zvolené principy nesmějí záviset na specifických postojích jedinců vůči riziku. Proto také závoj nevědomosti eliminuje vědění o těchto sklonech; smluvní strany nevědí, zda mají či nemají příznačnou averzi riskovat. Výběr koncepce spravedlnosti by měl, pokud možno, záviset na racionálním hodnocení přijatého rizika, které nemá být dotčeno zvláštními individuálními preferencemi riskovat nebo neriskovat. Společenský systém může ovšem využít těchto odlišných sklonů a vytvářet instituce, jež umožňují jich plně využít pro obecné cíle. Každopádně však teoreticky by neměl základní plán systému záviset na těchto postojích (§ 81). Není to tedy žádný argument svědčící pro oba principy spravedlnosti, že vyjadřují značně konzervativní stanovisko vůči riskování v původním stavu. Musíme proto ukázat, že z daných jedinečných vlastností této situace bez ohledu na každý zvláštní postoj vůči riziku, je výběr principů racionální, i kdyby někdo měl takovou averzi.

Za druhé, jsem prostě předpokládal, že pravděpodobnostní soudy, mají-li zdůvodnit racionální rozhodnutí, musejí mít objektivní základ, tj. musejí se opírat o poznání jednotlivých faktů (nebo rozumných domněnek). Tato data nemusejí mít formu výroků o relativních četnostech, musejí však zdůvodnit odhady síly různých tendencí ovlivňujících výsledek. Nutnost objektivních důvodů je tím naléhavější, uvážíme-li základní význam výběru v původním stavu a skutečnost, že smluvní strany chtějí, aby se jejich rozhodnutí jevila dobře zdůvodněná jiným lidem. Abych doplnil popis původního stavu, budu proto předpokládat, že smluvní partneři nevyužívají odhady pravděpodobností, které by se

neopíraly o znalosti jednotlivých faktů a které jsou většinou, ne-li výlučně, vyvozeny na základě principu nedostatečného důvodu. Požadavek objektivních důvodů se nezdá být předmětem sporu mezi neobayesiánskými teoretiky a stoupenci spíše klasických myšlenek. V tomto případě je předmětem sporu, jak dalece by mohly intuitivní a nepřesné odhady pravděpodobností, jež jsou založeny na zdravém rozumu, být vtěleny do formálního aparátu teorie pravděpodobnosti, než raději užity ad hoc k úpravě závěrů dosažených metodami, které neberou tuto informaci v úvahu.²⁹⁾ V tomto směru spočívá také těžiště neobayesiánství. Je rozhodně lepší, můžeme-li využít našeho intuitivního vědění a zdravého rozumu systematicky, a nikoliv nepravděpodobně a nekontrolovatelně. Nic z toho však neovlivňuje tvrzení, že pravděpodobnostní výroky musejí mít nějakou objektivní bázi ve známých faktech o společnosti, mají-li být racionálními důvody pro rozhodování ve zvláštní situaci původního stavu.

Poslední potíž, o níž se zde zmíním, vyvolává závažný problém. Třežbaže ho nemohu řádně prozkoumat, neměl by být opomenut. Nesnáze vyvěrají ze zvláštního druhu očekávání při posledním kroku zdůvodnění principu průměrného užítka. Jsou-li očekávané hodnoty vypočteny normálně, jsou užítka alternativ (tj. u ve výraz $\sum p_i u_i$) vyvozeny z jediného systému preferencí, totiž preferencí nějakého jedince, který se má rozhodnout. Užítka představují hodnotu alternativ pro tuto osobu, jak jsou odhadnuty na základě jejího systému hodnot.

V daném případě je však každá hodnota užítka založena na preferencích různých osob. Existuje právě tolik různých osob jako užítků. Je ovšem zřejmé, že tato úvaha předpokládá interpersonální komparace. Nepřehlédněme však pro daný okamžik k problematice, jak je vymezit, a povšimněme si toho, že se o nějakém jedinci, který se má rozhodnout, soudí, jako by vůbec neměl žádné cíle, které by považoval za své vlastní. Spolehá na náhodu, že by mohl být kýmkoliv z řady lidí, majících svůj kompletní systém cílů, schopností a společenské postavení. Můžeme se tedy podívat, zda toto očekávání je smysluplné. Protože zde neexistuje jediné schéma preferencí, na jejichž základě by dospěli ke svým odhadům, zdá se, že tu schází nezbytná jednota.

Abych vyjasnil tento problém, budu rozlišovat mezi ohodnocením objektivních situací a ohodnocením osobních vlastností: schopností, charakterových rysů a systému cílů. Z našeho hlediska je často dost snadné posuzovat situaci nějakého jiného jedince, specifikovanou třeba jeho společenským postavením, bohatstvím apod., nebo jeho vyhlídkami na základě základních statků. Vmyslíme se do jeho situace, ale s naším (nikoliv s jeho) charakterem a preferencemi, a vezmeme v úvahu, jak by to ovlivnilo naše plány. Můžeme jít ještě dále. Můžeme ocenit, jakou hodnotu má pro nás to, že zaujmeme něčí místo a že budeme mít alespoň některé z jeho vlastností a cílů. Na základě našeho životního plánu můžeme pak rozhodnout, zda by pro nás bylo vhodné, abychom je rozvinuli a pokud možno podporovali. Touto problematikou se budu zabývat v kapitole VII. Stačí, abych zde poznámenal, že rozhodně nemůžeme ohodnotit celkové poměry nějaké jiné osoby, jeho objektivní situaci spolu s jeho charakterem a systémem cílů, aniž bych neodkázal na podrobnosti naší koncepce dobra. Máme-li vůbec posoudit tyto věci z našeho stanoviska, musíme znát svůj životní plán. Hodnota životních poměrů jiných osob není pro nás, jak předpokládá předtím konstruovaná vyhlídka, jejich hodnotou pro jiné.

Jak jsme viděli, jsou dále nejpřirozenějším základem pro interpersonální komparace primární statky, věci, o nichž se předpokládá, že po nich rozumný člověk touží, ať již si jinak žádá cokoliv jiného. Čím více postupujeme k vyšším cílům a vlastnostem osob a pokoušíme se ocenit jejich hodnotu pro nás, tím obtížnější se stává tato procedura. To je zdůvodnitelné tím, že tato hodnocení předpokládají mnohem fundamentálnější změny v našem způsobu života, dalekosáhlejší revize našich plánů. Je proto opravdu bezpředmětné, abychom se pokusili vymezit nějakou míru, která zahrnuje plný rozsah konečných cílů. Tento problém je obdobný jako komparace různých uměleckých směrů. Existuje prostě

hodně věcí, o něž se lidé zajímají a které považují v závislosti na svých sklonech za plnohodnotné. Utilitarista by ovšem mohl tuto námitku připustit a akceptovat pojetí primárních statků a pak definovat svůj princip pomocí relevantních indexů těchto statků. To implikuje podstatnou změnu teorie, kterou se nebudu zabývat. Omezím diskusi na standardní hledisko.

To, k čemu jsme posléze dospěli při zdůvodnění principu průměrného užítku, je pochybné, jak se zdá, ze dvou důvodů: tento princip, jak bychom mohli očekávat, není založen na jednom systému cílů; a protože závoj nevědomosti vylučuje vědění o tom, jakou představu mají smluvní partneři o svém blahu, nelze prostě ocenit, jakou hodnotu mají pro nějakou osobu životní podmínky jiných lidí. Argumentace končí ryze formálním vyjádřením o očekávané hodnotě užítku, které však nemá žádný použitelný smysl. Tato totiž s očekávanou hodnotou užítku je obdobná jako ta, která se vztahuje na znalost pravděpodobnosti. V obou případech je rozvažování s těmito pojmy udržováno v chodu, ačkoliv základna pro jejich oprávněné užití byla eliminována podmínkami původního stavu.

29. NĚKTERÉ HLAVNÍ DŮVODY PRO OBA PRINCIPY SPRÁVEDLNOSTI

V tomto paragrafu bych chtěl na základě podmínek veřejnosti a konečnosti uvést několik hlavních argumentů pro oba principy spravedlnosti. Opírám se o skutečnost, že platná dohoda mezi partnery musí být dodržena za všech relevantních a předvídatelných okolností. Musí být nějak racionálně zaručeno, že tuto dohodu bude možno dodržovat. Uvedené argumenty budou odpovídat v heuristickém schématu důvodům pro uplatnění maximálního pravidla. Pomohou nám tedy ukázat, že oba principy jsou přiměřenější minimální koncepci společnosti v situacích velké nejistoty. Všechny další výhody, které by se daly získat z principu užítku, jsou nanejvýše problematické, zatímco útrapy, jestliže to špatně dopadne, budou nesnesitelné. Právě v tomto bodě hraje pojem smlouvy určitou roli. Připomíná podmínku veřejnosti a vytyčuje určité meze tomu, co lze dohodnout. Teorie spravedlnosti jako slušnosti využívá tedy pojmu smlouvy ve větší míře, než to snad zatím naznačil předcházející výklad.

První důvod svědčící pro oba principy můžeme vyložit na základě toho, co jsem předtím označil jako zátěž závazků. Řekl jsem (§ 25), že smluvní strany mají smysl pro spravedlnost, mohou si tedy dát zjistit, že to, co podnikají, není marné. Za předpokladu, že vzaly vše v úvahu včetně poznatků morální psychologie, mohou se spolehnout na to, že každý člověk bude dodržovat přijaté principy. Takto zohledňují zátěž závazků. Nemohou dospět k žádné dohodě s nepřítelnymi důsledky. Musejí se tedy vyvarovat takových dohod, které mohou dodržovat jenom s velkými obtížemi. Protože původní dohoda je definitivní a trvá pro celou budoucnost, neexistuje již žádná další šance. S ohledem na závažnost možných důsledků je otázka na zátěž závazků zvláště akutní. Člověk se jednou a provždy rozhoduje pro všechna kritéria, která mají usměrňovat jeho životní vyhlídky. Přistoupíme-li navíc k nějaké dohodě, musíme být s to ji dodržet, i kdyby mělo dojít k těm nejhorším možnostem. Jinak jsme nejednali v dobré víře. Smluvní strany musejí proto pečlivě uvážit, zda budou s to za všech okolností dodržet své závazky. Odpovídáme-li na tuto otázku, mají ovšem k dispozici jenom základní poznatky lidské psychologie. Tato informace však postačuje říci, která koncepce spravedlnosti vede k větším zátěžím.

V tomto ohledu mají oba principy spravedlnosti výraznou přednost. Smluvní strany neochraňují jenom svá základní práva, ale zajišťují se i proti těm nejhorším eventualitám. Nehrozí jim žádné nebezpečí, že by se během svého života musely vzdát kvůli většímu prospěchu jiných svobod; to by snad pro ně bylo za aktuálních okolností neproveditelné. Mohli bychom se vskutku podívat nad tím, zda lze takovou dohodu vůbec uzavřít v dobré víře. Překračují totiž možnosti lidského charakteru. Jak mohou partneři vědět nebo si být dostatečně jisti, že mohou dodržet takovou dohodu? Svě přesvědčení nemohou opřít

o obecné poznatky morální psychologie. Každý princip, který je v původním stavu vybrán, může rozhodně pro někoho znamenat velkou oběť. Favorizovaní jedinci ve výslovně nespravedlivých institucích se mohou jenom těžko smířit s nezbytnými změnami. Každopádně budou vědět, že své postavení nemohou udržet. Kdyby však někdo dal v zájmu své svobody a podstatné zájmy v naději, že mu užití principu užítku zajistí větší prospěch, mohl by z toho mít trvalé potíže. Měl by si připomenout, že má alternativně k dispozici dva principy spravedlnosti. Kdyby jiné možnosti implikovaly obdobná rizika, museli bychom problém zátěže závazků opomenout. Tak tomu však není a posuzovány z tohoto hlediska jsou oba principy výrazně lepší.

Druhá úvaha se opírá o podmínky veřejnosti a omezení dohody. Budu argumentovat na základě problematiky psychologické stability. Ve prospěch nějaké koncepce spravedlnosti, jak jsem dříve konstatoval, hovoří to, že sama sebe podporuje. Je-li veřejně známo, že základní struktura společnosti splňuje pro delší časový úsek své principy, pak lidé, jichž se to týká, se budou snažit jednat v souladu s těmito principy a plnit své funkce v příslušných institucích. Koncepce spravedlnosti je stabilní, je-li veřejně uznáváno, že ji společenský systém realizuje a přispívá takto k odpovídajícímu smyslu pro spravedlnost. Zda se to stane, závisí ovšem na základech morální psychologie a na dosažitelných lidských motivech. Těmito otázkami se budu zabývat později (§§ 75 – 76). V daném okamžiku mohu poznamenat, že principy užítku, jak se zdá, vyžadují větší orientaci na zájmy jiných lidí než oba principy spravedlnosti. Tyto principy budou tedy do té míry stabilnější koncepcí, jak těžko lze dosáhnout této orientace. Jsou-li oba principy splněny, jsou základy svobody každého člověka zaručeny a v určitém smyslu, určeném principem rozdílnosti, je také společnou kooperací každý jedinec zvýhodněn. Můžeme proto vysvětlit uznání společenského systému a principů, které splňuje psychologickým zákonem, podle něhož lidé obecně milují, rozvíjejí a podporují to, co slouží jejich vlastním dobrou. Protože přispívá k dobru každého člověka, budou se všichni snažit tento systém zachovat.

Je-li však splněn princip užítku, neexistuje žádná taková záruka, že to bude k prospěchu každého. Věrnost společenskému systému může od některých lidí, zvláště od méně zvýhodněných, vyžadovat, aby se zřekli určitých výhod na úkor většího blaha celku. Tento systém nebude tedy stabilní, pokud se lidé, od nichž se vyžaduje nějaká oběť, nebudou vážně orientovat na širší zájmy než na své vlastní. Toho však nelze tak snadno dosáhnout. Nejde přece o oběti v dobách společenské nouze, kdy se všichni nebo někteří lidé musí v zájmu obecného blaha uskrovnit. Principy spravedlnosti se týkají základní struktury společenského systému a určení životních vyhlídek. Je to právě princip užítku, který požaduje oběti těchto vyhlídek. Máme akceptovat větší výhody jiných lidí jako dostatečný důvod, proč bychom se po celý náš život měli uspokojit s menšími vyhlídkami? To je rozhodně extrémní požadavek. Představíme-li si společnost jako systém kooperace, který má přispívat k blahu svých členů, zdá se zcela neuvěřitelné, aby se na základě politických principů od některých občanů požadovalo akceptovat kvůli jiným menší životní vyhlídky. Je totiž také zřejmé, proč utilitaristé tak akcentují roli soucitu v morálce a přisuzují zvlášť důležité místo mezi morálními ctnostmi altruismu. Jejich koncepce spravedlnosti je ohrožena nestabilitou, pokud nelze široce a intenzivně kultivovat soucit a altruismus. Z hlediska původního stavu by smluvní strany uznaly, že by bylo neobyčejně nerozumné, ne-li iracionální, zvolit takové principy, které mohou vést k tak extrémním důsledkům, takže by ani nemohly být prakticky přijaty. Odmítly by princip užítku a přijaly by mnohem realističtější myšlenku, zakládající společenský řád na principu vzájemné výhodnosti. Nemusíme ovšem předpokládat, že se nikdy nikdo neobětuje pro někoho jiného; to se přece často stává z náklonnosti a citových vazeb. Takové chování se však z důvodů spravedlnosti nepožaduje v rámci základní struktury společnosti.

Veřejné uznání obou principů vychází dále vstříc sebeúctě lidí a ta zase zvyšuje efektivnost společenské kooperace. Oba účinky zdůvodňují výběr těchto principů. Je nesporně rozumné,

dbají-li lidé na svou sebeúctu. Tento pocit je nezbytný, mají-li uspokojivě prosazovat své pojetí dobra a mít potěšení z jeho naplnění. Sebeúcta není tolik součástí racionality životních plánů; spočívá spíše v pocitu, že tento plán stojí za to, aby byl uskutečňován. Naše sebeúcta tedy závisí obvykle na tom, zda nás jiní lidé respektují. Nepocitujeme-li, že si jiní váží našeho úsilí, je těžké, ne-li nemožné, abychom byli přesvědčeni o tom, že naše cíle opravdu stojí za to, abychom je prosazovali (§ 67). Z tohoto důvodu by tedy smluvní strany akceptovaly přirozenou povinnost vzájemného respektu. Tato povinnost vyžaduje, aby se navzájem chovaly občansky slušně a byly ochotny vysvětlit důvody svého jednání, zvláště tehdy, nedbají-li na požadavky jiných jedinců (§ 51). Můžeme dále předpokládat, že lidé, kteří si sami sebe váží, budou patrně více respektovat jiné a naopak. Sebepohrdání vede k pohrdání jinými a ohrožuje jejich blaho právě tak jako závist. Sebeúcta se podporuje recipročně.

Je žádoucí, aby koncepce spravedlnosti veřejně vyjadřovala vzájemnou úctu lidí. Tak se zvyšuje pocit jejich vlastní důstojnosti. Tímto cílem slouží oba principy. Když se totiž společnost řídí podle těchto principů, je včleněno dobro každého člověka do systému vzájemné výhodnosti a veřejné institucionální potvrzení snah každého člověka podporuje jeho sebeúctu. Zajištění stejné svobody pro každého a uplatnění principu rozdílnosti se musejí takto projevit. Oba principy odpovídají, jak jsem již poznamenal, úmyslu považovat rozdělení přirozených schopností za kolektivní aktivum, takže zvýhodnění jedinci směřjí z toho těžit jenom tehdy, prospěje-li to i blahu nevýhodněných osob. Netvrdím, že partneři jsou ovlivněni etickou hodnotou této myšlenky. Existují však důvody, aby tento princip akceptovali. Dají-li se nerovnosti upravit tak, aby přinášely vzájemné výhody, a jestliže se zřikají v rámci stejných svobod pro všechny toho, aby využívali přírodních a společenských nahodilostí jenom ve svůj prospěch, vyjadřují tím vzájemný respekt v samé ústavě společnosti. Takto si zajišťují svou sebeúctu, jak je to pro ně rozumné.

Můžeme to vyjádřit i tak, že principy spravedlnosti odrážejí v základní struktuře společnosti touhu lidí nezacházet se sebou navzájem pouze jako s prostředkem, nýbrž jako s účelem o sobě. Nemohu zde zkoumat Kantovo pojetí.³⁰ Místo toho je budu volně interpretovat ve světle smluvní teorie. Musím nějak vysvětlit, co se míní tím, že člověk má být pojímán jako účel o sobě, ale nikdy ne jenom jako prostředek. Lze to vůbec realizovat? Jak je možné nakládat s každým člověkem jako s cílem a nikdy ne pouze jako s prostředkem? Rozhodně nemůžeme říci, že by to znamenalo zacházet s každým člověkem podle stejných obecných principů, neboť tento výklad by vedl k pojetí formální spravedlnosti. Nakládat s lidmi jako s cíli o sobě implikuje podle smluvní interpretace alespoň to, že se má s nimi nakládat podle principů, s nimiž by souhlasili v původním stavu rovnosti. V této situaci jsou totiž všichni lidé stejnými morálními subjekty, které se pak samy na sebe dívají jako na cíle a akceptují principy smysluplně zaměřené na ochranu jejich osobních nároků. Smluvní stanovisko jako takové vymezuje pak, v jakém smyslu se s lidmi má nakládat jako s cíli a nikoliv pouze jako s prostředky.

Je však otázka, zda tu jsou nějaké obsahové principy, které tuto myšlenku zprostředkovávají. Chtějí-li smluvní strany zviditelnit tento pojem v základní struktuře své společnosti, aby chránily rozumný zájem každého jedince o jeho sebeúctu, které principy by pak měly vybrat? Zdá se, že tento cíl splňují právě oba principy spravedlnosti. Všichni lidé mají přece stejnou svobodu a princip rozdílnosti vysvětluje, co to znamená, zachází-li se s lidmi pouze jako s prostředky nebo nahlíží-li se rovněž jako účely o sobě. Pojímáme-li v základním plánu společnosti lidi za účely o sobě, vyslovujeme souhlas s tím, že se zřikáme takových výhod, které nevylepšují oprávněné vyhlídky jiných. Pokládat naopak lidi za prostředky znamená ochotu vnucovat jim nižší životní perspektivy kvůli lepším vyhlídkám jiných. Tak je také patrné, že princip rozdílnosti, který se zpočátku jeví spíše extrémně, má rozumnou interpretaci. Předpokládáme-li dále, že společenská kooperace mezi lidmi, kteří se vzájemně i sami o sobě respektují ve svých institucích, bude patrně efektivnější a harmoničtější, mohla by být obecná životní úroveň, pokud bychom ji dovedli odhadnout,

vyšší, než jak bychom se jinak mohli domnívat, budou-li oba principy splněny. Výhodnost principu užitku není již více v tomto směru tak jasná.

Princip užitku podle všeho požaduje vzdát se lepších životních vyhlídek kvůli jiným. Rozhodně není nutné, aby ti, kteří se mají takto obětovat, zdůvodnili tento požadavek tím, že si budou sami sebe méně vážít. Z utilitaristické teorie nevyplyvá, že někteří jedinci mají nižší životní šance, protože jejich cíle jsou triviální či nevýznamné. Přece jenom tomu tak často může být, jak jsem právě poznamenal. V jistém smyslu totiž utilitarismus nepovažuje lidi za cíle o sobě. Smluvní strany musejí v každém případě vzít v úvahu obecné poznatky morální psychologie. Je-li třeba akceptovat menší životní šance kvůli jiným lidem, je rozhodně přirozené, že se ztrácí pocit sebeúcty, oslabují důvody věřit v realizaci svých cílů. To je zvláště pravděpodobné, je-li společenská kooperace zaměřena na dobro jedinců; jestliže tedy zvýhodnění jedinci netvrdí, že jejich zvýhodnění je nutné, aby se uchovaly určité náboženské nebo kulturní hodnoty, které by měl každý povinně zachovávat. Nezkoumáme zde nějakou teorii tradičního řádu ani princip perfekcionismu, ale princip užitku. V tomto případě závisí tedy sebeúcta lidí na tom, jak se navzájem respektují. Akceptují-li smluvní strany kritérium užitku, bude jim scházet podpora sebeúcty, jak se k tomu veřejně zavazují jiní lidé, připouštějí-li nerovnosti jenom potud, pokud slouží k obecnému blahu, a zaručují každému tytéž základní svobody. Ve vyslovené utilitaristické společnosti lidé zjistí, že je pro ně mnohem obtížnější mít důvěru sami v sebe.

Utilitarista může odpovědět, že při maximalizaci průměrného užitku jsou tyto věci již vzaty v úvahu. Jsou-li například stejné svobody pro všechny nezbytnou podmínkou sebeúcty, a průměrný užitek je vyšší, jsou-li tyto svobody zaručeny, pak by samozřejmě měly být také zajištěny. Zatím všechno klapě. Nesmíme však přehlédnout podmínku veřejnosti. Ta podřizuje maximalizaci průměrného užitku restrikcí, že utilitaristický princip je veřejně akceptován a jako základní zákon společnosti dodržován. Co však nelze učinit, je zvýšit průměrný užitek tím, povzbudíme-li lidi k tomu, aby přijali a uplatnili neutilitaristické principy spravedlnosti. Jestliže veřejně uznání utilitarismu již z jakýchkoliv důvodů implikuje nějakou ztrátu hrdoosti, nelze se tomu nikterak vyhnout. To je podle nás nevyhnutelným důsledkem utilitaristického plánu. Tak dejme tomu, že průměrný užitek je opravdu větší; pak by tedy měly být oba principy spravedlnosti veřejně potvrzeny a realizovány v základní společenské struktuře. Z uvedených důvodů by tomu tak snad mohlo být. Tyto principy by pak představovaly tu nejatraktivnější perspektivu a byly by podle obou právě uvedených myšlenkových postupů také akceptovány. Utilitarista nemůže odpovědět, že se nyní opravdu maximalizuje průměrný užitek. Smluvní strany by byly ve skutečnosti zvolily oba principy spravedlnosti.

Měli bychom si tedy povšimnout, že podle utilitarismu, jak jsem jej definoval, je princip užitku tím správným principem veřejného pojetí spravedlnosti ve společnosti. Aby se to ukázalo, musí se prokázat, že toto kritérium bylo vybráno v původním stavu. Jestliže tak chceme, můžeme definovat počáteční situaci v odlišné variantě, totiž tak, že smluvní strany jsou motivovány k přijetí takových principů, které maximalizují průměrný užitek. Z předcházejících poznámek plyne, že by stále ještě mohly být vybrány oba principy spravedlnosti. Ale je-li tomu tak, pak bychom tyto principy – a teorii, v níž se objevují – neměli označit jako utilitaristické. Motivační předpoklad o sobě ještě neurčuje povahu celé teorie. Ve skutečnosti by to dokonce posílilo oba principy spravedlnosti, pokud by byly zvoleny za odlišných motivačních předpokladů. To ukazuje na to, že teorie spravedlnosti je pevně založena a nezávisí na drobnějších změnách této podmínky. Chtěli bychom přece vědět, která koncepce spravedlnosti charakterizuje naše dobře uvážené soudy v reflektované rovnováze a nejlépe poslouží jako veřejný morální základ společnosti. Pokud někdo netvrdí, že tato koncepce je založena na principu užitku, tak není utilitaristou.³¹

Obháje teorie užitku může však namítnout, že tento princip rozvádí také Kantovu myšlenku, totiž ve smyslu Benthamova rčení „Každý počítá za jednoho, nikdo ne více než

za jednoho.“ Jak poznamenal Mill, znamená to, že štěstí jedné osoby při stejném stupni by mělo platit právě tolik, co štěstí každé jiné.³²⁾ Váhy v aditivní funkci, která reprezentuje princip užítka, jsou totožné pro všechny jedince, a je proto přirozené považovat je za jedinou. Mohli bychom říci, že princip užítka zachází s lidmi jako s cíli i prostředky. Nakládá s nimi jako s cíli tím, že každému přisuzuje stejnou (pozitivní) váhu blahobytu; nakládá s nimi jako s prostředky tím, že připouští vysoké životní vyhlídky pro některé jedince, aby se tím vyrovnaly nižší životní vyhlídky jiných lidí, kteří jsou již hůře situováni. Oba principy spravedlnosti interpretují Kantovu myšlenku výrazněji a směřovaněji. Vylučují i tendenci pokládat lidi za prostředky kvůli blahobytu jiných. V projektu společenského systému musejí být lidé považováni jen za cíle a v žádném případě za prostředky. Předcházející argumentace akcentovala tuto mnohem průkaznější interpretaci.

Končím tuto partii konstatováním, že podmínky obecnosti principů, univerzální aplikability a omezených informací, pokud jde o přírodní a společenský status, samy o sobě nepostačují, abychom mohli charakterizovat původní stav spravedlnosti jako slušnost. Ukazuje to zdůvodňování principu průměrného užítka. Tyto podmínky jsou nutné, nikoliv však postačující. Původní stav vyžaduje, aby smluvní strany dospěly k nějaké kolektivní dohodě. Proto jsou také podstatnými složkami argumentů pro oba principy jak omezení vztahující se na platné závazky, tak i podmínky veřejnosti a konečnosti. Diskutoval jsem roli těchto omezení ve spojitosti se zátěží závazku a problémem stability. Jakmile to vezmeme v úvahu, vzrůstá naše pochybnosti o důvodech svědčících pro princip průměrného užítka.

Dospívám tak k předběžnému závěru, že bilance důvodů jasně upřednostňuje oba principy spravedlnosti před principem průměrného užítka a s přihlédnutím k tranzitivnosti i před klasickým principem užítka. Pokud se koncepce původního stavu využívá k ospravedlnění těchto principů v běžném životě, je tvrzení, že bychom vyslovili souhlas s oběma principy spravedlnosti, zcela důvěryhodné. Neměli bychom se předem domnívat, že to není upřímné. Má-li být toto vyznání přesvědčivé, není třeba, abychom opravdu uvedli a ocenili tento závazek. Oba principy mohou tedy posloužit jako koncepce spravedlnosti, kterou lidé veřejně akceptují, a tím také vzájemně projevují svou dobrou vůli.

30. KLASICKÝ UTILITARISMUS, NESTRANNOST A ALTRUISMUS

Nyní bych chtěl srovnat klasický utilitarismus s oběma principy spravedlnosti. Jak jsme viděli, odmítly by strany v původním stavu klasický princip užítka a daly by přednost principu maximalizace průměrného užítka. Protože se zaměřují na své vlastní zájmy, nemají žádnou touhu maximalizovat celkovou sumu (nebo čistý zůstatek) užítka. Z obdobných důvodů by daly přednost oběma principům spravedlnosti. Z hlediska smluvní teorie nachází se tedy klasický princip užítka pod oběma těmito alternativami. Protože to byla přece historicky nejdůležitější forma utilitarismu, musíme klasický princip zdůvodnit zcela jinak. Jeho zastánci mezi velkými utilitaristy se rozhodně nedomnívali, že by byl vybrán v situaci, kterou jsem nazval původním stavem. Někteří z nich, zvláště Sidgwick, uznali jako alternativu princip průměrného užítka, ale odmítli jej.³³⁾ V první kapitole jsme viděli, že klasické hledisko je úzce spjato s pojmem nestranného soucitivého pozorovatele. Chci se nyní na tento pojem podívat, abych vyjasnil intuitivní základ tradičního pojetí.

Uvažme následující definici připomínající Davida Huma a Adama Smitha. Něco je po právu, dejme tomu nějaký společenský systém, bude-li s tím nějaký ideálně rozumný a nestranný pozorovatel souhlasit z obecného hlediska, pokud by znal všechny relevantní okolnosti. Po právu uspořádanou společnost je pak taková společnost, která by získala souhlas takového ideálního pozorovatele.³⁴⁾ Tato definice je tedy zatížena několika problémy, například zda lze vyložit pojmy souhlasu a relevantních poznatků, aniž by nedošlo k definování kruhem. Těmito otázkami se nebudu zabývat. Podstatné je zde právě to, že

mezi touto definicí a spravedlností jako slušností neexistuje zatím žádný protiklad. Neboť dejme tomu, že definujeme pojem práva, řekneme-li, že něco je po právu tehdy a jen tehdy, splňuje-li to principy, které by byly zvoleny v původním stavu tak, aby se týkaly věcí tohoto druhu. Může se pak docela dobře stát, že by ideálně rozumný a nestranný pozorovatel schvaloval nějaký společenský systém tehdy a jen tehdy, splňuje-li principy spravedlnosti, které by byly přijaty ve smluvní situaci. Tyto definice mohou platit o týchž věcech. Tato možnost není vyloučena definicí ideálního pozorovatele. Tato definice nečiní totiž žádné specifické psychologické předpoklady o nestranném pozorovateli. Nepředkládá ani žádné principy, které by se týkaly jeho souhlasu s ideálními podmínkami. Kdo tuto definici akceptuje, může akceptovat ze stejných důvodů i spravedlnost jako slušnost, připouští prostě, že by nějaký ideální pozorovatel schvaloval společenské systémy, pokud splňují oba principy spravedlnosti. Je tu tedy podstatný rozdíl mezi těmito dvěma definicemi práva. Definice nestranného pozorovatele nečiní žádné předpoklady, z nichž by se daly vyvodit principy práva a spravedlnosti.³⁵⁾ Místo toho má určit zásadní vlastnosti charakterizující morální diskusi, fakt, že se snažíme po svědomitém rozvažování odkazovat na naše dobře uvážené soudy apod. Smluvně teoretická definice je mnohem náročnější. Pokouší se uvést deduktivní základ pro principy, které vysvětlují tyto soudy. Podmínky počáteční situace a motivace smluvních stran jsou chápány jako nutné předpoklady jak dosáhnout tohoto cíle.

Je sice možné, abychom doplnili definici nestranného pozorovatele stanoviskem smluvní teorie; nějakou deduktivní bázi můžeme však dodat i jinými způsoby. Uvažme například, že budeme ideálního pozorovatele pokládat za dokonale soucitiví bytost. Klasický princip užítka lze pak přirozeně odvodit takto: O nějaké instituci můžeme říci, že je po právu, kdyby ideálně soucitiví a nestranný pozorovatel s ní mnohem raději souhlasil než s nějakou jinou institucí (za týchž možných okolností). Pro jednoduchost můžeme předpokládat, jak to někdy činí Hume, že souhlas je zvláštním druhem pocitu libosti, který vzniká více či méně intenzivně, uvažujeme-li o činnostech institucí a jejich důsledcích pro štěstí lidí, kteří s nimi mají co činit. Tato zvláštní libost je výsledkem soucitu, sympatií. U Huma je to, takřka doslovně řečeno, reprodukce našich zkušeností s uspokojením a libostí, které pocítují jiní.³⁶⁾ Nestranný pozorovatel zakouší tedy tuto libost, uvažuje-li o nějakém společenském systému úměrně k sumě libostí pocítovaných těmi, jichž se to týká. Síla tohoto souhlasu odpovídá množství štěstí v uvažované společnosti; měří ji. Jeho souhlas je tudíž v souladu s klasickým principem užítka. Soucit, jak Hume postřehl, rozhodně není nějakým silným pocitem. Rozpoložení myslí, v němž jej zakoušíme, není jenom ohroženo vlastními zájmy, ale zájem o sebe sama ovlivňuje i naše jednání. Nahlížejí-li však lidé na své instituce z obecného hlediska, pak je podle Huma soucit hlavním psychologickým principem, který ovlivňuje každopádně naše dobře uvážené soudy. Ať již je soucit jakkoliv slabým pocitem, je nicméně společnou bází pro sládování našich morálních názorů. Přirozená schopnost lidí mít s něčím nebo s někým soucit, je-li smysluplně zobecněna, umožňuje dospět k obecné koncepci spravedlnosti.

Takto jsme se tedy dopracovali k následujícímu názoru. Rozumný, nestranný a soucitiví pozorovatel je osobou, která zaujme nějaké obecné stanovisko. Zaujme takovou pozici, v níž nejsou jeho vlastní zájmy v sázce, a má všechny nezbytné informace i schopnost usuzovat. Za této situace je stejnou měrou odpovědný vůči žádostem a blahu každého člena společenského systému a soucítí s nimi. Jeho vlastní zájmy nejsou v rozporu s jeho přirozenými sympatiemi k aspiracím jiných a má také dokonalé znalosti o jejich snahách i o tom, jaký význam mají pro jejich nositele. Nestranný pozorovatel zohledňuje zájmy každé osoby stejně a plně využívá svých schopností vžít se se sympatiemi do situace každého člověka a posoudit ji podle toho, jak se ho týká. Tak si postupně představuje, že se nachází na místě každého člověka, a když to provedl pro všechny, je síla jeho souhlasu bilancí blaha, na kterou mohl soucitně reagovat. Když se tedy postupně věnoval všem takto dotčeným stranám, představuje jeho souhlas celkový výsledek. Soucitně sdílené bolesti ruší soucitně sdílené libosti, výsledná intenzita souhlasu odpovídá pak číselně součtu všech těchto

Je poučné, povšimneme-li si rozdílu mezi vlastnostmi soucitu pozorovatele a podmínkami, jež vymezují původní stav. Definiční znaky soucítěcího pozorovatele – nestrannost, relevantní vědění a schopnost vmyslit se do postavení někoho jiného – mají zaručit úplnou a přesnou reakci přirozeného soucitu. Nestrannost zamezuje negativní působnost předsudků a zjištění. Vědění a schopnost identifikovat se s jinými lidmi zaručují, aby aspirace jiných lidí byly správně zohledněny. Lze porozumět podstatě definice, ujasníme-li si, že její složky mají umožnit volný průběh působnosti lidského soucitu. Naproti tomu v původním stavu se smluvní strany spíše o sebe navzájem nezajímají, než aby jedna měla soucit s druhou. Protože však postrádají vědění o svých přirozených vlohách a společenské situaci, jsou nuceny pohlížet na svá opatření jenom z obecných hledisek. V jednom případě vyúsťuje úplné vědění a soucit ve správný dohad sumy užitku; v druhém případě vede vzájemná nezájmovost pod závojem nevědomosti k oběma principům spravedlnosti.

Klasický utilitarismus, jak jsem se zmínil v první kapitole, v určitém smyslu tedy nebere vážně v úvahu rozdíly mezi lidmi. Princip racionálního výběru pro jednoho člověka je také považován za princip společenského výběru. Jak se dospívá k tomuto názoru? Jak je nyní patrné, je to důsledek přání dodat definici toho, co je na základě ideálního pozorovatele po právu, deduktivní podklad a předpoklad, že přirozená schopnost člověka soucítit je jediným prostředkem, jak uvést v soulad morální soudy lidí. Na tomto pozadí je lákavé uznat souhlas nestranného soucítěcího pozorovatele za měřítko spravedlnosti. Jedinec utilitaristické koncepce je pak totožný s nestranným soucítěcím pozorovatelem. Ten je jediným jedincem, který zahrnuje všechny požadavky a užitky v rámci jedné zkušenosti, jak se postupně hypoteticky identifikuje se všemi členy společnosti. Právě on srovnává jejich aspirace a schvaluje instituce, pokud splňují tento jediný systém požadavků, který vytvoří podle toho, jak se s těmito požadavky jiných lidí identifikuje. Klasické pojetí vyúsťuje však v neosobní sjednocení všech potřeb v jediný systém.³⁷⁾

Z hlediska spravedlnosti jako slušnosti neexistuje žádný důvod, proč by lidé v původním stavu souhlasili s hodnocením nestranného soucítěcího pozorovatele jako standardem spravedlnosti. To by plně odpovídalo principu užitku a mělo by stejné nedostatky. Považujeme-li však smluvní strany za dokonalé altruisty, tj. za lidi, jejichž potřeby odpovídají hodnocením takového pozorovatele, pak by byl ovšem klasický princip přijat. Čím větší bude čistá suma štěstí, tím více uspokojí potřeby dokonalého altruisty. Tak docházíme k neočekávanému závěru. Zatímco princip průměrného užitku je etikou jediného rozumného jedince (bez averze vůči riziku), který se snaží maximalizovat své vlastní vyhlídky, je klasické učení etikou dokonalého altruisty. Vskutku překvapující kontrast! Nahlížíme-li na tyto principy ze stanoviska původního stavu, tak zjistíme, že jsou založeny na různých myšlenkových komplexech. Neopírají se jenom o protichůdné motivační předpoklady. Pojem rizika má svou úlohu jenom v jednom stanovisku, ale nikoliv v druhém. Podle klasické koncepce provádíme výběr tak, jako kdybychom prožívali s jistotou zkušenosti každého jedince – postupně, jak říká Lewis – a pak výsledky sečetli.³⁸⁾ Neobjevuje se zde myšlenka, že je věcí náhody, kým se kdo stane. Kdyby tedy pojem původního stavu nesloužil ničemu jinému, byl by to alespoň užitečný analytický prostředek. Různé principy mohou mít sice namnoze obdobné praktické důsledky, ale tyto koncepce, jak je patrné, vyplývají z výrazně odlišných předpokladů.

Je tu však zvláštní rys dokonalého altruismu, který stojí za to, abychom se o něm zmínil. Dokonalý altruista může uspokojit své potřeby jenom tehdy, má-li někdo jiný nezávislé čili prvotné potřeby. Máme-li to názorně vyložit, představme si, že při svém rozhodování co mají dělat, všichni lidé hlasují pro to, co by každý jiný chtěl učinit. Tím se zřejmý nic nerozhodne; ostatně není tu ani co rozhodnout. Aby vůbec došlo ke vzniku problematiky spravedlnosti, musejí alespoň dvě osoby chtít učinit něco jiného, než co chce učinit každý. Nemůžeme tedy předpokládat, že smluvní strany jsou prostě dokonalými altruisty. Musejí mít nějaké odlišné zájmy, které si mohou odporovat. Teorie spravedlnosti jako slušnosti to

předpokládá ve formě vzájemné nezájmovosti v hlavní motivační podmínce původního stavu. To by se sice mohlo jevit jako nadměrné zjednodušení, na tomto základě lze však vybudovat poměrně obsáhlou koncepci spravedlnosti.

Některí filosofové akceptovali utilitaristický princip, protože se domnívali, že myšlenka nestranného soucítěcího pozorovatele je správnou interpretací nestrannosti. Hume si opravdu myslel, že je to jediná perspektiva, z níž by se morální soudy daly koherentně sjednotit. Morální soudy tedy jsou nebo by měly být nestranné. Existuje však i jiný způsob jak toho dosáhnout, jiné hledisko, podle něhož by se naše soudy spravedlnosti daly nestranně posoudit. A to, co chceme, zaručuje spravedlnost jako slušnost. Můžeme říci, že nestranným soudem je takový soud, který odpovídá principům, které by byly vybrány v původním stavu. Nestranná osoba je pak takovým člověkem, jehož situace a povaha umožňují, aby usuzoval bez předsudků nebo předpojatosti v souladu s těmito principy. Místo toho, abychom definovali nestrannost z hlediska soucítěcího pozorovatele, který reaguje na konfliktní zájmy jiných lidí, jako by to byly jeho vlastní, definujeme nestrannost z hlediska soupeřících stran samých. Právě tyto strany musejí jednou a provždy v původním stavu rovnosti vybrat svou koncepci spravedlnosti. Musejí stanovit, podle jakých principů mají být vymezeny jejich vzájemné nároky a kdo je má rozsoudit jako jejich příkazce. Utilitarismus chybuje tím, že zaměňuje nestrannost neosobností.

Předcházející poznámky vedou přirozeně k otázce, k jaké teorii spravedlnosti bychom dospěli, kdybychom sice přijali myšlenku soucítěcího pozorovatele, ale neřekli o něm, že shrnuje všechny požadavky v jediný systém. Humova koncepce představuje jeden modus operandi pro altruismus. Je to však ten jediný možný? K hlavním příznakům lásky tedy nepochybně patří přání podporovat blaho jiných tak, jako by to vyžadovala vlastní rozumná sebeláska. Potíž však spočívá v tom, že láska k několika osobám se octne v konfliktu, jakmile si zájmy těchto osob odporují. Odmítneme-li klasický utilitarismus, co pak bude znamenat láska k lidstvu? Řekneme-li, že máme danou situaci posuzovat v altruistickém smyslu, je to zcela bezpředmětné. To předpokládá, že jsme se nesprávně zaměřili na své vlastní zájmy. Náš problém je někde jinde. Altruismus je v koncích, pokud mnohé jeho dobré skutky si u lidí, kteří jsou předmětem jeho pozornosti, navzájem odporují.

Mohli bychom to zde zkoušet s myšlenkou, že se altruista má řídit podle principů, které by někdo zvolil, kdyby věděl, že by se měl rozštěpit v mnohé členy společnosti.³⁹⁾ Měl by si tedy představit, že se má rozdělit v pluralitu osob, jejichž život a zkušenosti by se jinak běžně odlišovaly. Zkušenosti a vzpomínky mají zůstat každé osobě zachovány; požadavky a vzpomínky nebudou komprimovány v jeden celek jediné osoby. Protože nějaký jedinec se má doslovně změnit ve více osob, není třeba uhadnout, kdo to je; opět zde nevznikne problém rizika. Pokud to tedy víme (nebo se to domníváme), jakou koncepci spravedlnosti by pak tato osoba vybrala pro společnost složenou z těchto jedinců? Předpokládejme, že tato osoba miluje tuto pluralitu osob jako sebe samu; pak by snad vybrala principy, které charakterizují cíle altruismu.

Odhlédneme-li od potíží s myšlenkou rozštěpení, které mohou vzniknout z problematiky osobní identity, zdají se evidentní dvě věci. Především stále ještě není jasno, jak by se někdo rozhodl, neboť z dané situace neplyne bezprostředně žádná odpověď. Ale za druhé se oba principy spravedlnosti jeví nyní poměrně plauzibilnějším výběrem než klasický princip užitku. Tento princip již déle nevyjadřuje přirozenou preferenci a poukazuje na to, že shrnutí lidí v jednu jedinou osobu je opravdu základem klasického stanoviska. Tato situace zůstává nevyjasněná právě proto, že láska a altruismus jsou pojmy druhého řádu. Snaží se rozvíjet dobro milovaných osob, které je již dáno. Jsou-li tu protikladné zájmy, je altruismus na rozpacích, jak má postupovat, a to každopádně tak dlouho, pokud pokládá jedince za oddělené osoby. Tyto city vyššího řádu nezahrnují žádný princip pro to, co je po právu, a neumožňují urovnat možné konflikty. Láska k lidstvu, která se snaží zachovávat diferencovanost lidí, uznávat rozdílnost života a zkušeností, bude tedy využívat obou principů

spravedlnosti, aby stanovila své cíle, jestliže mnohé dobré skutky, jimiž chce sloužit, si odporují. Znamená to prostě, že tato láska je ovládána tím, s čím by sami jedinci vyslovili souhlas v nějaké slušné počáteční situaci, v níž by byli jakožto morální subjekty navzájem zrovnoprávněni. Vidíme nyní, proč by se vůbec nic nezískalo, kdybychom smluvní strany v původním stavu považovali za altruisty.

Musíme však rozlišovat mezi láskou k lidstvu a smyslem pro spravedlnost. Tento rozdíl nespočívá v tom, že jsou ovládány různými principy, protože v obou případech jde o touhu po spravedlnosti. Láska k lidstvu se vyznačuje spíše větší intenzitou, převahou této touhy a připraveností plnit kromě příkazu spravedlnosti všechny přirozené povinnosti a jít dokonce nad ně. Láska k lidstvu má větší rozsah než smysl pro spravedlnost a vede na rozdíl od něho k nesobeckému jednání. Je tedy patrné, že předpoklad vzájemné nezainteresovanosti smluvních stran není na překážku v rámci teorie spravedlnosti jako slušnosti rozumně interpretovat altruismus a lásku k lidstvu. Máme-li totiž jednou k dispozici principy práva a spravedlnosti, můžeme jich pak využít jako v každé jiné teorii k definování morálních ctností. Ctnosti jsou postoje, tj. systémy dispozic a vlastností, jež určují potřeby vyššího řádu, v tomto případě potřeby jednat v souladu s odpovídajícími morálními principy. Teorie spravedlnosti jako slušnosti začíná sice tím, že pokládá osoby v původním stavu za jedince nebo přesněji za posloupnosti generací, ale to vůbec neztěžuje explikaci morálních postojů vyššího řádu, které spojují dohromady společenství lidí. V třetí části této knihy se k této problematice vrátím.

Těmito poznámkami končí teoretická část tohoto zkoumání. Nepokusím se tuto dlouhou kapitolu shrnout. Poté, co jsem uvedl počáteční argumenty, svědčící ve prospěch obou principů spravedlnosti vůči oběma formám principu užítku, je nyní na čase, abychom uviděli, jak se tyto principy uplatňují pro instituce a do jaké míry se zdají odpovídat našim dobře uváženým soudům. Pouze tak bude jejich význam zřejmější a budeme moci zjistit, zda vůči jiným koncepcím představují krok vpřed.

2. ČÁST INSTITUCE

KAPITOLA IV
STEJNÁ SVOBODA PRO VŠECHNY

Ve třech kapitolách druhé části bych chtěl názorně vyložit obsah principů spravedlnosti. Popíši kvůli tomu základní strukturu, která splňuje tyto principy, a prozkoumám povinnosti a závazky, jež z nich vznikají. Hlavními institucemi této struktury jsou instituce ústavní demokracie. Netvrdím, že je to jediná spravedlivá ústava. Chtěl bych spíše ukázat, že principy spravedlnosti, které jsem zatím diskutoval odloučeně od institucionálních forem, definují realizovatelnou politickou koncepci. Jsou také rozumnou aproximací našich dobře uvážených soudů a rozšiřují je. V této kapitole začnu výkladem čtyřstupňové posloupnosti, která vyjasňuje, jak se tyto principy mají uplatňovat na instituce. Popíši stručně dvě části základní struktury a budu definovat pojem svobody. Potom budu diskutovat tři problémy stejné svobody pro všechny, tj. stejnou svobodu svědomí, politickou spravedlnost a stejná politická práva, konečně stejnou osobní svobodu a její vztah k zákonitosti. Pak se budu zabývat výkladem priority svobody a ukončím jej stručným rozbohem Kantovy interpretace původního stavu.

31. ČTYŘSTUPŇOVÁ POSLOUPNOST

Je zřejmé, že potřebujeme jakýsi rámec, máme-li zjednodušit uplatnění obou principů spravedlnosti. Uvažme tři druhy soudů, které musí nějaký občan uplatňovat. Musí především posoudit, zda legislativa a sociální politika jsou spravedlivé. Víme však také, že nebude vždy souhlasit s míněním ostatních občanů, protože se soudy a přesvědčení lidí liší, a to zvláště tehdy, jde-li o jejich zájmy. Občané musejí proto za druhé rozhodnout, která ústavní zařízení, zaměřená na smířování protikladných pojetí spravedlnosti, jsou opravdu spravedlivá. Představme si, že politické dění je jakýmsi strojem, do něhož vstupují názory poslanců a jejich voličů a z něhož pak vycházejí politická rozhodnutí. Občané se budou domnívat, že jeden způsob činnosti tohoto stroje je lepší než jiný. Úplná koncepce spravedlnosti není tedy jenom s to hodnotit zákony a politické programy, ale může také posuzovat postupy, podle nichž se politická mínění přeměňují v zákony. Je tu ještě třetí problém. Občané akceptují určitou ústavu jako spravedlivou a považují určité tradiční procedury za přiměřené, například proceduru pravidla většiny. Jelikož politické dění je však v nejlepším případě jenom nedokonalou procedurální spravedlností, musejí se také rozhodnout, kdy se mají cítit být vázáni rozhodnutím většiny a kdy nikoliv. Krátce řečeno, musejí být schopni stanovit základy a meze politických povinností a závazků. Teorie spravedlnosti má tedy co činit alespoň s třemi typy otázek; může být tedy užitečná, představíme-li si, že principy spravedlnosti jsou uplatňovány v nějaké čtyřstupňové posloupnosti.

Nyní tedy rozvedu koncepci původního stavu. Zatím jsem předpokládal, že jakmile jsou jednou vybrány principy spravedlnosti, smluvní strany se vrátí na svá místa ve společnosti a své nároky vůči společnosti budou pak posuzovat podle těchto principů. Představíme-li si však, že se několik mezistupňů uskutečňuje v určité posloupnosti, může tato posloupnost posloužit k tomu, abychom vyloučili komplikace, jimž musíme čelit. Každý stupeň má reprezentovat přiměřené stanovisko, podle něhož lze posuzovat určité druhy otázek.¹⁾ Předpokládám tedy, že smluvní strany po přijetí principů spravedlnosti v původním stavu přejdou do ústavodárného shromáždění. Zde musejí rozhodnout o spravedlnosti politických forem a vypracovat ústavu; jsou poslanci ústavodárného shromáždění. Na základě již vybraných principů spravedlnosti mají navrhnout systém ústavodárných pravomocí vlády a základních občanských práv. Právě na tomto stupni musejí posoudit spravedlnost procedur, pomocí nichž se lze vypořádat s různými politickými názory. Protože se již dospělo k přiměřené koncepci spravedlnosti, je částečně nadzvednut závoj nevědomosti. Členové shromáždění nemají přirozeně žádné informace o jednotlivých jedincích. Neznají jejich společenské postavení, jejich přirozené vlohy, ani jejich představy o blahu. Jsou však

informování o principech společenské teorie a znají i relevantní fakta o své společnosti, ti její přirozené podmínky a zdroje, úroveň ekonomického rozvoje, politickou kulturu apod. Nejsou již déle omezeni na informace implicitně obsažené v kontextu spravedlnosti. S ohledem na své teoretické vědění a přiměřená obecná fakta o své společnosti mají zvolit efektivně nejspravedlivější ústavu, ústavu, která splňuje principy spravedlnosti a je nevhodnější uzpůsobena k tomu, aby vedla k spravedlivé a efektivní legislativě.²⁾

Nyní musíme rozlišit dva problémy. V ideálním případě by spravedlivou ústavou byla spravedlivá procedura k dosažení spravedlivého výsledku. Touto procedurou by bylo ústavně usměrněné politické dění a výsledkem soubor přijatých zákonů, přičemž by principy spravedlnosti definovaly nějaké nezávislé kritérium jak pro proceduru, tak pro výsledek. K realizaci tohoto ideálu dokonalé procedurální spravedlnosti (§ 14) musí být v prvé řadě navržena nějaká spravedlivá procedura. Abychom to mohli učinit, musejí být svobody stejného občanství pro všechny začleněny do ústavy a touto ústavou také zaručeny. K těmto svobodám patří svoboda svědomí a myšlení, osobní svoboda a politická práva. Politický systém, o němž předpokládám, že je to nějaká forma konstituční demokracie, by bez těchto svobod nebyl spravedlivou procedurou.

Zřejmě každá prakticky uskutečnitelná politická procedura může vyústit v nespravedlivý výsledek. Opravdu neexistují žádná politická procedurální pravidla, která by zaručovala, že nebudou vydány nějaké nespravedlivé zákony. V ústavním režimu či v každé jiné politické formě nelze realizovat ideál dokonalé procedurální spravedlnosti. To nejlepší, čeho lze dosáhnout, je nedokonalá procedurální spravedlnost. Některá schémata vedou ovšem spíše než jiná k nespravedlivým zákonům. Druhým problémem tedy je, abychom ze spravedlivých a prakticky uskutečnitelných procedur vybrali takové, které nejpravděpodobněji povedou ke spravedlivým a účinným zákonům. To je opět Benthamův problém umělé identifikace zájmů, jenomže zde jsou pravidla (spravedlivé procedury) zaměřena na zákonodárství (spravedlivý výsledek) a mají spíše splňovat principy spravedlnosti než princip užitku. Rozumné řešení tohoto problému si vyžaduje znalost názorů a zájmů, které patrně lidé budou mít, a politické taktiky, které za daných okolností pokládají za rozumné. Předpokládáme pak, že poslanci mají tyto vědomosti. Pokud nemají vůbec žádné informace o určitých jedincích včetně sebe samých, není tím myšlenka původního stavu dotčena.

Pro návrh spravedlivé ústavy předpokládám, že oba principy spravedlnosti, které již byly vybrány, vymezují nezávislé měřítko požadovaného výsledku. Neexistuje-li takové měřítko, není problém, jak navrhnout dobře formulovanou ústavu, neboť k tomuto rozhodnutí se dospívá právě tehdy, přehlédneme-li postupně spravedlivé ústavy (dejme tomu třeba jejich výčtem na základě společenské teorie), abychom našli jednu, která za stávajících okolností nejpravděpodobněji vyústí v účinné a spravedlivé uspořádání společnosti. Tím se tedy nyní dostáváme k zákonodárnému stadiu, dalšímu kroku čtyřstupňové posloupnosti. Z této perspektivy se pak posuzuje spravedlnost zákonů a politických programů. Navržené zákony jsou posuzovány z hlediska odpovědného zákonodárce, který – jako vždy – neví o sobě nic zvláštního. Zákony musejí splňovat nejenom principy spravedlnosti, ale i všechny ústavní podmínky. Tím že se pohybujeme sem a tam mezi stupni ústavodárného shromáždění a legislativy, nalezneme se ta nejlepší ústava.

Na otázku, zda je zákonodárství spravedlivé nebo nespravedlivé, zvláště ve spojitosti s hospodářskou a sociální politikou, nacházíme tedy obvykle dobře zdůvodněné názorové rozdíly. V těchto případech závisejí soudy často na spekulativních filosofických a ekonomických teoriích a na společenských teoriích vůbec. To nejlepší, co můžeme často o nějakém zákonu či politickém programu říci, je to, že alespoň nejsou zjevně nespravedlivé. Přesné užití principu rozdílnosti si obvykle vyžaduje více informací než lze očekávat, každopádně více než jak to požaduje aplikace prvního principu. Namnoze je zcela jasné a očividné, dojde-li k narušení rovnoprávnosti. Takové narušení není jenom nespravedlivé,

ale je také zcela očividné. Nespravedlnost se výrazně projevuje ve veřejné struktuře institucí. V případech společenských a hospodářských programů usměrňovaných principem rozdílnosti však nastává tento stav věcí poměrně zřídka.

Představuji si pak dělbu práce mezi stupni, v nichž se pokaždé zabýváme různými otázkami sociální spravedlnosti. Tato dělba odpovídá zhruba oběma částem základní struktury. První princip stejné svobody pro všechny je pro ústavodárné shromáždění hlavním principem. Požaduje v prvé řadě, aby osobní základní svobody a svobody svědomí a přesvědčení byly ochráněny a aby politické dění jako celek bylo spravedlivé. Ústava konstituuje takto spolehlivý obecný status stejných občanských práv a realizuje politickou spravedlnost. Druhý princip přichází ke slovu při legislativě. Vyžaduje, aby sociální a hospodářská politika maximalizovala dlouhodobě vyhlídky nejméně zvýhodněných jedinců za podmínky slušné rovnosti šancí, přičemž stejné svobody pro všechny zůstávají zachovány. V tomto bodě hrají svou úlohu všechna obecná ekonomická a sociální fakta. Druhá část základní struktury obsahuje politické, ekonomické a sociální rozdíly a hierarchie, které jsou nutné pro efektivní a vzájemně plodnou společenskou kooperaci. Priorita prvního principu spravedlnosti před druhým se takto odráží v prioritě ústavodárného shromáždění před legislativou.

Posledním stupněm je aplikace pravidel na jednotlivé případy soudci a administrátory a jejich dodržování občany obecně. Na tomto stupni má každý jedinec plný přístup ke všem faktům. Vědomosti nejsou nijak omezeny, protože nyní byl přijat celý systém pravidel a uplatněn na osoby podle jejich charakteristik a okolností. Z tohoto hlediska však neurčujeme základy politických povinností a závazků. Tento třetí druh problémů je součástí teorie částečné shody a její principy z hlediska původního stavu budu diskutovat až poté, co byly probrány principy ideální teorie (§ 39). Máme-li je k dispozici, můžeme posuzovat naši zvláštní situaci z hlediska posledního stupně, jako například v případech občanské neposlušnosti a odepření poslušnosti z důvodů svědomí (§§ 57 – 59).

V čtyřstupňové posloupnosti jsou, zhruba řečeno, k dispozici následující poznatky. Rozlišíme tři druhy faktů, tj. první principy společenské teorie (nebo jiných závažných teorií) a jejich důsledky; obecná fakta o společnosti, třeba její velikost, nebo úroveň hospodářského rozvoje, její institucionální strukturu a životní prostředí atd.; konečně singulární fakta o jedincích, jejich společenské postavení, přirozené vlohy, zvláštní zájmy. V původním stavu znají smluvní strany pouze taková singulární fakta, která vyplývají z kontextu spravedlnosti. Znají sice první principy společenské teorie, nikoliv však běh dějin; nemají žádné informace o tom, jak často nabyta společnost té či oné podoby, nebo jaké typy společností právě existují. Na dalších stupních jsou jim však známa obecná fakta o jejich společnosti, nikoli však podrobnosti jejich vlastních poměrů. Omezení kladená na vědění se nyní mohou uvolnit, protože principy spravedlnosti byly již vybrány. Tok informací je na každém stupni determinován požadavkem, aby se tyto principy smyslupně vztahovaly na ony otázky spravedlnosti, které jsou po ruce. Zároveň však má být eliminováno každé vědění, které by však mohlo vést k předpojatosti a rozporům mezi lidmi. Přípustné vědění je určeno podle pojmu rozumné a nestranné aplikace principů. Na posledním stupni neexistuje žádný důvod pro jakoukoliv formu závoje nevědomosti a všechna omezení odpadají.

Je důležité mít na paměti, že čtyřstupňová posloupnost je schématem jak uplatňovat principy spravedlnosti. Toto schéma patří k teorii spravedlnosti jako slušnosti, ale nevztahuje se na to, jak ústavodárné shromáždění a legislativa opravdu pracují. Vytyčuje posloupnost hledisek, jak řešit různé problémy spravedlnosti, přičemž každé z nich je podřízeno podmínkám, které byly zavedeny na předcházejících stupních. Spravedlivá je tedy taková ústava, kterou by pro svou společnost přijali rozumně uvažující poslanci za podmínek druhého stupně. Obdobně by byly spravedlivé ony zákony a politické programy, které by byly prosazeny na legislativním stupni. Tento test není ovšem často jednoznačný. Není totiž vždy jasno, která z různých ústav by byla vybrána nebo jaká hospodářská a sociální opatření

by byla akceptována. Je-li však tomu tak, pak je spravedlnost sama do této míry neurčitá. Instrukce uvnitř přípustného rámce jsou stejně spravedlivé, což přece znamená, že by mohly být vybrány a že jsou slučitelné se všemi podmínkami teorie. Při mnoha otázkách sociální a hospodářské politiky se tedy musíme vrátit k pojmu kvazi-čisté procedurální spravedlnosti. Zákony a politické programy jsou spravedlivé, nacházejí-li se v přípustném rámci a pokud by byly legislativně prosazeny v souladu se spravedlivou ústavou. Tato neurčitost v teorii spravedlnosti není sama o sobě žádnou chybou a rozhodně se dala očekávat. Teorie spravedlnosti jako slušnosti se ukáže být hodnotnou teorií, jestliže vymezí rozsah spravedlnosti v souladu s našimi dobře uváženými soudy, než jak to činí jiné teorie, a jestliže vyčlení s větší ostrovní závažnější zločiny, jichž by se společnost měla vystrhávat.

32. POJEM SVOBODY

Při zkoumání aplikability prvního principu spravedlnosti se budu snažit, abych se vyhnul sporu o významu pojmu svobody, který tuto tematiku tak často zatěžoval. Nebudu se zabývat kontroverzí, zda se svoboda má definovat negativně nebo pozitivně. Jsem přesvědčen o tom, že tato debata většinou nemá nic společného s definicemi, ale týká se spíše relativní hodnoty různých svobod, budou-li si odporovat. Mohl bych spolu s Constantem tvrdit, že takzvané moderní svobody mají větší hodnotu než svobody antiky. Oba druhy jsou sice hluboce zakořeněny v lidských aspiracích, ale svoboda přesvědčení a svoboda svědomí, osobní svoboda a občanská práva by neměly být obětovány politické svobodě, svobodě rovnoprávně se podílet na politickém dění.³⁾ Tato otázka je jasně obsahovou otázkou filosofie politiky a bez nějaké teorie práva a spravedlnosti nemůžeme na ni odpovědět. Otázka, jak ji definovat, má v nejlepším případě jenom pomocnou roli.

Budu prostě předpokládat, že každou svobodu lze vysvětlit, poukážeme-li na tři složky: na svobodné subjekty, na restriktce nebo omezení, od nichž jsou osvobozeny, a na to, co směji nebo nesměji svobodně učinit. Úplné explanace svobody podávají o těchto aspektech všechny závažné informace.⁴⁾ Určité věci jsou ovšem velmi často jasně již z kontextu a není třeba je nějak zvlášť vysvětlovat. Obecný popis spravedlnosti nějaké svobody má tedy tuto formu: ta či ona osoba (nebo osoby) je osvobozena (nebo není osvobozena) od toho či onoho omezení a smí (nebo nesmí) učinit to a to. Fyzické osoby, právě tak jako sdružení, mohou být svobodné nebo nesvobodné; omezení mohou sahat od zákonných povinností zákazů až po donucovací vlivy, jež jsou důsledkem veřejného mínění nebo společenského tlaku. Většinou však budu zkoumat svobodu jenom ve spojitosti s ústavodárnými a legislativními restriktcemi. V těchto případech je svoboda určitou strukturou institucí, určitým systémem veřejných pravidel, vymezujících práva a povinnosti. V tomto rámci má svoboda vždy onu shora uvedenou třísloužkovou formu. Právě tak, jako je mnoho druhů subjektů – osob, sdružení a států – které mohou být svobodné, existuje také mnoho druhů podmínek, které je omezují, a nespočetně mnoho věcí, které směji svobodně učinit či nikoliv. V tomto smyslu existuje tedy mnoho různých svobod; příležitostně může být užitečné, budeme-li je rozlišovat. Můžeme je však diferencovat, aniž bychom zavedli odlišné významy pojmu svobody.

Lidé směji tedy svobodně něco udělat, jsou-li osvobozeni od určitých restriktcí učinit či neučinit to, a jestliže ta či ona činnost je zaštitěna před zásahy jiných lidí. Vezmeme-li například v úvahu svobodu svědomí, jak je vymezena zákonem, pak jedinci mají tuto svobodu, směji-li sledovat své morální, filosofické nebo náboženské zájmy bez právních restriktcí vyžadujících, aby sdíleli či nesdíleli nějakou specifickou formu náboženské či jiné praxe, a jestliže jiní lidé jsou podle zákona povinni se nevměšovat. Každá specifická svoboda je charakterizována dosti komplikovaným souborem práv a povinností. Nesmí být jenom dovoleno, aby to každý jedinec mohl dělat či nedělat, ale vláda a jiné osoby

musejí být právně zavázány, aby mu nekladly žádné překážky. Nebudu tato práva a povinnosti nějak podrobněji rozvádět, budu však předpokládat, že jsou pro naše účely dostatečně známy.

Několik stručných poznámek. Za prvé je důležité si uvědomit, že základní svobody musíme posuzovat jako celek, jako jeden systém. Jinak řečeno, hodnota jedné svobody závisí obvykle na specifikaci ostatních svobod, a to je třeba brát v úvahu při utváření ústavy a zákonodárství obecně. Celkem vzato je pravda, že se preferuje větší míra svobody. To platí především pro systém svobod jako celek a nikoliv pro každou jednotlivou svobodu, nejsou-li svobody omezeny, zřejmě navzájem kolidují. Uvedme jako názorný příklad, že uvážená a plodná diskuse si vyžaduje určitý pořádek. Bez rozumných výzkumných a argumentačních metod ztrácí svoboda projevu svou hodnotu. V tomto případě je důležité, abychom rozlišovali mezi jednacím řádem a pravidly omezujícími obsah řeči.⁵⁾ Jednací řád omezuje sice naši svobodu, protože nemůžeme mluvit, kdykoliv se nám to zlíbí, ale toto omezení slouží k prospěchu této svobody. Tak i poslanci ústavodárného shromáždění nebo zákonodárci musí rozhodnout, jak mají být různé svobody specifikovány, aby se dospělo k nejlepšímu celkovému systému stejných svobod. Musejí vyvážit jednu svobodu vůči druhé. Nejlepší uspořádání několika svobod závisí na příslušných restriktcích a na tom, jak spolu souvisí v celém systému, jímž jsou vymezeny.

Stejně svobody pro všechny tedy mohou být omezeny, ale pouze v souladu se základní myšlenkou stejné svobody a lexikálního uspořádání obou principů spravedlnosti. Na první pohled jsou tu dva způsoby, jak porušit první princip. Svoboda není stejná, má-li třeba jedna skupina osob větší míru svobody než nějaká jiná, nebo má-li svoboda menší rozsah, než jaký by měla mít. Všechny občanské svobody musejí být pro každého občana stejné. Přesto mohou mít stejné svobody různý rozsah, můžeme-li tyto rozsahy srovnávat. Za realističtějšího předpokladu, že v nejlepším případě lze každou svobodu měřit na její vlastní škále, dají se různé svobody, podle toho, jak se navzájem ovlivňují, zvětšovat nebo zmenšovat. Platí-li lexikální uspořádání, může být základní svoboda, spadající pod první princip, omezena jenom kvůli svobodě samé, tj. kvůli zabezpečení téže svobody nebo nějaké jiné základní svobody a kvůli optimalizaci celého systému svobod. Uspořádání celého systému svobod závisí pouze na vymezení a rozsahu jednotlivých svobod. Toto schéma je samozřejmě vždy hodnoceno z hlediska odpovědného rovnoprávného občana. Z perspektivy ústavodárného shromáždění a legislativního stupně (jak vhodno) se máme otázat, který systém by z rozumných důvodů preferoval.

Poslední bod. Neschopnost zvýhodnit svá práva a příležitosti jako důsledek chudoby a nevědomosti a nedostatek prostředků vůbec se někdy počítá za omezení svobody samé. Nebudu to však říkat, spíše si myslím, že tyto okolnosti ovlivňují cenu svobody, hodnotu práv pro jednotlivce, jak jsou vymezena prvním principem. Za předpokladu, že celý systém svobod byl vybudován tak, jak jsem právě vyložil, mohu konstatovat, že základní struktura se svými dvěma částmi umožňuje smířit svobodu a rovnost. Rozlišujeme proto svobodu a hodnoty svobody tak, že svoboda je reprezentována úplným systémem svobod rovnoprávného občanství: hodnota svobody pro jedince a skupiny je úměrná jejich schopnosti prosazovat své cíle v rámci tohoto systému. Svoboda jako stejná svoboda je táz pro všechny; nevzniká žádný problém kompenzace menší míry svobody. Hodnota svobody však není pro každého člověka stejná. Někteří lidé mají větší pravomoc a bohatství, a proto i větší prostředky, jak dosáhnout svých cílů. Menší hodnota svobody se však kompenzuje, protože schopnost méně zvýhodněných členů společnosti by byla ještě menší, nebudou-li akceptovat stávající nerovnosti, kdykoliv je splněn princip rozdílnosti. Kompenzace za menší hodnotu svobody je však něco jiného než kompenzace nerovné svobody. Shrneme-li oba principy dohromady, má být základní struktura uspořádána tak, aby maximalizovala hodnotu celého systému stejných svobod sdílených všemi lidmi pro nejméně zvýhodněné jedince. To je cílem sociální spravedlnosti.

Tyto poznámky k pojmu svobody jsou bohužel dosti abstraktní. V tomto stadiu by však nemělo žádný smysl, abych systematicky klasifikoval různé svobody. Předpokládám místo toho, že máme dostatečně jasnou představu o jejich odlišnostech a že tyto problémy budou příležitostně, při projednávání různých případů, postupně objasněny. V následujících paragrafech rozebírám první princip spravedlnosti ve spojitosti se svobodou svědomí a svobodou přesvědčení, s politickými a osobními svobodami garantovanými zákonem. Tím budu mít příležitost vyjasnit pojem stejné svobody a uvést další důvod pro první princip. Každý případ navíc názorně osvětluje užití kritérií pro omezení a uspořádání různých svobod a tím i významu pojmu priority svobody.

33. STEJNÁ SVOBODA SVĚDOMÍ

V předcházející kapitole jsem poznamenal, že jedním z atraktivních rysů principů spravedlnosti je garantování bezpečné ochrany stejných svobod pro všechny. V několika dalších paragrafech bych chtěl podrobněji prozkoumat argumenty pro první princip tím, že se budu zabývat důvody pro svobodu svědomí.⁶⁾ Zatím se předpokládalo, že smluvní strany představují souvislou linii potomků a zohledňují nároky svých bezprostředních potomků. Tuto charakteristiku jsem zatím nezdůraznil. Nekladl jsem ani důraz na to, že musejí předpokládat, že mohou mít morální, náboženské a filosofické zájmy, které musejí brát v úvahu jenom tehdy, není-li tu žádná jiná alternativa. Mohli bychom říci, že se pokládají za nositele morálních nebo náboženských závazků, které chtějí dodržovat. Z hlediska spravedlnosti jako slušnosti jsou ovšem tyto závazky přijaty dobrovolně a nevyplývají z této koncepce spravedlnosti. Jde spíše o to, aby se lidé v původním stavu nevnímali jako izolovaní jedinci. Vycházejí naopak z toho, že mají své zájmy, které mohou – tak dobře jak jen možno – ochraňovat, a že jsou spjati s určitými příslušníky následující generace, kteří si činí obdobné nároky. Jakmile si to smluvní strany uvědomí, velmi výrazně se tím posílí důvody pro principy spravedlnosti, jak se nyní pokusíme ukázat.

Otázka stejné svobody pro všechny je vyřešena. Je to jeden z fixních rysů našich dobře uvážených soudů spravedlnosti. Ale právě proto názorně osvětlím povahu argumentace pro princip stejné svobody pro všechny. Tuto argumentaci lze zobecnit a uplatnit pro ostatní svobody, třebaže ne vždy se stejnou přesvědčivostí. Co se svobody svědomí týče, zdá se zřejmé, že smluvní strany musí zvolit princip, který zaručuje integritu jejich náboženské a morální svobody. Nevědí ovšem, jaké je jejich náboženské nebo morální přesvědčení nebo jaký je obsah jejich osobních morálních či náboženských závazků. Opravdu ani nevědí, že si o sobě myslí, že takové závazky mají. To by sice nebylo pro argumentaci nutné, učiním však tento silnější předpoklad. Smluvní strany dále nevědí, jak se projevují jejich náboženské nebo morální názory ve společnosti, zda jsou například ve většině nebo v menšině. Vědí jediné to, že mají závazky, které takto interpretují. Musejí nyní rozhodnout, který princip by měly přijmout tak, aby usměrňoval občanské svobody s ohledem na jejich základní náboženské, morální a filosofické zájmy.

Stejná svoboda svědomí pro všechny, jak se zdá, je jediným principem, který osoby v původním stavu mohou uzнат. Nemohou dát v sázku svou svobodu tím, že připustí, aby dominantní náboženské nebo morální učení, bude-li se chtít, pronásledovalo nebo utiskovalo jiné. I když připustíme (což může být sporné), že někdo bude pravděpodobně patřit k většině (pokud taková většina existuje), pak by takový hazard ukázal, že nebral vážně své náboženské nebo morální přesvědčení, ani že by vysoce oceňoval svobodu si to ověřit. Jinak by se smluvní strany ani nemohly shodnout na principu užitku. V tomto případě by jejich svoboda závisela na kalkulaci společenských zájmů a mohla by být omezena, kdyby to vedlo k větší sumě užitku. Jak jsme viděli, může se ovšem utilitarista pokusit na základě obecných faktů společenského života argumentovat tak, že správný výpočet výhod by taková omezení

nikdy neospravedlnil, alespoň ne za poměrně příznivých kulturních podmínek. Dokonce i tehdy, kdyby o tom smluvní strany byly přesvědčeny, mohly by právě tak dobře svou svobodu bezprostředně zabezpečit tím, že přijmou princip stejné svobody pro všechny. Nic by se nezískalo, kdyby se to neučinilo, a pokud by výsledek statistických výpočtů byl nejasný, hodně by se tím ztratilo. Vskutku, interpretujeme-li statisticky obecné vědění, které mají smluvní strany k dispozici (viz konec § 26), pak přece musejí odmítnout princip utilitarismu. S ohledem na komplexnost a vágnost těchto výpočtů (můžeme-li je takto popsat) jsou tyto úvahy tím závažnější, čím více mají být tyto výpočty provedeny v praxi.

Kromě toho je přece počáteční dohoda o principu stejné svobody pro všechny definitivní. Jednotlivec, který náboženské a morální závazky považuje za absolutně závazné, nemůže jejich splňování učinit závislým na jiných svých zájmech. Větší ekonomické a sociální výhody nejsou dostatečným důvodem, aby akceptoval méně než stejnou svobodu pro všechny. Souhlasit s nestejnou svobodou se zdá být možné jenom tehdy, hrozí-li nám nějaké nebezpečí, a nebylo by moudré, abychom mu s ohledem na svobodu samu odporovali. Může se například stát, že náboženské nebo morální názory nějakého člověka budou tolerovány, pokud neprotestuje, zatímco když trvá na stejné svobodě pro všechny, způsobí mu to větší útlak, kterému se nedá účinně oponovat. Z perspektivy původního stavu však nemůžeme posoudit relativní sílu různých doktrín, a tak k takovým vůbec nedochází. Jednotlivec tedy vede k dohodě o principu stejné svobody; a síla náboženských a morálních závazků, jak je lidé pocítují, vyžaduje, jak se zdá, aby oba principy byly lexikálně uspořádány, alespoň pokud jde o svobodu svědomí.

Proti principu stejné svobody by se dalo namítnout, že třeba náboženské sekty nemohou souhlasit vůbec s žádným principem, který by omezoval jejich absolutistické nároky. Protože povinnost vůči náboženskému a božskému zákonu je absolutní, není z náboženského hlediska dovolen žádný kompromis mezi stoupenci náboženských vyznání. Lidé se jistě často chovali tak, jako kdyby zastávali takové stanovisko. Je však zbytečné, abychom je kritizovali. Stačí, že tu musí být princip stejné svobody pro všechny, pokud se už vůbec mohou na něčem dohodnout. Někdo si opravdu může myslet, že by jiní měli uzнат stejné názory a první princip jako on; a pokud nikoliv, že by velmi chybovali a propásli cestu ke své spáse. Znalost náboženských závazků a filosofických a morálních prvních principů však ukazuje, že nemůžeme od jiných lidí očekávat, že se uspokojí s menší mírou svobody. Ještě méně můžeme na nich žádat, aby uznali, že správně interpretujeme jejich náboženské povinnosti a morální závazky.

Nyní bychom si měli povšimnout, že tyto důvody pro první principy jsou dále posíleny, jakmile uvážíme péči smluvních stran o další generaci. Protože si přejí, aby i jejich potomci měli obdobné svobody, a tyto svobody jsou také zabezpečeny principem stejné svobody pro všechny, neexistuje mezi generacemi žádný konflikt zájmů. Další generace by navíc mohly mít nějaké námitky proti výběru tohoto principu jenom tehdy, kdyby vyhlídka, jež by se naskytl za nějakého jiného principu, třeba principu utilitarismu nebo perfekcionismu, byly tak atraktivní, že by lidé v původním stavu patřičně nedbali o své potomky, kdyby jej odmítli. Můžeme to vyjasnit takto: kdyby třeba nějaký otec prohlásil, že akceptuje princip stejné svobody pro všechny, pak by jeho syn nemohl namítnout, kdyby to otec učinil, že nedbal na jeho zájmy. Výhodnost jiných principů není tak velká a opravdu se zdá být neurčitá a domnělá. Otec by mohl odpovědět, že když se výběr principů týká svobody jiných, pak se rozhodnutí musí, pokud možno, jevit rozumným a odpovědným i jiným, jakmile dospějí. Kdo pečuje o jiné, musí pro ně vybrat to, co by si přáli v každém případě, budou-li plnoletí, ať si již jinak budou přát cokoliv jiného. Po analýze základních statků mohou tedy smluvní strany vycházet z toho, že jejich potomci budou chtít, aby jejich svoboda byla zajištěna.

Zde se dostáváme k principu paternalismu, který má usměrňovat rozhodování pro jiné (§ 39). Pro jiné osoby se musí zvolit to, o čem se můžeme zdůvodněně domnívat, že by to

učinili, budou-li plnoletí a rozhodnou-li se rozumně. Tak mají jednat i poručníci, správci a dobrodinci; protože však zpravidla znají situaci a zájmy svých poručenců a svěřenců, mohou často přesně odhadnout, co chtějí nebo budou chtít. Lidé v původním stavu toho však vědí o svých potomcích právě tak málo jako o sobě, a tak i v tomto případě se opět spoléhají na teorii primárních statků. Tak otec může říci, že by bylo neodpovědné, kdyby přijetím principu stejné svobody pro všechny nezajistil práva svých potomků. Z perspektivy původního stavu musí předpokládat, že právě to sami později uznají za prospěšné.

Na příkladu svobody svědomí jsem se pokusil ukázat, jak z teorie spravedlnosti jako slušnosti vyplývají silné argumenty pro stejnou svobodu pro všechny. Jsem přesvědčen, že takto lze obdobně usuzovat i v jiných případech, třebaže to vždy nebude tak přesvědčivé. Nepopírám však, že lze na základě jiných názorů nalézt argumenty pro svobodu. Podle Milla hovoří často k prospěchu svobody princip užitku. Mill definuje pojem hodnoty na základě zájmů lidí jako pokrokových bytostí. Touto myšlenkou míní zájmy a činnosti, které by lidé prosazovali za podmínek příznivých pro svobodnou volbu. Přijímá ve skutečnosti rozhodovací kritérium pro hodnoty. Jedna činnost je lepší než nějaká jiná, je-li preferována jedinci, kteří je obě mohou uskutečnit a mají s oběma zkušenost ve svobodných poměrech.⁷⁾

Pomocí tohoto principu uvedl Mill v podstatě tři důvody pro svobodné instituce. Za prvé je jich zapotřebí, aby se schopnosti a mohutnosti lidí mohly rozvinout, aby podněcovaly silné povahy. Pokud schopnosti lidí nejsou výslovně kultivovány a jejich charakter není aktivován, nebudou moci vykonávat a vnímat hodnotné aktivity, jichž jsou schopni. Za druhé, jsou svobodné instituce a zkušenosti, které umožňují, alespoň v nějaké míře nezbytné, mají-li být preference lidí mezi různými činnostmi rozumné a mají-li být založeny na vědomostech. Lidé nedovedou jinak poznat, čeho jsou schopni a co je pro ně nejvýhodnější. Má-li tedy být usilování o hodnoty, jež je posuzováno na základě pokrokových zájmů lidstva, rozumné, tj. usměrňované poznáním lidských schopností a dobře rozvinutými preferencemi, jsou určité svobody nezastupitelné. Jinak je snažení společností řídit se podle principu užitku bezperspektivní. Potlačování svobody je patrně vždy nerozumné. I kdybychom znali obecné schopnosti lidí (což neznáme), musel by každý člověk objevit sám sebe a kvůli tomu je svoboda nezbytným předpokladem. Mill se konečně domnívá, že lidé chtějí žít ve svobodných institucích. Historické zkušenosti ukazují, že lidé chtějí být vždy svobodní. Pokud neupadli do apatie a zoufalství; a ten, kdo je svobodný, se nikdy své svobody nechce vzdát. Lidé si snad nařikají nad tíží svobody a kultury, přesto však mají neukojitelnou touhu, aby sami určovali, jak budou žít a jak sami uspořádají své záležitosti. Podle Millova kritéria výběru mají tedy svobodné instituce hodnotu o sobě jako základní aspekty racionálně preferovaných forem života.⁸⁾

To jsou zjevně průkazné argumenty a za některých okolností mohou každopádně ospravedlnit mnohé stejné svobody pro všechny, ne-li většinu z nich. Nesporně zajišťují, že v příznivých podmínkách je značná míra svobody předběžnou podmínkou racionálního hledání hodnot. Ale i Millovo tvrzení nebude při vši přesvědčivosti, jak se zdá, ospravedlňovat stejné svobody pro všechny. Potřebujeme zde stále ještě něco obdobného jako standardní utilitaristické předpoklady. Musíme vyjít z jisté podobnosti jedinců; dejme tomu, že jako pokrokové bytosti mají stejné lidské schopnosti a zájmy. Navíc však musíme předpokládat princip zmenšujícího se mezního užitku základních práv, jsou-li přisuzována jedincům. Bez těchto předpokladů může být rozvoj lidských cílů slučitelný s útlakem některých lidí nebo alespoň s jejich omezenou svobodou. Zaměřuje-li se společnost na maximalizaci sumy hodnot o sobě nebo na uspokojování zájmů, bude muset dospět k poznatku, že popření svobody pro někoho je ospravedlňováno ve jménu tohoto jediného cíle. Svobody rovnoprávného občanství pro všechny jsou v nebezpečí, jsou-li založeny na teleologických principech. Důvody pro ně jsou závislé na obtížných výpočtech, právě tak jako na kontroverzních a nejistých premisách.

Kromě toho se nic nezíská, řekne-li se, že lidé mají stejné hodnoty o sobě, pokud tu prostě není způsob, jak využívat standardní předpoklady, jako kdyby byly součástí principu užitku. To by znamenalo, že se tento princip využívá tak, jako kdyby tyto předpoklady byly pravdivé. Tím bychom každopádně uznali, že máme větší důvěru v předpoklad stejné svobody pro všechny než v pravdivost premis, z nichž by to vyvozoval utilitarismus nebo perfekcionismus. Podle smluvního hlediska tkví důvod pro tuto důvěru v tom, že stejné svobody pro všechny mají zcela odlišný základ. Neslouží k maximalizaci sumy hodnot o sobě ani k dosažení největšího blaha. Nedochozí zde vůbec ke vzniku představy maximalizovat sumu hodnot úpravou práv jedinců. Tato práva jsou spíše přiřazována tak, aby splňovala principy kooperace, které by občané přijali, bude-li každý považován za morální subjekt. Podle této koncepce, vymezené těmito principy, nemá se nic maximalizovat (nanejvýše v čistě formálním smyslu, jak nejlépe naplňovat požadavky spravedlnosti), vezmou-li se všechny okolnosti v úvahu.

34. TOLERANTNOST A SPOLEČNÝ ZÁJEM

Teorie spravedlnosti jako slušnosti poskytuje, jak jsme právě viděli, silné argumenty pro stejnou svobodu svědomí pro všechny. Vycházím z toho, že tyto argumenty mohou být vhodně zobecněny, aby podepřely princip stejné svobody pro všechny. Smluvní strany mají proto dobré důvody pro přijetí tohoto principu. Je zřejmé, že tyto zřetele jsou také důležité při zdůvodnění priority svobody. Z perspektivy ústavodárného shromáždění vedou tyto argumenty k výběru režimu, který zaručuje svobodu morálky, myšlení, víry i náboženských úkonů; tyto svobody mohou ovšem být, stejně jako i v jiných případech – usměrňované státem v zájmu veřejného pořádku a bezpečnosti. Stát nesmí upřednostňovat žádné náboženství a žádné tresty nebo nevhody nesmějí být důsledkem toho, že někdo je nebo není členem nějaké náboženské pospolitosti. Konfesionální stát se odmítá. Místo toho se mohou podle vůle svých členů svobodně utvářet různá sdružení a ta mohou žít svým vlastním životem a řídit se podle vlastního řádu pouze s tím omezením, že jejich členové mají reálnou možnost volby ve svém členství pokračovat nebo je zrušit. Zákon chrání právo azylu v tom smyslu, že se odpadlictví nepovažuje za porušení zákona; a tím méně smí být trestáno, právě tak jako bezvěrectví. Tímto způsobem stát udržuje svobodu morálky a náboženství.

Každý souhlasí s tím, že svoboda svědomí je omezena společným zájmem o veřejný pořádek a bezpečnost. Toto omezení samo se dá snadno vyvodit ze stanoviska smluvní teorie. Za prvé, přijetí tohoto omezení neimplikuje, že veřejné zájmy jsou v nějakém smyslu nadřazeny morálním a náboženským zájmům; nevyžaduje ani, aby vláda nepokládala náboženské otázky za lhostejné, nepřisuzuje si ani právo potlačovat filosofické názory, jsou-li v rozporu se státními záležitostmi. Vláda nemá žádné pravomoci, aby nějaké sdružení připustila či nepřipustila; právě tak nemá takové pravomoci vzhledem k uměním a vědám. Tyto věci jsou prostě mimo její kompetence, jak jsou vymezeny spravedlivou ústavou. Za daných principů spravedlnosti je stát spíše sdružením rovnoprávných občanů. Nezabývá se filosofickými a náboženskými doktrínami, ale usměrňuje jenom prosazování morálních a náboženských zájmů lidí v souladu s principy, s nimiž by souhlasili v nějaké počáteční situaci rovnosti. Tím že vláda tímto způsobem vykonává své pravomoce, jedná z pověření občanů a splňuje požadavky jejich veřejného pojetí spravedlnosti. Proto se rovněž odmítá koncept všemocného laického státu, neboť z principů spravedlnosti vyplývá, že vláda nemá ani právo, ani povinnost prosazovat v záležitostech morálky a náboženství ani svou vůli, ani vůli většiny (nebo jakoukoliv jinou). Její povinnost se omezuje na zajištění podmínek stejné morální a náboženské svobody.

Připustíme-li to, zdá se být nyní zřejmé, že omezení svobody vládou ve jménu obecného zájmu o veřejný pořádek a bezpečnost odpovídá principu, který by byl zvolen v původním

stavu. Neboť v tomto stavu každý shledá, že narušení těchto podmínek znamená nebezpečí pro svobodu všech. Je to zřejmé, jakmile se udržení veřejného pořádku chápe jako nutná podmínka, aby každý dosáhl svých cílů, ať již jsou jakéhokoliv druhu (za předpokladu, že se nacházejí v určitých mezích), a mohl realizovat svou představu o svých morálních a náboženských závazcích. Omezení svobody svědomí v jakkoliv nepřesně určeném rozmezí zájmu státu o veřejný pořádek se vyvozuje z principu obecného zájmu, tj. zájmu reprezentativních rovnoprávných občanů. Právo vlády udržovat veřejný pořádek a bezpečnost je zmocňovacím právem, které vláda musí mít, má-li splnit svou povinnost nestranně zachovávat podmínky, jež jsou nutné, aby se každý občan mohl věnovat svým zájmům a řídit se podle svých závazků, jak jim rozumí.

Svoboda svědomí má být dále omezena jenom tehdy, můžeme-li důvodně očekávat, že by to jinak, pokud by tomu tak nebylo, narušilo veřejný pořádek, který má vláda udržovat. Toto očekávání se musí zakládat na faktech a úsudcích přijatelných pro všechny občany. Musí se opírat o běžné pozorování a myšlenkové formy (včetně metod racionálního vědeckého zkoumání, pokud nejsou kontroverzní povahy), jejichž platnost je obecně uznávána. Tato důvěra v to, co může každý zjistit a vědět, je sama založena na principech spravedlnosti. Nepředpokládá žádnou specifickou metafyziku ani teorii poznání, neboť odkazuje na to, co každý občan může akceptovat. Představuje dohodu omezovat svobodu pouze na základě společného poznání a chápání světa. Nikomu nebude jeho svoboda omezena. Odklon od obecně uznávaných forem myšlení by naopak vedl k upřednostňování názorů některých lidí; s takovým principem, který by to dovolil, by však v původním stavu nebyl vysloven souhlas. Ostatně ani v tomto případě nejde o žádnou specifickou filosofickou teorii, trváme-li na tom, aby důsledky pro bezpečnost veřejného pořádku nebyly jenom možné nebo v určitých případech dokonce jenom pravděpodobné, ale z rozumových důvodů jisté a bezprostřední. Tento požadavek vyjadřuje spíše, jaký význam se přisuzuje svobodám svědomí a myšlení.

Na tomto místě můžeme poukázat na analogii s metodou interpersonálního srovnání užitek. Toto srovnání je založeno na indexu primárních statků, který lze z rozumných důvodů očekávat (§ 15); primárními jsou ony statky, o nichž lze předpokládat, že je každý chce mít. Na tomto základu komparace se smluvní strany mohou pro účely sociální spravedlnosti dohodnout. Není třeba žádných komplikovaných odhadů toho, jak lidé touží po štěstí, a tím méně, jaká je relativní hodnota jejich životních plánů. Smysluplnost těchto pojmů nemusíme zpochybnit, ale pro projektování spravedlivých institucí jsou nevhodné. Obdobně se smluvní strany shodnou na veřejně uznávaných kritériích jak vymezit to, co se pokládá za svědectví o tom, že jejich svobody jsou realizovány takovým způsobem, který odporuje obecnému zájmu o veřejný pořádek i svobodě jiných. Tato svědectví jsou přijata kvůli spravedlnosti; nemají platit pro všechny otázky významu a pravdy. Do jaké míry to platí ve filosofii a vědě, je zvláštní záležitost.

Tyto argumenty pro svobody jsou charakteristické tím, že jsou založeny výlučně na koncepci spravedlnosti. Tolerantnost není odvozena ani z praktických nutností, ani z důvodů státních zájmů. Morální a náboženské svobody vyplývají z principu stejné svobody; jestliže předpokládáme prioritu tohoto principu, pak jediným důvodem pro popření stejné svobody je zamezit ještě větší nespravedlnosti nebo dokonce ještě větší ztrátě svobody. Kromě toho se tento argument neopírá o žádnou metafyzickou či filosofickou teorii. Nepředpokládá, že lze všechny pravdy nalézt pomocí myšlenkových postupů uznávaných zdravým rozumem; právě tak netvrdí, že všechno je v určitém smyslu logickou konstrukcí z toho, co se dá pozorovat nebo zdůvodnit racionálním vědeckým zkoumáním. Odkazuje ovšem na zdravý rozum, na obecně sdílené formy myšlení a prostá fakta, která jsou přístupná všem lidem, ale tento argument není odkázán na ony širší předpoklady. Na druhé straně nevyplývá z obhajoby svobody ani žádná skepse ve filosofii ani lhostejnost vůči náboženství. Pro svobodu svědomí se patrně dají uvést i jiné argumenty, které vycházejí z jedné či více premis

těchto doktrín. To nás nesmí překvapit, protože různé předpoklady mohou vést ke stejnému závěru. Tímto problémem se však nebudu zabývat. Svoboda je právě tak dobře zdůvodněná jako její nejsilnější argument; na slabé a klamné argumenty lze nejlépe zapomenout. Kdo by chtěl popřít svobodu svědomí, nemůže to ospravedlnit tím, že odmítne filosofický skepticismus a lhostejnost vůči náboženství, ani že se odvolá na zájmy společnosti a státní záležitosti. Omezení svobody je ospravedlněno jenom tehdy, je-li to třeba pro svobodu samu, aby se předešlo ještě horšímu omezení svobody.

Smluvní strany v ústavodárném shromáždění mají tedy zvolit ústavu, která zaručuje stejnou svobodu svědomí, usměrněnou pouze obecně uznávanými argumenty a omezenou pouze tehdy, když takové argumenty s postačující jistotou znamenají střet s podstatnými aspekty veřejného pořádku. Svoboda je podrobena nutným podmínkám pro svobodu samu. Podle tohoto elementárního principu jsou také neplatné pro netolerantnost mnohé důvody, které byly uznávány v minulých stoletích. Tak například Tomáš Akvinský ospravedlnil trest smrti pro kacíře tím, že je mnohem horší, bude-li zkažena víra, která je přece životem duše, než když se padělají peníze, které umožňují materiální život. Je-li tedy spravedlivé vynést rozsudek smrti nad padělateli a jinými zločinci, musí se tím spíše takto nakládat s kacíři.⁹⁾ Ale premisa, o kterou se Tomáš opírá, nemůže být založena na obecně uznávaných způsobech myšlení. Je záležitostí dogmatu, že víra je životem duše a že potlačení kacířství, tj. odchýlení se od církevní autority, je nezbytné pro spásu duše.

I důvody, které se udávají pro omezenou tolerantnost, dostávají se často s tímto principem do konfliktu. Tak například Rousseau se domníval, že by lidé nepovažovali za možné, aby žili v míru s těmi jedinci, které pokládají za ztracené, neboť kdyby je milovali, znamenalo by to nenávidět Boha, který je trestá. Byl přesvědčen o tom, že ti, kdo považují jiné za ztracené, museli by je buď mučit, nebo konvertovat; a proto se také nelze zcela spolehnout na to, že by sekty, které takovou víru hlásají, dodržovaly občanský mír. Rousseau nechtěl tedy tolerovat žádné náboženství, které prohlašuje, že mimo církev není spása.¹⁰⁾ Důsledky takového dogmatického přesvědčení, jak se Rousseau domnívá, však nejsou podepřeny zkušeností. Apriorní psychologický argument, jakkoliv plauzibilní, nestačí, abychom se vzdali principu tolerantnosti, jelikož spravedlnost požaduje, aby ohrožení veřejného pořádku a svobody samé muselo být bezpečně zdůvodněno obecnou zkušeností. Mezi Rousseauem a Lockem, kteří obhajovali omezenou tolerantnost, a Tomášem Akvinským a představiteli reformace, kteří to nečinili, existuje však podstatný rozdíl.¹¹⁾ Rousseau a Locke omezili svobodu na základě toho, o čem se domnívali, že to jsou jasné a zřejmé důsledky pro veřejný pořádek. Jestliže katolíci a ateisté neměli být tolerováni, bylo to kvůli tomu, že se zřejmě na takové osoby nedalo spolehnout, že budou dodržovat pravidla občanské společnosti. Patrně větší historické zkušenosti a poznání širších možností politického života by oba myslitele přesvědčily o tom, že se zmýlili, nebo že alespoň jejich tvrzení jsou pravdivá jen za zvláštních okolností. U Tomáše Akvinského a představitelů reformace jsou však důvody pro netolerantnost záležitostí víry a tento rozdíl je mnohem závažnější než omezení, jež jsou skutečně vyvozená pro tolerantnost. Je-li totiž popření svobody ospravedlněno tím, že se zdravý rozum odvolává na veřejný pořádek, je vždy možno trvat na tom, že tyto hranice nebyly správně vytyčeny a nejsou zkušeností opravdu ospravedlněny. Je-li však potlačování svobody založeno na teologických principech nebo na záležitostech víry, nelze již více argumentovat. Jedno pojetí uznává prioritu principů, které by byly zvoleny v původním stavu, kdežto druhé nikoliv.

35. TOLERANTNOST VŮČI NETOLERANTNOSTI

Uvažme nyní, zda spravedlnost vyžaduje tolerantnost vůči netolerantnosti, a když ano, pak za jakých podmínek. Tato otázka se vynojuje v různých situacích. Mnohé politické strany v demokratických státech vycházejí z teorie, podle níž musejí potlačovat ústavní svobody,

jakmile se dostanou k moci. Jsou i lidé, kteří odmítají intelektuální svobodu, a přesto působí na univerzitách. Může se zdát, jako by tolerantnost v těchto případech byla neslučitelná s principy spravedlnosti nebo každopádně jimi nebyla požadována. Chtěl bych se s tímto problémem zabývat ve spojitosti s náboženskou tolerantností. S odpovídajícími modifikacemi se dá tato argumentace rozšířit i na tyto jiné případy.

Je třeba rozlišovat několik otázek. Za prvé: Má nějaká netolerantní sekta právo si stěžovat, že není tolerována? Za druhé: Za jakých podmínek mají tolerantní sekty právo netolerovat ty, které jsou netolerantní? Za třetí: Mají-li právo je netolerovat, za jakými účely by měly toto právo uplatňovat? Začnu první otázkou. Zdá se, že nějaká netolerantní sekta není oprávněna si stěžovat, je-li jí odpírána stejná svoboda. To alespoň vyplývá z předpokladu, že nikdo není oprávněn vznést námitku proti chování jiných lidí, které je v souladu s principy, kterých by využil za obdobných okolností, aby ospravedlnil své vlastní chování. Máme právo si stěžovat jenom na porušení principu, který sami uznáváme. Stížnost je protest adresovaný v dobré víře jiným lidem. Týká se porušení nějakého principu, který obě strany akceptovaly. Netolerantní člověk tedy určitě řekne, že jedná v dobré víře a pro sebe nežádá nic, co by jiným odpíral. Připustíme, že vychází z principu, že všichni musejí poslouchat Boha a uznávat pravdu. Tento princip je zcela obecný, a kdo se podle něho řídí, nečiní pro sebe žádnou výjimku. Vidí věci tak, že se řídí podle správného principu, který jiní lidé odmítají.

Na tuto obranu se odpovídá, že z hlediska původního stavu nelze žádnou zvláštní interpretaci náboženské pravdy, která by byla pro občany obecně závazná. Právě tak nelze souhlasit s tím, že by tu měla být jedna autorita s právem řešit otázky teologické povahy. Každý člověk musí trvat na tom, aby měl stejná práva rozhodnout o svých náboženských závazcích. Toto právo nemůže přenést na jiné osoby nebo institucionální autority. Ve skutečnosti i tehdy, rozhodne-li se někdo uznat autoritu jiného a pokládá-li ji za neomylnou, uplatňuje svou svobodu, neboť i pak se nikterak nevzdává své ústavně zaručené svobody svědomí. Tato svoboda, jak je zaručena spravedlností, je totiž nezadatelná; každý může vždy změnit svou víru a toto právo nezávisí na tom, zda svou svobodu uplatňuje pravidelně nebo rozumně. Můžeme konstatovat, že stejná svoboda svědomí pro všechny je slučitelná s myšlenkou, že všichni lidé mají být poslušni Boha a uznávat pravdu. Problém svobody se týká výběru principu, který by usměrňoval náboženské nároky lidí navzájem. I když připustíme, že boží vůle má být splněna a pravda uznávána, neplyne z toho ještě žádný smířčí princip. Ze skutečnosti, že se máme podřídit boží vůli, neplyne, že by nějaký člověk nebo instituce byli oprávněni zasahovat do výkladu náboženských závazků jiných lidí. Tento náboženský princip nikoho neospravedlňuje, aby pro sebe požadoval větší zákonná či politická práva. Jedinými principy, které opravňují požadavky vůči institucím, jsou takové principy, které by byly vybrány v původním stavu.

Předpokládejme tedy, že netolerantní sekta nemá oprávnění si stěžovat na netolerantnost. Pak stále ještě nemůžeme říci, že tolerantní sekty mají právo je potlačovat. Mohou mít právo si stěžovat. Mohou mít toto právo nikoliv kvůli netolerantním sektám, ale prostě jako právo vznášet námitky, kdykoliv je narušen nějaký princip spravedlnosti. Neboť spravedlnost je porušena, jsou-li stejné svobody popřeny bez dostatečného důvodu. Je tedy otázka, zda netolerantnost vůči jiným je důvodem pro omezení svobody. Kvůli jednoduchosti budu předpokládat, že tolerantní sekty mají alespoň v jednom případě právo na netolerantnost vůči netolerantním, když jsou upřímně a odůvodněně přesvědčeny o tom, že netolerantnost je nutná pro jejich vlastní bezpečnost. Toto právo plyne bez všech problémů, neboť v souladu s vymezením původního stavu by každý souhlasil s právem na sebezáchovu. Spravedlnost nevyžaduje, aby lidé museli nečinně přihlížet, jestliže jiní ničí základy jejich existence. Protože z obecného hlediska nic nemůže být k prospěchu člověka, jestliže se zřiká svého práva na sebeobranu, jde tedy pouze o to, zda tolerantní mají i pak právo na opatření vůči netolerantním, jestliže tito nepředstavují žádné bezprostřední nebezpečí pro stejné svobody jiných.

Představme si, že tak či onak začne působit nějaká netolerantní sekta v nějaké dobře uspořádané společnosti, která uznává oba principy spravedlnosti. Jak se občané této společnosti mají vůči ní chovat? Rozhodně by ji neměli utlačovat, a to prostě jenom proto, aby si členové netolerantní sekty nemohli na to stěžovat. Protože tu existuje spravedlivá ústava, mají spíše všichni občané přirozenou povinnost spravedlnost zachovávat. Těto povinnosti nejsou zproštěni, jsou-li jiní připraveni chovat se nespravedlivě. Je tu třeba mnohem silnější podmínky, totiž vlastní oprávněné zájmy musejí být vážně ohroženy. Spravedliví občané se mají snažit zachovávat ústavu se všemi jejími stejnými svobodami pro všechny, a to tak dlouho, dokud svoboda sama i jejich vlastní svoboda nejsou ohroženy. Mohou přiměřeným způsobem nutit netolerantní jedince, aby respektovali svobody jiných, neboť od každého lze požadovat, aby respektoval práva založená na principech, které by byly uznány v původním stavu. Není-li však ústava sama v nebezpečí, není tu žádný důvod, proč by se měla odpírat svoboda netolerantním.

Otázka tolerantnosti vůči netolerantním je bezprostředně spjata s otázkou stability dobře uspořádané společnosti, jež je regulována oběma principy. To lze nahlédnout následovně. Lidé se stávají členy různých náboženských pospolitostí z pozice rovnoprávného občanství a právě z této pozice by měli vést vzájemnou diskusi. Občané by si ve svobodné společnosti neměli myslet, že někdo jiný nemá smysl pro spravedlnost, pokud to není nutné kvůli samotné stejné svobodě pro všechny. Jestliže se v dobře uspořádané společnosti objeví nějaká netolerantní sekta, měli by ostatní lidé mít na mysli základní stabilitu svých institucí. Svobody netolerantních by je mohly přesvědčit, aby věřili ve svobodu. Toto přesvědčení působí podle psychologického principu, že ti, jejichž svobody jsou ochraňovány spravedlivou ústavou a kteří z toho mají prospěch, budou během času za stejných okolností vůči ní loajální (§ 72). Tak dokonce i když vznikne nějaká netolerantní sekta a zpočátku není tak silná, aby mohla přímo vnucovat svou vůli, nebo se nerozšiřuje tak rychle, aby se tento psychologický princip mohl prosadit, bude postupně pozbývat své netolerantnosti a akceptovat svobodu svědomí. To je důsledek stability spravedlivých institucí. Stabilita totiž znamená, že dojde-li ke vzniku nespravedlnosti, začnou působit jiné síly, které přispívají k zachování spravedlnosti celého mechanismu. Netolerantní sekty mohou ovšem být ihned zpočátku tak silné nebo se mohou tak rychle rozšiřovat, že je síly, které pracují k prospěchu stability, nemožnou přimět ke svobodě. Tato situace představuje praktické dilema, které filosofie sama nemůže vyřešit. Závisí na okolnostech, zda svoboda netolerantních má být omezena, aby se zachovala svoboda v podmínkách spravedlivé ústavy. Teorie spravedlnosti charakterizuje jenom spravedlivé ústavy a cíle politického chování s ohledem na praktická rozhodnutí, jež mají být učiněna. Při sledování tohoto cíle se nesmí zapomínat na přirozenou sílu svobodných institucí, ani se nemá předpokládat, že divergentním tendencím nestojí nic v cestě a že vždy zvítězí. S ohledem na vrozenou stabilitu spravedlivé ústavy jsou členové dobře uspořádané společnosti přesvědčeni o tom, že svobodu netolerantních je třeba omezit jenom ve zvláštních případech, totiž je-li nutno zachovávat stejnou svobodu pro všechny.

Dospíváme takto k závěru, že nějaká netolerantní sekta není sama oprávněna, aby si stěžovala na netolerantnost, že by její svoboda mohla být omezena jenom tehdy, jestliže se tolerantní jedinci upřímně a zdůvodněně domnívají, že jejich vlastní bezpečnost a bezpečnost spravedlivých institucí jsou v nebezpečí. Pouze v tomto případě smějí tolerantní udržovat netolerantní v patřičných mezích. Zavedení spravedlivé ústavy s rovnoprávnými občanskými svobodami pro všechny je tu vůdčím principem. Spravedliví jedinci by se měli řídit podle principů spravedlnosti, a nikoliv podle toho, že si nespravedliví nemohou stěžovat. Konečně je třeba poznamenat, že i když je svoboda netolerantních omezena, aby se ochránila spravedlivá ústava, neděje se to ve jménu maximalizace svobody. Svobody některých lidí nejsou prostě potlačovány proto, aby to umožnilo větší svobody pro jiné. Spravedlnost zakazuje takový způsob usuzování ve

spojitosti se svobodou, právě tak jak to činí s ohledem na sumu užítu. Je to pouze svoboda netolerantních, kterou je třeba omezit, ale to se děje jenom kvůli stejné svobodě pro všechny v podmínkách spravedlivé ústavy, jejíž principy by netolerantní jedinci sami uznali v původním stavu.

Argumentace v tomto a v následujícím paragrafu poukazuje na to, že přijetí principu stejné svobody pro všechny lze pokládat za mezní případ. Rozdíl mezi lidmi jsou sice dalekosáhlé a nikdo neví, jak je máme rozumově smířit, přesto však lidé mohou ze stanoviska původního stavu s tímto principem přece jenom souhlasit, pokud již s nějakým principem vůbec souhlasí. Tato myšlenka, která se v dějinách vynořila ve spojitosti s náboženskou tolerancí, může být rozšířena na jiné instance. Můžeme proto předpokládat, že lidé v původním stavu vědí, že mají určitá morální přesvědčení, třebaže – jak to požaduje závoj nevědomosti – je důležité, jaká přesvědčení to jsou. Vycházejí z toho, že když dojde ke konfliktu, pak principy, které uznávají, mají přednost vůči tomuto přesvědčení. Jinak však nemusejí revidovat svá mínění ani se jich vzdát, nejsou-li podepřena tímto principem. Takto mohou principy spravedlnosti rozsoudit protichůdná pojetí morálky, právě tak jako mohou regulovat nároky soupeřících náboženství. V rámci spravedlnosti mohou různé společenské skupiny přijímat morální stanoviska s odlišnými principy nebo koncepcí představující různou vyváženost těchto principů. Podstatné je tu především to, že jestliže lidé s různým politickým přesvědčením vyslovují k základní struktuře protichůdné požadavky, mají tyto požadavky posuzovat podle principů spravedlnosti. Principy, které by byly vybrány v původním stavu, jsou jádrem politické morálky. Nespecifikují jenom podmínky kooperace mezi lidmi, ale vymezují i způsob smířování mezi různými náboženstvími a morálními přesvědčeními, jakož i formy kultury, k nimž patří. Tato koncepce spravedlnosti se zatím snad jeví až nadměrně negativní, uvidíme nicméně, že má i svou pozitivnější stránku.

36. POLITICKÁ SPRÁVEDLNOST A ÚSTAVA

Chci nyní uvažovat o politické spravedlnosti, tj. spravedlnosti ústavy, a nastínit význam pojmu stejné svobody pro všechny, vztahující se na tuto část základní struktury. Politická spravedlnost má dva aspekty, protože spravedlivá ústava je případem nedokonalé procedurální spravedlnosti. Za prvé, ústava má být spravedlivou procedurou, jež splňuje požadavky stejné svobody pro všechny; a za druhé, má být utvářena tak, aby za každého dostupného spravedlivého uspořádání vedla nejpravděpodobněji ke spravedlivému a efektivnímu zákonodárství. Spravedlnost ústavy máme posuzovat na základě obou hledisek ve světle daných možností a toto hodnocení má být prováděno z hlediska ústavodárného shromáždění.

Princip stejné svobody pro všechny, je-li uplatňována na politické dění vymezené ústavou, budu nazývat principem (stejně) participace. Tento princip požaduje, aby všichni občané měli stejné právo k účasti a spolurozhodování na ústavodárném procesu, konstituujícím zákony, podle nichž se všichni mají řídit. Teorie spravedlnosti jako slušnosti vychází z myšlenky, že společné principy, které jsou nutné a každému k prospěchu, mají být vypracovány z hlediska vhodně definované počáteční situace rovnosti, v níž je každý člověk slušně reprezentován. Princip participace přenáší tento pojem z původního stavu na ústavu jakožto nejvyšše postavený systém společenských pravidel pro tvorbu pravidel. Má-li stát vykonávat konečnou a donucovací pravomoc nad určitým teritoriem a má-li takto permanentně ovlivňovat životní vyhlídky lidí, pak by měl ústavodárný proces zachovávat stejnou reprezentaci původního stavu do té míry, pokud je to prakticky možné.

Předpokládám zatím, že konstituční demokracie může být organizována tak, aby splňovala princip participace. Musíme však toho vědět mnohem více o tom, co si tento

princip vyžaduje za příznivých okolností, takřečeno v mezním případě. Tyto požadavky jsou ovšem známy, zahrnují totiž to, co Constant nazval svobodou antiky na rozdíl od moderní svobody. Přesto však stojí za to, abychom se podívali, jak tyto svobody spadají pod princip participace. Modifikace, které je třeba učinit s ohledem na existující podmínky, a úvahy, jež usměrňují tyto kompromisy, budu diskutovat v následujícím paragrafu.

Můžeme začít tím, že si připomeneme určité prvky ústavních režimů. Za prvé, rozhodnutí o základních společenských problémech spadá do kompetence zastupitelského orgánu zvoleného na omezenou dobu a v poslední instanci odpovědného voličstva. Tento zastupitelský orgán má více než jenom ryze poradní funkci. Má zákonodárnou pravomoc a není jenom shromážděním poslanců z různých sektorů společnosti, jimž výkonná moc vysvětluje své aktivity a obeznamuje se přitom s veřejným míněním. Ani politické strany nejsou jenom zájmovými skupinami, které podávají ve svém zájmu petice vládě; aby získaly dostatečnou podporu pro poslanecké mandáty, musejí rozvíjet nějakou koncepci veřejného blaha. Ústava může ovšem v mnoha ohledech precizovat zákonodárnou moc; a ústavodárné normy vymezují její činnosti jako parlamentního orgánu. Stablní většina voličstva však může během času vždy dosáhnout svého cíle, je-li třeba i změnou ústavy.

Všichni duševně zdraví, dospělí občané, odhlédneme-li od určitých obecně uznávaných výjimek, mají právo podílet se na politickém dění a každý volič disponuje, pokud možno, jedním hlasem. Volby jsou regulérní, svobodné a konají se pravidelně. Nepravidelné a nepředvídatelné testování veřejného mínění lidovým hlasováním či jinými prostředky, anebo v době, která snad vyhovuje vládnoucím představitelům, není postačující pro zastupitelský politický systém. Existují fixní ústavní záruky pro určité svobody, zvláště svobody slova a shromažďování a spolčovací svobody. Uznává se princip loajální opozice; konflikt politických názorů, střet zájmů a postojů, které je patrně ovlivňují, jsou akceptovány jako normální podmínky lidského života. Nedostatek jednomyslnosti je součástí kontextu spravedlnosti, neboť názorové rozdíly se přece neustále objevují i mezi čestnými lidmi, kteří se snaží prosazovat zcela obdobné politické principy. Bez loajální opozice a odpovídajících ústavních pravidel, která ji specifikují a ochraňují, nemůže řádně fungovat žádná demokratická politika, každopádně ne nadlouho.

Tři body, které se týkají stejné svobody, jaká je vymezena principem participace, je třeba diskutovat, a to její význam, její rozsah a opatření, které zvyšují její hodnotu. Začnu otázkou významu. Norma „Jeden volič, jeden hlas“ implikuje, je-li striktně dodržována, že každý hlas má přibližně stejnou váhu pro výsledek volby. To zase vyžaduje, vycházíme-li z územních volebních obvodů s jedním poslancem, že představitelé zákonodárného orgánu (každý s jedním hlasem) zastupují stejný počet voličstva. Předpokládám také, že z této normy vyplývá, aby volební obvody byly vytvořeny na základě určitých obecných předpisů, které by byly předem ústavně stanoveny a pokud možno nestranně uplatněny. Toto zabezpečení je nutné, aby se předešlo manipulacím ve volebních obvodech; váha hlasů může být totiž značně ovlivněna jak takovými manipulacemi, tak také velikostí těchto obvodů. Nezbytná kritéria a postupy musejí být stanoveny ze stanoviska ústavodárného shromáždění, v němž nikdo nic neví o tom, co by patrně mohlo vést k jednostrannému vymezení velikosti volebních obvodů. Politické strany nemohou na základě volební statistiky upravovat hranice volebních obvodů ve svůj prospěch. Volební obvody jsou vymezeny na základě kritérií, s nimiž byl vysloven souhlas, pokud takové informace ještě nebyly k dispozici. Může se ovšem ukázat jako nezbytné zavést určitý náhodný prvek, protože kritéria pro ohraničení volebních obvodů jsou nepochybně v určité míře arbitrární. Snad ani neexistuje žádný jiný způsob, jak zvládnout tyto nahodilosti.¹²⁾

Podle principu participace mají mít také všichni občané stejný přístup – alespoň ve formálním smyslu – k veřejným úřadům. Každý se může stát členem nějaké politické strany, může se ucházet o místo poslance a zastávat nějakou vládní funkci. Rozhodně tu ovšem musejí být i určité kvalifikační předpoklady, třeba věk, místo bydliště apod. Tyto podmínky

musejí však být rozumně vztaženy k povaze úřadů; tato omezení jsou patrně v obecném zájmu a nepatříčně nediskriminují ani jednotlivce, ani skupiny. Musejí každého postihnout v jeho běžné životní dráze stejným způsobem.

Druhým problémem je rozsah stejné politické svobody. Jak široce máme tyto svobody definovat? Na první pohled není jasné, co se zde rozumí rozsahem. Každá z politických svobod může být definována širěji nebo úžeji. Poněkud arbitrárně, nicméně však v souladu s tradicí, budu předpokládat, že hlavní variace v rozsahu stejné politické svobody tkví v míře, v jaké je ústavou vymezen pojem většiny. Definice ostatních svobod pokládám za více či méně fixní. Nejobsáhlejší politická svoboda je tedy dána ústavou, která využívá tzv. pravidla prosté většiny (podle nichž nemůže menšina většinu ani blokovat, ani kontrolovat) pro všechna významná politická rozhodnutí, aniž by byla podrobena nějakým ústavním omezením. Kdykoli ústava omezuje rozsah a pravomoc většiny buď tím, že pro určitá rozhodnutí požaduje kvalifikovanou většinu, nebo že omezuje zákonodárné pravomocí určitými základními právy apod., má stejná politická svoboda menší rozsah. Tradiční nástroje konstitucionalismu – dvoukomorové zákonodárství, rozdělení pravomocí spolu se vzájemnou kontrolou, se základními právy, jejichž dodržování je soudně kontrolováno – omezují rozsah principu participace. Předpokládám však, že tato opatření jsou slučitelná se stejnou politickou svobodou, budou-li se obdobná omezení vztahovat na každého a patrně postihnou během času stejnoměrně všechny sektory společnosti. Zdá se to být pravděpodobné, zůstane-li řádná hodnota politické svobody zachována. Jak rozsáhlá má být stejná participace, stává se pak hlavním problémem. Budu se tím zabývat až v dalším paragrafu.

Co se nyní týče hodnoty politické svobody, musí ústava učinit takové kroky, aby se zvětšila hodnota stejných práv participace pro všechny členy společnosti. Musí dbát na slušnou příležitost mít účast na politickém dění a ovlivnit je. Zde se projevuje stejný rozdíl jako dříve (§ 12). V ideálním případě mají mít obdobně nadaní a motivovaní jedinci zhruba stejné šance zaujmout místa s politickou pravomocí bez ohledu na své ekonomické a sociální poměry. Jak se však dá tato řádná hodnota těchto svobod zajistit?

Můžeme připustit, že demokratická státní zřízení předpokládají svobodu projevu a shromažďování, svobodu myšlení a svědomí. Tyto instituce nepožadují jenom první princip spravedlnosti, ale podle Milla jsou nutné, mají-li být politické záležitosti traktovány racionálním způsobem. Tato opatření sice nezaručují racionalitu, ale bez nich budou patrně rozumnější politické možnosti přehlédnuty nebo dokonce odmítnuty ve prospěch politiky ovládané dílčími zájmy. Má-li být veřejné fórum svobodné, přístupné všem a stále činné, měl by mít každý možnost se na něm podílet. Všichni občané by měli mít prostředky, aby se informovali o politických otázkách. Musejí být s to hodnotit, jak návrhy ovlivňují jejich blaho a které plány podporují jejich představy o veřejném dobru. Navíc by měli mít slušnou šanci připojit k agendě politických diskusí alternativní návrhy.¹³⁾ Svobody, které jsou zajišťovány principem participace, ztrácejí hodně na své hodnotě, jestliže ti, kteří disponují většími soukromými prostředky, smějí využívat svých výhod, aby kontrolovali průběh veřejných debat. Tyto nerovnosti koneckonců totiž umožní lépe situovaným jedincům vykonávat větší vliv na zákonodárství. V patřičnou dobu nabudou patrně převahu při rozhodování o společenských otázkách, alespoň s ohledem na záležitosti, na nichž se normálně shodují, a to znamená s ohledem na věci, které zpevňují jejich upřednostněné postavení.

Má-li být zachována slušná hodnota stejných politických svobod pro všechny, musejí být učiněny patřičné kroky ke kompenzaci. Lze tu využít řady nápadů. Například ve společnosti, která připojí soukromé vlastnictví výrobních prostředků, musí být vlastnictví a bohatství široce rozptýleno a musejí být pravidelně k dispozici veřejné prostředky k podpoře svobodné veřejné diskuse. Dále musejí být politické strany nezávislé na soukromých ekonomických zájmech tím, že jejich činnost je dostatečně financována

z výnosů daní, aby mohly v ústavním schématu hrát svou roli. (Subvence mohou například záviset na základě nějakého pravidla od počtu hlasů získaných při posledních volbách apod.) Je opravdu nezbytné, aby politické strany byly nezávislé na soukromých zájmech, tj. zájmech, které nejsou vyjádřeny na veřejnosti a otevřeně zdůvodněny s přihlédnutím k nějaké koncepci veřejného blaha. Pokud společnost nepřevzme tyto náklady a finanční prostředky politických stran jsou získány od lépe situovaných společenských a hospodářských zájmových skupin, naleznou stanoviška těchto skupin nadměrnou pozornost. Bude to tím pravděpodobnější, upadnou-li méně zvýhodnění členové společnosti v apatii a otupělost, protože jsou kvůli nedostatku prostředků fakticky zbaveni možnosti přiměřeným způsobem ovlivnit politické dění.

Jednou z hlavních chyb konstitučních forem vlády v minulosti bylo, že nedokázaly zaručit přiměřenou míru politické svobody. Nebyly realizovány ani nezbytné kroky a ve skutečnosti, jak se zdá, nebyly ani vážně míněny. Právní systém toleroval obecně nerovnosti v distribuci majetku a bohatství, které zdaleka překračovaly únosnou mez slučitelnou s politickou rovností. Nebylo užito ani veřejných prostředků k udržování institucí, jež jsou nezbytné pro přiměřenou míru politické svobody. V podstatě spočívá chyba v tom, že demokratické politické dění je v nejlepším případě regulovanou rivalitou; ani teoreticky nemá žádoucí vlastnosti, které má v teorii cen trh s dokonalou konkurencí. Kromě toho jsou účinky nespravedlnosti v politickém systému mnohem závažnější a trvalejší povahy než nedostatky trhu. Politická moc se rychle akumuluje a stává se nerovnou; a držitelé moci si mohou často zajistit své výhodné postavení využitím donucovacích prostředků státu a jeho zákonů. Ekonomické a sociální nerovnosti mohou takto rychle podkopat každou politickou rovnost, která mohla existovat za příznivých historických podmínek. Všeobecné hlasovací právo je nepostačující protiváhou; neboť nejsou-li politické strany a volby financovány z veřejných prostředků, je politické kolbiště tak úsněno požadavky dominantních zájmových skupin, že se základní opatření nezbytná pro spravedlivé konstituční vlády přiměřeně uskutečňují jenom zřídka. Tyto otázky spadají ovšem do politické sociologie.¹⁴⁾ Zmiňuji se o nich zde jenom, abych zdůraznil, že naše diskuse je součástí teorie spravedlnosti a nesmí být mylně zaměněna s teorií politického systému. Chci popsat ideální uspořádání, které vymezuje, je-li s ním srovnáno, kritérium pro posuzování skutečných institucí, a naznačuje, co se má zachovávat, mají-li se ospravedlnit odchylky od tohoto ideálu.

Shrme-li výklad principu participace, můžeme říci, že spravedlivá ústava určuje formu slušné rivality pro politické funkce a pravomoc. Soupeřící politické strany předkládají své koncepcce veřejného blaha a programy zaměřené na dosažení určitých společenských cílů a snaží se získat souhlas občanů v souladu se spravedlivými procedurálními pravidly, jež mají zaručovat svobodu myšlení a spolčování i přiměřenou míru politických svobod. Princip participace zavazuje držitele moci k tomu, aby reagovali na poznané zájmy voličů. Poslanci participace zavazují pouhými zmocnění svých voličů, ale mají určitou volnost jednání a očekává se od nich, že při legislativních pracích uplatní svou soudnost. V době uspořádané společnosti musejí nicméně zastupovat v podstatě své voliče. Za prvé musejí usilovat o spravedlivé a účinné zákonodárství, neboť to je přece primární zájem občanů vůči vládě; za druhé musejí obhajovat ostatní zájmy svých voličů, pokud jsou slučitelné se spravedlností.¹⁵⁾ Principy spravedlnosti patří k hlavním kritériím, jež máme využívat při posuzování činnosti poslanců a důvodů, které pro svou působnost uvádějí. Protože ústava je základem společenské struktury, řádově nejvyšším systémem pravidel, regulujícím a kontrolovaným jinými institucemi, má každý stejný přístup k příslušnému politickému dění. Je-li princip participace splněn, mají všichni obecný status rovnoprávných občanů.

Abych se konečně vyhnul nedorozuměním, musíme mít na mysli, že se princip participace vztahuje na instituce. Nedefinuje ideál občanství; neurčuje ani povinnosti, podle nichž se všichni občané mají aktivně podílet na politických záležitostech. Povinnosti a závazky jedinců jsou zvláštní otázkou, kterou se budu zabývat později (viz kapitola VI).

Podstatné je právě to, aby ústava zakládala stejná práva participovat na veřejných záležitostech a aby byla učiněna patřičná opatření, která by zachovala přiměřenou míru těchto svobod. V době uspořádaném státě může jenom malý zlomek osob zasvětit svůj čas politice. Existuje přece mnoho jiných forem dobra pro lidi. Ale tento zlomek, jakkoliv velký, bude patrně více či méně stejnoměrně pocházet ze všech vrstev společnosti. Mnohá zájmová společenství a střediska politického života budou mít své aktivní členy, kteří se jim budou věnovat.

37. OMEZENÍ PRINCIPU PARTICIPACE

Na základě předcházejícího výkladu principu participace je zřejmé, že jeho užití se dá omezit trojím způsobem. Ústava může určit více či méně obsáhlou svobodu participace; může připustit nerovnosti politických svobod; k zajištění hodnoty těchto svobod pro reprezentativní občany může přispívat většími nebo menšími společenskými zdroji. O těchto omezeních budu pojednávat postupně, abych po každé vyložil důležitost priority svobody.

Rozsah principu participace je definován jako onen stupeň, v němž procedura (jednoduchého) pravidla většiny není omezena ústavními mechanismy. Tato opatření mohou omezit rozsah pravidla většiny, oblast jeho aplikability a rychlost jeho účinnosti. Základní práva mohou vůbec odstranit určité svobody z dosahu tohoto pravidla a oddělení výkoně a zákonodárné moci se soudcovskou kontrolou může zpomalit legislativní změny. Jak tedy mají být tyto mechanismy ospravedlněny, aby byly konzistentní s oběma principy spravedlnosti? Nemusíme si klást otázku, zda tato opatření jsou opravdu ospravedlněná, ale jakých argumentů by bylo třeba.

Nejdříve bychom si však měli povšimnout, že omezení rozsahu principu participace mají platit stejně pro každého. Proto se také dají tato omezení snadněji ospravedlnit než nestejně politické svobody. Kdyby všichni mohli mít větší svobodu, pak každý – za jinak stejných okolností – ztrácí alespoň stejně; a není-li tato menší svoboda nutná a není-li vnucena nějakou lidskou institucí, pak je systém svobody do té míry spíše nerozumný než spravedlivý. Nestejně svobody, třeba že ne každý volič má mít jeden hlas, jsou něco jiného a tato záležitost ihned nadhazuje otázku spravedlnosti.

Předpokládáme zatím, že se omezení pravidla většiny týká všech občanů; pak ospravedlnění konstitucionalismu tkví v tom, že tato omezení patrně chrání ostatní svobody. Příslušná intuitivní myšlenka je zde zřejmá. Řekli jsme, že politický proces je případem nedokonalé procedurální spravedlnosti. Ústava, která omezuje pravidlo většiny různými tradičními metodami, nutí ke spravedlivějšímu zákonodárství. Protože se musíme z praktických důvodů každopádně až do určité míry opírat o princip většiny, jde o to, abychom zjistili, která omezení za daných okolností nejlépe poslouží svobodě. To ovšem není součástí teorie spravedlnosti. Nemusíme uvažovat o tom, které ústavní mechanismy, jestliže vůbec nějaké, jsou natolik účinné při dosažení cíle, nebo jak dalece jejich úspěšná činnost předpokládá určité základní společenské podmínky. Máme-li ospravedlnit tyto restriktce, pak je důležité, abychom tvrdili, že z perspektivy reprezentativního občana v ústavodárném shromáždění je menší rozsah svobody participace v dostatečné míře vyvážen větší bezpečností a rozsahem ostatních svobod. Často si myslíme, že neomezené pravidlo většiny škodí těmto svobodám. Ústavodárná opatření nutí většinu, aby zpomalovala prosazování své vůle, a vedou ji k tomu, aby se mnohem uvážlivěji rozhodovala. Tak či onak mají procedurální omezení mírnit nedostatky pravidla většiny. Ospravedlnění se odvolává na větší stejnou svobodu, nikterak však na kompenzaci ekonomických a sociálních výhod.

Jedním z tvrzení klasického liberalismu je, že politické svobody samy o sobě nejsou tak důležité jako svoboda svědomí a osobní svoboda. Pokud by někdo byl nucen volit mezi

politickými svobodami a všemi ostatními, pak by zdaleka dával přednost vládě dobrého panovníka, který uznává tyto ostatní svobody a dodržuje zákonost. Podle tohoto stanoviska je hlavní předností principu participace, že nutí vlády, aby respektovaly práva a blaho ovládaných.¹⁶⁾ Naštěstí nemusíme příliš často hodnotit celkový význam různých svobod. Obvykle postupujeme tak, že při posuzování celkového systému svobod využíváme principu stejné výhodnosti. Principu participace se nemůžeme ani zcela vzdát, ani mu nemusíme přisuzovat neomezenou platnost. Místo toho bychom měli natolik zúžit nebo rozšířit jeho rozsah, aby při nějaké další změně neohrožení svobody kvůli menší kontrole držitelů politické moci bylo vyrovnáno lepším zajištěním svobody, jež je dosaženo větším uplatněním ústavních postupů. Nejde tu o rozhodnutí buď vše, nebo nic, ale o vzájemnou vyváženost ústavních změn a v rozsahu a druhu různých svobod. Priorita svobody nevylučuje ani marginální posuny v systému svobod. Dovoluje kromě toho, aniž by to však požadovala, že některé svobody, třeba svoboda participace, jsou méně podstatné, protože jejich hlavním úkolem je ochraňovat zbývající svobody. Různé názory na hodnotu svobod budou ovšem mít vliv na to, co si různí lidé myslí o tom, jak by měl být uspořádán celkový systém svobod. Kdo přisuzuje větší význam principu participace, bude třeba při osobní svobodě ochoten podstoupit větší rizika, aby se politické svobodě dostalo většího prostoru. V ideálním případě nedochází k takovým konfliktům a každopádně za příznivých podmínek by mělo být možné, abychom našli takovou ústavní proceduru, která by dávala dostatečný prostor pro participaci, aniž by to ohrozilo ostatní svobody.

Někdy se proti pravidlu většiny namítá, že v žádné své formě nepřihlíží k intenzitě potřeb, protože většina může přece přehlasovat i silné pocity menšiny. Tato kritika je založena na mylném názoru, že intenzita potřeb je pro zákonodárství relevantním hlediskem (viz § 54). Kdykoliv se naopak vynořují otázky spravedlnosti, nesmíme se pít po síle pocitů, nýbrž po větší spravedlnosti právního řádu. Základním kritériem pro posuzování jakékoliv procedury je spravedlnost jejich pravděpodobných výsledků. Obdobnou odpověď lze dát na vhodnost pravidla většiny, je-li poměr hlasů dosti rovnoměrně rozložen. Vše závisí na pravděpodobné spravedlnosti výsledku. Mají-li různé vrstvy společnosti dostatečnou vzájemnou důvěru a sdílejí-li společnou koncepci spravedlnosti, pak může jednoduché pravidlo většiny docela dobře fungovat. Pokud však tento základní konsenzus schází, lze princip většiny jenom těžko ospravedlnit, protože pak je velmi pravděpodobné, že se sotva bude postupovat spravedlivě. Snad neexistuje vůbec žádná nosná procedura, na kterou se lze spolehnout, panuje-li ve společnosti nedůvěra a nepřátelství. Těmito otázkami se nebudu dále zabývat. Zmiňuji se o tomto známém problému pravidla většiny pouze proto, abych zdůraznil, že testem ústavních předpisů je vždy celková vyváženost spravedlnosti. Kde máme co činit se spravedlností, neměli bychom brát v úvahu intenzitu potřeb. Zákonodárci musejí ovšem počítat se silným veřejným míněním. Smysl lidí rozhořčovat se, jakkoliv je to nerozumné, klade určité meze politicky dosažitelným cílům a veřejné mínění ovlivňuje v těchto mezích i strategie jejich prosazování. Otázky strategie se však nesmějí zaměřovat s otázkami spravedlnosti. Mají-li být základní práva, jež garantují svobody svědomí, myšlení a shromažďování, účinná, měli bychom je přijmout. Pokud možno, měla by být tato práva realizována bez ohledu na to, jak silné jsou pocity vůči nim. Síla protichůdných postojů nemá co činit s otázkou práva, ale jenom s proveditelností mechanismů svobody.

Ospravedlnění nestejných politických svobod postupuje zcela obdobně. Zaujme se stanovisko poslance ústavodárného shromáždění a posoudíme celkový systém svobod, jak se mu jeví. Ale v tomto případě je tu podstatný rozdíl. Nyní musíme usuzovat z perspektivy jedinců, kteří mají menší politickou svobodu. Nerovnost v základní struktuře musí být vždy ospravedlněna vzhledem k nezvýhodněným jedincům. To platí pro každý primární společenský statek, zvláště pak pro svobodu. Proto pravidlo priority od nás požaduje, abychom ukázali, že by nerovnost práva byla akceptována méně favorizovanými jedinci jako kompenzace za větší ochranu jejich svobody, jež plyne z této restriktce.

Snad nejzřejmější politickou nerovností je porušení zásady „Jeden člověk – jeden hlas“. Ještě nedávno však odmítala většina autorů všeobecné a rovné volební právo. Lidé nebyli vskutku vůbec pokládáni za řádné subjekty reprezentace. Namnoze to byly zájmy, které měly být reprezentovány, přičemž liberálové a konzervativci se liší tím, zda by se zájmům nastupující buržoazie mělo dostat místa vedle statkářů a církve. Podle jiných měly být stejnoměrně zastoupeny geografické regiony nebo kulturní formy, třeba když se mluví o reprezentaci zemědělského a městského živlu společnosti. Na první pohled jsou tyto druhy reprezentace nespravedlivé. To, jak dalece se odchyľují od zásady „Jeden člověk – jeden hlas“, je mírou jejich abstraktní nespravedlnosti a vyjadřuje sílu nezbytných protipřímých argumentů.¹⁷⁾

Často je tomu tedy tak, že odpůrci stejné politické svobody uvádějí ospravedlnění v požadované formě. Jsou alespoň ochotni argumentovat, že politická nerovnost je k prospěchu lidí s menší svobodou. Uvažme jako ilustrativní příklad Millův názor, že lidé s větší inteligencí a vzděláním by měli mít více hlasů, aby jejich mínění mělo větší vliv.¹⁸⁾ Mill byl přesvědčen, že v tomto případě je nerovné volební právo v souladu s přirozeným řádem lidského života. Jsou-li totiž lidé zainteresováni na nějakém společném podniku, zjistí, že by sice všichni měli mít jeden hlas, ale nikoliv stejnou váhu. Soud moudřejších a poučenějších lidí by měl mít větší váhu. To je v zájmu každého člověka a odpovídá to lidskému smyslu pro spravedlnost. Státní záležitosti mají přesně takový charakter. Všichni lidé by sice měli mít jeden hlas, ale ti, jež mají větší schopnost spravovat veřejné zájmy, měli by mít větší slovo. Jejich vliv by měl být dostatečně velký, aby je ochránil před třídním zákonodárstvím nevzdělaných, nikoliv však tak velký, aby jim umožňoval prosazovat třídní zákonodárství v jejich vlastní prospěch. V ideálním případě by měli moudřejší a rozumněji usuzující lidé působit jako konstantní síly na straně spravedlnosti a obecného dobra. Tato síla je sice sama o sobě slabá, ale mohla by často vychýlit váhu správným směrem, jestliže se větší síly navzájem ruší. Mill byl přesvědčen, že z toho bude mít prospěch každý člověk, a to i ti, jejichž hlas by měl mít menší váhu. V této formě tento argument ovšem nejde za obecnou koncepci spravedlnosti jako slušnosti. Mill výslovně neprohláší, že by se zisk nevzdělaných měl v první řadě poměřovat větším zabezpečením jejich ostatních svobod, i když si to patrně myslel. Má-li Millův názor spíňovat restriktce kladené na prioritu svobody, musel by každopádně takto argumentovat.

Nechci kritizovat Millův návrh. Uvedl jsem jej pouze jako ilustrativní příklad. Tento návrh nám umožňuje nahlédnout, proč se někdy o politické rovnosti soudí, že je méně důležitá než stejná svoboda nebo osobní svoboda. Vlády by měly usilovat o obecné blaho, tj. o zachování podmínek a o dosahování cílů, které jsou obdobné k prospěchu každého člověka. Pokud tento předpoklad platí a o některých lidech lze říci, že jsou moudřejší a soudnější, budou jim ostatní ochotni důvěřovat a přisuzovat jejich názorům větší váhu. Cestující na lodi jsou ochotni přenechat kapitánovi, aby určil kurz plavby, protože vědí, že má větší znalosti a že chce – právě tak jako oni – bezpečně přistát. Jsou zde jak totožnost zájmů, tak zároveň i podstatně větší dovednosti a vědomosti, jak tyto zájmy realizovat. Stát se v některých ohledech podobá lodi na moři; a potud jsou politické svobody opravdu podřízeny ostatním svobodám, které vymezují vlastní blaho cestujících. Za těchto předpokladů je nerovné hlasovací právo dokonale spravedlivé.

Důvody pro samosprávu nejsou ovšem jenom instrumentální povahy. Stejná politická svoboda, je-li zajištěna její přiměřená hodnota, má každopádně hluboký vliv na morální kvalitu občanského života. Vzájemné vztahy mezi občany mají bezpečný základ v proklamované ústavě společnosti. Středověká zásada „co působí na všechny, se týká všech“ se bere vážně a pokládá se za záměr veřejnosti. Taktó pojímaná politická svoboda nemá uspokojovat touhu jedince po sebeurčení či dokonce po moci. Účast na politickém životě nepřispívá k sebeurčení jedince, ale spíše ke stejné váze jeho hlasu spolu s ostatními lidmi, rozhoduje-li se o tom, jak mají být uspořádány základní společenské poměry. Tato účast

neuspokojuje ani ambice ovládat jiné, neboť každý musí nyní mířit své nároky podle toho, co kdokoliv může pokládat za spravedlivé. Obecná vůle každého vyslechnout a vzít v úvahu jeho názory a zájmy je základem přátelství mezi občany a utváří etos politické kultury.

Mají-li politická práva svou přiměřenou hodnotu, má kromě toho samospráva zvýšit sebedůvěru průměrného občana a jeho smysl pro politickou kompetentnost. Vědomí jeho vlastní ceny, rozvinuté v menších společenských skupinách, je pak potvrzeno ústavou celé společnosti. Protože má volit, očekává se od něho, že bude mít nějaké politické názory. Čas a myšlení, jež vynakládá na formování svých názorů, nejsou ovládnány očekávanou materiální návratností jeho politického vlivu. Je to spíše činnost uspokojivá o sobě, která vede k širšímu pojetí společnosti a k rozvoji jeho intelektuálních a morálních schopností. Jak Mill poznamenal, měli bychom vážit zájmy ostatních jako vlastní a řídit se nějakou koncepcí spravedlnosti a veřejného blaha spíše než svými vlastními sklony.¹⁹⁾ Máme-li vysvětlit a ospravedlnit své názory jiným, musíme se odvolat na principy, které mohou akceptovat. Mill navíc dodává, že tato výchova k politickému myšlení je nutná, aby občané zaujali kladný postoj k politickým povinnostem a závazkům, tj. postoj, který přesahuje pouhou ochotu podřídit se zákonům a vládě. Bez takových širších postojů se lidé odzvuží a izolují ve svých menších komunitách a citová pouta sotva překračují oblast rodiny a úzký okruh přátel. Občané se dále nepokládají za partnery, s nimiž lze spolupracovat pro společné blaho; místo toho vidí v sobě rivaly nebo překážku svých zájmů. Všechny tyto úvahy Mill a jiní popularizovali. Ukazují, že stejné politické svobody nejsou jenom prostředkem. Tyto svobody posilují sebedůvěru lidí, jejich intelektuální a morální senzibilitu a vytvářejí základy jejich smyslu pro povinnost a závazky, na nichž závisí stabilita spravedlivých institucí. O souvislostech těchto věcí s blahem lidí a jejich smyslem pro spravedlnost budu pojednávat až v třetí části této knihy. Pokusím se pak o to, abych je spojil a podřídil pod pojetí dobra spravedlnosti.

38. ZÁKONNOST

Chci se nyní zabývat tím, jak jsou lidská práva chráněna zákony. Jako dříve není mým zájmem jenom uvést tyto pojmy do vztahu s principy spravedlnosti, ale také vyjasnit smysl priority svobody. Již jsem poznamenal (§ 10), že koncepce formální spravedlnosti, řádné a nestranné uplatňování veřejných předpisů se stávají zákoností, jsou-li aplikovány na systém zákonů. Jedním druhem nespravedlnosti je selhání soudců a jiných úředních osob, uplatňují-li nepřiměřené předpisy nebo je nesprávně interpretují. V této souvislosti je poučejší, nemyslíme-li na hrubé prohřešky doložené podplácením a korupcí nebo zneužíváním právního řádu k pronásledování politických nepřátel, ale máme-li na mysli spíše nenápadné předsudky a zaujatosti, umožňující v soudním řízení účinně diskriminovat určité skupiny lidí. Řádné a nestranné, a tedy v tomto smyslu slušné uplatnění zákonů, můžeme nazvat spravedlností jako řádností. To je názornější slovní obrat než „formální spravedlnost“.

Zákonnost je tedy zřejmě úzce spjata se svobodou. Poznáme to, vezmeme-li v úvahu pojem právního systému a jeho těsné spojitosti s předpisy vymezujícími spravedlnost jako řádnost. Právní systém je donucovacím systémem veřejných příkazů adresovaných rozumně uvažujícím lidem, aby usměrňovali své chování a vytvořili určitý rámec pro společenskou kooperaci. Jsou-li tyto příkazy spravedlivé, vytvářejí základ pro oprávněné očekávání, konstituují důvody pro vzájemnou důvěru a oprávněné stížnosti, nejsou-li tato očekávání splněna. Je-li báze těchto požadavků nejistá, jsou nejméně i hranice svobody lidí. I jiná pravidla mají ovšem takové vlastnosti. Herní pravidla a předpisy pro soukromé spolky jsou obdobně adresovány rozumně uvažujícím osobám kvůli tomu, aby usměrňovaly své aktivity.

Jsou-li přiměřené nebo spravedlivé, a jestliže lidé na ně jednou přistoupí a akceptují z nich vyplývající důsledky, pak takto vzniklé závazky konstituují základy oprávněných očekávání. Právní systém je charakterizován svým širokým rozsahem a svou regulativní působností s ohledem na jiná sdružení. Ústavní orgány, které jsou tímto systémem definovány, mají obecně výlučný právní nárok alespoň na extrémnější donucovací formy. Donucování, která mohou provadět soukromá sdružení, jsou přísně omezena. Právní řád je navíc vykonavatelem konečných pravomocí pro určitou dobu vymezenou oblast. Je dále charakterizován širokým rozsahem činností, které reguluje, a fundamentální povahou zájmů, které má zabezpečit. Tyto charakteristiky prostě reflektují skutečnost, že zákony vymezují základní strukturu, v jejímž rámci se realizují všechny ostatní aktivity.

Je-li právní řád systémem veřejných příkazů adresovaných rozumně uvažujícím osobám, může systematicky zdůvodnit požadavky spravedlnosti spjatých se zákonností. Toto nařízení by splňoval každý systém předpisů, jenž dokonale zajišťuje ideu právního systému. To ovšem nemusí znamenat, že existující zákony nutně splňují tyto požadavky ve všech případech. Tyto zásady vyplývají spíše z ideálního pojmu, jemuž se mají zákony většinou alespoň přiblížovat. Jsou-li odchylky od spravedlnosti jako řádnosti nadměrně velké, můžeme si vážně položit otázku, zda se jedná o právní systém nebo o soubor dílčích předpisů, které mají posloužit zájmům nějakého diktátora nebo ideálům nějakého blahovolného despoty. Na tuto otázku není namnoze odpověď. Představíme-li si právní řád jako systém veřejných příkazů, umožňuje nám to vyvozovat normy sdružené s principem zákonnosti. Navíc můžeme říci, že za jinak stejných okolností bude jeden právní řád mnohem spravedlivěji uplatňován než nějaký jiný, splňuje-li mnohem dokonaleji zákonné předpisy. Zaručí bezpečněji základy pro svobodu a účinnější předpisy pro organizování kooperace. Protože tyto předpisy garantují jenom nestranné a řádné uplatnění libovolných nařízení, jsou nicméně slučitelné i s nespravedlností. Kladou spíše na základní strukturu slabá omezení, která však rozhodně nejsou nezanedbatelná.

Začneme se zásadou „z. musím“ plyne „smím“, které odpovídá více zřejmých charakteristik právního systému. Za prvé, od právně předepsaných a zakázaných činností bychom měli rozumně očekávat, že je lidé mohou vykonávat nebo se jim vyhnou. Systém nařízení adresovaný rozumně uvažujícím osobám, aby usměrňoval jejich chování, se sám týká toho, co nemohou učinit. Za druhé, shora uvedená zásada odkazuje na myšlenku, že to zákonodárci a vykonavatelé příkazů činí v dobré víře. Zákonodárci, soudci a ostatní úřední osoby musejí být přesvědčeni o tom, že se zákony mají dodržovat; musejí také předpokládat, že každý vydaný příkaz musí být proveden. Úřední osoby nesmějí navíc jednat jenom v dobré víře, ale jejich přesvědčení musejí uznat i ti, na něž se zákony vztahují. Zákony a rozkazy jsou akceptovány jako zákony a rozkazy jenom tehdy, jestliže obecně převládá mínění, že se jim lidé podrobují a mohou je vykonat. Je-li to zpochybněno, mají patrně činnosti úředních osob nějaký jiný cíl než usměrňovat chování lidí. Tento princip vyjadřuje konečně požadavek, že by právní systém měl uznat nemožnost pokládání nějakého úkonu za obhajobu nebo alespoň za polehčující okolnost. Při prosazování svých nařízení nemůže právní systém považovat neschopnost něco vykonat za něco irelevantního. Bylo by to nesnesitelnou zátěží pro svobodu, kdyby trestnost nebyla obvykle omezena na jednání, jež jsme schopni provést či nikoliv.

Zákonnost také implikuje zásadu, že obdobné případy mají být posuzovány obdobně. Kdyby tato zásada neplatila, nemohli by lidé pomoci zákonů vůbec usměrňovat své aktivity. Po pravdě řečeno to však mnoho neříká. Musíme přece předpokládat, že kritéria podobnosti jsou dána samotnými zákonnými normami a principy využívanými při jejich interpretaci. Nicméně zásada, že se má ve stejných případech rozhodovat stejně, podstatně omezuje volnost jednání soudců a jiných úředních osob. Nutí je ospravedlnit rozdíly, které činí mezi lidmi na základě relevantních právních norem a principů. V každém zvláštním případě, jsou-li normy příliš složité a je třeba je interpretovat, bylo by snadné ospravedlnit nějaké

arbitrární rozhodnutí. Jakmile však narůstá počet případů, stává se obtížnějším konstruovat nějaké rozumné ospravedlnění jednostranných soudů. Požadavek konzistentnosti platí ovšem i pro interpretaci všech norem a pro ospravedlnění na všech úrovních. Konečně lze obtížněji formulovat promyšlené argumenty pro diskriminující soudy a úsilí je prosazovat vede k méně přesvědčivým výsledkům. Tato zásada platí i v případech obyčejného práva, kdy máme činit výjimku ze zákona, jehož důsledky jsou neočekávané tvrdé. Je tu však omezení. Protože pro takový výjimečný případ neexistují žádná jednoznačná kritéria, dospíváme při otázkách interpretace k určitému bodu, kdy je každý takový rozdíl podstatný. V tomto případě se uplatňuje princip autoritativního rozhodnutí; pak stačí váha precedentních případů nebo již vyhlášených rozsudků.²¹⁾

Zásada, že bez zákona neexistuje žádný přečin (*Nullum crimen sine lege*), a požadavky, jež implikuje, rovněž vyplývají z myšlenky právního systému. Tato zásada požaduje, aby zákony byly známy a výslovně vyhlášeny, aby jejich význam byl jasně určen, aby předpisy byly svou literou a duchem obecné povahy a nebyly užívány ke škodě určitých, pokud možno jmenovitě uvedených osob (zbavených občanských práv, proskripce), aby aspoň těžší přečiny byly přesně popsány a aby trestní právo nesmělo platit retroaktivně k nevýhodě těch, jichž se týká. Tyto požadavky jsou implicitně obsaženy v pojmu chování usměrněného veřejnými předpisy. Neboť jsou-li třeba příkazy a zákazy jednoznačné, pak občan neví, jak se má zachovat. Mohou sice existovat příležitostně proskripce a retroaktivní zákony, nikoliv však jako trvalé nebo charakteristické rysy systému, neboť jinak by musely mít jiný účel. Tyran může změnit zákony, aniž by o tom někoho informoval, a trestat (je-li to správné slovo) podle toho své poddané, jelikož se mu líbí pozorovat, jak dlouho jim to bude trvat, než si z trestů, které zavedl, vyvodí nová pravidla. To by ovšem nebyl žádný právní systém, neboť tato pravidla by nemohla sloužit k řízení společenského chování, které by vytvářelo bázi pro oprávněná očekávání.

Konečně zde existují předpisy, které vymezují pojem přirozené spravedlnosti. Jsou to vodítka, jež jsou zaměřena na zachování integrity soudcovské činnosti.²²⁾ Jsou-li zákony direktivami adresovanými rozumně uvažujícím osobám jak se chovat, musejí se soudy zajímat o to, jak tato pravidla přiměřeným způsobem uplatňovat a prosazovat. Je třeba svědomitěho úsilí, aby se vymežilo, zda došlo k nějakému přestupku, a jak uložit správný trest. Právní systém musí tedy obsahovat také předpisy pro řádné vedení soudního přelíčení a výslechu; musí také obsahovat pravidla důkazního řízení, garantující racionálně vedené procesní postupy. Tyto procedury se mohou v jednotlivostech odlišovat, ale zákonnost vyžaduje nějakou formu řádného procesního řízení, tj. řízení, které je rozumným způsobem v souladu s ostatními cíli právního systému zaměřeno na zjištění pravdy, zda a za jakých okolností došlo k přečinu. Například musejí být soudci nezávislí a nikdo nesmí soudit ve své vlastní věci. Líčení musí být slušné a otevřené a nesmí být ovlivněno veřejnými protesty. Předpisy přirozené spravedlnosti mají zaručit, aby právní řád byl zachován nestranně a řádně.

Spojitosť mezi zákonností a svobodou je tedy dostatečně zjevná. Svoboda, jak jsem řekl, je komplexem práv a povinností, jež jsou stanoveny institucemi. Různé svobody specifikují, co se smí dělat, jestliže se to chce, a v čem nikdo nikomu nesmí bránit, odpovídá-li to přiměřeně povaze svobody.²³⁾ Je-li však porušena zásada „žádný přečin bez zákona“ třeba vágními nebo nepřesnými předpisy, pak to, co se smí svobodně dělat, je právě tak vágní a nepřesné. Hranice naší svobody jsou nejisté. Pokud tomu tak je, pak je svoboda omezena rozumným strachem před svým uplatněním. Dospíváme ke stejným důsledkům, nejsou-li obdobné případy traktovány obdobně, postrádá-li soudní řízení svou podstatnou integritu, neuznává-li zákon nemožnost nějakého úkonu za obhajobu atd. Princip zákonnosti má tedy pevné základy v dohodě rozumně uvažujících osob zajistit si pro sebe tu největší stejnou svobodu. Aby se mohli spolehnout na vlastnění i výkon těchto svobod, budou si občané dobře uspořádané společnosti normálně přát, aby se zákonnost zachovávala.

K témuž závěru můžeme dospět i poněkud odlišným způsobem. Je rozumné předpokládat, že i v dobře uspořádané společnosti jsou donucovací pravomoce vlády pro stabilitu společenské kooperace do jisté míry nutné. Lidé sice vědí, že sdílejí stejný smysl pro spravedlnost a že každý chce zachovávat stávající poměry, přesto si však snad plně nedůvěřují. Mohou mít podezření, že někteří neplní své funkce, a tak mohou být v pokušení, aby jednali obdobně. Obecné uvědomění těchto pokušení může nakonec způsobit zhroutení celého systému. Podezření, že jímí neplní své povinnosti a závazky se zesiluje tím, že lze snadno nalézt nějakou výmluvu, proč se to tak neděje, není-li tu žádná interpretace pravidel a jejich prosazování. Dokonce i za přiměřeně ideálních podmínek si tedy jen těžko můžeme představit, že bude třeba dobře fungovat dobrovolné placení daní z příjmů. Takové uspořádání je nestabilní. K překonání této nestability má právě sloužit role směřodátné veřejné interpretace pravidel, podpořené kolektivními sankcemi. Prosazováním veřejného systému trestů odstraňuje vláda důvody pro domněnky, že jímí nedodržují tato pravidla. Již jenom z těchto důvodů je patrně vždy nutná vláda s donucovacími prostředky, třebaže v dobře uspořádané společnosti nejsou sankce přísné a snad ani nemusejí být nikdy použity. Existence represivního mechanismu slouží spíše k vzájemné bezpečnosti lidí. Toto tvrzení a jeho zdůvodnění budu nazývat Hobbsovou tezí²⁴) (§ 42).

Při konstituování takového systému sankcí musejí příslušníci ústavodárného shromáždění vážit jeho nevýhody. Jsou alespoň dvojího druhu. Jednou jsou to finanční náklady na vydržování represivního aparátu, jež jsou hrazeny třeba z daní; za druhé je tu nebezpečí, že by snad svoboda reprezentativního občana mohla být ohrožena nesprávným uplatněním těchto sankcí. Vytvoření represivního aparátu je rozumné jenom tehdy, jsou-li tyto nevýhody menší než ztráta svobody nestabilitou. Za tohoto předpokladu je nejlepší takové opatření, které minimalizuje tato rizika. Je jasné, že za jinak stejných okolností je svoboda méně ohrožena, jsou-li zákony v souladu s principem zákonnosti uplatňovány nestranně a regulérně. Represivní mechanismus je sice nutný, je však zřejmě podstatné, aby jeho způsob činnosti byl přesně vymezen. Jestliže občané vědí, jaké skutky se trestají, a vědí-li, že to závisí na nich, zda je budou či nebudou dělat, pak se přece podle toho mohou zadívat. Kdo dodržuje známá pravidla, nemusí se obávat, že jeho svoboda bude omezena.

Z předcházejících poznámek je zřejmé, že dokonce i ideální teorie musí počítat s nějakým, jakkoliv již omezeným souborem trestních sankcí. Za běžných podmínek lidského života jsou některá taková opatření nutná. Tvrdil jsem, že se principy, které ospravedlňují tyto sankce, dají vyvodit z principu svobody. V tomto případě ideální koncepce každopádně ukazuje, jak má vypadat nějaké neideální schéma; a to potvrzuje domněnku, že ideální teorie je tou základní teorií. Je také patrné, že princip odpovědnosti není založen na myšlence, že trest je v první řadě odplatou nebo veřejným pranýřováním. Uznává se spíše, že je to kvůli svobodě samé. Pokud občané nemohou znát, co je obsahem zákona, a není jim dána řádná příležitost, aby se podle něho řídili, neměly by být na ně uplatňovány trestné sankce. Tento princip plyne prostě z toho, že právní systém je chápán jako systém otevřených pravidel, adresovaný rozumně uvažujícím lidem s cílem usměrnit jejich spolupráci a přisuzovat přiměřenou váhu svobodě. Podle mého přesvědčení umožňuje toto pojetí odpovědnosti vysvětlit polehčující okolnosti uznávané trestním právem pod pojmem *mens rea* a může posloužit za vůdčí myšlenku pro reformu právního řádu. Těmito problémy se zde však dále nemohu zabývat.²⁵) Stačí poznamenat, že ideální teorie potřebuje analýzu trestních sankcí jako stabilizující prostředek a že ukazuje cestu, jak by se měla vypracovat tato část teorie neúplné konformnosti. Princip svobody vede zejména k principu odpovědnosti.

Morální dilemata, která vznikají v teorii neúplné konformnosti, je třeba posuzovat z hlediska priority svobody. Tak si můžeme představit nešťastné situace, v nichž by mohlo být dovoleno netrvat tak přísně na dodržování zákonnosti. Mohli bychom například v některých výjimečných situacích činit lidi – proti zásadě „z ‚musím‘ plyne ‚smím‘“ –

odpovědnými za jisté přestupky. Představme si, že se členové soupeřících sekt pod vlivem vyhraněných náboženských protikladů vyzbrojují, formují ozbrojené tlupy a připravují se takto na občanskou válku. Aby čelila této situaci, může vláda vydat nařízení, podle něhož se zakazuje vlastnictví střelných zbraní (což bylo zatím dovoleno). Zákon může pokládat za dostatečný důkaz, aby někdo byl odsouzen, naleznou-li se v domě nebo na pozemku obviněného zbraně, pokud ovšem nemůže prokázat, že je tam uložil někdo jiný. Kromě této výjimky se označují neexistence úmyslu nebo nevědomost o vlastnictví zbraní apod. za irelevantní. Tvrdí se, že tyto obvyklé argumenty obhajoby by vedly k tomu, že by zákon byl neúčinný a neuplatnitelný.

Tato opatření porušují sice zásadu „z ‚musím‘ plyne ‚mohu‘“, reprezentativní občané je mohou akceptovat jako menší ztrátu svobody alespoň tehdy, nejsou-li případné tresty příliš těžké. (Předpokládám zde, že třeba vězení je drastickým omezením svobody, a že tedy přisnost uvažovaného trestu musí být vzata v úvahu.) Z hlediska zákonodárné etapy by se dalo rozhodnout, že formování polovojských skupin, což má zákon zamezit, je pro průměrného občana mnohem větším ohrožením jeho svobody, než když se smí odpovídat z toho, že vlastní zbraně. Občané by mohli vyslovit souhlas se zákonem jako menším ze dvou zel a smířit se se skutečností, že sice mohou být uznáni vinnými za činy, které nespáchali, ale že za jiných okolností by byla jejich svoboda ještě více ohrožena. Kvůli tvrdšímu protikladům nelze účinně přitřít určitým jevům, které obvykle pokládáme za nespravedlivé. Vše, co můžeme učinit, je pokud možno jen málo nespravedlivým způsobem omezit tyto nespravedlnosti.

Dospíváme takto opět k závěru, že argumenty pro omezení svobody vycházejí ze samotného principu svobody. Priorita svobody se každopádně do určité míry přenáší na teorii dílčí konformnosti. V uvažované situaci tak nebylo větší blaho některých lidí vyváženo menším blahem jiných. Nebyla tu akceptována ani menší svoboda kvůli většímu ekonomickému a sociálnímu prospěchu. Odvolával jsem se spíše na obecné blaho ve formě stejných základních svobod reprezentativního občana. Nešťastné okolnosti a nespravedlivé plány některých osob si vynucují mnohem menší svobodu, než je tomu v nějaké uspořádané společnosti. Každá nespravedlnost ve společenském řádu si vybírá svou daň; je nemožné, aby se její důsledky daly zcela vyloučit. Uplatňujeme-li princip zákonnosti, musíme mít na mysli celek práv a povinností, který vymezuje svobody a upravuje podle toho příslušné nároky. Někdy můžeme být přinuceni připustit určité porušení jeho předpisů, máme-li na základě sociálních zel, která nelze odstranit, zmírnit ztrátu svobody a usilovat o nejmenší míru nespravedlnosti, kterou podmínky připouštějí.

39. DEFINICE PRIORITY SVOBODY

Aristotelés poznamenává, že je pro lidi přiznačné mít smysl pro spravedlivé a nespravedlivé, a že pokud sdílejí společné pojetí spravedlnosti, vytváří se tím obec.²⁶) Obdobně bychom mohli říci, s ohledem na naše zkoumání, že společné pojetí spravedlnosti jako slušnosti vytváří konstituční demokracii. Pokusil jsem se totiž ukázat poté, co jsem uvedl další argumenty pro první princip, že základní svobody demokratického zřízení jsou nejpěvněji zabezpečeny touto koncepcí spravedlnosti. V každém případě jsou dosažené výsledky známy. Nechtěl jsem jenom ukázat, že principy spravedlnosti odpovídají našim dobře uvažovaným soudům, ale že skýtají i nejsilnější argumenty pro svobodu. Naproti tomu teleologické principy připouštějí v nejlepší případě nejisté důvody pro svobodu nebo alespoň pro stejnou svobodu pro všechny. Svoboda svědomí a myšlení by neměla být založena na filosofickém či etickém skepticizmu ani na indiferentnosti vůči náboženským a morálním zájmům. Principy spravedlnosti vymezují přiměřenou cestu mezi dogmatismem a intolerantností na straně jedné a redukcionismem, který pokládá náboženství jenom za

pouhou preferenci, na straně druhé. A protože se teorie spravedlnosti opírá o slabé a široce uznávané předpoklady, může se jí dostat zcela obecného uznání. Beze sporu jsou naše svobody nejpevněji zakotveny, jsou-li vyvozeny z principů, s nimiž mohou souhlasit navzájem slušně situovaní lidé, pokud se již vůbec mohou na něčem dohodnout.

Chci nyní mnohem přesněji prozkoumat, jak máme chápat prioritu svobody. Neuvedu tu žádné argumenty pro tuto prioritu (a to se stane až v § 82), ale chtěl bych jenom kromě jiného vyložit její smysl s ohledem na předcházející příklady. Musíme diferencovat různé druhy priorit. Pod prioritou svobod rozumím přednost principu stejné svobody pro všechny před druhým principem spravedlnosti. Oba principy jsou lexikálně uspořádány, a proto mají být nejdříve splněny požadavky svobody. Pokud se to nestane, nezačne působit žádný jiný princip. Prioritou práva nad dobrem nebo slušných šancí nad principem rozdílnosti se nyní nezabývám.

Jak ukázaly všechny předcházející příklady, priorita svobody znamená, že svobodu lze omezit jenom kvůli svobodě samé. Existují dva různé případy. Základní svobody mohou být méně rozsáhlé, ale stále ještě stejné pro všechny, nebo mohou být nestejně. Je-li svoboda méně rozsáhlá, musí reprezentativní občan nalézt k vyrovnání nějaký zisk svobody; je-li svoboda nestejná, musejí být lidé s menší mírou svobody lépe zabezpečeni. V obou případech se ospravedlnění děje s ohledem na celý systém stejných svobod pro všechny. O těchto pravidlech priority jsem se již příležitostně zmínil.

Musíme však ještě dále rozlišovat dva druhy okolností, které ospravedlňují nebo omlouvají omezené svobody. Jednou se restrikce může dít na základě přirozených omezení a nahodilostí lidského života nebo historických a společenských nahodilostí. V těchto případech nevzniká žádný spravedlnostní problém. Například dokonce v době uspořádané společnosti je svoboda myšlení a svědomí podrobena rozumným regulacím a rozsah principu participace je omezen. Tato omezení plynou z více či méně permanentních podmínek politického života; jinými omezeními jsou adaptace přirozeným charakteristikám lidského života, třeba menší svoboda dětí. V těchto případech je třeba objevit, jak se lze spravedlivě vyrovnat s určitými restrikcemi.

Při druhém druhu případů nespravedlnost již existuje, a to buď ve společenských poměrech, nebo v chování jednotlivců. Jak se tedy máme spravedlivě vyrovnat s nespravedlností? Pro tuto nespravedlnost můžeme ovšem uvést mnohá vysvětlení. Nespravedlivě jednající lidé se takto často chovají z přesvědčení, že slouží vyšším věcem. Příklady netolerantních lidí a soupeřících sekt dokládají tuto možnost. Sklon lidí chovat se nespravedlivě však není trvalou vlastností života v pospolitosti; je většinou závislý na společenských institucích, zvláště na tom, zda jsou spravedlivé či nespravedlivé. Dobře uspořádaná společnost se snaží eliminovat nebo alespoň usměrňovat lidské sklony k nespravedlnosti (viz kapitoly VIII a IX), a proto se v takové společnosti vyskytují patrně militantní a netolerantní sekty mnohem méně a představují i menší nebezpečí. Jak se máme ve smyslu spravedlnosti zachovat vůči nespravedlnosti, je zcela jiným problémem než jak se nejlépe vyrovnat s nezbytnými omezeními a nahodilostmi lidského života.

Oba tyto případy vyvolávají několik otázek. Připomeňme si, že striktní konformnost patří k předpokladům původního stavu; principy spravedlnosti jsou zvoleny za předpokladu, že budou obecně splněny. Odchyly nebudou jako výjimky brány v úvahu (§ 25). S lexikálním uspořádáním volí smluvní strany koncepci spravedlnosti pro příznivé podmínky a za předpokladu, že spravedlivá společnost je v dohledné době dosažitelná. V tomto uspořádání vymezují tedy tyto principy schéma dokonale spravedlivých poměrů; jsou součástí ideální teorie a vytyčují cíl pro reformu společnosti. Ale i když připustíme, že tyto principy jsou použitelné pro tento účel, musíme si péce jenom položit otázku, jak dobře se dají uplatnit na instituce za méně příznivých podmínek a zda mohou v případech nespravedlnosti poskytnout nějaký návod. Principy a jejich lexikální uspořádání nebyly péce zvoleny s ohledem na tyto podmínky, a proto by snad ani zde nemusely platit.

Nepokusím se podat na tyto otázky systematickou odpověď. Později se zmíním o několika speciálních případech (viz kapitola VI). Teorie spravedlnosti, řečeno intuitivně, se má rozštěpit ve dvě části. První neboli ideální část předpokládá striktní konformnost a vypracovává principy charakterizující dobře uspořádanou společnost za příznivých okolností. Rozvíjí koncepci dokonale spravedlivé základní struktury a odpovídajících povinností a závazků osob za fixních omezení lidského života. Tato část teorie je mým hlavním zájmem. Druhá část, neideální teorie, je vypracována poté, co byla vybrána ideální koncepce spravedlnosti; pouze pak si smluvní strany kladou otázku, které principy mají přijmout za méně šťastných podmínek. Tato část teorie, jak jsem již naznačil, má dvě dosti odlišné podčásti. Jedna pojednává o principech zohledňujících přirozená omezení a historické nahodilosti; druhá o principech, podle nichž se máme vyrovnat s nespravedlností.

Přihlédneme-li k celku teorie spravedlnosti, pak ideální část prezentuje koncepci spravedlivé společnosti, kterou bychom měli uskutečnit, budeme-li moci. Stávající instituce mají být posuzovány ve světle této koncepce a máme je považovat za nespravedlivé, jestliže se od ní odchyľují bez dostatečného důvodu. Lexikální uspořádání principů specifikuje, které prvky ideálu jsou relativně důležitější, a pravidla priority, která toto uspořádání iniciuje, mají být uplatňována i na neideální případy. Pokud nám to okolnosti dovolují, je tedy našší přirozenou povinností odstranit každou nespravedlnost, počínaje tou nejhorší, která se nejvíce odchyľuje od dokonalé spravedlnosti. To je ovšem velmi nepřesná myšlenka. Měřítko odchylek od ideálu je v podstatě svěřeno intuici. Naše souzení je stále ještě usměrňováno prioritou, jak je vyjádřena lexikálním uspořádáním. Máme-li přiměřeně jasnou představu o tom, co je spravedlivé, můžeme naše dobře uvážené přesvědčení o spravedlnosti systematicky uspořádat, i když nemůžeme přesně formulovat, jak k tomu dochází. Principy spravedlnosti patří sice k teorii ideálního stavu věcí, jsou však obecně směrodatné.

Různé části neideální teorie můžeme doložit různými příklady; o některých jsme již dříve pojednali. Jedním typem situací je případ méně rozsáhlých svobod. Neexistují tu sice žádné nerovnosti, ale všichni lidé mají spíše omezenější svobody; proto se dá otázka posoudit z hlediska reprezentativního občana. Poukazuje-li při uplatňování principů spravedlnosti na jeho zájmy, odvoláváme se na princip obecného zájmu. (Pod obecným blahem si představují určité obecné podmínky, které jsou ve vhodném smyslu stejné k prospěchu kohokoliv.) Několik předcházejících příkladů mělo co činit s menším rozsahem svobody. Do této kategorie spadají regulace svobody svědomí a myšlení v zájmu veřejného pořádku a meze kladené na uplatnění většiny (§§ 34, 37). Tato omezení vyplývají ze stálých podmínek lidského života, a proto tyto případy patří do části neideální teorie, která má co činit s přirozenými omezeními. Oba příklady na omezení svobody netolerantních jedinců a krocení násilností soupeřících sekt patří k části neideální teorie, která se zabývá dílčí konformností. V každém z těchto čtyř případů se však argumentuje ze stanoviska reprezentativního občana. V souladu s myšlenkou lexikálního uspořádání dochází k omezení rozsahu svobody kvůli svobodě samé a vyústuje v menší, ale stále ještě stejnou svobodu pro všechny.

Dalším druhem je případ nestejně svobody. Mají-li někteří lidé více hlasů než jiní, pak je politická svoboda nerovná, a totéž platí, jestliže hlasy některých lidí mají mnohem větší váhu nebo jestliže nějaká část společnosti nemá vůbec žádné volební právo. V mnohých historických situacích mohly být menší politické svobody ospravedlněny. Snad bylo na Burkeově nerealistické analýze reprezentace v kontextu společnosti osmnáctého století něco správného.²⁷ Jestliže ano, pak to odráží skutečnost, že různé svobody si nejsou všechny postaveny na roveň. V oné době mohly sice být připuštěny s ohledem na historická omezení nerovné politické svobody, ale to rozhodně neplatí pro nevolnictví, otroctví a náboženskou nesnášenlivost. Tato omezení neospravedlňují ztrátu svobody svědomí a práva, které vymezují osobní integritu. Určitá politická práva a práva slušné rovnosti příležitosti nejsou však tak závazná. Jak jsem již dříve poznamenal (§ 11), může být rozumné vzdát se části

těchto svobod, jestliže dlouhodobá prospěšnost je dostatečně velká, aby došlo k přeměně méně šťastné společnosti ve společnost, v níž by se mohly všechny základní svobody rozvinout v plné míře. To platí zejména tehdy, jestliže okolnosti neumožní tato práva vůbec uplatnit. Za jistých podmínek, které zatím nelze změnit, by nemusela být hodnota některých svobod tak velká, aby se eliminovala možnost kompenzace pro méně šťastné. Akceptujeme-li lexikální uspořádání obou principů, nemusíme popřít, že hodnota svobody závisí na okolnostech. Musí se však ukázat, že pod vlivem obecné koncepce spravedlnosti dochází posléze k rozvoji společenských podmínek, za nichž by menší než stejná svoboda pro všechny již nebyla akceptovatelná. Nerovnost svobody není tedy již déle ospravedlňována. Lexikální uspořádání je vnitřním, dlouhodobým rovnovážným stavem spravedlivého systému. Jakkmile se prosadila sama tendence k rovnosti, ne-li již dlouho předtím, musejí být oba principy uspořádány sériově.

V těchto poznámkách jsem předpokládal, že je třeba vždy kompenzovat jedince, kteří mají menší míru svobody. Musíme vždy hodnotit situaci z jejich hlediska (a to z pohledu ústavního nebo zákonodárného shromáždění). Právě toto omezení vede prakticky k jistému závěru, že otroctví a nevolnictví – každopádně v jejich známých formách – lze tolerovat jenom tehdy, zbavují-li nás ještě horších nespravedlností. Mohou tu být přechodné fáze, v nichž by otroctví bylo lepší než běžná praxe. Předpokládáme například, že městské státy, které dříve nebraly nikoho do zajetí, ale zajatce daly vždy usmrtit, by se smluvně dohodly, že ze zajatců učiní otroky. Ačkoliv nemůžeme připustit instituci otroctví se zdůvodněním, že větší výhody některých lidí vyváží nevýhody jiných, může být za těchto okolností, kdy všichni jsou vystaveni riziku, že upadnou do zajetí, tato forma otroctví méně nespravedlivá než dosavadní praxe. Stav otroctví není alespoň dědičný (jak předpokládám), a je akceptován svobodnými občany více či méně stejných městských států. Toto opatření lze obhájit jako pokrok vůči dosavadním zvyklostem, není-li s otroky nakládáno příliš tvrdě. Časem bude nepochybně zcela zrušeno, protože výměna válečných zajatců je ještě žádoucnější a návrat zajatých členů společenství je preferován před službami otroků. Žádná z těchto úvah, jakkoliv bizarní, se nikterak nesnaží ospravedlnit dědičné otroctví nebo nevolnictví na základě přirozených nebo historických podmínek. Právě tak málo se zde můžeme odvolávat na nutnost nebo alespoň na větší výhodnost takové poroby pro vyšší formy kultury. Jak se později pokusím ukázat (§ 50), by byl princip dokonalosti odmítnut v původním stavu.

Problém paternalismu si zde zasluhuje určitého rozboru, protože jsem se o něm zmínil při zdůvodňování stejné svobody pro všechny a týká se menší míry svobody. V původním stavu smluvní strany předpokládají, že mohou později ve společnosti rozumně uspořádat své vlastní záležitosti. Proto neuznávají žádné povinnosti vůči sobě vzájemně; bylo by to totiž pro podporu jejich blaha zbytečné. Jakkmile však jednou zvolí ideální koncepci spravedlnosti, budou se chtít zabezpečit proti možnosti, že jejich schopnosti nejsou plně rozvinuty a že nemohou racionálně prosazovat své zájmy, jak je tomu u dětí, nebo že kvůli nějakému neštěstí či úrazu nemohou činit rozhodnutí k svému prospěchu jako v případech těžce zraněných nebo mentálně postižených osob. Je rovněž rozumné, že se zabezpečují proti svým vlastním nerozumným sklonům tím, že se dohodnou na nějakém systému trestů, který je dostatečně motivuje, aby se vyvarovaly pošetilých činů a akceptovaly určitá opatření, která by mohla odstranit nešťastné důsledky jejich nerozumného chování. Proto přijímají smluvní strany princip, kdy někdo jiný je oprávněn jednat v jejich jménu a je-li třeba, nedbat ani na jejich okamžité přání. Činí to, jakmile poznají, že jejich schopnost jednat rozumně pro své dobro může někdy selhat nebo vůbec scházet.²⁸⁾

Za principy paternalismu považujeme ony principy, které by smluvní strany uznaly v původním stavu, aby ve společnosti samy sebe ochránily proti slabostem a pokleskům svého rozumu a vůle. Jiní jsou oprávněni a někdy dokonce povinni jednat místo nás a dělat to, co bychom dělali pro sebe, kdybychom byli rozumní; toto oprávnění vstupuje v platnost

jenom tehdy, nedovedeme-li sami pečovat o své blaho. Paternalistická rozhodnutí mají být ovlivněna stabilními preferencemi a zájmy jednotlivců, pokud nejsou nerozumné, nebo jestliže nejsou známé, pak teorií primárních statků. Čím méně toho víme o nějaké osobě, tím více jednáme za ni tak, jak bychom to činili pro sebe ze stanoviska původního stavu. Pokoušíme se pro ni získat to, co by patrně chtěla mít bez ohledu na to, co by chtěla mít i jinak. Musíme být schopni tvrdit, že by dotyčný jedinec podle vývoje a regenerace své racionality akceptoval naše rozhodnutí, která byla učiněna k jeho prospěchu, a souhlasil s námi, že jsme pro něho vykonali to nejlepší.

Podmínka, že jiná osoba v příhodnou dobu akceptuje svou situaci, není však nikterak postačující, i když jí nelze nic rozumně vytykat. Představme si dvě zcela rozumné a vyrovnané osoby, které mají různá náboženská nebo filosofická přesvědčení, a předpokládejme, že dojde k nějakému psychickému procesu, při němž jedna bude konvertovat druhou, přestože se to děje proti jejich přáním, a že v příhodnou dobu nakonec akceptují svědomitě svá nová přesvědčení. Přesto nejsme oprávněni s nimi takto nakládat. Je tu třeba dvou dalších podmínek. Paternalistický zásah musí být ospravedlněn evidentním selháním nebo nedostatkem rozumu a vůle; musí být usměrněn principy spravedlnosti a poznatků o trvalejších cílech a preferencích dotyčného nebo teorií primárních statků. Tato omezení, kladená na započetí a zaměření paternalistických opatření, plynou z předpokladů původního stavu. Smluvní strany chtějí zajistit svou osobní integritu i své výsledné cíle a přesvědčení, ať již jsou jakékoliv. Paternalistické principy jsou ochranou proti vlastní nerozumnosti, nesmíme je interpretovat tak, že dovolují útoky na přesvědčení nebo charakter, i když je tu perspektiva, že s tím později bude vysloven souhlas. Obecněji řečeno, takto omezením musejí právě tak odpovídat výchovné metody (§ 78).

Přesvědčivost spravedlnosti jako slušnosti by tedy vyplývala z požadavku, že všechny nerovnosti mají být ospravedlněny pro méně zvýhodněné jedince a z priority svobody. Těmito dvěma podmínkami se tato teorie odlišuje od intuicionismu a teleologických teorií. Přihlédneme-li k předcházející diskusi, můžeme přeformulovat první princip spravedlnosti a připojit k němu pravidlo priority. Tyto změny a doplňky jsou, jak věřím, naprosto očividné. Princip zní pak takto:

První princip

Každá osoba má stejné právo na nejrozsáhlejší celkový systém stejných základních svobod, který je kompatibilní s obdobným systémem svobody pro všechny.

Pravidlo priority

Principy spravedlnosti musejí být uspořádány lexikálně, a proto může být svoboda omezena jenom kvůli svobodě, a to ve dvou případech: a) méně rozsáhlá svoboda musí posílit celkový systém svobody, na němž se všichni podílejí; b) menší než stejná svoboda musí být akceptovatelná pro občany s menší mírou svobody.

Opakuji, že pravidlo priority musíme ještě systematicky zdůvodnit, ačkoliv jsem je již ověřil na řadě důležitých případů. Zdá se, že odpovídá velmi dobře našim uváženým přesvědčením. Zdůvodnění z hlediska původního stavu však odkládám až do třetí části knihy, kdy smluvní teorie může být rozvinuta v plné své síle (§ 82).

40. KANTOVA INTERPRETACE SPRAVEDLNOSTI JAKO SLUŠNOSTI

Většinou jsem věnoval pozornost obsahu principu stejné svobody pro všechny a významu priority práv, který vymezuje. Nyní se zdá vhodné, poznamenám-li, že je tu kantovská interpretace principu spravedlnosti, z níž tento princip plyne. Tato interpretace se opírá o Kantův pojem autonomie. Pokládám za omyl, když se v Kantově etice akcentuje role obecnosti a univerzálnosti. Skutečnost, že morální principy jsou obecné a univerzální je pro něho sotva něčím novým, a jak jsme viděli, tyto podmínky nás nikterak příliš daleko

nevedou. Není možné vybudovat na tak úzké bázi nějakou teorii morálky. Omezujeme-li proto diskusi Kantova učení na tyto pojmy, stává se jeho teorie triviální. Skutečná síla jeho stanoviska tkví někde jinde.²⁹⁾

Kant vychází v prvé řadě z myšlenky, že morální principy jsou předmětem rozumného výběru. Vymezuji mravní zákon, od něhož si lidé mohou chtít rozumně přát, aby určoval jejich chování v nějaké etické říši. Morální filosofie se stává studiem této koncepce a výsledkem vhodně vymezeného racionálního rozhodnutí. Tato myšlenka má bezprostřední důsledky. Jestliže si totiž představíme, že morální principy jsou zákony v nějaké říši účelů, je jasné, že tyto principy nejsou jenom přijatelné pro všechny, ale že musí být také veřejné. Kant konečně předpokládá, že toto morální zákonodárství musí být přijato za podmínky, které charakterizují lidi jako svobodné a rozumné bytosti. Popis původního stavu je pokusem interpretovat tuto koncepci. Nechci zde uvést žádné argumenty pro tuto interpretaci na základě Kantova textu. Někteří jej budou určitě číst odlišně. Snad následující poznámky budou považovat za návrh, jak spojit teorii spravedlnosti jako slušnosti s vyvrcholením smluvně teoretické tradice u Kanta a Rousseaua.

Podle Kanta, jak se domnívám, jedná někdo autonomně, jestliže principy, které zvolil pro své jednání, nejpříměněji postihují jeho povahu jako svobodné a rozumné bytosti. Principy, podle nichž se někdo chová, se nepřijímají kvůli společenskému postavení nebo přirozeným vlohám ani s ohledem na specifickou společnost, v níž žije, anebo kvůli jeho náhodným přáním. Jednat podle těchto principů znamená jednat heteronomně. Závoj nevědomosti tedy zbavuje lidi v původním stavu vědomostí, které by jim umožnily zvolit heteronomní principy. Smluvní strany dospívají společně ke svému rozhodnutí jako svobodné a rozumné bytosti, jimž jsou známy pouze ony okolnosti, které činí nezbytným vznik principů spravedlnosti.

Argumentace pro tyto principy doplňuje přirozeně Kantovu koncepci různými způsoby, například, že se zvolené principy mají vztahovat na základní strukturu společnosti a že premisy, které charakterizují tuto strukturu, mají být využity při vyvození principů spravedlnosti. Jsem však přesvědčen o tom, že tento a jiné dodatky jsou zcela přirozené a jsou dostatečně blízké Kantovu učení alespoň tehdy, když shrneme všechny jeho etické spisy. Je-li tedy argumentace pro principy spravedlnosti správná, můžeme říci, že když někdo jedná podle těchto principů, pak jedná podle principů, které by byli zvolili rozumní a nezávislí lidé v původním stavu rovnosti. Principy jejich jednání nezávisí na společenských a přírodních okolnostech, neodrážejí ani jednotlivosti jejich životních plánů, ani aspirace, které je motivují. Jednají-li ve shodě s těmito principy, pak tím vyjadřují svou povahu jako svobodné a rozumné bytosti, které jsou podřízeny jenom obecným podmínkám lidského života. Vyjádřit svou povahu jako bytosti zvláštního druhu znamená totiž jednat v souladu s principy, které by byly zvoleny, kdyby jedině tato povaha byla rozhodujícím prvkem. Volba smluvních stran v původním stavu je ovšem podrobena podmínkám tohoto stavu. Jestliže však v běžném běhu událostí vědomě jednáme podle principů spravedlnosti, pak si výslovně představujeme podmínky původního stavu. Je to zdůvodněno tím, že lidé, kteří to chtějí a mohou učinit, vyjadřují tím svou povahu.

Principy spravedlnosti jsou také kategorickými imperativy v Kantově smyslu. Kategorickým imperativem rozumí totiž Kant princip jednání, který se vztahuje na osoby díky jejich povaze jako svobodných a rozumných bytostí. Platnost tohoto principu předpokládá, že máme zvláštní přání nebo cíle. To naproti tomu předpokládá hypotetický imperativ. Tento princip nás orientuje na to, abychom učinili určité kroky jako účinné prostředky k dosažení nějakého specifického cíle. Zda si přejeme nějakou zvláštní věc nebo zda jde o něco obecnějšího, třeba o určité druhy příjemných pocitů nebo rozkoší, je odpovídající princip vždy hypotetickým principem. Jeho uplatnitelnost závisí na tom, má-li někdo nějaký cíl, který jako rozumný člověk nutně musí mít. Argumentace pro oba principy spravedlnosti nepředpokládá, že smluvní strany mají nějaké zvláštní cíle, ale že

touží jenom po určitých základních státcích. To jsou věci, které z racionálních důvodů chceme vlastnit, ať již máme jakákoliv jiná přání. V rámci lidské povahy je tedy přání je mít součástí lidské racionality; a zatímco se o každém předpokládá, že má nějakou představu o dobru, nic není známo o jeho konečných cílech. Preference pro primární statky vyplývá tedy z nejobecnějších předpokladů racionality a podmínek lidského života. Jednat na základě principů spravedlnosti znamená jednat na základě kategorického imperativu v tom smyslu, že platí pro nás bez ohledu na to, jak zvláštní jsou naše cíle. Odráží to prostě skutečnost, že jako premisy se při jejich vyvození neobjevují žádné takové nahodilosti.

Můžeme tedy poznamenat, že motivační předpoklad vzájemné nezájímavosti odpovídá Kantovu pojmu autonomie a je dalším důvodem pro tuto podmínku. Zatím byl tento předpoklad využit k charakteristice kontextu spravedlnosti a k zavedení jasné koncepce, která by usměrnila uvažování smluvních stran. Viděli jsme také, že pojem altruismu jako pojem druhého řádu toho mnoho neřeší. Nyní můžeme dodat, že předpoklad vzájemné nezájímavosti má umožnit svobodu pro volbu konečných cílů.³⁰⁾ Svoboda ve volbě nějaké koncepce dobra je omezena pouze principy, které jsou dedukovány z teorie, která neklade na tyto koncepce žádná apriorní omezení. Tato myšlenka je realizována předpokladem vzájemné nezájímavosti v původním stavu. U smluvních stran předpokládáme protichůdné zájmy v dostatečně obecném smyslu. Kdyby jejich cíle byly určitým způsobem omezeny, projevovaly by se to na počátku jako arbitrární omezení svobody. Kdybychom navíc pokládali smluvní strany za altruisty nebo kdyby vyhledávaly určité druhy rozkoší, pak by se zvolené principy, pokud by byly zdůvodněny, vztahovaly pouze na osoby, jejichž svoboda byla omezena na rozhodnutí, jež jsou slučitelná s altruismem nebo hédonismem. Podle nynější argumentace se vztahují principy spravedlnosti na všechny osoby s racionálními životními plány, a to bez ohledu na jejich obsah; tyto principy jsou přiměřeným omezením svobody. Můžeme tedy říci, že omezení koncepcí dobra jsou výsledkem interpretace smluvní situace, která neklade žádné apriorní meze přáním lidí. Je tu tedy řada důvodů pro motivační předpoklad vzájemné nezájímavosti. Tento předpoklad není jenom realistickým prvkem kontextu spravedlnosti nebo prostředkem, jak učinit tuto teorii přijatelnější. Odpovídá také Kantově myšlence autonomie.

Je tu však i problém, který je třeba vyjasnit. Velmi dobře jej postihl Sidgwick.³¹⁾ Poznamenává, že na Kantově etice nás nic nepřekvapuje více než myšlenka, že někdo realizuje své opravdové Já, chová-li se podle mravního zákona, ale když připustí, aby jeho činy byly ovládnuty smyslovými tužbami nebo nahodilými cíli, stává se pak objektem přírodního zákona. Podle Sidgwickova názoru je tato myšlenka nicotná. Zdá se mu, že podle Kanta by byly životy světce a padoucha stejnou měrou výsledkem svobodné volby (inteligibilního Já), a právě tak objektem kauzálních zákonů (pro empirické Já). Kant nikde nevysvětluje, proč padouch ve svém špatném životě nevysvětluje své charakteristické a svobodně zvolené Jáství, stejně jako je světec vysvětluje ve svém dobrém životě. Myslím si, že Sidgwickova námitka je závažná, pokud předpokládáme, že Kantův výklad, jak se zdá, může připouštět, že inteligibilní Já může zvolit jakoukoliv bezspornou množinu principů i že jednání podle jakkoliv již charakterizovaných principů postačuje, abychom toto rozhodnutí pokládali za volbu nějaké svobodné a rozumné bytosti. Kant by musel odpovědět, že jednání podle jakýchkoliv bezsporných principů může být sice výsledkem rozhodnutí inteligibilního Já, ale že ne všechna taková jednání empirického Já jsou rozhodnutími svobodné a rozumné bytosti. Uskutečňuje-li tedy někdo ve svém jednání své vlastní Já a je-li to jeho největší přání, pak bude jednat podle principů, které postihují jeho pravou povahu jako svobodné a rozumné bytosti. Scházející část argumentace se týká pojmu vyjadřování. Kant neukázal, že jednání podle mravního zákona vyjadřuje naši povahu identifikovatelnými způsoby, což jednání podle jiných principů nečiní.

Jsem přesvědčen o tom, že se tento nedostatek dá napravit pomocí koncepce původního stavu. Podstatné je přitom to, že je zapotřebí nějakého argumentu, jenž ukazuje, které

principy – jestliže vůbec nějaké – by svobodní a rozumní lidé zvolili, a že tyto argumenty musejí být uplatnitelné v praxi. Abychom se vyrovnali se Sidgwickovou námitkou, musíme nalézt na tuto otázku jednoznačnou odpověď. Podle mého názoru bychom si měli představit, že původní stav je určitým hlediskem, z něhož inteligibilní Já vidí svět. Smluvní strany jako inteligibilní osoby mají plnou svobodu zvolit podle libosti jakékoliv principy; mají však také práni vyjádřit přesně touto svobodnou volbou i svou povahu jako svobodných a rozumných členů inteligibilní říše, tj. jako bytostí, které se takto mohou dívat na svět a jako členové společnosti vyjádřit tuto vyhlídku ve svém životě. Musejí tedy rozhodnout, které principy, budou-li je svědomitě dodržovat a v každodenním životě se podle nich řídit, nejlépe prokazují tuto svobodu ve společnosti, nejuplněji odhalují jejich závislost na přírodních nahodilostech a společenských náhodách. Je-li tedy argumentace smluvní teorie správná, pak právě tyto principy opravdu vymezují morální zákon, nebo přesněji principy spravedlnosti pro instituce a jednotlivce. Popis původního stavu interpretuje stanovisko inteligibilních, podstatně svobodných a rozumných bytostí. Tato naše povaha se pak uplatňuje právě tehdy, jednáme-li v souladu s principy, které bychom zvolili, kdyby se tato povaha vyjevila v podmínkách, které vymezují tuto volbu. Lidé prokazují tedy svou svobodu, vyjevují svou nezávislost na nahodilostech přírody a společnosti, jednají-li podle principů, které by uznali v původním stavu.

Rádně pochopeno, vyplývá tedy přání jednat spravedlivě částečně z přání, pokud možno úplně vyjádřit, co jsme a čím bychom mohli být, totiž svobodnými a rozumnými bytostmi, jež mají svobodu volby. Právě proto, jak se domnívám, hovořil Kant o tom, že jestliže někdo nedokáže jednat podle mravního zákona, nevyvolává to žádné pocity viny, ale studu. To je zcela správné, neboť jednat spravedlivě znamená pro něho jednat takovým způsobem, který neumožňuje vyjádřit naši povahu jako svobodných a rozumných bytostí. Taková jednání se proto dotýkají naší sebeúcty, našeho smyslu vlastní hodnoty a tuto ztrátu pocítujeme jako hanbu (§ 67). Chovali jsme se tak, jako kdybychom patřili k nižšímu druhu, jako kdybychom byli tvory, jejichž první principy byly stanoveny přírodními nahodilostmi. Pokud se někdo domnívá, že Kantovo učení o morálce je učení o zákonu a vině, pak ho výrazně dezinterpretuje. Kantovým hlavním cílem je prohloubit a ospravedlnit Rousseauovu myšlenku, že svoboda je jedním v souladu se zákonem, který jsme si sami dali. To nevede k morálce přísných příkazů, ale k etice vzájemného respektu a sebeúcty.³²⁾

Původní stav se tedy dá chápat jako procedurální interpretace Kantovy koncepce autonomie a kategorického imperativu. Principy regulující říši účelů jsou právě oněmi principy, které by byly zvoleny v tomto stavu, a popis této situace nám umožňuje vysvětlit smysl, v jakém jednání podle těchto principů vyjadřuje naši povahu jako svobodných a rozumných osob. Tyto pojmy nejsou již déle čistě transcendentními pojmy bez prokazatelné spojitosti s lidským chováním, neboť procedurální koncepce původního stavu nám umožňuje, abychom je takto pospojovali. V několika směrech jsem se ovšem od Kantova pojetí odchýlil. Nebudu se však těmito věcmi zabývat, ale na dva problémy musím poukázat. Předpokládal jsem, že rozhodnutí nějaké osoby jako inteligibilního Já je kolektivním rozhodnutím. To, že si jednotlivci jsou rovni, vyžaduje, aby individuálně zvolený princip byl akceptovatelný pro ostatní. Protože všichni lidé jsou obdobně svobodní a rozumní, musí mít každý stejný vliv na přijetí veřejných principů etické říše. To znamená, že každý jako inteligibilní Já musí vyslovit souhlas s těmito principy. Pokud by byly zvoleny principy padoucha, nemohli by lidé vyjádřit tuto svobodnou volbu, třebaže jednotlivě by to velmi rádi chtěli učinit. Později se pokusím jasně definovat, v jakém smyslu je tento jednomyslný souhlas tím nejlepším vyjádřením i povahy jednotlivé osoby (§ 85). Zájmy nějakého člověka nejsou nikterak ignorovány, třebaže se může zdát, že by to bylo důsledkem kolektivní povahy daného výběru. V daném okamžiku se však tím budu zabývat.

Za druhé jsem po celou dobu svého výkladu předpokládal, že smluvní strany vědí, že jsou podřízeny podmínkám lidského života, kontextu spravedlnosti. Nacházejí se ve světě

spolu s jinými lidmi, kteří obdobně čelí omezením mírného nedostatku a konkurenčních nároků. Lidská svoboda musí být regulována principy, které byly zvoleny ve světle těchto přirozených restrikcí. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je tedy teorií lidské spravedlnosti a mezi jejími předpoklady se nacházejí elementární fakty o lidech a jejich postavení v přírodě. Svoboda ryzcích duchů, které nejsou podřízeny těmto omezením, a svoboda Boha jsou mimo rámec této teorie. Může se zdát, že Kant zamýšlel své učení uplatnit na všechny rozumné bytosti jako takové, a tedy i na Boha a anděly. Sociální situace člověka ve světě nehraje snad v jeho teorii žádnou roli při stanovení prvních principů spravedlnosti. Nedomnívám se, že Kant zastával tento názor, nemohu však zde tuto otázku rozebírat. Postačí říci, že pokud se mylím, je kantovská interpretace spravedlnosti jako slušnosti méně věrná Kantovým intencím, než jak snad nyní předpokládám.

KAPITOLA V
ROZDĚLOVÁNÍ

V této kapitole se budu zabývat druhým principem spravedlnosti a popíši instituce, které jej splňují v rámci moderního státu. Začnu zjištěním, že principy spravedlnosti mohou být součástí teorie politické ekonomie. Toto uplatnění zdůrazňovala utilitaristická tradice. Musíme se podívat na to, jak dalece se to dařilo. Zdůrazním, že v těchto principech je také zakotven určitý ideál společenských institucí, a tento fakt bude významný, uvážíme-li hodnoty komunity v třetí části této knihy. K přípravě následujících diskusí poslouží několik stručných poznámek o ekonomických systémech, roli trhů apod., pak se zaměřím na obtížný problém spojení a spravedlnosti mezi generacemi. Nejpodstatnější skutečnosti budou intuitivně shrnuty; pak následuje několik poznámek k otázce časové preference a některým dalším problémům priority. Potom se pokusím ukázat, že analýza rozdělování může vyjasnit roli spravedlnostních předpisů zdravého rozumu. Zkoumám také perfekcionismus a intuicionismus, což do určité míry dále doplní kontrast s jinými tradičními názory. Volba, mezi ekonomikou založenou na soukromém vlastnictví a socialismem zůstává všude otevřená; z hlediska teorie spravedlnosti samy mohly by být její principy splňovány různými základními strukturami.

41. POJEM SPRAVEDLNOSTI V POLITICKÉ EKONOMII

V této kapitole bych chtěl zkoumat, jak se oba principy osvědčují jako koncepce politické ekonomie, tj. jako měřítka pro posuzování ekonomických mechanismů, programů a rámcových institucí. (Ekonomie blahobytu je často definována stejným způsobem.¹⁾ Neužívám tohoto výrazu, protože termín „blahobyť“ vzbuzuje dojem, že příslušná morální představa je utilitaristická; výraz „společenský výběr“ je zdaleka lepší, ačkoliv podle mého mínění jsou jeho konotace stále ještě příliš úzké.) Teorie politické ekonomie musí obsahovat interpretaci veřejného blaha na základě nějaké koncepce spravedlnosti. Má navodit rozvažování občanů, uvažují-li o otázkách ekonomické a sociální politiky. Občané mají přihlédnout k perspektivě ústavodárného shromáždění nebo k zákonodárnému stadiu a zjišťovat, jak se na ně vztahují principy spravedlnosti. Politické mínění se týká toho, co povznáší blaho politicky organizované společnosti jako celku a zavádí nějaké kritérium pro spravedlivé rozdělování společenských statků.

Od začátku jsem zdůrazňoval, že se spravedlnost jako slušnost vztahuje na základní strukturu společnosti. Je to koncepce, která klasifikuje společenské formy pojaté jako uzavřené systémy. Někaké rozhodnutí o těchto základních mechanismech je fundamentální a nelze se mu vyhnout. Celkový účinek sociálního a ekonomického zákonodárství má přece specifikovat základní strukturu. Společenský systém formuje kromě toho požadavky a aspirace občanů. Určuje částečně, jakými lidmi by chtěli být a jakými opravdu jsou. Ekonomický systém není tedy jenom institucionálním prostředkem, jak uspokojovat stávající potřeby, ale povzbuzuje a utváří také budoucí požadavky. To, jak lidé nyní spolupracují, aby uspokojovali svá přítomná přání, ovlivňuje jejich pozdější přání, jejich budoucí osobnost. Tyto záležitosti jsou ovšem zcela zřejmé a byly často uznávány. Zdůraznili je tak odlišní ekonomové jako Marshall a Marx.²⁾ Protože ekonomické poměry mají takovéto účinky a opravdu je mít musejí, implikuje volba těchto institucí nějakou představu o lidském blahu a o tom, co která instituce může uskutečnit. Tento výběr musí být tedy učiněn z morálních a politických důvodů, právě tak jako z ekonomických. Úvahy o efektivnosti jsou proto jenom jednou složkou takového rozhodnutí, a to často jen značně podřadnou. Často ovšem nečiníme toto rozhodnutí otevřeně; činíme to někdy i tak, že se vůbec nerozhodujeme. Často se spokojíme, aniž bychom o tom uvažovali, s morálními a politickými koncepcemi, jež jsou charakteristické pro daný stav věcí, anebo přenecháme rozhodnutí náhodné hře konkurujících společenských a ekonomických sil. Politická

ekonomie má však tento problém zkoumat i tehdy, dospějeme-li k závěru, že bude nejlépe, nechá-li se tomuto rozhodnutí volný průběh.

Na první pohled se může zdát, že vliv společenského systému na lidské potřeby a na to, jak se lidé na sebe dívají, představuje zásadní námitku proti smluvní teorii. Mohli bychom si myslet, že se tato koncepce spravedlnosti opírá o cíle žijících jedinců a reguluje společenský řád podle principů, které by pod jejich vlivem lidé zvolili. Jak tedy může toto učení určit archimedovský bod, z něhož by se dala sama hodnotit tato základní struktura? Mohlo by se zdát, jako kdyby tu nebyla žádná alternativa než jak hodnotit instituce ve světle nějaké ideální koncepce, k níž lidé dospěli z perfekcionistačtích nebo apriorních důvodů. Jak však jasně ukazuje analýza původního stavu a jeho kantovská interpretace, nesmíme přehlédnout velmi specifickou povahu této situace a rozsah principů, které by zde byly přijaty. O cílech smluvních stran jsou zformulovány jenom ty nejobecnější předpoklady, že totiž mají zájem o primární společenské statky, o věci, o nichž můžeme předpokládat, že je lidé chtějí mít, ať již touží po čemkoliv jiném. Aby bylo jasno, teorie těchto statků závisí na psychologických premisách, a o nich lze prokázat, že nejsou správné. Každopádně máme tu však co činit s myšlenkou, že je třeba vymezit třídu statků, které si obvykle přejeme jako součást rozumných životních plánů, jež mohou zahrnovat nejrůznější cíle. Předpokládáme-li tedy, že smluvní strany chtějí mít tyto statky, a opíráme-li o tento předpoklad nějakou koncepci spravedlnosti, pak to ještě neznamená, že ji spojujeme s nějakým zvláštním lidským zájmem, který by mohl plynout ze struktury určitých institucí. Teorie spravedlnosti opravdu nepředpokládá nějakou teorii dobra, ale přesto se tím v širokém rozmezí nepředurčuje, jakými osobnostmi by lidé chtěli být.

Jakmile jsou však vyvozeny principy spravedlnosti, vyplývají ze smluvní teorie určitá omezení pro koncepci dobra. Tato omezení jsou důsledkem toho, že se spravedlnosti dává přednost před efektivností a svobodou před sociálními a ekonomickými přednostmi (předpokládáme-li lexikální uspořádání). Neboť jak jsem dříve poznamenal (§ 6), znamenají tyto priority, že touha po věcech, které jsou inherentně nespravedlivé nebo mohou být jediné porušením spravedlivých mechanismů, nemají žádnou váhu. Jejich splnění nemá žádnou hodnotu a společenský systém by měl od nich odrazovat. Musíme dále vzít v úvahu problém stability. Spravedlivý systém musí sám sebe podporovat. To znamená, že musí být organizován tak, aby u svých členů vyvolával odpovídající smysl pro spravedlnost, účinné přání jednat kvůli spravedlnosti v souladu s jejími pravidly. Požadavek stability a nezbytné potlačování přání, která odporují principům spravedlnosti, kladou takto další omezení na instituce. Tyto instituce nemusejí být jenom spravedlivé, ale musejí rovněž podněcovat ctnost spravedlnosti u lidí, kteří mají účast na jejich činnosti. V tomto smyslu vymezuje princip spravedlnosti dílčí ideál člověka, jemuž se musejí přizpůsobit sociální a ekonomické mechanismy. Jak ukázala argumentace pro začlenění ideálů do našich pracovních principů, vyžadují konečně oba ideály určité instituce. Vymezují ideální základní strukturu nebo alespoň nárys takové struktury, k níž by měla reforma směřovat.

Tyto úvahy vedou k výsledku, že spravedlnost jako slušnost není vydána na milost a nemilost existujícím požadavkům a zájmům. Vytváří archimedovský bod pro posuzování společenského systému, aniž by se přihlíželo k apriorním zřetelům. Dlouhodobý cíl společnosti je ve svých hlavních směrech stanoven nezávisle na zvláštních přáních a potřebách dnešních členů. Protože instituce mají podněcovat ctnost spravedlnosti a odrazovat přání a aspirace, jež s nimi jsou neslučitelná, je tím vymezena i ideální koncepce spravedlnosti. Rychlost změn a nezbytné dílčí reformy závisejí samozřejmě v každé době na běžných podmínkách. Koncepce spravedlnosti, obecná forma spravedlivé společnosti a odpovídající ideál osoby však obdobně nezávislé nejsou. Není tu žádný prostor pro otázku, zda by přání lidí hrát nadřazenou nebo podřazenou roli nemohlo být tak velké, abychom měli akceptovat autokratické instituce, nebo zda pohled na náboženské obřady jiných lidí by nemohl působit natolik rušivě, že bychom neměli připustit žádnou svobodu přesvědčení.

Nemáme žádnou příležitost se tázat, zda by snad za dostatečně příznivých podmínek mohly být ekonomické výhody technokratických a autokratických institucí tak velké, že by ospravedlnily ztrátu základních svobod. Přitom se samozřejmě předpokládá, že obecné výchozí premisy, na jejichž základě byly zvoleny principy spravedlnosti, jsou správné. Jsou-li však správné, pak jsou těmito principy tyto otázky již rozhodnuty. Toto pojetí má s perfekcionismem společně to, že vymezuje ideál člověka, který omezuje uspokojování stávajících potřeb. V tomto ohledu jsou spravedlnost jako slušnost i perfekcionismus v opozici vůči utilitarismu.

Mohlo by se tedy zdát, že utilitarismus nemá k dispozici žádné kritérium pro rozlišování systémů potřeb nebo ideálů lidí, jelikož nediferencuje kvalitu potřeb a každému uspokojení přisuzuje nějakou hodnotu. Z teoretického hlediska je to každopádně nesprávné. Utilitarista může vždy říci, že za daných společenských poměrů a požadavků lidí i s ohledem na to, jak budou za toho či onoho institucionálního uspořádání rozvinuty, povede patrně podpora určitého systému potřeb místo nějakého jiného k větší sumě užítku (nebo k většímu průměrnému užítku). Podle toho pak utilitarista vybírá ideály lidí. Některé postoje a potřeby, které méně přispívají k plodné společenské kooperaci, mají tendenci zmenšovat celkové blaho (nebo jeho průměrnou hodnotu). Zhruba řečeno, morální ctnosti jsou oněmi dispozicemi a účinnými přáními, od nichž lze obecně očekávat, že povedou k většímu množství blaha. Bylo by tedy mylné tvrdit, že princip užítku nezodpovídá výběr ideálů lidí, i když z praktického hlediska je to velmi obtížné. Výběr závisí každopádně na stávajících potřebách, současných společenských poměrech a na jejich přirozeném pokračování v budoucnosti. Tyto počáteční podmínky mohou velmi silně ovlivnit koncepci lidí o blahu, jež se má podporovat. Naproti tomu teorie spravedlnosti jako slušnosti i perfekcionismus formulují nezávislou ideální koncepci člověka a základní strukturu tak, aby se nezaobíralo jenom některým potřebám a sklonům, ale aby i účinek počátečních podmínek přestal nakonec působit. S utilitarismem si nemůžeme být jisti, co se stane. Protože jeho první principy neobsahují žádný ideál, může místo, z něhož vycházíme, vždy ovlivnit cestu, po níž se ubíráme.

Souhrnně řečeno, navzdory individualistickým rysům teorie spravedlnosti jako slušnosti nejsou oba principy spravedlnosti závislé na existujících potřebách nebo soudobých společenských podmínkách. Takto jsme schopni odvodit koncepci spravedlnosti základní struktury i s ní slučitelný ideál člověka, který může posloužit za měřítko při posuzování institucí a řízení obecné orientace společenských změn. Abychom našli nějaký archimedovský bod, není zapotřebí se odvolávat na apriorní nebo perfekcionistačtí principy. Předpokládáme-li určité obecné potřeby, třeba potřebu primárních společenských statků, a vezme-li dohody, které by byly uskutečněny ve vhodně definované výchozí situaci, můžeme dosáhnout požadované nezávislosti na existujících okolnostech. Původní stav je charakterizován tak, aby umožnil jednomyslnost; rozvažování kteréhokoliv člověka je typické pro všechny. Navíc bude totéž platit pro dobře uvážené soudy občanů dobře uspořádané společnosti, v níž účinně působí principy spravedlnosti. Každý má obdobný smysl spravedlnosti a v tomto smyslu je dobře uspořádaná společnost homogenní. Politické argumenty se odvolávají na tento morální konsenzus.

Mohli bychom si myslet, že předpoklad jednomyslnosti je charakteristický pro politickou filosofii idealismu.²⁹ Podle toho však, jak se tento předpoklad využívá ve smluvní teorii, není na něm nic specificky idealistického. Tato podmínka je součástí procedurální koncepce původního stavu a reprezentuje nějaké omezení pro argumenty. Tímto způsobem utváří obsah teorie spravedlnosti, principy, které mají odpovídat našim dobře uváženým soudům. Hume a Adam Smith podobně soudí, že by lidé dospěli k obdobnému přesvědčení, kdyby zaujali určité stanovisko nestranného pozorovatele. Utilitaristická společnost může být také dobře uspořádaná. Filosofická tradice včetně tradice intuicionismu většinou předpokládá, že existuje určitá přirozená perspektiva, z níž by se mohla očekávat jednomyslnost v mo-

rálních otázkách, alespoň mezi rozumnými lidmi s relevantně obdobnými a postačujícími informacemi. Není-li jednomyslnost možná, pak se do značné míry snižují neshody mezi soudy, jakmile toto hledisko bylo jednou přijato. Odlišné morální teorie vznikají z odlišných interpretací tohoto hlediska nebo z toho, co jsem nazval počáteční situací. V tomto smyslu je myšlenka jednomyslnosti mezi rozumnými lidmi implicitně obsažena v celé tradici morální filosofie.

Teorie spravedlnosti jako slušnosti se vyznačuje tím, jak charakterizuje počáteční situaci, na kterou se vztahuje podmínka jednomyslnosti. Protože původní stav lze interpretovat kantovskými, má tato koncepce spravedlnosti opravdu něco příbuzného s idealismem. Kant se pokusil dát Rousseauově myšlence obecné vůle filosofickou fundamentaci.⁴⁾ Teorie spravedlnosti se zase pokouší dát Kantově koncepci říše účelů přirozenou procedurální interpretaci, právě tak jako pojmům autonomie a kategorického imperativu (§ 40). Takto je základní struktura Kantova učení odloučena od svého metafyzického prostředí; může tedy být vnímána jasněji a prezentována ve formě, která je relativně méně napadnutelná.

Je tu ovšem ještě jiná podobnost s idealismem. V teorii spravedlnosti jako slušnosti zaujímá hodnota komunity ústřední místo, a jak k tomu dochází, to závisí na kantovské interpretaci. O tomto tématu budu hovořit až v třetí části této knihy. V podstatě tu jde o myšlenku, že sociální hodnoty, vlastní dobro institucionálních, společenských a kolektivních aktivit mají být vyloženy pomocí koncepce spravedlnosti, jejíž teoretická báze je individualistická. Kromě jiného z důvodů jasnosti bych se nechtěl opírat o nedefinovaný pojem komunity nebo předpokládat, že společnost je organickým celkem s vlastním životem, odlišným od života všech jejích členů v jejich vzájemných vztazích a jim nadřazeným. Proto je nejdříve vypracována smluvně teoretická koncepce původního stavu. Je dostatečně jednoduchá a problém racionálního rozhodnutí, který klade, je relativně přesný. Z této koncepce, jakkoliv individualisticky se může jevit, musíme konečně vyložit hodnotu komunity. Jinak by teorie spravedlnosti nemohla uspět. Abychom toho dosáhli, potřebujeme k dispozici analýzu primárního statku sebeúcty, která je uvádí do vztahu s částmi teorie, které již byly vypracovány. Zatím však opomenu tyto problémy a přistoupím k úvahám o některých dalších důsledcích obou principů spravedlnosti pro ekonomické aspekty základní struktury.

42. NĚKOLIK POZNÁMEK O EKONOMICKÝCH SYSTÉMECH

Je důležité si uvědomovat, že naším tématem je teorie spravedlnosti a nikoliv ekonomie, jakkoliv elementární. Zajímáme se jenom o některé morální problémy politické ekonomie. Budu se například dotazovat, co je správnou dlouhodobou spůsobilostí, jak mají vypadat daňový systém a vlastnické vztahy, nebo jakou výši má dosáhnout existenční minimum. Jestliže kladu tyto otázky, nezamýšlím vyložit, co o tom říká ekonomická teorie či dokonce něco k tomu dodat; to by zde rozhodně nebylo na místě. Uvedu několik elementárních součástí ekonomické teorie pouze proto, abych názorně vyložil obsah principů spravedlnosti. Je-li ekonomická teorie užita nesprávně nebo je-li sama mylná, nepoškodí to, jak doufám, teorii spravedlnosti. Jak jsme však viděli, závisí etické principy na obecných faktech, a proto teorie spravedlnosti pro základní strukturu předpokládá analýzu těchto mechanismů. Je třeba několika předpokladů a sledovat jejich důsledky, máme-li testovat morální koncepci. Tyto předpoklady jsou nutně nepřesné a nadměrně zjednodušené, ale to snad tolik nevadí, umožní-li to odhalit obsah principů spravedlnosti a můžeme-li se přesvědčit o tom, že princip rozdílnosti povede za velmi různých podmínek k přijatelným závěrům. Stručně řečeno, otázky politické ekonomie diskutuji prostě proto, abych našel praktickou uplatitelnost spravedlnosti jako slušnosti. Rozebírám tyto otázky z hlediska občana, který se pokouší systematizovat své soudy o spravedlnosti ekonomických institucí.

Abych se vyvaroval nedorozumění a naznačil několik hlavních problémů, začnu několika poznámkami o ekonomických soustavách. Politická ekonomie se zabývá veřejným sektorem a správnou formou základních institucí regulujících hospodářskou činnost, zdaňováním, vlastnickými právy, strukturou trhů atd. Hospodářský systém určuje, co se vyrábí a jakými prostředky, kdo nabyvá výrobky výměnou za jaké výkony, a jak velké podíl společenských zdrojů se věnuje úsporám a rezervě veřejných statků. Ideálně by měly být všechny tyto věci uspořádány tak, aby byly v souladu s oběma principy spravedlnosti. Můžeme si však klást otázku, zda je to možné a co tyto principy jednotlivě vyžadují.

Nejdříve je užitečné rozlišovat dva aspekty veřejného sektoru; jinak zůstává rozdíl mezi hospodářstvím založeným na soukromém vlastnictví a socialismem nejasný. První aspekt má co činit s vlastnictvím výrobních prostředků. Podle klasického pojetí je veřejný sektor v socialismu podstatně větší (měřeno podílem celkové výroby produkované státními podniky, které jsou řízeny státními úředníky nebo dělnickými radami). V ekonomice založené na soukromém vlastnictví je počet firem ve veřejném vlastnictví patrně malý a každopádně omezený na speciální případy, jako např. na veřejné služby a dopravu.

Druhým, zcela jiným rysem veřejného sektoru je podíl celkových společenských zdrojů vynakládaných na veřejné statky. Rozdíl mezi veřejnými a soukromými statky vyvolává však řadu obtížných otázek, ale hlavní otázkou zůstává, že nějaký veřejný statek má dva charakteristické rysy, nedělitelnost a veřejnost.⁵⁾ To znamená, že je tu mnoho jedinců, takže veřejnost, která chce mít více či méně těchto statků, ale má-li je vůbec mít, musí mít každý stejné množství. Produkované množství nemůže být rozděleno jako soukromé statky a kupováno jednotlivci podle jejich preferencí ve větším nebo menším množství. Podle stupně nedělitelnosti a velikosti příslušné veřejnosti existují různé druhy veřejných statků. V krajním případě není pro celou společnost nějaký veřejný statek vůbec dělitelný. Standardním příkladem je obrana národa proti (neospravedlněným) útokům zvenčí. Všichni občané musejí tento statek mít ve stejném množství; nelze jim poskytovat odlišnou ochranu podle jejich přání. Nedělitelnost a veřejnost v těchto případech vedou k závěru, že zajištění těchto veřejných statků musí být usměrňováno politicky, a nikoliv tržně. Jak množství, které má být produkováno, tak jeho financování musejí být upraveny legislativně. Protože tu není žádný distribuční problém v tom smyslu, že všichni občané nabývají stejného množství, nejsou tu ani žádné náklady na rozdělování.

Z obou těchto vlastností veřejných statků vyplývají různé další charakteristiky. Je tu v prvé řadě problém příživnictví.⁶⁾ Je-li společnost početná, a zahrnuje-li tedy mnoho jedinců, je každý člověk v pokušení vyhnout se tomu, co má plnit. Je to podmíněno tím, že činnost nějakého jedince podstatněji ovlivňuje míru produkce. Jednotlivec považuje kolektivní činnost ostatních lidí za něco, co je tak či onak již dáno. Je-li veřejný statek produkován, nesnižuje se jeho užitek pro něho, jestliže k tomu nijak nepřispěl. Nebude-li produkován, pak jeho chování na tom rovněž nic nezmění. Občan je ochraňován stejnou měrou proti nepřátelskému vpádu bez ohledu na to, zda zaplatil své daně. V krajním případě nelze proto očekávat, že se obchod a dobrovolné dohody budou rozvíjet.

Organizaci a financování veřejných statků musí tedy převzít stát a některá závažná opatření, vyžadující finanční krytí, musejí být vynucována. I kdyby všichni občané byli ochotni hradit svůj podíl, učinili by to patrně jenom tehdy, budou-li si jisti, že ostatní učiní totéž. Budou-li tedy občané ochotni chovat se kolektivně, a nikoliv jako izolovaní jedinci, kteří pokládají chování ostatních za něco daného, je stále ještě třeba dospět k nějaké dohodě. Smysl pro spravedlnost nás vede k podpoře spravedlivých struktur a k převzetí úkolů v nich, jsme-li přesvědčeni o tom, že i jiní lidé nebo dostatečně mnoho z nich budou činit totéž. Za obvyklých okolností si však můžeme být zcela jisti jenom tehdy, je-li nějaké závažné opatření účinně prosazováno. Předpokládáme-li, že veřejné blaho je k prospěchu každého jedince a že by se všichni dohodli, aby se to zařídilo, bude použitých donucovacích prostředků z hlediska každého člověka zcela rozumné. Mnohé z tradičních činností vlád, pokud mohou

být ospravedlněny, se dají takto zdůvodnit.⁷⁾ I když každý člověk má stejný smysl pro spravedlnost, je stále ještě třeba, aby stát vynucoval určitá opatření. Charakteristické rysy podstatně veřejných statků podmiňují nutnost kolektivních dohod a všichni lidé musejí být pak plně ujištěni o tom, že tyto dohody budou také dodržovány.

Jiným aspektem veřejných statků jsou jejich externí účinky. Jsou-li statky veřejné a nedělitelné, způsobí jejich produkce výhody nebo nevýhody i těm lidem, na něž se nepamatovalo, když se rozhodovalo o jejich produkci. Tak v krajním případě, jestliže jenom část občanů platí daně, aby se kryly výdaje na veřejné statky, je tím nicméně ovlivněna celá společnost. Ti, kteří s těmito výdaji souhlasí, však neberou snad tyto účinky v úvahu, a tak se patrně množství veřejných výdajů odlišuje od výdajů, jichž by bylo třeba, kdyby se vzaly v úvahu všechny výhody a nevýhody. Obvykle je nedělitelnost jenom částečná a jenom část veřejnosti je tím postižena. Necháme-li se očekávat proti nějaké nakažlivé chorobě, pomáháme tím jiným, právě tak jako sobě. I když snad tato ochrana nemusí pro někoho mnoho znamenat, může být rozhodně důležitá pro celou komunitu, vezmou-li se v úvahu všechny přednosti. Samozřejmě je tu působivý příklad na veřejné škody, když třeba průmyslové podniky poškozují a ničí životní prostředí. Tyto výdaje se zpravidla neprojevují tržně, takže zboží se prodává mnohem laciněji, než jak by to odpovídalo společensky mezním nákladům. Existuje zde rozdíl mezi soukromým a společenským rozpočtem nákladů, které trh nezaznamenává. Jedním z podstatných úkolů legislativy a vlády je péče o nezbytná nápravná opatření.

Je tedy zřejmé, že si nedělitelnost a veřejnost určitých podstatných statků, vnější účinky a pokušení, která tím vznikají, vynucují kolektivní dohody, organizované a prosazované státem. Náзор, že politická opatření jsou založena pouze na tom, že lidé tíhnou k vlastním zájmům a k nespravedlnosti, je povrchní. Neboť i mezi spravedlivými lidmi, jsou-li statky pro velký počet lidí nedělitelné, nevedou jejich rozhodnutí, učiněná izolovaně, k obecnému blahu. Je třeba určitých kolektivních opatření a každý si chce být jist, že se budou dodržovat, bude-li sám ochoten přispět svým dílem. Ve velké komunitě nelze očekávat tak velkou míru vzájemné důvěry v integritu každého jiného jedince, aby nebylo zapotřebí žádných donucovacích prostředků. V dobře uspořádané společnosti jsou nezbytné sankce nepochybně mímé a nemusejí být ani nikdy využity. I v tomto případě však je existence takových prostředků stále ještě běžnou podmínkou lidského života.

V těchto poznámkách jsem rozlišoval problémy izolace a jistoty.⁸⁾ První druh problémů vzniká tehdy, je-li výsledek mnoha individuálních rozhodnutí, která byla učiněna izolovaně, pro každého jedince horší než nějaký jiný průběh činnosti, třebaže rozhodnutí každého člověka je zcela rozumné, pokládá-li chování ostatních lidí za dané. Je to prostě obecný případ věžňova dilematu, pro něž je Hobbsův přírodní stav klasickým příkladem.⁹⁾ Podle problému izolace máme tyto situace identifikovat a nalézt kolektivně závazné řešení, které by bylo z hlediska všech lidí to nejlepší. Problém jistoty je odlišný. Jde tu o to, abychom kooperující strany ujistili o tom, že dohoda bude také dodržena. Ochota každého člověka ke kooperaci závisí na kooperaci ostatních jedinců. Abychom tedy uchovávali veřejnou důvěru v opatření, která jsou z hlediska každého jedince nejvýhodnější nebo každopádně lepší než situace, k níž by došlo bez něho, musí být zaveden nějaký prostředek jak uplatňovat pokuty a tresty. Právě zde hraje rozhodující roli pouhá existence nějaké účinné výkonné moci nebo dokonce již jenom obecná víra v její účinnost.

Poslední poznámka o veřejných statcích. Protože podíl společenských zdrojů, jež jsou na ně vynakládány, se odlišuje od veřejného vlastnictví výrobních prostředků, neexistuje mezi oběma žádná nutná spojitost. Ekonomika založená na soukromém vlastnictví může na tyto účely přidělit velkou část národního důchodu, socialistická ekonomika malou, a naopak. Existují velmi rozličné veřejné statky, počínaje vojenskou výzbrojí až po zdravotnictví. Jestliže vláda politicky vyslovila souhlas s rozvržením a financováním těchto statků, může je nakoupit od soukromého sektoru nebo od státních podniků. Speciální soupis

vyprodukovaných veřejných statků a opatření, která mají zamezit jejich negativní dopad, závisí na dané společnosti. Není to otázka logiky institucí, ale politické sociologie, k níž patří i to, jak instituce ovlivňují vyváženost politických výhod.

Po této stručné úvaze o obou aspektech veřejného sektoru bych chtěl končit několika připomínkami o tom, v jakém rozsahu se mohou ekonomická opatření opírat o trhy, na nichž se ceny volně vytvářejí nabídkou a poptávkou. Musíme diferencovat několik případů. Všechny režimy obvykle využívají trh k distribuci spotřebního zboží, které bylo skutečně vyrobeno. Každý jiný postup je administrativně těžkopádný a jenom ve zvláštních případech se přistupuje k přidělovému systému a k jiným opatřením. I v systému tržního hospodářství je však výroba usměrňována podle druhu a množství preferencí domácností, jak se to projevuje nákupy na trhu. Zboží, které přináší nadměrný zisk, se produkuje ve větším množství, až se tento nadbytek sníží. V socialistickém režimu mají preference plánovačů či kolektivní rozhodnutí často větší vliv na zaměření výroby. Jak kapitalistické, tak i socialistické systémy obvykle připouštějí svobodnou volbu povolání a pracovního místa. Jedině v donucovacích systémech obou druhů je tato svoboda výslovně omezena.

Základní vlastností je konečně rozsah, v němž trh rozhoduje o spořivosti a zaměření investic, právě tak jako o podílu národního bohatství vynakládaného na konzervační opatření a na eliminaci nenapravitelných škod pro blaho pozdějších generací. Je zde řada možností. Kolektivní rozhodnutí může determinovat spořivost, kdežto zaměření investic je převážně záležitostí jednotlivých firem, jež se ucházejí o úvěry. Jak v kapitalistické, tak také v socialistické společnosti se může vynakládat velké úsilí, aby se zamezilo nenahraditelným škodám a aby se uchovaly přírodní zdroje a pečovalo o životní prostředí. V obou případech může také dojít k vážným chybám.

Je tedy zřejmé, že mezi tržním hospodářstvím a soukromým vlastnictvím výrobních prostředků neexistují žádné nutné vazby. Myšlenka, že konkurenční ceny jsou za normálních podmínek spravedlivé a slušné, sahá zpět, přinejmenším až do středověku.¹⁰⁾ Koncepti, že tržní hospodářství je v jistém smyslu nejlepším mechanismem, prozkoumali velmi bedlivě tzv. buržoazní národohospodáři. To je však historická náhoda, neboť alespoň teoreticky si i socialistický režim může přisvojit výhody systému tržního hospodářství.¹¹⁾ Jednou z těchto předností je efektivnost. Za určitých podmínek vybírají konkurenční ceny zboží, které má být vyráběno, a přidělují prostředky na jeho výrobu, a to takovým způsobem, že nelze vylepšit ani výběr produkčních postupů firmami, ani rozdělování zboží, jak k tomu dochází nákupy domácností. Žádnými ekonomickými změnami nemůže dojít k tomu, aby nějaká domácnost byla na tom lépe (s ohledem na preference), aniž by to zhoršilo situaci nějaké jiné. Žádné další vzájemné výhodné obchody nejsou možné; právě tak neexistují žádné dostupné výrobní postupy, které by umožnily výrobu více žádaného zboží, aniž by to vedlo k poklesu nějakého jiného druhu zboží. Neboť kdyby tomu tak nebylo, dala by se situace některých jedinců vylepšit, aniž by někdo něco ztratil. Teorie obecného rovnovážného stavu vysvětluje, jak za odpovídajících podmínek podněcují informace o cenách ekonomické subjekty k nějakému jednání, které vcelku vede k tomuto výsledku. Dokonalá konkurence je dokonalou procedurou s ohledem na efektivnost.¹²⁾ Nezbytné podmínky jsou ovšem velmi speciální a v reálném světě jsou jenom zřídka, ne-li vůbec zcela splněny. Kromě toho jsou nedokonalosti a neúspěch trhu často závažné a je třeba kompenzačních opatření alokační povahy (viz § 43). Monopolistické restriktce, nedostatek informací, externí výhody a nevýhody apod. musejí být poznány a korigovány. V případě veřejných statků je trh naprosto neúčinný. Těmito záležitostmi se však zde nemusím zabývat. Zmiňuji se o těchto idealizovaných poměrech jenom proto, abych vyjasnil příbuzný pojem čisté procedurální spravedlnosti. Ideální koncepti lze pak využít k hodnocení existujících poměrů a jako rámeček pro identifikaci nezbytných změn.

Další a důležitější výhodou tržního systému je jeho slučitelnost se stejnými svobodami pro všechny a slušnou rovností šancí, pokud tu jsou nezbytné základní instituce. Občané

si mohou svobodně volit své profese a povolání. Není tu vůbec žádný důvod pro ústřední a nucené plánování pracovních sil. Lze opravdu těžko nahlédnout, jak se dá každopádně za běžných okolností, bez jistých rozdílů výdělků vznikajících v konkurenčním prostředí zamezit určitým aspektům autoritativní společnosti, neslučitelným se svobodou. Kromě toho tržní systém decentralizuje výkon ekonomické moci. Bez ohledu na vnitřní strukturu firem, ať jsou jejími vlastníky soukromníci nebo stát, zda jsou řízeny podnikateli nebo volenými zástupci dělníků, podniky pokládají ceny výstupů za dané a podle toho odvozují své plány. Na opravdu konkurenčních trzích nevedou žádnou cenovou válku ani jiné boje za ovládnutí trhů. V souladu s demokraticky uskutečňovanými politickými rozhodnutími reguluje vláda ekonomické prostředí tím, že upravuje určité jeho prvky, jež jsou pod její kontrolou, třeba celkový rozsah investic, úrokovou míru, množství peněz v oběhu apod. Všeobecné přímé plánování není nutné. Jednotlivé domácnosti a podniky se mohou v rámci obecných podmínek rozhodovat nezávisle.

Hovoří-li se o slučitelnosti tržních mechanismů se socialistickými institucemi, je nutno rozlišovat mezi přidělovací (alokační) a rozdělovací (distribuční) funkcí peněz. První funkce souvisí s tím, jak se využívá cen k dosažení ekonomické efektivity; druhá je spjata s tím, jak ceny determinují příjmy jednotlivců jako odměnu za jejich výkony. Socialistický systém může beze všeho zavést úrokovou sazbu, aby rozdělil investiční prostředky na projekty a zatížil reálným břemenem užití kapitálu a nedostatkových přírodních zdrojů, jako např. půdu a lesy. To je opravdu nezbytné, mají-li být tyto investiční prostředky využity co nejlépe. Neboť i kdyby tyto prostředky spadly z nebe bez lidského přičinění, jsou přece jenom produktivní v tom smyslu, že ve spojitosti s jinými faktory vedou k větším výstupům. Neplatí však z toho, že tu musejí být soukromí vlastníci těchto zdrojů, kteří získávají peněžní obnosy odpovídající těmto hodnocením. Tyto účetní ceny jsou spíše indikátory pro efektivní utváření ekonomických aktivit. Kromě případu práce všeho druhu neodpovídají ceny v socialismu žádnému příjmu soukromých osob, ale příjem získaný z přírodních a společenských zdrojů plyne státu, takže odpovídající ceny nemají žádnou rozdělovací funkci.¹³⁾

Musíme tedy uznat, že tržní instituce jsou společné kapitalistickým a socialistickým režimům a že je třeba rozlišovat mezi přidělovací a rozdělovací funkcí cen. Protože za socialismu jsou výrobní prostředky a přírodní zdroje ve veřejném vlastnictví, je rozdělovací funkce velmi omezena, kdežto v kapitalistickém systému se užívá ceny v různé míře pro oba účely. Který z obou těchto systémů a mnoha meziforem nejlépe odpovídá požadavkům spravedlnosti, nelze podle mého mínění předem rozhodnout. Neexistuje patrně žádná obecná odpověď na tuto otázku, neboť podstatně závisí na tradicích, institucích a společenských silách každé země i na jejich zvláštních historických podmínkách. Tyto otázky nepatří k teorii spravedlnosti. Tato teorie může však schematicky nastínit obrysy spravedlivého ekonomického systému, jenž připouští různé variace. Při politickém rozhodnutí jde vždy o to, která varianta povede v praxi k nejlepším výsledkům. Představa spravedlnosti je nutnou součástí každého takového politického hodnocení, není však postačující.

Ideální model, který nastíním v několika dalších paragrafech, se opírá ve značné míře o tržní mechanismy. Jenom tak se dá podle mého mínění pojímat problém rozdělování jako případ čisté procedurální spravedlnosti. Kromě toho dosáhneme také efektivity a ochráníme důležitou svobodu volného výběru povolání. Zpočátku předpokládám, že režim je demokracií se soukromým vlastnictvím, neboť tento případ je patrně známější.¹⁴⁾ Jak jsem však poznamenal, nezamýšlel jsem ve zvláštních případech prejudikovat výběr režimu. Nechci ovšem nikterak tvrdit, že skutečné společnosti se soukromým vlastnictvím výrobních prostředků nejsou dotčeny závažnými nespravedlnostmi. Z existence ideálního systému soukromého vlastnictví, který je spravedlivý, neplatí, že i historicky vzniklé formy jsou spravedlivé nebo dokonce snesitelné. Totéž platí pochopitelně o socialismu.

43. RÁMCOVÉ INSTITUCE PRO ROZDĚLOVACÍ SPRÁVEDLNOST

Hlavním problémem rozdělovací spravedlnosti je volba společenského systému. Principy spravedlnosti se vztahují na základní strukturu a regulují spojování institucí v jeden systém. Jak jsme tedy viděli, má myšlenka spravedlnosti jako slušnosti využívat pojem čisté procedurální spravedlnosti, aby se zvládly náhodilosti jednotlivých situací. Společenský systém má být plánován tak, aby výsledné rozdělení bylo za všech okolností spravedlivé. Aby se toho dosáhlo, je nutno zasadit sociální a ekonomický proces do rámce vhodných politických a právních institucí. Bez přiměřeného systému takových rámcových institucí nebude výsledek rozdělovacího procesu spravedlivý. Schází tu rámcová slušnost. Popíši stručně tyto podpůrné instituce, jak by mohly existovat v řádně organizovaném demokratickém státě, který připouští soukromé vlastnictví kapitálu a přírodních zdrojů. Tyto mechanismy jsou dobře známy, může však být užitečné nahlédnout, jak odpovídají oběma principům spravedlnosti. Později budu stručně uvažovat o modifikaci pro případ socialistického režimu.

Především předpokládám, že základní struktura je regulována spravedlivou ústavou, která zajišťuje svobodu rovnoprávných občanů (jak to bylo popsáno v předcházející kapitole). Svoboda svědomí a svoboda myšlení jsou zaručeny; zachovává se i slušná hodnota politické svobody. Politické dění, pokud to okolnosti umožňují, je spravedlivou procedurou, jak rozhodnout mezi vládami a jak vydávat spravedlivé zákony. Předpokládám také, že je tu slušná (na rozdíl od formální) rovnost šancí. To znamená, že vláda nezachovává jenom druhy společenských zařízení, ale snaží se navíc zajistit stejné příležitosti ke vzdělání a kultuře pro stejně nadané a motivované jedince tím, že podporuje soukromé školy nebo zřizuje systém státního školství. Prosazuje rovnost šancí pro podnikatelské aktivity a zaručuje svobodnou volbu povolání. Toto docílí tím, že klade na chování podniků a soukromých sdružení určité podmínky a zamezuje vytváření monopolů a překážek k dosažení žádoucnějších pozic. Vláda konečně garantuje životní minimum buď ve formě finanční pomoci rodinám, nebo zvláštních podpor při nemoci a nezaměstnanosti, anebo systematickéji pomocí odstupňovaných příspěvků k příjmům (tzv. negativní daň z příjmu).

Při konstituování těchto rámcových institucí si můžeme představit, že se vláda rozčleňuje na čtyři sekce.¹⁵⁾ Každou sekci tvoří různé úřady nebo jejich aktivity, jež mají zachovávat určité sociální a ekonomické podmínky. Tyto sekce se nekryjí s obdobnou organizací vlád, ale odpovídají jiným funkcím. Například alokační sekce má udržovat v systému cen přiměřenou konkurenci a zamezit nadměrné ekonomické moci. Taková moc neexistuje tak dlouho, pokud na trhu nemůže dojít k silnější konkurenci, aniž by to bylo v rozporu s požadavky efektivity, se zeměpisnými fakty a s preferencemi domácností. Alokační sekce je také pověřena identifikací a korekcí očividnějších odchylek od efektivity, jež jsou způsobeny tím, že ceny přesně neodrážejí společenský užitek a náklady; a činí to třeba pomocí vhodných daní a subvencí a změnami vlastnických práv. Naproti tomu stabilizační sekce usiluje o dosažení úplné zaměstnanosti v tom smyslu, že ti, kdo chtějí pracovat, mohou práci nalézt, a že pomocí velmi účinné poptávky podporuje svobodnou volbu povolání a možnosti výdělků. Obě tyto sekce dohromady mají obecně zachovávat efektivnost tržní ekonomiky.

Za životní minimum je odpovědná redistribuční sekce. Později budu zkoumat, na jaké výši má být toto minimum stanoveno, zatím však postačí několik obecných poznámek. Podstatné je přitom to, že činnost této sekce zohledňuje potřeby a přisuzuje jim přiměřenou váhu s ohledem na jiné nároky. Systém konkurenčních cen nebere ohled na žádné potřeby, a proto nemůže být jediným nástrojem rozdělování; mají-li se brát v úvahu požadavky, které na spravedlnost klade zdravý rozum, musí mezi částmi společenského systému existovat nějaká dělba práce. Různé instituce se starají o různé nároky. Správně regulované konkurenční trhy zajišťují svobodnou volbu povolání a podmiňují efektivní užití zdrojů

a efektivní přidělování komodit domácnostem. Uplatňují běžné představy o mzdách a výdělcích, zatímco redistribuční sekce garantuje určitou životní úroveň a přihlíží k potřebám. Nakonec budu zkoumat tyto představy zdravého rozumu a jejich vznik v rámci různých institucí. Rozhodující je zde to, že se určité představy zpravidla objevují ve spojitosti s určitými institucemi. Jejich vyváženost je záležitostí rámcového systému jako celku. Protože principy spravedlnosti regulují celou strukturu, regulují také vyrovnanost představ. Tato vyváženost se tedy obecně bude měnit v souladu s rámcovými politickými koncepcemi.

Je jasné, že rozdělovací spravedlnost závisí na rámcových institucích a na tom, jak se přiděluje celkový příjem, mzdy a ostatní příjmy spolu s přerozdělením. Existují zde odůvodněné vážné námitky proti tomu, aby celkový příjem byl určen konkurenčně, neboť tím se ignorují potřeby a přiměřená životní úroveň. Z hlediska zákonodárného stadia je rozumné, abychom sebe i své potomky zajistili proti nahodilostem trhu. To ostatně také požaduje princip rozdílnosti. Jakmile je však přerozdělením zaručeno přiměřené životní minimum, může být zcela oprávněně stanovena zbývající část celkového příjmu systémem cen, pokud je jakžtakž efektivní a bez monopolistických a nepříznivých vnějších vlivů. Posuzujeme-li nárokané potřeby, je tento způsob ostatně mnohem efektivnější, než když se snažíme regulovat příjem minimální mzdou a obdobnými opatřeními. Je lepší, přidělíme-li každé sekci jenom takové úkoly, které jsou vzájemně slučitelné. Protože trh nebere žádný ohled na potřeby, musejí být zohledněny jinými mechanismy. Zda jsou tedy principy spravedlnosti splněny, to závisí na tom, zda celkový příjem nejméně zvýhodněných jedinců (mzdy a přerozdělení) maximalizuje jejich dlouhodobé vyhlídky (konzistentně s podmínkou stejné svobody pro všechny a slušné rovnosti příležitosti).

Konečně je tu rozdělovací sekce. Má za úkol zachovávat určitou spravedlnost při rozdělování pomocí daní a nezbytnými úpravami vlastnických práv. Můžeme zde rozlišovat dva aspekty. Za prvé tu jde o vyměřování dědických a darovacích daní a stanovení restrikcí na dědická práva. Tyto daně a tato opatření nemají zvyšovat příjmy státu, ale postupně a trvale korigovat rozdělování bohatství a zamezit takto koncentraci moci, která by poškozovala přiměřenou hodnotu politické svobody a slušnou rovnost šancí. Dal by se například uplatňovat princip progresivního zdanění.¹⁶⁾ To by přispělo k většímu rozložení vlastnictví, což je nutná podmínka, jak se zdá, pro zachování přiměřené hodnoty stejných svobod pro všechny. Nerovné zdědění majetku je o sobě právě tak málo nespravedlivé jako nerovné dědění inteligence. Je pravda, že nerovnost zděděného majetku je patrně možno snadněji ovlivnit společenskými prostředky, podstatné je však to, že by oba druhy nerovností měly pokud možno splňovat princip rozdílnosti. Dědění je proto přípustné, pokud jsou vzniklé nerovnosti k prospěchu nejméně upřednostněných jedinců a jsou slučitelné se svobodou a slušnou rovností šancí. Jak jsem dříve vymežil, znamená slušná rovnost šancí, že je tu určitý soubor institucí, které zajišťují stejné příležitosti ke vzdělání a kulturní možnosti pro obdobně motivované osoby a které umožní stejný přístup k společenskému postavení a úřadům všem občanům na základě jejich schopností a snaživosti, jež jsou v rozumné spojitosti s relevantními povinnostmi a úkoly. Tyto instituce jsou pak ochromeny, překračuje-li nerovnost majetku určité meze, a právě tak ztrácí politická svoboda svou hodnotu a zastupitelská forma vlády je takovou vládou jen zdánlivě. Daně a jiná opatření rozdělovací sekce mají zabránit tomu, aby tato mez byla překročena. Samozřejmě, kde se tyto meze nacházejí, je věcí politických soudů ovlivněných teorií, zdravým lidským rozumem i prostou intuicí alespoň v rámci širokého rozmezí. K těmto otázkám nemá teorie spravedlnosti nic bližšího co říci. Jejím cílem je formulace principů, které mají usměrňovat rámcové instituce.

Druhou částí rozdělovací sekce je daňový systém, nezbytný k vytvoření prostředků k podpoře spravedlnosti. Pro vládu se musejí uvolnit společenské zdroje, aby mohla pečovat o veřejné statky a realizovat přerozdělovací platby, které jsou nutné z hlediska principu

rozdílnosti. Tento problém spadá do kompetence rozdělovací sekce, protože daňové břemeno má být spravedlivě rozloženo; proto je třeba vytvořit spravedlivé mechanismy. Opomeneme-li mnohé komplikace, měli bychom alespoň poznamenat, že proporcionální spotřební daň může být součástí nejlepšího daňového systému.¹⁷⁾ Máme jí kupříkladu dát přednost před (jakoukoliv) daní z příjmu, vycházíme-li z požadavků spravedlnosti zdravého rozumu, protože zatěžuje poplatníky podle toho, kolik toho těží ze společného množství statků a nikoliv podle toho, jak se o ně přičiňují (předpokládáme-li zde poctivě založený příjem). Rovněž i proporcionální celková spotřební daň (třeba každoroční) může obsahovat obvyklé slevy pro rodinné příslušníky atd.; a ke každému člověku se přistupuje stejným způsobem (opět za předpokladu poctivě zaslouženého příjmu). Progresivní daňové sazby by se proto měla dávat přednost jenom tehdy, je-li to nezbytné pro zachování spravedlnosti základní struktury s ohledem na první princip spravedlnosti a slušné rovnosti šancí, i kvůli tomu, aby se zamezilo nahromadění majetku a moci, což by patrně podkopalo odpovídající instituce. Řídíme-li se podle tohoto pravidla, ukáže nám to na důležitý rozdíl v politických otázkách. Kdyby se rovněž ukázalo, že proporcionální daně jsou efektivní třeba proto, že méně překážejí iniciativě, mohlo by to být směrodatné, podaří-li se nalézt nějaký prakticky uplatnitelný mechanismus. I to jsou ovšem opět otázky politické úvahy, nikoliv však součástí teorie spravedlnosti. Každopádně bereme zde v úvahu takové proporcionální daně jako součást ideální struktury dobře uspořádané společnosti, abychom názorně vyložili obsah obou principů. Přesto se však dají s ohledem na nespravedlnost existujících institucí ospravedlnit i příkře progresivní daně z příjmu, vezmeme-li v úvahu všechny okolnosti. V praxi musíme obvykle volit mezi různými nespravedlivými nebo druhořadými řešeními; přihlížíme pak k neideální teorii, abychom našli nějaké nejméně nespravedlivé řešení. Někdy toto řešení obsahuje opatření a programy, které by byly neslučitelné s dokonale spravedlivým systémem. Něco dvojnásobně špatného však může být správné v tom smyslu, že nejlépe možný mechanismus může obsahovat vyvážený systém nedokonalostí, navzájem se kompenzujících nespravedlivostí.

Obě části rozdělovací sekce se vyvozují z obou principů spravedlnosti. Zdanění dědictví a příjmu progresivní sazbou (je-li to nutné) a právní definice vlastnických práv mají zabezpečovat instituce stejné svobody pro všechny v demokracii se soukromým vlastnictvím a přiměřenou hodnotou příslušných práv. Proporcionální spotřební daň nebo daň (z příjmu) mají opatřit finanční prostředky pro veřejné statky, přerozdělení a vytvoření slušné rovnosti šancí ve vzdělávacím systému apod. ve smyslu druhého principu. Nikdy jsem se nezmínil o tradičních kritériích zdanění, třebaže daně mají být vyměřeny podle využívaného prospěchu nebo platební schopnosti.¹⁸⁾ Odvolávat se na představy zdravého rozumu v souvislosti se spotřebními daněmi je jenom málo důležité. Rozsah těchto kritérií je regulován principy spravedlnosti. Jakmile jednou nahlédneme, že problém rozdělování je problémem rámcových institucí, zjistíme, že konvenční zásady nemají žádnou vlastní závažnost, jakkoliv přiměřené již mohou být v určitých omezených případech. Opačné pojetí by bylo příliš omezené (viz § 47). Je také zřejmé, že plán rozdělovací sekce nepředpokládá standardní východiska utilitarismu o individuálních užitech. Tak například dědická daň a progresivní daně z příjmu nevycházejí z myšlenky, že jedinci mají podobné užitkové funkce se zmenšujícím se mezním užitekem. Rozdělovací sekce si ovšem neklade za svůj cíl maximalizovat sumu užitku, ale vytvořit spravedlivé rámcové instituce. Pochybnosti o tvaru užitkových funkcí jsou irelevantní. Je to problém pro utilitarismus, ale nikoliv pro smluvní teorii.

Zatím jsem předpokládal, že si vládní sekce klade za svůj cíl vytvořit demokratický režim, v němž půda a kapitál jsou v široce rozloženém, nikterak však rovnoměrném vlastnictví. Společnost není tak rozvrstvena, aby poměrně malá skupina lidí kontrolovala převážnou část výrobních prostředků. Je-li tomu tak a jestliže rozdělování splňuje principy spravedlnosti, pak mnohé kritické výhrady socialistů proti tržní ekonomice ztrácejí na

průkaznosti. Je však jasné, že alespoň teoreticky může liberální socialistický systém rovněž splňovat oba principy spravedlnosti. Musíme si jenom představit, že výrobní prostředky se nacházejí ve veřejném vlastnictví a že podniky jsou třeba řízeny dělníckými radami nebo jimi zvolenými manažery. Kolektivní rozhodnutí, učiněná demokraticky v rámci ústavy, determinují obecné rysy ekonomiky, třeba spořivost a podíl společenské produkce, věnované na důležité veřejné statky. Za daných ekonomických podmínek se chovají podniky regulované tržními silami zcela podobně jako předtím. Rámcové instituce budou sice mít jinou podobu, a to zvláště v případě rozdělování, zásadně tu však neexistuje žádný důvod, proč by se nemohlo dospět k spravedlivému rozdělování. Teorie spravedlnosti sama nefavorizuje žádný z obou systémů. Jak jsme viděli, závisí rozhodnutí o tom, který systém je pro určitý národ lepší, na okolnostech, institucích a historických tradicích.

Někteří socialisté namítali, že všechny tržní instituce jsou inherentně ponižující, a doufali, že lze vytvořit takovou ekonomiku, v níž by se lidé podstatně chovali na základě sociálních a altruistických motivů. Co se týče první námitky, trh opravdu není ideálním zařízením, ale jsou-li tu nezbytné rámcové instituce, pak jsou rozhodně odstraněny nejhorší stránky takzvaného námezdního otroctví. Celý problém se pak mění ve srovnání s možnými alternativami. Zdá se nepravděpodobné, že by řízení hospodářských činností byrokracií, které by se muselo rozvinout ve společensky regulovaném systému (ať již řízeném centrálně nebo na základě dohody uzavřené průmyslovými sdruženími), bylo celkově spravedlivější než kontrola vykonávaná pomocí cen (vždy za nezbytných rámcových podmínek). Systém, který je založen na konkurenci, je rozhodně v jednotlivostech svých operací neosobní a automatický; jeho dílčí výsledky nejsou výrazem vědomých rozhodnutí jedinců. V mnoha ohledech je to však přednost a tržní systém nikterak neimplikuje nedostatek rozumné míry lidské autonomie. Demokratická společnost se může s ohledem na výhody, které jsou s tím spjaty, rozhodnout pro systém cen a pak vytvořit rámcové instituce vyžadované spravedlností. Tato politická rozhodnutí, právě tak jako opatření, která s nimi souvisejí, mohou být zcela rozumná a svobodná.

Teorie spravedlnosti předpokládá navíc jednoznačnou omezenost síly sociálních a altruistických motivací. Vychází z toho, že jedinci a skupiny vznášejí soupeřící požadavky, jichž se nechtějí vzdát, i když jsou ochotni jednat spravedlivě. Než třeba, abych zde přesněji poukázal na to, že tento předpoklad neimplikuje, že lidé jsou v obvyklém smyslu sobečtí. Společnost, v níž by všichni lidé mohli plně dosáhnout svého blaha nebo v níž neexistují žádné konfliktní požadavky a přání všech lidí jsou bez donucení harmonicky spolu sladěna v jeden plán činnosti, by byla spíše společností, která je v jistém smyslu mimo spravedlnost. Eliminována příležitost, kdy by bylo třeba se odvolávat na principy práva a spravedlnosti.¹⁹ Nezabýváme se zde tímto ideálním případem, jakkoliv žádoucím by také mohl být. Měli bychom si však uvědomit, že dokonce zde hraje teorie spravedlnosti důležitou teoretickou roli; vymezuje totiž podmínky, za nichž není spontánní koherence cílů a požadavků jedince ani vynucena, ani vymyšlena, ale vyjadřuje opravdovou harmonii odpovídající ideálnímu dobru. Nemohu se těmito otázkami dále zabývat. Především platí, že principy spravedlnosti jsou slučitelné s různými typy společenských systémů.

Konečně je třeba uvážit následující záležitost. Předpokládejme, že shora uvedený výklad rámcových institucí postačuje pro naše účely a že oba principy spravedlnosti vedou k dobře vymezenému systému vládních aktivit a zákonů o vlastnických vztazích spolu se systémem daní. V tomto případě jsou suma veřejných výdajů a nezbytné příjmové zdroje dobře vymezeny a výsledné, jakkoliv již charakterizované rozdělení příjmů a majetku je spravedlivé (viz §§ 44, 47). Neplýne však z toho, že by se občané nesměli usnášet na dalších veřejných výdajích. Bude-li se dostatečně velký počet občanů domnívat, že mezní užitek veřejných statků je větší než mezní užitek statků, jež jsou na trhu k dostání, měla by vláda nalézt nějaký způsob, aby tomu vyhověla, protože se předpokládá, že rozdělení příjmů a majetku je spravedlivé, mění se tím vůdčí princip. Připusíme proto, že je tu pátá sekce

vlády, směnná sekce, která se jako speciální zastupitelský orgán stará o různé společenské zájmy a jejich preference pro veřejné statky. Tato sekce je ústavně pověřena sledovat jenom takové návrhy zákonů, které se týkají aktivit vlády nezávisle na požadavcích spravedlnosti a jež mají být uzákoněny jenom tehdy, jestliže splňují Wicksellovo kritérium jednomyslnosti.²⁰ To znamená, že se o veřejných výdajích hlasuje jenom tehdy, jestliže zároveň došlo k dohodě o krytí nákladů alespoň takřka jednomyslně. Návrh na nějakou novou veřejnou aktivitu musí obsahovat jednu nebo více alternativních opatření, jak pokrýt náklady. Má-li nějaké veřejné dobro efektivně využívat společenské zdroje, musí zde být podle Wicksella nějaký způsob rozdělování dodatečných daní mezi různé poplatníky, s nimiž bude vysloven jednomyslný souhlas. Jestliže takový návrh neexistuje, jsou navrhované výdaje plýtváním, a neměly by se proto realizovat. Směnná sekce pracuje tedy podle principu efektivnosti a fakticky vytváří zvláštní orgán pro posuzování veřejných statků a služeb, při nichž tržní mechanismus selhává. Je však třeba dodat, že realizaci této myšlenky stojí v cestě velmi reálné překážky. I když odhlédneme od volebních strategií a utajování preferencí, mohou preference kupní síly, účinky příjmů a obdobné jevy způsobit, že nebude dosaženo žádoucího výsledku. Snad je tu možné jenom hrubé a přibližné řešení. Těmito problémy se však nebudu zabývat.

Abychom předešli různým nedorozuměním, je třeba několik poznámek. Za prvé, kritérium jednomyslnosti předpokládá, jak zdůraznil Wicksell, spravedlnost stávajícího rozdělení příjmů a majetku i běžné pojetí vlastnických práv. Bez této důležité podmínky by toto kritérium bylo zatíženo všemi nedostatky principu efektivnosti, které by se prostě převedly jenom na případ veřejných výdajů. Je-li však tato podmínka splněna, je princip jednomyslnosti správný. Stát je právě tak oprávněn k tomu, aby donutil některé občany platit daně za věci, které jsou k prospěchu jen jiných, právě tak jako je může nutit, aby uhradili jiným jejich soukromé výdaje. Nyní se tedy uplatňuje kritérium prospěchu, zatímco dříve se to nedělo; lidé požadující jakékoliv další veřejné výdaje musejí využít směnné sekce, aby se zjistilo, zda mohou vyslovit souhlas s nezbytnými daněmi. Velikost rozpočtu směnné sekce je tedy na rozdíl od státního rozpočtu vymezena výdaji, které jsou nakonec akceptovány. Teoreticky se občané mohou sdružovat při koupi veřejných statků až do toho okamžiku, kdy se jejich mezní užitek rovná meznímu užítiku soukromých statků.

Je třeba si povšimnout, že k směnné sekci patří zvláštní zastupitelský orgán, aby se zdůraznilo, že odpovídající opatření jsou založena na principu prospěchu a nikoliv na principech spravedlnosti. Protože pojetí rámcových institucí nám má pomoci uspořádat naše dobře uvážené soudy spravedlnosti, vztahuje se závoj nevědomosti na legislativní stadium. Směnná sekce je pouze zařízením pro směnné obchodování. Neexistuje zde žádné omezení informací (vyjma těch, jichž je třeba k dosažení větší efektivnosti), protože to závisí na tom, jak občané hodnotí veřejné a soukromé statky. Měli bychom si také povšimnout, že reprezentanti ve směnné sekci (a jejich prostřednictvím i občané) jsou plným právem ovlivněni svými zájmy. Naproti tomu při popisu ostatních sekcí jsem předpokládal, že se principy spravedlnosti uplatňují v institucích pouze na základě obecných informací. Snažíme se zjistit, jaké zákony by vydávali rozumní zákonodárci, kteří jsou patřičně omezení závojem nevědomosti, a jsou tedy v tomto smyslu nestranní, aby se dospělo k realizaci principů spravedlnosti. Ideální zákonodárci nezahnují do svých usnesení své zájmy. Přísne vzato není tedy myšlenka směnné sekce součástí čtyřstupňové posloupnosti. Přesto může snadno dojít ke konfuzi mezi vládními aktivitami a veřejnými výdaji, jichž je třeba k udržování spravedlivých rámcových institucí a institucí, které vyplývají z principu prospěchu. Máme-li tuto diferenciaci na mysli, stává se podle měf o mínění koncepce spravedlnosti jako služnosti plauzibilnější. Je rozhodně často obtížné rozlišovat oba tyto druhy vládních aktivit a může se zdát, že některé veřejné statky spadají do obou kategorií. Ponecháme stranou tyto otázky a doufám, že teoretická diferenciacie je pro naše současné účely dostatečně jasná.

44. PROBLÉM SPRÁVEDLNOSTI MEZI GENERACEMI

Musíme se nyní zabývat otázkou spravedlnosti mezi generacemi. Potíže tohoto problému nemusíme nějak zvlášť zdůraznit. Vystavují každou teorii etiky vážné, ne-li nemožné zkoušky. Výklad spravedlnosti jako slušnosti by však byl neúplný, aniž bychom nerozebrali tuto důležitou záležitost. V našem kontextu vzniká tento problém právě proto, že je tu stále ještě otevřená otázka, zda společenský systém jako celek, tržní ekonomika s vhodnými rámcovými institucemi může splňovat oba principy spravedlnosti. Odpověď musí každopádně do určité míry záviset na tom, na jaké výši je stanoveno životní minimum. To je však zase spjata s tím, jak dalece má současná generace respektovat nároky svých následovníků.

Zatím jsem nic neuvěděl o tom, jak velkoryse má být stanoveno životní minimum. Zdravý rozum by se mohl uspokojit s tím, že správná úroveň závisí na průměrném bohatství země a že za jinak stejných okolností by se toto minimum mělo zvyšovat, zvětšuje-li se tento průměr. Nebo by se mohlo říci, že správná výše je vymezena běžným očekáváním. Tyto odpovědi však nejsou uspokojivé. První není dostatečně přesná, protože nic neříká o tom, jak toto minimum závisí na průměrném bohatství a přehlíží i jiné závažné aspekty, jako např. rozdělování; druhá neuvádí žádná kritéria pro posouzení toho, kdy jsou běžná očekávání sama rozumná. Jakmile se však akceptuje princip rozdílnosti, pak z toho vyplývá, že toto minimum musí být stanoveno tak, aby se s ohledem na mzdy maximalizovaly vyhlídky nejméně zvýhodněné skupiny lidí. Přerozdělováním (například velikostí dodatečných příjmových příplatků) lze zvětšit nebo zmenšit vyhlídky nejméně zvýhodněných skupin tak, aby index základních statků (měřeno na základě mezd a subvencí) dosáhl žádoucího výsledku.

Na první pohled by se nyní mohlo zdát, že princip rozdílnosti vyžaduje velmi vysoké životní minimum. Můžeme si přirozeně představit, že se větší bohatství zvýhodněných skupin musí tak dlouho snižovat, až konečně každá skupina bude mít takřka stejný příjem. To je však mylná představa, i když by se snad mohla osvědčit za zvláštních okolností. Uplatňuje-li se princip rozdílnosti, jsou přiměřená očekávání dána dlouhodobými vyhlídkami nejméně favorizovaných jedinců včetně budoucích generací. Každá generace nemusí zachovávat jenom výdobytky kultury a civilizace a uchovávat nedotčeny spravedlivé instituce, které se již konstituovaly, ale musí také dát v každém časovém údobí stranou nějaké přiměřené množství skutečně akumulovaného kapitálu. Úspory mohou nabývat různých forem. Od čistých investic do strojního vybavení a jiných výrobních prostředků až po investice do vzdělání a výchovy. Připusíme na okamžik, že existuje nějaký princip spořivosti, který určuje velikost těchto investic, aby se tím dalo vymezit životní minimum. Předpokládejme pro jednoduchost, že toto minimum je zajištěno subvencemi, které jsou financovány z poměrné spotřební daně nebo daně z příjmu. V tomto případě vede zvýšení životního minima k zvětšení velikosti spotřební daně nebo daně z příjmu. Jakmile se to děje, dosáhne toto zvýšení patrně určitého bodu, kdy se může stát jedno či druhé. Buď nejsou přiměřené investice již možné, anebo větší daně jsou natolik v rozporu s efektivností ekonomiky, že vyhlídky nejméně zvýhodněných jedinců v přítomné generaci se již nezlepšují, ale začínají se zhoršovat. V obou případech bylo dosaženo správného minima. Princip rozdílnosti je splněn a k žádnému dalšímu zvýšení již nemůže dojít.

Tyto poznámky k specifikaci životního minima nás vedly k problematice spravedlnosti mezi generacemi. Jedním aspektem této otázky je nalezení principu spravedlivého spojení.²¹⁾ Věřím tedy, že není možné – každopádně v současnosti – stanovit přesné meze správné míry spořivosti. Jak se má mezi generace rozdělit břímě akumulace kapitálu a zvýšení úrovně civilizace a kultury, na to neexistuje žádná jasná odpověď. Z toho však nevyplyvá, že bychom nemohli formulovat určitá relevantní omezení. Jak jsem již řekl, teorie morálky specifikuje určité hledisko, z něhož lze posuzovat politické programy; často může být jasno, že předložená odpověď je mylná, i když nemáme tak snadno po ruce nějakou lepší

alternativu. Zdá se tedy například zřejmé, že klasický princip užitku nás v případě otázek vztahujících se na spravedlnost mezi generacemi zavádí nesprávným směrem. Neboť jestliže pokládáme velikost populace za proměnlivou a postupujeme-li vysokou mezní produktivitu kapitálu i velmi vzdálený časový horizont, může maximalizace celkového užitku vést k nadměrné míře akumulace (alespoň v blízké budoucnosti). Protože z morálního hlediska tu nejsou žádné důvody pro podhodnocování budoucího blahobytu na základě nějaké čisté časové preference, dospíváme k závěru, že větší výhody budoucích generací budou patrně tím spíše natolik velké, aby kompenzovaly přítomné oběti. To se může ukázat jako správné jenom proto, že s větším kapitálem a lepší technikou bude možné uživit dostatečně velkou populaci. Učení utilitarismu nás takto může přimět k tomu, abychom požadovali těžké oběti chudších generací kvůli větším výhodám budoucích generací, které jsou na tom zdaleka lépe. Tento užitkový kalkul, který vyvažuje ztráty některých jedinců ziskem jiných, se však zdá být v případě různých generací ještě méně oprávněný než mezi současníky. I když nedovedeme přesně definovat princip spravedlivého spojení, měli bychom se přece jenom vyvarovat této krajnosti.

Smluvní teorie posuzuje tento problém z hlediska původního stavu. Smluvní strany nevědí, ke které generaci patří nebo – což znamená totéž – ke kterému civilizačnímu stupni své společnosti. Nedovedou vůbec říci, zda je chudá nebo poměrně bohatá, převážně zemědělská nebo již zindustrializovaná apod. Závoj nevědomosti je v těchto ohledech dokonalejší. Lidé v původním stavu si tedy musejí položit otázku, jak mnoho by chtěli na každém vývojovém stupni spojit za předpokladu, že všechny ostatní generace mají šetřit stejnou měrou. To tedy znamená, že musejí uvážit, jak ochotně budou spojit na každém vývojovém stupni své civilizace, a uvědomit si, že navrhovaná míra spořivosti má regulovat celkové rozpětí akumulace. Musejí si pak opravdu zvolit nějaký princip spravedlivého spojení, který prisuzuje přiměřenou míru akumulace kapitálu každému vývojovému stupni. Tato míra se bude patrně měnit v závislosti na stavu společnosti. Jsou-li lidé nemajetní a spojení bude činit potíže, bylo by vhodnější požadovat menší spořivost. V bohatší společnosti můžeme naproti tomu očekávat přirozeně větší úspory. Jsou-li jednou spravedlivé instituce pevně zakotveny, klesá čistá míra akumulace na nulu. Společnost nyní splňuje vůči spravedlnosti svou povinnost. Zachovává spravedlivé instituce a zajišťuje jejich materiální bázi. Spravedlivý princip spojení se ovšem týká toho, jak by společnost měla s ohledem na požadavky spravedlnosti spojit. Jestliže její občané chtějí šetřit pro různé velké projekty, je to něco jiného.

Otázku časové preference a záležitosti priority posouvám do dalších paragrafů. Prozatím chci poukázat na hlavní stránku smluvně teoretického přístupu. Za prvé je zřejmé, že žádný princip spravedlivého spojení nemůže být v doslovném smyslu přijat demokraticky, ale že kompenzace počátečního stavu dosahuje téhož výsledku. Protože nikdo neví, ke které generaci patří, tato otázka musí být stanovena ze stanoviska všech a přijatý princip představuje slušnou smlouvu. V původním stavu jsou zastoupeny všechny generace, neboť by se vždy zvolil princip. Došlo by tu k ideálnímu demokratickému rozhodnutí, které by bylo přiměřeně přizpůsobeno nárokům každé generace, a splňovalo by proto zásadu, že to, co má vliv na všechny, se týká všech. Kromě toho je bezprostředně zřejmé, že každá generace, možná vyjma té první, vězí z toho, zachovává-li se rozumná míra spořivosti. Jakmile jednou začala akumulace a pokračovala, bylo to k prospěchu všech následujících generací. Každá předává následující slušné množství reálného kapitálu, jak to vymezuje princip spravedlivého spojení. (Měli bychom mít na paměti, že se zde kapitálem nemíní jenom továrny a stroje apod., ale také vědění a kultura, právě tak jako metody a dovednosti, které umožňují existenci spravedlivých institucí a slušnou hodnotu svobody.) Tento kapitál je náhradou za kapitál přejetý od předcházejících generací; umožňuje pozdějším generacím, aby žily lépe ve spravedlivější společnosti. Pochopitelně pouze lidé první generace nemusejí z toho mít žádný prospěch, protože tento celý proces sice započali, ale nepodílejí se na jeho plodech.

Protože se nicméně předpokládá, že určitá generace pečuje o své bezprostřední potomky, třeba jako pečují otcové o své syny, byl by akceptován princip spravedlivého spojení, nebo přesněji určité omezení na takové principy.

Pro smluvní teorii je také příznačné, že pokládá spravedlivý stav společnosti za cíl celkového průběhu akumulace. Tento aspekt vyplývá ze skutečnosti, že ideální koncepce spravedlivé základní struktury je zakotvena v principech vybraných v původním stavu. V tomto směru se spravedlnost jako slušnost odlišuje od stanoviska utilitarismu (§ 41). Princip spravedlivého spojení lze považovat za dohodu mezi generacemi s ohledem na slušné rozložení břemen vzniklých vytvořením a udržováním nějaké spravedlivé společnosti. Konec procesu spojení je stanoven předem, i když jenom v hrubých obrysech. Jednotlivosti jsou určeny okolnostmi, k nimž časem dochází. V každém případě však nemusíme neustále maximalizovat. Právě z tohoto důvodu se vyslovuje souhlas s principem spojení až po principech spravedlnosti pro instituce, a to i přesto, že tento princip omezuje princip rozdílnosti. Principy spravedlnosti nám říkají, o co máme usilovat. Za podmínek původního stavu je princip spojení konkretizací pro již uznanou přirozenou povinnost udržovat a podporovat spravedlivé instituce. V tomto případě tkví pak etický problém v tom, abychom se dohodli, jak se má spravedlivě nakládat se všemi generacemi v celém průběhu vývoje společnosti. Co se zdá být slušným pro lidi v původním stavu, vymezuje spravedlnost v tomto, právě tak jako i v ostatních případech.

Neměli bychom však dezinterpretovat význam posledního stadia společnosti. Zatímco všechny generace mají plnit svou úlohu, má-li se dosáhnout spravedlivého stavu věcí, kdy se již nevyžaduje další spojení, neměli bychom se domnívat, že tento stav sám o sobě postačí k vysvětlení a zdůvodnění celého procesu. Všechny generace naopak sledují své přiměřené cíle. Nejsou o nic více navzájem podřízeny než jednotlivci. Lidský život je pojímán jako systém kooperace, jenž je rozložen v reálném čase. Má být ovládan stejnou koncepcí spravedlnosti, která reguluje kooperaci současných. Žádná generace nemá větší nároky než nějaká jiná. Pokoušejí-li se odhadnout slušnou míru spojení, kladou si lidé v původním stavu otázku, co lze rozumně očekávat od členů sousedících generací v každé vývojové etapě. Snaží se dát dohromady systém spravedlivého způsobu spojení tím, že v každé etapě vyvažují svou ochotu šetřit pro své bezprostřední potomky se svými oprávněnými nároky vůči svým bezprostředním předchůdcům. Řekněme, že se vžívají do role otců a uvažují o tom, jak mnoho by toho měli ušetřit pro své syny s ohledem na to, co by mohli podle svého mínění požadovat od svých otců. Dospěje-li se k nějakému oboustranně slušnému odhadu s patřičnou rezervou pro vylepšení v jejich podmínkách, je tím specifikována pro tuto etapu slušná míra spojitosti (nebo její rozsah). Jakmile se to však učiní pro všechny etapy, vymezuje se tím princip spravedlivého spojení. Je-li tento princip dodržován, nemohou si sousedící generace na sebe navzájem stěžovat; vskutku žádná generace nemůže nic vytýkat nějaké jiné bez ohledu na to, jak dalece je od ní časově vzdálena.

Poslední etapa, kdy je třeba ještě šetřit, není charakterizována velkým přebytkem. Tuto myšlenku je snad třeba zdůraznit. Větší bohatství by muselo být pro některé účely nadbytečné; průměrný příjem nemusí vskutku být snad absolutně velmi vysoký. Spravedlnost nevyžaduje od dřívějších generací, aby šetřily kvůli většímu bohatství pozdějších generací. Spojení je spíše podmínkou pro plnou realizaci spravedlivých institucí a stejnou svobodu pro všechny. Dodatečná akumulace může sloužit jenom jiným účelům. Je mylné se domnívat, že spravedlivá a dobrá společnost musí být založena na vysoké materiální životní úrovni. Co si lidé přejí, je smysluplná práce ve svobodném spojení s jinými v rámci spravedlivých základních institucí. K dosažení toho není třeba velkého bohatství. Mimo určitou mez je to dokonce spíše vyslovenou překážkou, v nejlepším případě nesmyslným rozptýlením, ne-li pokušením k nešťastlivé srovnávací soutěži s jinými. Spravedlnost je rozptýlením, ne-li pokušením k nešťastlivé srovnávací soutěži s jinými. Spravedlnost je rozptýlením, ne-li pokušením k nešťastlivé srovnávací soutěži s jinými. Spravedlnost je rozptýlením, ne-li pokušením k nešťastlivé srovnávací soutěži s jinými.

Měli bychom si nyní povšimnout, že v případě spravedlivého spojení má princip reciprocity svůj zvláštní rys. Tento princip obvykle platí, je-li tu výměna výhod a každá strana dá nějaké jiné straně něco jako slušnou náhradu. V průběhu dějin však neposkytuje žádná generace předcházejícím generacím nic z toho, co nabyla z úspor. Každá generace, dodržuje-li se princip spojení, přispívá pozdějším generacím a těží od svých předchůdců. První generace může sotva vůbec něco získat, zatímco poslední generace, generace lidí žijících v době, kdy žádné další spojení není přikázáno, získává nejvíce a dává nejméně. Může se tedy zdát, že to je nespravedlivé. Gercen poznamenává, že vývoj lidstva je jakousi časovou neslušností, protože lidé, kteří žijí později, profitují z práce svých předchůdců, aniž by platili stejnou cenu. Kant pokládal za znepokojující, že dřívější generace mají nést svá břemena jenom kvůli pozdějším generacím a že pouze poslední by měla mít štěstí bydlet v hotovém domě.²²⁾ Tyto pocity jsou sice zcela přirozené, jsou však pochybené. Vztah mezi generacemi je sice zvláštní povahy, nevyvolává však žádné nepřečkatelné potíže.

Generace jsou přirozeně rozloženy v čase a skutečná směna mezi nimi se děje jenom jedním směrem. Můžeme něco udělat pro své potomstvo, ale to nemůže učinit nic pro nás. Na tom se nedá nic změnit, a proto tu nevzniká ani problém spravedlnosti. Co je spravedlivé nebo nespravedlivé, to závisí na tom, jak se instituce chovají k přirozeným omezením a jak využívají přednosti historických možností. Mají-li všechny generace (snad vyjma první) profitovat, musejí si zřejmě vybrat nějaký princip spravedlivého spojení, který dbá o to, aby každá generace obdržela svůj spravedlivý podíl od svých předchůdců a sama splnila spravedlivé nároky svých potomků. Jedinou reciproční výměnou mezi generacemi je fiktivní směna, tj. kompenzace, kterou lze učinit v původním stavu pomocí principu spravedlivého spojení. Představme si, že tyto kompenzace dělá každá generace sama pro sebe a že závoj nevědomosti a jiná omezení mají pak vést k tomu, aby se kterákoliv generace postarala o všechny.

Nyní je jasno, proč se princip rozdílnosti nevztahuje na problém spojení. Pozdější generace nemohou nikterak zlepšit situaci nejméně zvýhodněných jedinců první generace. Princip se nedá uplatnit. Jak se zdá, mohl by implikovat, jestliže vůbec něco, že tu nejsou vůbec žádné úspory. Problém spojení je tedy třeba řešit jiným způsobem. Představíme-li si, že původní stav obsahuje reprezentanty všech skutečných generací, pak by závoj nevědomosti způsobil, že změna motivačních předpokladů je zbytečná. Jak jsem však poznamenal dříve (§ 24), bude nejlépe, pokládá-li se současnost za vstupní čas. Lidé v původním stavu pak vědí, že jsou současníky, a pokud tedy nepečují alespoň o své bezprostřední následníky, nemají vůbec žádný důvod, aby souhlasili s nějakým spojením. Nevědí ovšem, ke které generaci patří, ale to nevádí. Dřívější generace buď spořily, nebo nespořily; na tom nemohou smluvní strany nic změnit. Zdá se tedy, že bude nejlépe, zachová-li se současnost jako vstupní čas a přizpůsobí-li se tomu motivační podmínka. Smluvní strany jsou třeba považovány za zástupce rodů, kteří jsou citově spjati s následujícími generacemi. Tato modifikace se zdá být zcela přirozená. Využil jsem ji již v argumentaci pro stejnou svobodu pro všechny (§ 33). Ačkoliv problém spojení představuje zvláštní situaci, nemění se tím charakteristika spravedlnosti. Kritéria pro spravedlnost mezi generacemi jsou oněmi kritérii, která by byla vybrána v původním stavu.

Nyní musíme spojit princip spravedlivého spojení s oběma principy spravedlnosti. To se děje na základě předpokladu, že tento princip je vymezen z hlediska nejméně zvýhodněných jedinců v každé generaci. Reprezentanti této skupiny, která je rozložena

principu rozdílnosti v rámci jedné generace, omezují princip spojení jeho uplatnění mezi generacemi.

Spojení méně favorizovaných jedinců se ovšem nemusí dít tak, že se aktivně podílejí na investičním procesu. Obvykle tu jde spíše o to, že souhlasí s ekonomickými a jinými opatřeními, která jsou nezbytná pro přiměřenou akumulaci. Spojení se realizuje tím, že se politicky akceptují opatření, která mají zlepšit životní úroveň nejméně zvýhodněných jedinců pozdějších generací. Tím se tedy vzdáváme bezprostředně disponibilních výhod. Podpora těchto opatření se může uskutečňovat požadovaným spojením a žádný reprezentant nejméně zvýhodněných skupin v každé generaci si nemůže stěžovat na nějakou jinou generaci, že nesplnila své povinnosti. Měli bychom si rovněž povšimnout, že se po dlouhou dobu, zvláště během dřívějších stadií, patrně uplatňuje spíše obecná koncepce spravedlnosti než oba sériově uspořádané principy. Platí tu však stejná myšlenka a nebudu se namáhat, abych ji formuloval.

Potud tedy stručný nástin některých hlavních rysů principu spravedlivého spojení. Můžeme nyní vidět, že lidé v různých generacích, právě tak jako současníci, mají vůči sobě navzájem povinnosti a závazky. Přítomná generace se nemůže chovat tak, jak se jí zlíbí, ale je vázána principy, které by byly vybrány v původním stavu, má-li se definovat spravedlnost mezi lidmi, kteří žijí v různých dobách. Lidé mají navíc přirozenou povinnost udržovat a podporovat spravedlivé instituce a k tomu je zapotřebí zlepšení civilizace až po určitou úroveň. Vyvození těchto povinností a závazků se může zpočátku jevit jako poněkud za vlasy přitažená aplikace smluvní teorie. Tyto požadavky byly by nicméně uznány v původním stavu a tak koncepce spravedlnosti jako slušnosti postihuje tyto záležitosti beze změny své základní myšlenky.

45. ČASOVÉ PREFERENCE

Předpokládám, že lidé v původním stavu nemají při výběru nějakého principu spojení žádné čisté časové preference. Musíme vzít v úvahu důvody, proč tomu tak je. Jestliže se nějaký jedinec vyhýbá čistým časovým preferencím, je to charakteristický rys jeho racionality. Podle Sidgwicka patří k racionalitě nestranný zájem o všechny části našeho života. Pouze různé umístění v čase, že něco je prostě dříve a něco později, není samo o sobě racionálním důvodem, abychom tomu věnovali větší pozornost nebo menší pozornost. Současné výhody nebo výhody blízké budoucnosti mohou ovšem mít větší váhu kvůli své větší jistotě nebo pravděpodobnosti, a proto bychom měli vzít v úvahu, jak se naše situace a schopnosti k určitým požitkům mohou měnit. Nic z toho však neospravedlňuje naši preference pro menší přítomné dobro před větším budoucím dobrem pouze kvůli tomu, že je to časově blíže²³⁾ (§ 64).

Sidgwick si myslel, že pojmy obecného a jednotlivého blaha jsou si v podstatných ohledech podobné. Domníval se, že právě tak, jako je blaho nějakého člověka konstruováno srovnáním a integrací jednotlivých jeho instancí v různých na sebe navazujících časových okamžicích, je obecné blaho konstruováno srovnáním a integrací blaha mnoha různých jedinců. Vztahy částí k sobě navzájem a k celku jsou si v obou případech podobné a jsou založeny na principu souhrnného užitku.²⁴⁾ Princip spravedlivého spojení nesmí být tedy ovlivněn čistou časovou preferencí, neboť jako dříve neospravedlňují různá postavení lidí a generací v čase, abychom s nimi jednali odlišně.

Protože v teorii spravedlnosti jako slušnosti nejsou principy spravedlnosti žádným rozšířením principu racionálního výběru pro jednu osobu, musí námitka proti časové preferenci znít jinak. Tato otázka se řeší tím, že se odkazuje na původní stav, ale jakmile ji vnímáme z této perspektivy, dospějeme k stejnému závěru. Smluvní strany nemají žádný

důvod, aby přisoudily nějakou váhu pouhému postavení v čase. Musejí se rozhodnout pro nějakou míru spofivosti, vztahující se na každou epochu. Rozlišují-li mezi dřívějšími a pozdějšími časovými údobími v tom smyslu, že se pozdější události nyní zdají být méně důležité, budou se přítomné události jevit méně důležitými v budoucnosti. Třebaže se každé rozhodnutí musí učinit nyní, neexistuje tu ještě žádný důvod, aby se spíše nevyužilo dnešních výhod proti budoucnosti než budoucích výhod vůči dnešku. Tato situace je symetrická a jedno rozhodnutí je právě tak arbitrární jako druhé.²⁵⁾ Protože lidé v původním stavu stojí na stanovisku každé epochy a jsou podrobni závoji nevědomosti, je jim tato symetričnost jasná. Nebudou proto souhlasit s žádným principem, který přisuzuje bližším časovým údobím větší nebo menší váhu. Jenom tak mohou dospět ke konzistentní dohodě ze všech hledisek, neboť uznat princip časové preference znamená sankcionovat, aby lidé žijící v různých dobách měli jenom na základě této nahodilé okolnosti přisuzovat svým vzájemným nárokům různé váhy.

Jako při rozumné prozíravosti není odmítnutí čisté časové preference slučitelné s tím, že bereme v úvahu nejistotu a měnící se okolnosti; nevylučuje to ani užití nějaké úrokové sazby (v nějaké socialistické ekonomice nebo ekonomice založené na soukromém vlastnictví) při přidělování omezených investičních prostředků. Tato restrikce spočívá spíše v tom, že v prvních principech spravedlnosti nesmíme nakládat s generacemi odlišně pouze kvůli tomu, že žijí dříve nebo později. Původní stav je vymezen tak, aby v tomto ohledu vedl k správnému principu. V případě nějakého jedince je čistá časová preference nerozumná. Znamená, že jedinec nepohlíží na všechny časové momenty stejnou měrou jako na součásti svého života. V případě společnosti je čistá časová preference nespravedlivá. Znamená (v běžnějším případě, když se nepřihlíží k budoucnosti), že osoby, které nyní žijí, využívají svého postavení v čase, aby prosazovaly své vlastní zájmy.

Smluvní teorie souhlasí tedy se Sidgwickem v tom, že odmítá časovou preferenci jako určující důvod pro společenský výběr. Kdyby se dnes žijící osoby daly ovládat takovými úvahami, mohlo by to uškodit jejich předchůdcům a potomkům. Může se zdát, že toto tvrzení je v rozporu s demokratickými principy, protože se někdy říká, že tyto principy požadují, aby potřeby současných generací determinovaly politiku. Předpokládá se ovšem, že tyto preference musejí být objasněny a artikulovány za přiměřených podmínek. Kolektivní spojení pro budoucnost má mnohé vlastnosti nějakého veřejného dobra a v tomto případě dochází ke vzniku problému izolace a jistoty.²⁶⁾ Předpokládáme-li však, že tyto překážky jsou překonány a že informované veřejné mínění přítomné generace je za příslušných podmínek známé, můžeme se domnívat, že demokratické pojetí státu nepřipouští, aby zasahoval kvůli budoucím generacím, i když se veřejné mínění může očividně mýlit.

Zda je toto tvrzení správné, závisí na tom, jak se interpretuje. Jako popis nějaké demokratické instituce nelze proti němu nic namítnout. Jakmile se v zákonodárství a sociální politice projeví vůle lidu, nemůže proti tomu vláda nic namítnout, chce-li být demokratickou. Nemá žádné právo, aby ignorovala mínění voličů o míře spojení. Je-li demokratický režim ospravedlněn, pak by taková pravomoc obvykle vedla celkově k větší nespravedlnosti. Ústavní opatření musejí být vybrána tak, jak pravděpodobně vyústí ve spravedlivější a efektivnější legislativu. Někdo je demokratem, je-li přesvědčen o tom, že tuto podmínku nejlépe splňuje demokratická ústava. K jeho představě spravedlnosti patří však i ohled na spravedlivé nároky budoucích generací. I když voliči mají mít poslední slovo, což je praktická otázka při výběru režimů, pak je tomu jenom proto, že se správně rozhodnou s větší pravděpodobností spíše než vláda, která nedbá na jejich požadavky. Protože však i za příznivých podmínek je spravedlivá ústava případem nedokonalé procedurální spravedlnosti, mohou se lidé přece jenom nesprávně rozhodnout. Způsobí-li třeba nenapravitelné škody, mohou tím zvětšit vážná provinění proti ostatním generacím, jimž by se snad dalo zamezit za nějaké jiné formy vlády. Kromě toho mohla by být nespra-

vednost jako taková zcela zřejmá a dokazatelná na základě téže koncepce spravedlnosti, o níž se opírá samo demokratické zřízení. Několik principů této koncepce může být dokonce více či méně výslovně obsaženo v ústavě a jsou často citována při interpretaci právníky a jinými poučenými osobami.

V těchto případech neexistuje proto žádný důvod, proč by demokrat nemohl oponovat vůli lidu vhodnými formami nesouhlasu, či dokonce, aby se jí jako státní úředník pokusil obejít. I když věříme ve správnost nějaké demokratické ústavy a uznáváme povinnost ji podporovat, může být povinnost podřídit se určitým zákonům anulována v situacích, kdy je veřejné mínění dosti nespravedlivé. Na veřejném rozhodnutí, které se týká výše spoření, není nic nedotknutelného, a předsudky vůči časové preferenci si nezasluhují žádný ohled. Protože přece poškozené strany, budoucí generace, tu nejsou vůbec přítomny, je to tím více sporné. Nepřestáváme být demokraty, pokud se nedomníváme, že by nějaká jiná forma vlády byla lepší a že by se naše úsilí mělo zaměřit k tomuto cíli. Tak dlouho, dokud o tom nejsme přesvědčeni, ale místo toho si myslíme, že nějaké vhodné formy nesouhlasu, například občanské neposlušnosti nebo odepření poslušnosti z důvodů svědomí, jsou nutným a rozumným způsobem, jak korigovat demokraticky uzákoněnou politiku, je naše chování slučitelné s uznáním nějaké demokratické ústavy. V další kapitole se touto záležitostí budu podrobněji zabývat. Prozatím je důležité, aby vůle lidu, týkající se péče o budoucnost, byla jako všechna ostatní politická rozhodnutí podrobena principům spravedlnosti. Zvláštní vlastnosti tohoto případu nezdůvodňují žádnou výjimku.

Měli bychom si povšimnout, že zamítnutí čisté časové preference jako prvního principu je kompatibilní se zjištěním, že určité zpochybnění budoucnosti může zlepšit jinak defektní kritéria. Jak jsem již poznamenal, může například utilitaristický princip vést k neobyčejně vysoké míře spořivosti, která přináší dřívějším generacím nadměrné strádání. Tento důsledek může být do jisté míry korigován, nebude-li se přihlížet k blahobytu lidí, kteří budou žít v budoucnosti. Protože blaho pozdějších generací není tak důležité, není třeba, aby se tolik šetřilo jako dříve. Je také možné změnit nezbytnou akumulaci modifikací parametrů postulovaných užitkovou funkcí. Těmito otázkami se zde nemohu zabývat.²⁷⁾ Naneštěstí mohu vyjádřit jenom své mínění, že tyto metody prostě pouze zmírní důsledky mylných principů. Tato situace se v některých ohledech podobá té, kterou nacházíme v intuicionistické koncepci, podle níž se princip užitku spojuje s principem rovnosti (viz § 7). Tam slouží vhodně vážené kritérium rovnosti k opravě principu užitku, když žádný z obou principů sám o sobě není akceptovatelný. Jestliže obdobně vycházíme z myšlenky, že vhodná míra spořivosti je taková, která maximalizuje společenský užitek v čase (maximalizuje nějaký celek), můžeme dosáhnout plauzibilnějšího výsledku, bereme-li blahobyt budoucích generací méně výrazněji v úvahu; nejvhodnější výhrada může záviset na tom, jak rychle roste populace, na produktivitě kapitálu atd. Modifikujeme přitom určité parametry tak, abychom dospěli k závěru, který je více v souladu s našimi intuitivními soudy. Můžeme tak dospět k názoru, že tyto změny principu užitku jsou nutné, má-li se docílit spravedlnosti mezi generacemi. Zavedení časové preference může určitě v takových případech přinést nějaké zlepšení. Je-li to však takto zavedeno, pak to naznačuje, jak věřím, že jsme vyšli z nesprávné koncepce. Je tu rozdíl mezi touto situací a shora zmíněným intuicionistickým názorem. Na rozdíl od principu rovnosti nemá časová preference žádnou vnitřní etickou přitažlivost. Je zavedena čistě ad hoc, aby se zmírnily důsledky principu užitku.

46. DALŠÍ PŘÍPADY PRIORITY

Na problému spravedlivého spoření si můžeme názorně osvětlit další případy priority spravedlnosti. Teorie spravedlnosti se projevuje tím, že vytýčuje horní meze pro výši

spoření, které lze požadovat od nějaké generace kvůli blahobytu pozdějších generací. Princip spravedlivého spoření je omezením míry akumulace. Každá epocha musí přispět svým přiměřeným podílem k dosažení podmínek nutných pro spravedlivé investice a přiměřenou hodnotu svobody; kromě toho navíc nelze již nic požadovat. Zvláště tehdy, je-li suma výhod velmi vysoká a odpovídá dlouhodobému vývoji, může se namítnout, že lze požadovat vysokou míru spořivosti. Někteří lidé by snad mohli jít ještě dále a tvrdit, že nerovnost bohatství a moci, která porušuje druhý princip spravedlnosti, může být ospravedlněna, přispívá-li k dostatečně velkým ekonomickým a sociálním výhodám. Na podporu tohoto názoru mohu poukázat na případy, v nichž se akceptují takové nerovnosti a míra akumulace kvůli blahu pozdějších generací. Tak například Keynes poznamenává, že neobyčejně velká akumulace kapitálu, k níž došlo před první světovou válkou, by se nikdy nemohla uskutečnit ve společnosti, ve které by bohatství bylo rovnoměrně rozděleno.²⁸⁾

V devatenáctém století byla společnost uzpůsobena tak, že vložila vyšší příjem do rukou těch, kteří jej patrně nejméně spotřebovali. Zbohatlíci nebyli zvyklí na velké výdaje a dávali přednost moci, jež plyne z investice, před požitky bezprostřední spotřeby. Byla to právě nerovnost v rozdělení bohatství, která umožnila rychlý růst kapitálu a více či méně trvalé zlepšení obecné životní úrovně všech. Právě tato skutečnost je podle Keynese hlavním ospravedlněním kapitalistického systému. Kdyby bohatí sami spotřebovali své nové bohatství, byl by takový systém nepřijatelný a musel by být odmítnut. Existuje určitě účinnější a spravedlivější způsob, jak zvýšit úroveň blahobytu a kultury, než jak to popisuje Keynes. Pouze za zvláštních okolností, třeba s přihlédnutím k šetrnosti kapitalistů na rozdíl o nestřídmosti aristokracie, může si společnost opatřit investiční prostředky tím, že dává bohatým více, než co sami mohou oprávněně spotřebovat. Zde je však podstatné to, že lze Keynesovo ospravedlnění, ať již jeho premisy jsou či nejsou správné, modifikovat tak, aby se vztahovalo pouze na zlepšení situace dělnické třídy. Ačkoliv její životní podmínky jsou drsné, zastává Keynes patrně názor, že se v tomto systému projeví mnohé zjevné nespravedlnosti, ale že tu nejsou žádné reálné možnosti, jak by mohly být odstraněny, aby se zlepšily životní podmínky pro méně zvýhodněné jedince. V jiných poměrech byla by situace dělníků ještě horší. Nemusíme uvažovat o tom, zda toto tvrzení je správné. Stačí konstatovat, že v rozporu s tím, co bychom si mohli myslet, Keynes neříká, že bída chudých je ospravedlněna větším blahobytem pozdějších generací. To se shoduje s prioritou spravedlnosti před efektivností a větší sumou užitku. Má-li být omezená spravedlnost v případě spoření překonána, musí se ukázat, že kdyby se to nestalo, vedlo by to vcelku ještě k větší újmě pro postižené touto nespravedlností. Tento případ se podobá situaci, o níž jsem hovořil v souvislosti s prioritou svobody (viz § 39).

Je zřejmé, že nerovnosti, které měl Keynes na mysli, porušují také princip slušné rovnosti příležitostí. To nás vede k úvahám, jak musíme argumentovat, abychom omluvili nedostatek tohoto kritéria, a jak máme formulovat nějaké pravidlo priority.²⁹⁾ Mnozí autoři se domnívají, že by slušná rovnost příležitostí měla nepříznivé důsledky. Jsou přesvědčeni o tom, že veřejné blaho si zasluhuje jakési hierarchické struktury společnosti a nějaké vládnoucí třídy s dědičnými charakteristikami. Politická moc má být vykonávána lidmi, kteří jsou poučeni o ústavní tradici své společnosti a jsou k tomu od dětství vychovávaní, lidmi, jejichž ambice jsou tlumeny privilegií a komfortem jejich zabezpečeného společenského postavení. Jinak by bylo příliš mnoho v sázce, lidé bez kultury a přesvědčení by kvůli svým úzkým zájmům bojovali o moc ve státě. Tak Burke byl přesvědčen o tom, že velké rodiny vládnoucí vrstvy přispívají moudrostí své politické moci k obecnému blahobytu od generace ke generaci.³⁰⁾ Hegel si myslel, že omezení rovnosti příležitostí, jako třeba prvorozenské právo, je nezbytné pro statkáře, kteří jsou zvláště nadáni pro výkon politické moci díky své nezávislosti na státu, úsilí po zisku a nejrůznějším náhodilostem občanské společnosti.³¹⁾ Privilegované rodiny a majetkové výsady napomáhají jedincům, kteří jsou tím zvýhodněni, aby nabyli jasnějšího pohledu na obecné blaho celé společnosti. Samozřejmě není třeba, abychom upřednostňovali

nějaký rigidně strukturovaný systém. Můžeme naopak pokládat pro vitalitu vládnoucí vrstvy za podstatné, aby přijímala velmi talentované jedince a plně je akceptovala. To je slučitelné s popřením principu slušných příležitostí.

Chceme-li tedy zachovat prioritu slušných příležitostí před principem rozdílnosti, pak nestačí argumentovat, jako patrně Burke a Hegel, že celá společnost včetně nejméně zvýhodněných má prospěch z určitých restrikcí rovnosti příležitostí. Musíme také tvrdit, že by snaha eliminovat tyto nerovnosti tak nepříznivě zasáhla společenský systém a hospodářskou činnost, že by vyhlídky nezvýhodněných jedinců byly každopádně dlouhodobě ještě horší. Obdobně jako v případě priority svobody znamená priorita slušných příležitostí, že se musíme odvolávat na šance lidí majících menší příležitosti. Musíme rovněž tvrdit, že je jim otevřena široká oblast žádoucnějších alternativ, než jak by tomu bylo jinak. Méně určité tvrzení, že celá společnost prosperuje, vyhovuje jenom tehdy, když podmínky ospravedlňují vzdát se lexikálního uspořádání a přistoupit na intuitivní vyváženost slušných příležitostí společenskými a ekonomickými výhodami. Tyto okolnosti mohou nebo nemohou způsobit, že se také vzdáme lexikálního uspořádání principů spravedlnosti. Obě uspořádání se mohou prosadit v jiných dobách.

Těmito komplikacemi se nebudu dále zabývat. Měli bychom si však povšimnout, že rodinný život a kulturní prostředí rodiny ovlivňují sice – snad právě tak silně jako cokoliv jiného – motivaci dětí a jejich schopnost vzdělávat se, ale že tyto účinky nejsou nikterak neslučitelné se slušnou rovností příležitostí. Dokonce v dobře upořádané společnosti, která splňuje oba principy spravedlnosti, může být rodina zábranou stejných šancí mezi jedinci. Neboť jak jsem to definoval, druhý princip požaduje pouze stejné životní vyhlídky ve všech oblastech společnosti pro jedince, kteří jsou obdobně nadáni a motivováni. Existují-li mezi rodinami v jedné oblasti rozdíly, jak formovat aspirace dětí, pak navzdory existenci slušné rovnosti příležitostí mezi oblastmi, nebudou existovat žádné stejné šance mezi jedinci. Tato možnost vyvolává otázku, jak dalece lze uplatnit pojem rovnosti příležitostí. Tímto problémem se však budu zabývat později (§ 77). Zde chci pouze poznamenat, že dodržování principu rozdílnosti a pravidel priority, které inspirují, zmenšuje naléhavost úplné rovnosti příležitostí.

Nebudu zkoumat otázku, zda máme průkazné argumenty proti principu stejné rovnosti příležitostí a pro hierarchickou třídní strukturu. Tyto problémy nejsou součástí teorie spravedlnosti. Podstatné je přitom to, že se tato tvrzení mohou sice někdy jevit jako sobecká a pokrytecká, mají však správnou formu, jestliže osvětlují obecnou koncepci spravedlnosti, jak má být interpretována ve světle principu rozdílnosti a lexikálního uspořádání. Rušivé zásahy do slušné rovnosti příležitostí nejsou ospravedlněny větší sumou užitku jiných lidí nebo celé společnosti. Musí se tvrdit (správně či nikoliv), že by příležitosti nejméně zvýhodněných oblastí komunity byly ještě omezenější, kdyby se tyto nerovnosti odstranily. Musíme zastávat názor, že nejsou nespravedlivé, protože tu nejsou žádné podmínky pro plnou realizaci principů spravedlnosti.

Po této zmínce o otázkách priority chtěl bych uvést konečnou formulaci obou principů spravedlnosti pro instituce. Pro úplnost uvedu plné znění všech dříve uvedených formulací.

První princip

Každá osoba má stejné právo na nejrozsáhlejší celkový systém stejných základních svobod, který je kompatibilní s obdobnými systémem svobod pro všechny.

Druhý princip

Sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly:

- (a) k největšímu prospěchu nejméně zvýhodněných jedinců, konzistentně s principem spravedlivého spojení, a
- (b) spjatý s úřady a pozicemi, které jsou přístupné všem za podmínek slušné rovnosti příležitostí pro všechny.

První pravidlo priority (priorita svobody)

Principy spravedlnosti musejí být uspořádány lexikálně, a proto může být svoboda omezena jenom kvůli svobodě.

Jsou tu dva případy:

- (a) méně rozsáhlá svoboda musí posilovat celkový systém svobod, na němž se podléjí všichni;
- (b) menší než stejná svoboda musí být přijatelná pro občany s menší mírou svobody.

Druhé pravidlo priority (priorita spravedlnosti před efektivností a blahobytem)

Druhé pravidlo spravedlnosti předchází lexikálně principu efektivnosti a principu maximalizace sumy užitku; a slušná příležitost předchází principu rozdílnosti. Jsou tu dva případy:

- (a) nerovnost příležitostí musí zlepšit příležitosti lidí s menší příležitostí;
- (b) nadměrně vysoká míra spofivosti musí celkově zmírnit břemeno lidí, kteří jsou jím dotčeni.

Obecná koncepce

Všechny základní společenské hodnoty – svoboda a příležitost, příjem a majetek, a sociální základy sebeucty – mají být rozděleny stejnoměrně, pokud nějaké nerovnoměrné rozdělení jedné nebo všech těchto hodnot není k prospěchu nejméně zvýhodněných osob.

Tyto principy a pravidla priority nejsou pochopitelně úplné. Rozhodně bude třeba dalších modifikací, nebudu však formulaci těchto principů dále komplikovat. Stačí konstatovat, že když dospějeme k nějaké neideální teorii, pak se bezprostředně neuchylujeme k obecné koncepci spravedlnosti. Lexikální uspořádání obou principů a hodnocení, které z něho plyne, inspiruje pravidla priority, která se v mnoha případech zdají být docela rozumná. Pomocí různých příkladů jsem se pokusil názorně osvětlit, jak lze těchto pravidel využít, a nastínit jejich plauzibilitu. Tak ordinální uspořádání principů spravedlnosti v ideální teorii odráží a orientuje aplikaci těchto principů na neideální situace. Ukazuje, o jaká omezení se musíme postarat nejdříve. Nedostatek obecné teorie spravedlnosti tkví v tom, že postrádá definitivní strukturu obou principů v sériovém uspořádání. V extrémnějších a komplikovanějších případech nějaké ideální teorie neexistuje snad žádná alternativa. Někde selhávají pravidla priority pro neideální případy; snad nejsme ani vůbec s to nalézt nějakou uspokojivou odpověď. Přesto se musíme pokusit odsunout den zúčtování tak daleko, jak jenom možno, a pokusit se zorganizovat společnost takovým způsobem, aby k tomu vůbec nedošlo.

47. PŘEDPISY SPRAVEDLNOSTI

Nástin systému institucí, který splňuje oba principy spravedlnosti, je nyní úplný. Jakmile je zjištěna spravedlivá míra spofivosti nebo určen vhodný rozsah spofivosti, máme tu kritérium pro posuzování úrovně životního minima. Suma přerozdělených prostředků a prospěchu z nepostradatelných veřejných statků by měla zlepšit očekávání nejméně zvýhodněných jedinců v souladu s nezbytnou spofivostí a zachováním stejné svobody pro všechny. Má-li základní struktura tuto podobu, bude jakékoliv výsledné rozdělení spravedlivé (anebo alespoň nikoliv nespravedlivé). Každý získá celkový příjem (výdělek plus subvence), na který má právo podle veřejného systému pravidel, na němž jsou založena jeho oprávněná očekávání.

Jak jsme tedy již viděli (§ 14), je hlavním rysem této koncepce rozdělovací spravedlnosti velký podíl čisté procedurální spravedlnosti. Není tu žádná snaha vymezit spravedlivé rozdělení statků a služeb na základě informací o preferencích a nárocích určitých jedinců. Takové poznatky jsou za vhodných obecných hledisek irelevantní. V každém případě by to vedlo ke komplikacím, které se nedají zvládnout pomocí dostatečně jednoduchých principů,

o nichž by se dalo rozumně očekávat, že s nimi budou lidé souhlasit. Má-li se však prosadit pojem čisté procedurální spravedlnosti, musí se konstituovat – jak jsem již řekl – a nestranně uplatňovat spravedlivý systém podpůrných institucí. Chceme-li se spolehnout na čistou procedurální spravedlnost, musí základní struktura splňovat oba principy.

Tato analýza rozdělování prostě rozvíjí známou myšlenku, že příjem a mzdy budou spravedlivé, jakmile je vhodné organizován (prakticky uplatnitelný) systém konkurenčních cen a zabudován do spravedlivé základní struktury. Tyto podmínky jsou postačující. Výsledné rozdělení je případem rámcové spravedlnosti, obdobně jako výsledek poctivé hry. Musíme však prozkoumat, zda toto pojetí odpovídá našim intuitivním představám o tom, co je a co není spravedlivé. Zvláště si musíme položit otázku, nakolik souhlasí s předpisy spravedlnosti, jak je chápe zdravý rozum. Zdá se, jako bychom tyto pojmy zcela přehlédli. Chci nyní ukázat, že je lze objasnit a vyložit jejich podfázené místo.

Tento problém lze formulovat následovně. Mill správně argumentoval, že pokud setrváváme na úrovni předpisů spravedlnosti, jak je chápe zdravý rozum, nelze tyto zásady smířit. Například v případě mezd jsou zásady „Každému podle jeho úsilí“ a „Každému podle jeho výkonu“ vzaty samy o sobě protikladnými požadavky. Chceme-li jim navíc přisoudit určité váhy, neumožňují nám nikterak vymezit, jak lze zjistit jejich relativní hodnotu. Předpisy zdravého rozumu nevyjadřují tedy žádnou určitou teorii spravedlivých či slušných mezd.³²⁾ Z toho však nevyplývá, jak si patrně Mill myslel, že k uspokojivé koncepci lze dospět jenom tehdy, přijímá-li se utilitaristický princip. Někjaký vyšší princip je sice nutný; existují zde však jiné alternativy než princip užitku. Je dokonce možné, abychom jeden z těchto předpisů nebo nějakou jejich kombinaci pozvedli na úroveň prvního principu, řekne-li se třeba „Každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“.³³⁾ Z hlediska teorie spravedlnosti vymezují oba principy spravedlnosti správně vyšší kritérium. Proto musíme prozkoumat, zda by předpisy spravedlnosti, jak je chápe zdravý rozum, vznikly v době uspořádané společnosti a jak by nabyly své přiměřené váhy.

Uvažme případ mezd v dokonale konkurenčním hospodářství se spravedlivou základní strukturou. Připustíme, že každý podnik (ať ve veřejném nebo soukromém vlastnictví) musí dlouhodobě přizpůsobit vyplácení mezd působnosti nabídky a poptávky. Mzdy, které podniky vyplácejí, nemohou být tak vysoké, aby je nemohly vyplácet, nebo tak nízké, aby jim dostatečně velký počet pracujících nenabízel svou pracovní sílu s ohledem na jiné dostupné příležitosti. Jsou-li vzaty v úvahu všechny okolnosti, bude v rovnovážném stavu relativní přitažlivost různých pracovních míst stejná. Pak lze tedy snadno nahlédnout, jak vznikly různé předpisy spravedlnosti. Identifikují prostě charakteristiky pracovních míst, které jsou významné buď z nabídkové, nebo poptávkové stránky trhu anebo z obou. Poptávka podniků po dělnících je vymezena mezní produktivitou práce, tj. čistou hodnotou přínosu nějaké pracovní jednotky, měřenou prodejní cenou vyrobeného zboží. Hodnota tohoto přínosu pro podniky spočívá posléze na podmínkách trhu, na tom, co jsou domácnosti ochotny zaplatit za různá zboží. Zkušenost a vzdělání, přirozené schopnosti a zvláštní znalosti jsou vysoce oceňovány. Lidem s těmito vlastnostmi jsou podniky ochotny zaplatit více, protože produktivita těchto pracovníků je větší. Tato skutečnost vysvětluje a zdůvodňuje zásadu „Každému podle jeho výkonu“ a z ní odvozenou zásadu „Každému podle jeho vzdělání“ nebo „Každému podle jeho zkušeností“ apod. Rovněž i z hlediska nabídky však musejí být tyto vlastnosti oceněny, aby to přiměřelo pozdější pracovní síly k uhrazení nákladů na své vzdělání. Právě tak se obvykle platí více za pracovní místa s nejistým nebo nestálým zaměstnáním anebo za práci, která je prováděna v nebezpečných nebo zvláště namáhavých podmínkách. Jinak by se nedali nalézt lidé, kteří by ji vykonávali. Z těchto okolností se vyvinuly takové zásady, jako „Každému podle jeho úsilí“, „Každému podle jeho rizika“ apod. I když se připouští, že lidé mají stejné přirozené schopnosti, vyvěrají tyto normy přece ještě z požadavků hospodářské činnosti. S přihlédnutím k cílům výrobních jednotek a lidem, kteří hledají práci, jsou pokládány určité vlastnosti za významné. Mzdová politika zpravidla

vždy respektuje tyto normy a přisuzuje jim s patřičnou časovou rezervou přiměřený význam, vyvolaný podmínkami trhu.

Vše to se zdá být dosti zřejmé. Významnější je však několik dalších okolností. Za prvé, různé koncepce spravedlnosti patrně vytvářejí velmi obdobné zásady. Tak ve společnosti regulované principem užitku by se patrně rovněž uznávaly všechny shora zmíněné normy. Pokud se cíle ekonomických subjektů dostatečně podobají, musíme se na tyto předpisy odvolávat a mzdová politika je bude výslovně respektovat. Jinak nebude závažnost jednotlivých předpisů obecně táž. Zde se koncepce spravedlnosti rozcházejí. Není tu jenom tendence zavést nějakou jinou mzdovou politiku, ale dlouhodobá tendence ekonomiky bude mít téměř jistě jinou podobu. Jsou-li rámcové instituce ovládané různými koncepcemi, nebudou tržní síly, které jsou pro podniky i dělníky směrodatné, stejné. Jiný poměr nabídky a poptávky povede k tomu, že různé předpisy budou odlišně vyvažovány. Tak se kontrast mezi koncepcemi spravedlnosti neprojeví na úrovni každodenních norem, ale spíše na jejich relativní a měnlivé závažnosti v průběhu času. Běžný či konvenční pojem slušné či spravedlivé vyváženosti nemůžeme nikdy pokládat za základní, neboť závisí na principech regulujících rámcový systém a na požadovaných změnách běžných podmínek.

Můžeme to osvětlit na nějakém příkladě. Předpokládejme, že základní struktura jedné společnosti skýtá slušnou rovnost příležitostí, zatímco nějaká jiná nikoliv. V první společnosti bude pak patrně zásada „Každému podle jeho výkonu“ ve formě „Každému podle jeho vzdělání a vyškolení“ mít podstatně menší váhu. To bude patrně platit i tehdy, budeme-li předpokládat, jak to ostatně odpovídá skutečnosti, že lidé mají různé přirozené schopnosti. To lze zdůvodnit tím, že v první společnosti bude nabídka kvalifikovaných jedinců mnohem větší, neboť se mnohem více lidem dostává výhod vzdělání a vyškolení. Nejsou-li tu žádná omezení na vstup nebo nedokonalosti kapitálového trhu pro půjčky (nebo subvence) na vzdělání, budou zvláštní odměny pro nadanější jedince mnohem menší. Poměrný rozdíl výdělků mezi nejvyššími a nejmenšími příjmovými skupinami se bude stále zmenšovat a tyto tendence se projevují dokonce výrazněji, řídíme-li se podle principu rozdílnosti. Tak má zásada „Každému podle jeho vzdělání“ v první společnosti menší váhu než v druhé, ale naproti tomu bude mít větší váhu zásada „Každému podle jeho výkonu“. Koncepce spravedlnosti požaduje ovšem, aby se změnou společenských podmínek došlo obvykle také ke změně správné vyváženosti předpisů. Časem důsledná aplikace jejich principů postupně přetvoří společenskou strukturu tak, že se změní také tržní síly a tím i vyváženost předpisů. Na stávající vyváženosti není nic nedotknutelného, i když je správná.

Kromě toho musíme mít na mysli podfázené postavení každodenních norem. To je někdy obtížné, protože tyto normy jsou za všedního života tak běžné a v takové míře ovládají naše myšlení, což jim ovšem vůbec nepřísluší. Žádný z těchto předpisů nemůže však být plauzibilně povýšen v první princip. Každý z nich patrně vznikl v souvislosti s nějakou podstatnou vlastností, spjatou s určitými specifickými institucemi. Tato vlastnost je však jenom jedna z mnoha jiných a tyto instituce jsou speciální povahy. Kdybychom jednu z nich učinili prvním principem, rozhodně bychom zanedbali některé jiné věci, které bychom měli vzít v úvahu. Kdybychom všechny nebo mnohé předpisy pokládali za první principy, neznamenalo by to žádný zisk pro systematickou jasnost. Předpisy každodenního života se nacházejí na nesprávné úrovni abstrakce. Abychom našli vhodné první principy, musíme učinit krok zpět. Připouštím, že některé předpisy se zprvu jeví dosti obecně. Tak například zásada „Každému podle jeho výkonu“ pokrývá mnohé případy rozdělování v nějaké ekonomice s dokonalou konkurencí. Podle teorie mezní produktivity rozdělování získává (při soukromém vlastnictví výrobních prostředků) každý výrobce svůj příjem podle svého přínosu k výrobě. V tomto smyslu se dělníkovi dostává plně hodnoty výsledků jeho práce, ne více a ne méně. Na první pohled se to zdá být poctivé. Odpovídá to tradiční myšlence, že máme přirozené vlastnické právo na plody své práce. Někteří autoři považovali proto princip výkonnosti za uspokojivý princip spravedlnosti.³⁴⁾

Lze však snadno nahlédnout, že tomu tak není. Mezní produkt práce závisí na nabídce a poptávce. To, čím nějaký jedinec přispívá svou prací, se mění s poptávkou podniků po jeho dovednostech, a to se zase mění podle poptávky výrobních podniků. Přínos jedince je také ovlivněn rozsahem nabídky pracovníků s obdobnými schopnostmi. Nemůžeme tedy předpokládat, že zásada výkonnosti vede ke spravedlivému výsledku, nejsou-li přiměřeně regulovány tržní poměry a jim odpovídající ekonomické možnosti. To předpokládá, jak jsme viděli, že základní struktura jako celek je spravedlivá. Neexistuje tedy žádná jiná možnost, jak přisoudit spravedlivou váhu předpisům spravedlnosti, než že se vytvářejí rámcové podmínky, které vyžadují principy spravedlnosti. Některé instituce snad opravdu přisuzují určitým předpisům zvláštní význam, tak třeba tržní ekonomika zdůrazňuje zásadu výkonnosti. Z užití nějakého předpisu však izolovaně nevyplývá nic pro spravedlnost konečného rozdělení. Celkové hodnocení mnoha předpisů se děje prostřednictvím celého systému. Tak hledisko potřeb patří k přerozdělovací sekci; neslouží vůbec jako mzdová zásada. Abychom zhodnotili spravedlnost nějakého rozdělení, musíme uvážit celkovou účinnost rámcových mechanismů, podíl příjmu a majetku plynoucího z každé sekce.³⁵⁾

Proti předcházejícímu rozboru běžných předpisů a myšlenec čisté procedurální spravedlnosti lze namítnout, že ekonomiku s dokonalou konkurencí nelze nikdy realizovat. Výrobci by ve skutečnosti nebyli nikdy odměněni podle svých mezních produktů a každopádně v současných podmínkách jsou průmyslová odvětví ovládána několika velkými firmami. Konkurence je v nejlepším případě nedokonalá a lidé obdrží méně, než co odpovídá jejich výkonu, a v tomto smyslu jsou vykořisťováni.³⁶⁾ Na to musím nejdříve odpovědět tak, že koncepce dobře fungující tržní ekonomiky s přiměřenými rámcovými institucemi je přece jenom ideálním modelem, který ukazuje, jak by se daly principy spravedlnosti realizovat. Tento model slouží k názornému osvětlení obsahu těchto principů a poukazuje na možnost, jak tuto koncepci spravedlnosti může splnit buď soukromovlastnická ekonomika, nebo socialistický režim. Uznáme-li, že stávající podmínky zaostávají vždy za ideálními předpoklady, máme přece jenom nějakou představu o tom, co je spravedlivé. Navíc můžeme lépe posoudit, jak jsou stávající nedokonalosti závažné a jak bychom se nejlépe mohli přiblížit k tomuto ideálu.

Druhá poznámka. Smysl, v jakém jsou lidé vykořisťováni nedokonalostí trhu, je neobyčejně zvláštní. Je totiž porušena zásada výkonnosti, a to se děje proto, že cenový systém není již více efektivní. Jak jsme však viděli, je tato zásada pouze jednou z mnoha druhotných norem. To co opravdu platí, je pracovní činnost celého systému a otázka, zda tyto nedostatky jsou nějak kompenzovány. Protože princip efektivnosti není v zásadě splněn, mohli bychom právě tak dobře říci, že je vykořisťována celá komunita. Ve skutečnosti však zde není pojem vykořisťování vůbec na místě. Implikuje hlubokou nespravedlnost v rámcovém systému a má jenom málo co činit s nedostatky trhů.³⁷⁾

Konečně pak, kvůli podřízenému místu principu efektivnosti v teorii spravedlnosti jako slušnosti, nejsou nevyhnutelné odchylky od dokonalých tržních poměrů nějak zvlášť rušivé. Je důležitější, aby konkurenční model umožnil princip volného sdružování a individuální výběr zaměstnání v rámci slušné rovnosti příležitosti a učinil výrobu zboží soukromé spotřeby na rozhodnutí domácností. Základním požadavkem je slučitelnost ekonomických mechanismů s institucemi svobody a svobody sdružování. Jsou-li tedy trhy dostatečně konkurenční a otevřené, pak je vhodné řídit se podle pojmu čisté procedurální spravedlnosti. Je praktičtější než jiné tradiční ideály, protože výslovně koordinuje množství možných kritérií v jednu koherentní a realizovatelnou koncepci.

48. OPRAVNĚNÁ OČEKÁVÁNÍ A MORÁLNÍ ZÁSLUHY

Zdravý rozum je nakloněn k tomu, aby se domníval, že příjmy, majetek a životní statky vůbec mají být rozdělovány podle morálních zásluh. Spravedlnost je štěstím podle míry.

ctnosti. Uznává se sice, že se tento ideál nedá nikdy plně realizovat, přesto je to jenom správná představa rozdělovací spravedlnosti, alespoň jako princip prima facie, a společnost by se měla snažit ji uskutečnit, pokud to umožňují okolnosti.³⁸⁾ **Teorie spravedlnosti jako slušnosti odmítá však tuto představu. Takový princip by nebyl vybrán v původním stavu.** Zdá se, že se za této situace odpovídající kritérium nedá nikterak definovat. Pojem rozdělování podle ctnosti opomíjí kromě toho rozlišování mezi morálními zásluhami a oprávněnými očekáváním. Je tedy správné, že si osoby a skupiny svou účastí na spravedlivých opatřeních navzájem přisvojí nároky, které jsou vymezeny obecně uznávanými pravidly. Určitá jednání, odpovídající stávajícím institucím, vedou k určitým právům a jejich nároky jsou odměněny spravedlivým rozdělováním podílů. Spravedlivý systém poskytuje tedy to, na co lidé mají nárok, splňuje jejich oprávněná očekávání, jež jsou založena na společenských institucích. Jejich oprávněné nároky však nejsou úměrné jejich vnitřní hodnotě; nejsou na tom ani závislé. Principy spravedlnosti, které regulují základní strukturu a specifikují povinnosti a závazky jednotlivců, se nezmiňují o morálních zásluhách; ani se tu neprojevuje žádná tendence, aby se podle nich rozdělování řídilo.

Toto tvrzení vyplývá z předcházejícího rozboru předpisů, jak je chápe zdravý rozum, a z jejich funkce v čisté procedurální spravedlnosti (§ 47). Tak například při určení výše mezd zdůrazňuje tržní ekonomika zásadu výkonnosti. Jak jsme však viděli, závisí výkon (hodnocen mezní produktivitou) na nabídce a poptávce. Morální hodnota člověka se rozhodně nemění podle toho, kolik lidí nabízí na trhu práce obdobné schopnosti anebo jak je žádané to, co mohou produkovat. Jsou-li schopnosti nějakého člověka méně žádané nebo jestliže se zhoršily (třeba jako u zpěváků), nebude se přece nikdo domnívat, že se obdobně změnila morální zasloužilost. To vše je zcela zřejmé a je to již dlouho uznáváno.³⁹⁾ Reflektuje to prostě skutečnost, o níž jsem se již dříve zmínil (§ 17). Podle jedné význačné charakteristiky našich morálních soudů platí, že si nikdo nezasloužil své přirozené vlohy o nic méně než své výchozí postavení ve společnosti.

Kromě toho žádný z předpisů spravedlnosti se neorientuje na odměňování ctnosti. Tak třeba zvláštní výnosy plynoucí ze vzácných přirozených talentů musejí kryt náklady na vzdělání a motivovat úsilí, jež je vynakládáno při studiu, právě tak jak zaměřit tyto schopnosti, aby co nejlépe sloužily obecným zájmům. Výsledné rozdělování nemá nic společného s morální hodnotou, neboť přirozené nadání a nahodilosti jeho růstu a vývoje v dětství jsou z hlediska morálního arbitrární. Zdá se, že odměňování zásluh je intuitivně nejbližší předpisu rozdělování podle námahy nebo snad lépe podle svědomitého úsilí.⁴⁰⁾ Ale opět se zdá být zřejmé, že úsilí, které chce někdo podstoupit, závisí na jeho přirozených schopnostech a dovednostech i na možných alternativách. Nadanější jedinci se patrně budou za jinak stejných okolností mnohem svědomitěji snažit, ale zdá se, že tu není žádná možnost, jak tento moment šťastnější náhody nějak zakalkulovat. **Myšlenka odměňovat zásluhy je neuskutečnitelná.** Pokud se klade důraz na potřeby, tak se morální hodnota rozhodně prostě ignoruje. Ani základní struktura nepůsobí na vyváženost předpisů spravedlnosti tak, aby se za scénou dosáhlo nezbytného souladu. Tato struktura je regulována oběma principy spravedlnosti, které plně vymezují všechny další cíle.

K témuž závěru lze dospět i jiným způsobem. V předcházejících poznámkách jsem zatím nevysvětlil rozdíl mezi morální hodnotou a nároky lidí, jež jsou založeny na oprávněných očekáváním. Definiujme tedy pojem morální hodnoty a ukažme, že nemá nic společného s rozdělováním. Musíme pouze vzít v úvahu nějakou dobře uspořádanou společnost, tj. společnost, v níž jsou instituce spravedlivé a tato skutečnost je veřejně známá. Její členové mají takový výrazný smysl pro spravedlnost, efektivní přání jednat v souladu s existujícími pravidly a dávat si navzájem to, na co má každý nárok. V tomto případě můžeme předpokládat, že každý má stejnou morální hodnotu. Tento pojem jsme tedy definovali pomocí smyslu pro spravedlnost, přání jednat v souladu s principy, které by byly vybrány v původním stavu (§ 72). Je však zřejmé, že ze stejné morální hodnoty chápán v tom smy-

slu neplyne rovnoměrné rozdělování. Každý má dostat to, na co má podle principů spravedlnosti nárok, ale tyto principy nevyžadují žádnou rovnost.

Je podstatné, že pojem morální hodnoty nezajímá žádný první princip rozdělovací spravedlnosti, a to proto, že může být zaveden teprve potom, co byly uznány principy spravedlnosti a přirozené povinnosti a závazků. Jakmile jsou tyto principy k dispozici, můžeme definovat morální hodnotu jako smysl pro spravedlnost; jak později ukáží (§ 66), lze ctnosti charakterizovat jako přání či snahu jednat podle odpovídajících principů. Pojem morální hodnoty je tedy vůči pojmům práva a spravedlnosti druhotným pojmem. Proto také nehraje žádnou roli při vymezení pojmu rozdělování. V tomto případě tu existuje obdobný vztah jako mezi vlastnickým právem a zákony proti loupeži a krádeži. Tyto přečiny a s nimi spjatá vina předpokládají instituci vlastnictví, která slouží prioritním a nezávislým společenským cílům. Kdyby se nějaká společnost sama chtěla organizovat s cílem odměňovat morální zásluhy a pokládala by to za první princip, bylo by to asi tak, jako kdybychom zavedli instituci vlastnictví, abychom potrestali zloděje. Zásada „Každému podle jeho zásluh“ by tedy nebyla vybrána v původním stavu. Protože smluvní strany se snaží prosazovat své představy o dobru, není tu žádný důvod, aby uspořádaly své instituce takovým způsobem, že by rozdělování bylo určeno morálními zásluhami, a to dokonce ne ani tehdy, kdyby mohly nalézt nějaké nezávislé kritérium pro příslušnou definici tohoto pojmu.

V nějaké dobře uspořádané společnosti nabývají jedinci nárok na určitý podíl společenského produktu tím, že provádějí určité úkony, k nimž je vybízejí stávající instituce. Oprávněná očekávání, jež takto vznikla, jsou do jisté míry rubem principu slušnosti a přirozené povinnosti k spravedlnosti. Neboť tak, jak jsme povinni udržovat spravedlivé instituce a zavázání hrát svou roli, jakmile jsme je jednou akceptovali, tak osoba, která se chovala v souladu se systémem a splnila svůj podíl, má právo, aby s ní ostatní lidé zacházeli odpovídajícím způsobem. Jsou zavázáni splnit její oprávněné očekávání. Existují-li tedy spravedlivé ekonomické poměry, jsou nároky jednotlivců řádně uspokojovány právě tím, že se odvolávají na relevantní pravidla a předpisy (s jejich odpovídajícími vahami). Jak jsme viděli, bylo by nesprávné prohlašovat, že rozdělování odměňuje lidi podle jejich morální hodnoty. Můžeme však říci, vyjadřujeme-li se tradičním způsobem, že spravedlivý systém poskytuje každému člověku to, co mu patří, což znamená, že každému přiděluje to, na co má nárok podle toho, jak to určuje systém sám. Principy spravedlnosti pro instituce a jedince stanovují tedy, že právě takové jednání je slušné.

Nyní bychom si měli povšimnout, že ačkoliv nároky nějakého jedince jsou regulovány existujícími pravidly, musíme nicméně stále rozlišovat mezi tím, na co má někdo právní nárok, a tím, co si zaslouhuje v dobře známém, i když mimomorálním smyslu.⁴¹⁾ Tak například často říkáme po nějakém zápase, že mužstvo, které prohrálo, si zasloužilo vyhrát. Tím nechceme říci, že by vítězné mužstvo nemělo nárok na první cenu či na to, co by se jinak vyhrálo. Mírně tím spíše, že poražené mužstvo prokazovalo větší míru sportovního mistrovství, hrálo kvalitněji a více se líbilo. Proto také mělo zvítězit, ale prohrálo, protože mělo smůlu, nebo kvůli nahodilým příčinám v zápase neuspělo. Obdobně ani ta nejlepší ekonomická opatření nepovedou vždy k preferovanějším výsledkům. Reálné požadavky jedinců se odchyľují více nebo méně od těch, které systém předvídá. Někteří lidé v privilegovaném postavení nemají třeba požadované vlastnosti a schopnosti ve větší míře než jiní lidé. To vše je dostatečně zřejmé. V daném případě nám jde jediné o to, abychom mohli rozlišovat mezi nároky, které máme s ohledem na stávající poměry oceňovat podle toho, jak se lidé chovali a jak se vyvinuly okolnosti a nároky, které by vznikly za idealizovanějších poměrů. Z toho však nikterak nevyplývá, že by rozdělování mělo být v souladu s morální hodnotou. I kdyby se všechno dělo tím nejlepším způsobem, nedošlo by ještě k tomu, aby rozdělování a ctnost spadaly v jedno.

Někteří lidé mohou nepochybně stále ještě tvrdit, že by rozdělování mělo odpovídat morální hodnotě alespoň do té míry, jak je to prakticky možné. Mohou se domnívat, že pokud

by zvýhodnění jedinci neměli morálně lepší charakter, byly by jejich větší výhody výsměchem našemu smyslu pro spravedlnost. Toto mínění může vzniknout z myšlenky, že rozdělovací spravedlnost je nějakým opakem represivní spravedlnosti. Je pravda, že v nějaké celkem dobře uspořádané společnosti lidé, kteří byli potrestáni, protože porušili nějaký spravedlivý zákon, učinili zpravidla něco zlého. Protože účelem trestního práva je prosazovat základní přirozené povinnosti, které nám zakazují, abychom jiným lidem způsobili nějakou újmu na životě a zdraví, nebo je zbavili jejich svobody a oloupili o majetek, jsou tu také tresty. Ty prostě netvoří systém daní nebo břemen, který má finančně zatížit určité formy chování a tímto způsobem usměrnit jednání lidí, aby bylo ke vzájemnému prospěchu. Bylo by ovšem mnohem lepší, kdyby se činy, které trestní právo zakazuje, vůbec nikdy nestaly.⁴²⁾ Mít sklony k páčání takových činů je známkou špatného charakteru a ve spravedlivé společnosti budou zákonnými tresty postiženi jenom lidé, u nichž se projeví tyto přestupky.

Je zřejmé, že rozdělování ekonomických a sociálních výhod je něco zcela jiného. Tyto mechanismy nejsou opakem trestního práva tak, že právě jak jedno trestá určité přečiny, druhé odměňuje morální hodnotu.⁴³⁾ Nerovnoměrné rozdělování má pokrýt náklady na vzdělání a výskolení, přimět lidi, aby nastoupili na místa, kde jsou z hlediska společnosti nejvíce zapotřebí atd. Pokud každý jedinec akceptuje správnost motivace, která se zaměřuje na vlastní i skupinové zájmy, které jsou oprávněně ovládnuty smyslem pro spravedlnost, rozhoduje se pro to, co nejlépe odpovídá jeho cílům. Rozdílné mzdy a příjmy a privilegia různých společenských pozic mají prostě ovlivnit tuto volbu tak, aby konečný výsledek byl v souladu s efektivností a spravedlností. V dobře uspořádané společnosti by nebylo třeba žádného trestního práva, snad jediné kvůli problému jistoty. Otázky trestající spravedlnosti patří z větší části k teorii neúplné konformnosti, zatímco analýza rozdělování k teorii striktní konformnosti, a tím k ideálnímu modelu. Představa, že rozdělovací a represivní spravedlnost jsou navzájem v obráceném vztahu, je zcela mylná a reflektuje jiné ospravedlnění rozdělování, než jak tomu ve skutečnosti je.

49. SROVNÁNÍ SE SMÍŠENÝMI KONCEPCEMI

Často jsem sice srovnával principy spravedlnosti s utilitarismem, ale zatím jsem ještě nic neřekl o smíšených koncepcích. Tyto koncepce, jak si vzpomeneme, jsou proto tak definovány, že druhý princip spravedlnosti je nahrazen principem užitku nebo nějakým jiným kritériem (§ 21). Musím nyní vzít v úvahu tyto alternativy, a to zvláště proto, že mnozí lidé je mohou pokládat za rozumnější než principy spravedlnosti, které se zdají každopádně na první pohled klást příliš striktní požadavky. Musím však předem zdůraznit, že všechny smíšené koncepce akceptují první princip, a že tedy přisuzují prioritu stejné svobody pro všechny. Žádné z těchto pojetí není utilitaristické, neboť i když je druhý princip nebo nějaká jeho část, třeba princip rozdílnosti, nahrazen principem užitku, má pojem užitku stále ještě podřazené postavení. Pokud je tedy hlavním cílem teorie spravedlnosti jako slušnosti zformulovat alternativu ke klasickému utilitarismu, bude tohoto cíle dosaženo i tehdy, jestliže místo obou principů spravedlnosti akceptujeme nakonec nějakou smíšenou koncepci. Zdá se však, že s ohledem na závažnost prvního principu se i v těchto alternativách zachová podstatná charakteristika smluvní teorie.

Z těchto poznámek je tedy zřejmé, že se proti smíšeným koncepcím dá mnohem obtížněji argumentovat než proti principům užitku. Mnozí autoři, kteří zastávají nějakou variantu utilitarismu, i když třeba jenom ve vágní podobě vyváženosti a harmonizace společenských zájmů, zjevně předpokládají pevný ústavní systém, který zaručuje do určitého minimálního stupně základní svobody. Ve skutečnosti tedy zastávají nějakou smíšenou teorii, a proto se již nedají využívat pádné argumenty, jež vyplývají z myšlenky svobody. Hlavním problé-

mem tu tedy je, co lze ještě říci ve prospěch druhého principu spravedlnosti oproti principu užítku, jsou-li oba dva omezeny principem stejné svobody pro všechny. Musím prozkoumat důvody pro odmítnutí principu užítku dokonce i v těch případech, kdy bude zřejmé, že tyto důvody nebudou tak rozhodující pro odmítnutí klasického i průměrného principu užítku.

Uvažme nejdříve nějakou smíšenou koncepci, která je velmi blízká principům spravedlnosti, totiž koncepci, která vznikne tím, jestliže nahradíme principem průměrného užítku, omezeného určitým životním minimem, princip rozdílnosti, přičemž vše ostatní zůstává nezměněno. Narážíme zde obecně na stejné potíže jako ve všech intuicionistických teoriích. Jak má být stanoveno životní minimum a přizpůsobováno měnícím se poměrům? Každý, kdo využívá obou principů spravedlnosti, mohl by se patrně také snažit o kompromis mezi maximalizací průměrného užítku a zajištěním nějakého přiměřeného životního minima. Přihlížíme-li pouze k jeho dobře uváženým soudům a nikoliv k důvodům pro ně, mohlo by být jeho hodnocení nerozlišitelné od hodnocení někoho jiného, který se řídí podle této smíšené koncepce. Zdá se mi, že za měnících se podmínek se dá úroveň životního minima vymezit dostatečně široce, aby se dospělo k tomuto výsledku. Jak pak ale víme, že se stoupenec tohoto smíšeného pojetí ve skutečnosti vlastně nespolehal na princip rozdílnosti? Je přirozené, že z tohoto principu vědomě nevychází, ale že by dokonce patrně odmítl domněnku, že to tak činí. Ukazuje se však, že úroveň životního minima, která omezuje princip průměrného užítku, vede přesně k týmž důsledkům, k nimž by se došlo, kdybychom se opravdu řídili podle tohoto kritéria. Navíc se nedá nikterak vysvětlit, proč bylo životní minimum takto stanoveno; v nejlepším případě může prohlásit, že se rozhodl tak, jak se mu zdá, že je to nejrozsudnější. Nemůžeme jít tak daleko a tvrdit, že takový člověk opravdu využívá princip rozdílnosti, neboť jeho soudy snad odpovídají nějakému kritériu. Je nicméně pravda, že by jeho koncepce spravedlnosti musela být teprve identifikována. Manévrovací prostor pro stanovení přiměřeného životního minima tento problém neumožňuje vyřešit.

Něco obdobného můžeme také říci o jiných smíšených teoriích. Tak bychom se mohli rozhodnout pro omezení průměrného principu stanovením nějakých požadavků na rozdělování buď o sobě, nebo ve spojení s nějakým vhodně zvoleným minimem. Mohli bychom například nahradit princip rozdílnosti kritériem maximalizace průměrného užítku sníženého o nějaký zlomek (nebo násobek) směrodatné odchylky výsledného rozdělení.⁴⁴⁾ Protože tato odchylka je nejmenší, má-li každý stejný užitek, zohledňuje toto kritérium nejméně zvýhodněné jedince lépe než princip průměrného užítku. Intuicionistické aspekty tohoto názoru jsou rovněž jasné. Musíme si totiž položit otázku, jak má být stanoven zlomek (nebo násobek) směrodatné odchylky, a jak má tento parametr záviset na průměrném užítku samém. Opět tu může stát v pozadí princip rozdílnosti. Tento druh smíšeného pojetí odpovídá jiným intuicionistickým koncepcím, které nás orientují na pluralitu cílů. Pokud je zaručeno určité životní minimum, jsou podle tohoto pojetí dvěma žádoucími cíli větší průměrný užitek a rovnoměrnější rozdělení užítku. Máme dávat jednoznačně přednost jedné instituci před druhou, je-li v obou těchto ohledech lepší.

Různé politické názory vyžadují však tyto cíle různé, a pro stanovení jejich relativních vah potřebujeme nějaká kritéria. V takových otázkách nebývá zpravidla obecný souhlas příliš velký. Musíme uznat, že dosti podrobné vážení cílů je implicitně obsaženo v celkově úplné koncepci spravedlnosti. V každodenním životě se často spokojujeme s výčtem předpisů a cílových představ, jak je chápe zdravý rozum; jednotlivé otázky musíme ovšem vážít ve světle obecných skutečností, charakterizujících danou situaci. To je sice prakticky rozumná rada, nevyjadřuje však žádnou systematickou koncepci spravedlnosti. V rámci těchto cílů musíme fakticky uplatnit svou soudnost, jak prostě nejlépe dovedeme. Jenom to, co je vzhledem ke každému kritériu lepší, je jednoznačně žádoucíjší. Naproti tomu je princip rozdílnosti relativně přesnou koncepcí, neboť uspořádává ordinálně všechny kombinace cílů podle toho, jak dobře slouží vyhlídkám nejméně zvýhodněných jedinců.

Přestože se princip rozdílnosti na první pohled jeví jako dosti specifická koncepce, může být stále ještě oním kritériem, které ve spojení s ostatními principy spravedlnosti stojí v pozadí a kontroluje váhy vyjádřené v našich každodenních soudech a odpovídající různým smíšeným koncepcím. Náš návyk spoléhat se na intuici ve spojitosti s kritérii nižšího řádu by mohl zakrýt existenci fundamentálnějších principů, které těmto kritériím dávají teprve jejich průkaznost. Zda oba principy spravedlnosti a zvláště princip rozdílnosti, které vysvětlují naše soudy o rozdělovací spravedlnosti, můžeme ovšem rozhodnout jenom tím, že poněkud podrobněji rozvineme důsledky těchto principů a zjistíme, jak dalece jsme připraveni akceptovat příslušné váhy. Snad tu nebude žádný konflikt mezi těmito důsledky a našimi dobře uváženými přesvědčeními. Určitě by tu neměl být žádný konflikt s těmi soudy, které jsou fixními body, a nechtěli bychom je tedy za žádných předvídatelných okolností revidovat.

Z našich každodenních názorů snad však nevyplývá nic příliš určitého pro problém, jak vážít soupeřící cíle. Je-li tomu tak, pak je hlavním problémem, zda můžeme souhlasit s mnohem přesnější specifikací naší koncepce spravedlnosti, jak ji reprezentují oba principy. Pokud zůstávají zachovány určité pevné body, musíme rozhodnout, jak se naše koncepce spravedlnosti nejlépe vyplňuje a dá rozšířit na další případy. Snad nejsou oba principy spravedlnosti tak v rozporu s naším intuitivním přesvědčením, ale jsou spíše relativně konkrétním principem pro otázky, které jsou zdravému rozumu cizí a zůstávají jím nerozhodnuty. Zprvu se sice zdá, že princip rozdílnosti je dosti divný, ale vezmeme-li v úvahu jeho důsledky, a jsou-li vhodné popsány, mohou nás přesvědčit o tom, že je buď v souladu s našimi dobře uváženými soudy, nebo že jinak přenáší tato přesvědčení přijatelným způsobem na nové situace.

V této souvislosti můžeme poznamenat, že je to jakási politická konvence demokratické společnosti, odvoláváme-li se na společné zájmy. Žádná politická strana veřejně nepřipustí, že naléhá na zákonodárství, aby znevýhodnilo kteroukoliv uznávanou společenskou skupinu. Jak však máme pojímat tuto konvenci? Je to rozhodně něco více než princip efektivnosti a rozhodně také nelze vycházet z toho, že vláda bude ovlivňovat stejným způsobem zájmy každého jedince. Protože je nemožné maximalizovat s ohledem na více než jedno hledisko, je z hlediska étosu určité demokratické společnosti přirozené, že se vyčleňují nejméně zvýhodnění jedinci a podporují jejich dlouhodobé vyhlídky, pokud možno nejlepším způsobem, jenž je slučitelný se stejnými svobodami pro všechny a slušnými příležitostmi. Zdá se, že politické programy, jejichž spravedlnosti nejvíce důvěřujeme, směřují alespoň tímto směrem, a to v tom smyslu, že každá část společnosti by bez nich byla na tom hůře. Tyto politické programy jsou veskrze spravedlivé, i když snad ne dokonalé. Princip rozdílnosti můžeme proto interpretovat jako rozumné rozšíření politické konvence určité demokracie, jakmile jsme uznali nutnost akceptovat nějakou, vcelku úplnou, koncepci spravedlnosti.

Vezmeme-li na vědomí, že smíšené koncepce mají intuicionistické rysy, nemá to být žádná zásadní námitka proti nim. Jak jsem již poznamenal (§ 7), mají takové kombinace principů nesporně velkou praktickou hodnotu. Jde pouze o to, aby tyto koncepce byly přijatelnými kritérii pro posouzení politických programů, a máme-li k dispozici přiměřené rámcové instituce, aby nás mohly vést k rozumným závěrům. Akceptuje-li například nějaká osoba smíšené koncepce, aby maximalizovala průměrný užitek zmenšený o zlomek (nebo násobek) směrodatné odchylky, bude patrně favorizovat slušnou rovnost příležitostí, neboť rovnoměrnější šance pro všechny zvyšují průměr (prostřednictvím růstu efektivnosti) a zmenšují nerovnost. V tomto případě podporuje náhrada za princip rozdílnosti druhou část druhého principu. Je dále zřejmé, že se v určitém bodě nemůžeme vyhnout tomu, abychom se nespolehali na naše intuitivní soudy. Smíšenou koncepcí jsou zatížené tím, že to mohou učinit příliš brzy a pak nemohou uvést žádnou jasnou alternativu k principu rozdílnosti. Nemáme-li k dispozici nějakou proceduru jak přifazovat vhodné váhy (nebo

parametry), je možné, že vyváženost je skutečně determinována principy spravedlnosti, pokud ovšem tyto principy nevedou k závěrům, které nemůžeme akceptovat. Kdyby se to stalo, pak by snad některá smíšená koncepce byla přijatelná bez ohledu na to, že se odvolává na intuici, zvláště tehdy, pomáhá-li nám její uplatnění zavést do našich dobře uvážených přesvědčení pořádek a dorozumění.

Ve prospěch principu rozdílnosti hovoří dále to, jak snadno jej lze interpretovat a aplikovat. Pro některé lidi opravdu spočívá přitažlivost smíšených koncepcí částečně v tom, že se s jejich pomocí můžeme vyhnout poměrně přísným požadavkům principu rozdílnosti. Můžeme dosti přímo zjistit, co poslouží zájmům nejméně zvýhodněných jedinců. Tuto skupinu můžeme identifikovat pomocí indexu primárních statků a taktické otázky se dají rozhodnout, těžeme-li se, jak by se příslušní reprezentanti rozhodli za příznivých podmínek. Pokud však uplatníme princip užítka, bude neurčitost myšlenky průměrného užítka (nebo celkového) činit potíže. Musíme nějakým způsobem posuzovat užítkové funkce různých reprezentantů a učinit je interpersonálně srovnatelnými apod. Tyto problémy jsou tak obtížné a jejich aproximace tak hrubá, že se i velmi rozporuplná mínění mohou jevit různým lidem stejně hodnověrná. Někteří lidé mohou tvrdit, že výhody jedné skupiny vyvažují nevýhody nějaké jiné, ale ostatní to zase mohou popírat. Nikdo nemůže říci, jak lze tyto odlišnosti přivést na základní principy nebo uvést pro ně nějaké možné řešení. Lidé ve výhodnějších společenských postaveních mohou snadněji prosazovat své zájmy nespravedlivě, aniž bychom mohli jasně ukázat, že vybočují z patřičných mezí. To vše je ovšem zřejmé a vždy se uznávalo, že etické principy nejsou zcela přesné. Nejsou však všechny stejně přesné a oba principy spravedlnosti mají tu výhodu, že jejich požadavky jsou jasnější a že přesněji víme, co je třeba dělat, abychom je splnili.

Mohli bychom se domnívat, že lze neurčitost principu užítka překonat lepší analýzou toho, jak užitek měřit a agregovat. Nechci však tyto značně diskutabilní technické problémy akcentovat; důležitější námitky proti utilitarismu se nacházejí totiž v jiné rovině. Stručná zmínka o této problematice může však vyjasnit smluvní teorii. Nuže, je tu několik způsobů, jak zavést interpersonální míru užítka. Jeden z nich (sáhá alespoň až zpět k Edgeworthovi) vychází z předpokladu, že jedinec je schopen rozlišovat jenom konečný počet úrovní užítka.⁴⁵ O nějakém člověku říkáme, že je indiferentní vůči alternativám, které patří k téže rozlišovací rovině, a kardinální míra pro rozdíl užítka mezi dvěma alternativami je vymezena počtem rozlišovacích rovin, které je oddělují. **Výsledná kardinální škála musí pak být jedinečná až po nějakou pozitivní lineární transformaci,** abychom obdrželi nějakou interpersonální míru, mohli bychom předpokládat, že rozdíl mezi sousedními rovinami je stejně velký pro všechny jedince i mezi všemi rovinami. Pomocí tohoto interpersonálního pravidla korespondence jsou výpočty neobyčejně jednoduché. Srovnáváme-li alternativy, zjišťujeme pro každého jedince počet rovin ležících mezi nimi, a pak je sečteme s ohledem na znaménka plus a minus.

Tato koncepce kardinálního užítka trpí dobře známými potížemi. Odhlédneme-li od očividně praktických problémů a faktu, že rozlišovací roviny lidí závisejí na skutečně dostupných alternativách, zdá se, že nelze ospravedlnit předpoklad, podle něhož je společenský užitek nějakého posunu z jedné roviny do jiné pro všechny jedince týž. Na jedné straně by tato procedura hodnotila stejně ony změny, které zahrnují stejný počet rozlišovacích rovin, i když je jedinci pociťovali jako odlišné, protože někteří mají silnější pocity než jiní; na druhé straně by zase změny měly mít větší závažnost u lidí, kteří pociťují větší rozdíly. Je rozhodně neuspokojivé, zanedbáváme-li sílu postoje a jestliže odměňujeme zvláště tak vysoce schopnost diferencovat, která se přece musí měnit s temperamentem a cvikem.⁴⁶ Celá tato procedura se opravdu jeví jako arbitrární. Má však tu přednost, že názorně osvětluje způsob, jak má patrně princip užítka obsahovat nevyšlovené etické předpoklady ve spojitosti s metodou zvolenou pro měření užítka. Pojmy štěstí a blaha jsou dostatečně určité a již při definování nějaké vhodné kardinální míry musíme přihlédnout k morální teorii, v níž se má této míry využívat.

Obdobné potíže vznikají ve spojitosti s Neumann-Morgensternovou definicí.⁴⁷ Můžeme ukázat, že jestliže volby nějakého jednotlivce mezi rizikovými vyhlídkami splňují určité postuláty, pak existují takové numerické hodnoty užítka, které korespondují alternativám takovým způsobem, že jeho rozhodnutí lze interpretovat jako maximalizaci očekávaného užítka. **Rozhoduje se tak, jako kdyby se řídil matematickým očekáváním těchto numerických hodnot užítka;** tato přiřazení užítka jsou jedinečná až po nějakou pozitivní lineární transformaci. Netvrdí se ovšem, že jedinec sám využívá při svém rozhodování numerických hodnot užítka. Tato čísla neusměrňují jeho rozhodnutí, nejsou ani individuální formou rozvažování. Je tomu spíše tak, že splňují-li preference mezi vyhlídkami jedince určité podmínky, může matematický pozorovatel alespoň teoreticky spočítat numerické hodnoty užítka tak, aby tyto preference maximalizovaly takto definovaný očekávaný užitek. To ovšem ještě vůbec nic neříká o skutečném průběhu rozvažování, ani o kritériích (pokud tu vůbec nějaká jsou), podle nichž se jedinec řídí; právě tak málo z toho plyne, které charakteristiky alternativ odpovídají nebo reprezentují numerické užítky.

Předpokládejme, že můžeme pro každou osobu zavést nějaký kardinální užitek. Jak pak dospějeme k nějaké interpersonální míře? Znáмым návrhem je nula-jednotková metoda. Pro nejhorší možnou situaci jednotlivce se přiřazuje hodnota nula a nejlepší hodnota jedna. Na první pohled se to zdá být správné snad proto, že to jenom jinak vyjadřuje myšlenku, aby každý znamenal totéž co kdokoliv jiný. Jsou tu však i jiné podobné symetrické návrhy, například přiřazovat nulu nejhorší alternativě a hodnotu jedna sumě užítků všech alternativ.⁴⁸ Obě tato pravidla se zdají být stejně oprávněná, protože první postupuje pro každého stejně maximum užítka a druhé stejný průměrný užitek; mohou však vést k odlišným společenským rozhodnutím. Tyto návrhy dále fakticky postulují, že všichni jedinci mají obdobné schopnosti uspokojovat své potřeby a to se zdá být přece jenom příliš silným předpokladem, máme-li pouze stanovit nějakou interpersonální míru. Tato pravidla vymezují zřejmě pojem blaha specifickým způsobem, neboť běžný pojem by snad mohl připustit odlišnosti v tom smyslu, že nějaká jiná interpretace tohoto pojmu by byla stejně, ne-li ještě více kompatibilní se zdravým rozumem. Tak z nula-jednotkového pravidla třeba vyplývá, že za jinak stejných okolností vzniká větší společenský užitek, jsou-li lidé vychováni mít jednodušší a snadnější uspokojovaná přání; dále, že takoví lidé budou mít obecně závažnější nároky. Jsou skromnější, a tak se patrně mohou vcelku více přiblížit svému nejvyššímu užítku. Jestliže nemůžeme akceptovat tyto důsledky, ale i nadále zastávat stanovisko utilitarismu, pak musíme najít nějakou jinou interpersonální míru.

Dále bychom si měli povšimnout, že podle Neumann-Morgensternových postulátů sice nemají mít lidé žádnou zálibu v riziku a nemá je těšit reálný průběh hazardních her, ale výsledná míra je přesto ovlivněna postoji vůči nejistotě ve formě celkového pravděpodobnostního založení.⁴⁹ Využívá-li se tedy této definice užítka při společenském rozhodování, budou pocity lidí vůči riziku ovlivňovat kritérium blaha, které má být maximalizováno. Opět tedy vidíme, že konvence vymezující interpersonální srovnání mají neočekávané morální důsledky. Jako předtím je míra užítka ovlivněna okolnostmi, které jsou z morálního hlediska arbitrární. Tato situace je zcela jiná než při teorii spravedlnosti jako slušnosti v její kantovské interpretaci včleněním ideálů do jejich principů a spolehnutím na základní statky pro nutné interpersonální srovnání.

Zdálo by se tedy, že nelze uspokojivě odstranit vágnost utilitaristického principu prostě pomocí přesnější míry užítka. Jakmile naopak prozkoumáme konvence, které jsou nutné pro interpersonální srovnávání, zjistíme, že tato srovnání lze definovat různými způsoby. Tyto metody však obsahují neobyčejně odlišné předpoklady a mají patrně i velmi různé důsledky. Je to morální otázka, které z těchto definic a pravidel korespondence – pokud vůbec nějaké existují – jsou vhodné pro pojetí spravedlnosti. Tím se tedy míní, jak jsem přesvědčen, říká-li se, že interpersonální srovnávání závisí na hodnotových soudech. Je sice zřejmé, že přijetí principu užítka je záležitostí teorie morálky, je však již méně zřejmé, že

Již samotné metody měření užítka nastolují stejné problémy. Protože tu existuje více než jenom jedna taková procedura, závisí rozhodnutí na tom, jakému účelu má tato míra sloužit; to také znamená, že rozhodující je nakonec hledisko etické.

Mainový komentář k standardním předpokladům utilitarismu jsou zde namíště. Míni, že důvody pro tyto předpoklady jsou jasné, jakmile jednou nahlédneme, že to jsou prostě pracovní pravidla pro legislativu a že právě tak to také chápal Bentham.⁵⁰ V nějaké početné a vcelku homogenní společnosti se může energické, pokrokové zákonodárství vcelku řídit podle principu užítka. Nutnost opomenout rozdíly mezi lidmi, dokonce velmi reálné rozdíly, vede k zásadě přisuzovat všem stejnou váhu a k postulátům podobnosti a mezního užítku. Konvence pro interpersonální srovnávání mají být rozhodně posuzovány ze stejného hlediska. Podle smluvní teorie se pak také zjistí, že bude nejlépe, jestliže se zcela vzdáme myšlenky měřit a agregovat blaho. Díváme-li se na to z perspektivy původního stavu, není tato myšlenka součástí nějaké prakticky použitelné koncepce sociální spravedlnosti. Místo toho je třeba dávat přednost oběma principům spravedlnosti; tyto principy se ostatně dají mnohem snadněji uplatňovat. Souhrnně řečeno, jsou tu stále ještě důvody pro zvolení principu rozdílnosti nebo celého druhého principu spravedlnosti místo principu užítka, a to dokonce i v omezeném kontextu nějaké smíšené koncepce.

50. PRINCIP DOKONALOSTI

Zatím jsem toho velmi málo řekl o principu dokonalosti. Protože jsem právě uvažoval o smíšených koncepcích, chtěl bych nyní prozkoumat toto pojetí. Objevuje se ve dvou variantách. V první je to jediný princip nějaké teleologické teorie, podle níž má společnost vytvářet instituce a vymezovat povinnosti a závazky jednotlivců tak, aby maximalizovaly lidské vymoženosti v umění, vědě a kultuře. Tento princip požaduje zřejmě tím více, čím výše se klade odpovídající ideál. Neobvyklá je absolutní váha, kterou Nietzsche někdy přisuzuje životům význačných lidí, jako třeba Sókratovi a Goethovi. Příležitostně říká, že lidstvo musí neustále usilovat o plození velkých individualit. Pracujeme-li pro blaho nejvyšše postavených lidí, přikládáme našemu životu nějakou hodnotu.⁵¹ Druhá varianta, kterou kromě jiného nacházíme u Aristotela, má mnohem co více do sebe.

Tato umírněnější teorie akceptuje nějaký princip dokonalosti pouze jako jedno z více měřítek v nějaké intuicionistické teorii. Tento princip musí být vůči jiným principům vyvážen intuitivně. Jak dalece je takové pojetí perfekcionistické, závisí tedy na tom, jakou váhu přikládáme vymoženostem kultury. Tvrdí-li se například, že filosofické, vědecké a umělecké výkony Řeků již samy ospravedlňují antické otrokářství (předpokládáme-li, že to bylo pro tyto výkony nezbytné), je tato koncepce rozhodně velmi perfekcionistická. Požadavky dokonalosti platí více než silné nároky svobody. Na druhé straně můžeme toto kritérium využít, máme-li omezit přerozdělování majetku a příjmu v nějakém konstitučním politickém zřízení. V tomto případě slouží jako protiváha k rovnostářským myšlenkám. Můžeme třeba říci, že rozdělování by mělo být opravdu rovnoměrnější, je-li to nutné pro uspokojování základních potřeb méně šťastných jedinců však obecně neospravedlňuje krácení výdajů, jež jsou nezbytné pro zachování kulturních hodnot. Tyto formy života mají větší vnitřní hodnotu než nižší požitky, z nichž má své potěšení tak mnoho lidí. Za normálních podmínek musíme uložit stranou určité minimum společenských zdrojů, máme-li podporovat perfekcionistické cíle. Jedinou výjimkou je jejich střet s požadavky základních potřeb. Zlepší-li se tedy poměry, nabývá princip dokonalosti rostoucí závažnost vůči většímu uspokojování potřeb. Mnozí lidé nepochybně akceptovali perfekcionismus v této intuicionistické formě. Otevírá to určitý prostor pro interpretaci a zdá se, že vyjadřuje patrně mnohem rozumnější pojetí než striktní perfekcionismus.⁵²

Dříve než budu uvažovat o tom, proč by byl princip dokonalosti odmítnut, chtěl bych pohovořit o vztahu mezi principy spravedlnosti a oběma druhy teleologických teorií – o perfekcionismu a utilitarismu. Ideálně zaměřené principy lze definovat jako principy, které nejsou zaměřeny na potřeby.⁵³ To znamená, že nepokládají za jedině relevantní celkovou sumu uspokojených potřeb a způsob jejich rozdělování mezi lidmi. Ve smyslu této diferenciace jsou principy spravedlnosti právě tak jako princip dokonalosti (v obou variantách) ideálně zaměřeným principem. Neabstrahují od cílů přání a nepokládají uspokojování za stejně hodnotná, jsou-li stejně silná a příjemná (což je význam Benthamovy poznámky, že za jinak stejných okolností je nějaká jednoduchá dětská hra právě tak dobrá jako poezie). Jak jsme viděli (§ 41), je určitý ideál zabudován do principů spravedlnosti a splnění přání, která jsou s těmito principy neslučitelná, nemají vůbec žádnou hodnotu. Kromě toho máme podporovat určité charakterové rysy, zvláště smysl pro spravedlnost. Smluvní teorie se tedy podobá perfekcionismu tím, že bere v úvahu i jiné věci než jenom sumu užítka a její rozdělování. Ve skutečnosti se principy spravedlnosti nezmiňují dokonce ani o množství užítka, ani o jeho rozdělení, ale odkazují pouze na rozdělování svobod a na jiné primární statky. Zároveň se jim daří definovat ideál člověka, aniž by se musely odvolávat na nějaké předem zadané měřítko lidské výtečnosti. Z tohoto důvodu zaujímá smluvní teorie intermediární postavení mezi perfekcionismem a utilitarismem.

Položíme-li si otázku, zda by byl princip dokonalosti přijat, můžeme nejdříve vzít v úvahu striktní perfekcionismus, neboť v tomto případě jsou příslušné problémy mnohem zjevnější. Aby tedy bylo jasno, musí toto kritérium umožnit nějaké ordinální uspořádání různých výkonů a agregovat jejich hodnoty. Toto posouzení nemusí ovšem být zvláště přesné, ale mělo by být natolik exaktní, aby se podle něho mohla řídit hlavní rozhodnutí o základní struktuře. V tomto bodě se princip dokonalosti dostává do nesnázi. Lidé v původním stavu nemají sice žádný zájem o zájmy ostatních, vědí však, že mají (nebo mohou mít) určité morální a náboženské zájmy a jiné kulturní cíle, které nesmějí ohrozit. Kromě toho se předpokládá, že mají různé představy o dobru, a myslí si, že jsou oprávněni klást si navzájem určité požadavky k podpoře svých vlastních zájmů. Smluvní strany nesdílejí žádnou společnou představu o dobru, podle níž by se dalo hodnotit užítí jejich moci nebo také jenom uspokojování jejich potřeb. Nemají žádné dohodnuté kritérium dokonalosti, které by mohlo sloužit jako princip pro volbu institucí. Uznání takového měřítka by ve skutečnosti znamenalo přijetí nějakého principu, který by fakticky mohl vést k snížení náboženské nebo nějaké jiné svobody, ne-li k celkové ztrátě svobody, a k prosazování mnohých duchovních cílů. Je-li měřítko dokonalosti vcelku jasné, nemohou smluvní partneři nic vědět o tom, zda jejich nároky nemusejí zaostávat za vyšším společenským cílem maximalizace dokonalosti. V původním stavu se mohou tedy lidé, jak se zdá, jenom dohodnout na tom, že každý by měl mít maximální stejnou svobodu, která by byla konzistentní s obdobnou svobodou pro každého jiného. Nemohou riskovat svou svobodu, že by sankcionovali nějaké měřítko svobody, aby se vymezilo to, co se má maximalizovat nějakým teleologickým principem spravedlnosti. Tento případ je zcela jiný, než je dohoda o nějakém indexu primárních statků jako základu interpersonálního srovnávání. Tento index hraje v každém případě jenom podřízenou úlohu a primární statky jsou oněmi věcmi, které lidé obecně chtějí mít, aby mohli realizovat své cíle, ať již jsou jakékoliv. Touha po těchto statcích lidí navzájem nediferencuje. Akceptujeme-li však tyto statky jako index, není to ovšem ještě žádné měřítko dokonalosti.

Je tedy zřejmé, že velmi obdobný způsob argumentace, který vedl k principu stejné svobody pro všechny, vyžaduje naopak, abychom odmítli princip dokonalosti. Tím jsem ovšem ještě netvrdil, že by kritérium dokonalosti nemělo z hlediska každodenního života žádný rozumný základ. V umění a ve vědě nacházíme zřejmě kritéria pro hodnocení tvořivého úsilí alespoň v rámci sociálních stylů a myšlenkových tradic. Velmi často je zcela nepochybné, že dílo jedné osoby převyšuje dílo nějaké jiné. Svoboda a blaho jedinců, měří-li

se podle dokonalosti jejich aktivit a práce, se opravdu značně odlišují svou hodnotou. To neplatí jenom pro aktuální, ale právě tak pro potencionální výkony. Zřejmě se dají vnitřní hodnoty srovnávat; a třebaže měřítko dokonalosti není principem spravedlnosti, mají hodnotící soudy v lidském životě své význačné místo. Nejsou nutně tak neurčité, abychom je nemohli používat jako bázi pro přiřazování práv. Jde tu spíše o to, že smluvní strany nemají s ohledem na své rozdílné cíle žádný důvod, aby v podmínkách původního stavu přijaly princip dokonalosti.

Abychom dospěli k etice perfekcionismu, museli bychom předpokládat, že smluvní strany zpočátku akceptovaly nějakou přirozenou povinnost, třeba povinnost rozvíjet osobnosti s určitým stylem a estetickým půvabem a podporovat vědu a pečovat o umění. Tento předpoklad by však drasticky změnil interpretaci původního stavu. Podle teorie spravedlnosti jako slušnosti se sice dají v nějaké době uspořádané společnosti uznávat kulturní hodnoty, ale lidská dokonalost musí být rozvíjena v rámci principu svobodného sdružování. Lidé se sdružují, aby rozvíjeli své kulturní a umělecké zájmy stejně jako vytvářejí náboženské pospolitosti. Nevyužívají represivního státního aparátu, aby získali pro sebe větší svobodu nebo příznivější rozdělování, protože jejich aktivity mají větší vnitřní hodnotu. Perfekcionismus je odmítnut jako politický princip. Společenské zdroje nezbytné pro podporu sdružení, která jsou zasvěcena rozvoji umění, vědy a kultury, bývají obecně získávány jako slušný výtěžek za poskytnuté služby nebo z dobrovolných příspěvků občanů, a to vše v rámci nějakého systému regulovaného oběma principy spravedlnosti.

Podle smluvní teorie stejná svoboda občanů tedy nepředpokládá, že cíle různých lidí mají stejnou vnitřní hodnotu, ani že svoboda a blaho mají stejnou cenu. Postuluje se však, že smluvní strany jsou morálními subjekty, rozumnými jedinci s konzistentním systémem cílů a schopností smyslu pro spravedlivost. Protože mají nezbytné definiční vlastnosti, bylo by nadbytečné dodávat, že smluvní strany jsou morálními subjekty ve stejné míře. Chceme-li, tak můžeme říci, že mají stejnou lidskou důstojnost, což má prostě znamenat, že všichni splňují podmínky morálních osobností ve smyslu počáteční smluvní situace. Protože jsou v tomto ohledu stejní, má se s nimi zacházet tak, jak to vyžadují principy spravedlnosti (§ 77). Z toho však nikterak neplyne, že jejich aktivity a výkony mají stejnou kvalitu. Kdybychom se to domnívali, znamenalo by to změnu pojmu mravní osobnosti s různými kvalitami, jež spadají pod pojem hodnoty.

Právě jsem uvedl, že pro stejnou svobodu není nutné, aby lidé měli stejnou hodnotu. Měli bychom si rovněž povšimnout, že stejná hodnota lidí není ani postačující podmínkou. Někdy se říká, že rovnost základních práv vyplývá ze stejné způsobnosti jedinců k vyšším životním formám; není však jasné, proč by tomu tak mělo být. Vnitřní hodnota je pojem, který spadá pod pojem hodnoty, ale zda je na místě stejná svoboda nebo nějaký jiný princip, to závisí na představě toho, co je správné. Principy dokonalosti požadují jenom taková práva v základní struktuře, aby se maximalizovala suma vnitřních hodnot. Práva a příležitosti, které mají jedinci k dispozici, patrně podmiňují míru, s jakou jsou rozvíjeny jejich latentní schopnosti a přednosti. Neplyne z toho však, že by nějaké rovnoměrné rozdělení základních svobod bylo tím nejlepším řešením.

Tato situace se podobá klasickému utilitarismu. Potřebujeme postuláty, které odpovídají standardním předpokladům. I kdyby si latentní schopnosti jedinců byly podobné, byla by stejná práva zajištěna jenom tehdy, bude-li přiřazování práv ovládáno principem klesajícího mezního užítku (hodnoceno v tomto případě kulturními hodnotami). Nejsou-li pomocné zdroje příliš vydatné, mohla by být suma hodnot opravdu nejlépe zvýšena velmi nestejnými právy a příležitostmi, jež zvýhodňují jenom několik málo jednotlivců. Z hlediska perfekcionismu by to nebylo nespravedlivé, pokud by to bylo nezbytné, aby se dosáhlo větší sumy kulturních hodnot. Princip klesajícího mezního užítku je rozhodně sporný, třebaže snad ne v takové míře jako princip stejné hodnoty. Je jenom málo důvodů předpokládat, že by práva a zdroje přidělené na podporu a rozvoj vysoce talentovaných osob přinášely obecně mimo

nějaký bod v tomto rozsahu k celku vždy méně a méně. Tento přínos může naopak neomezeně vzrůstat (nebo zůstat konstantní). Princip dokonalosti neskýtá tedy žádný pevný základ pro stejnou svobodu pro všechny a patrně by se značně odchyloval od principu rozdílnosti. Předpoklady požadované pro rovnoprávnost jsou krajně neplauzibilní. Máme-li nalézt pevný základ pro stejnou svobodu pro všechny, musíme zřejmě odmítnout tradiční teleologické principy – jak perfekcionismus, tak také utilitarismus.

Zatím jsem pojednal o perfekcionismu jako teleologické teorii s jediným principem. V této formě jsou jeho potíže nejzřejmější. Intuicionistické formy jsou mnohem plauzibilnější, a jsou-li nároky perfekcionismu uvážlivě váženy, není nikterak tak snadné něco proti těmto názorům namítnout. Odchylují se mnohem méně od obou principů spravedlnosti. Přesto zde vznikají obdobné problémy. Každý princip nějaké intuicionistické koncepce musí být totiž zvolen a třebaže v tomto případě nemusejí být patrně důsledky tak závažné, neexistuje zde jako dříve žádný základ pro uznání nějakého principu dokonalosti jako principu sociální spravedlnosti. Kromě toho jsou perfekcionistická kritéria jako politické principy nepěsná a jejich uplatnění ve veřejných záležitostech může být jenom nesystematické a subjektivní, a to bez ohledu na to, jak přesvědčivá a přijatelná snad mohou být v rámci užších myšlenkových tradic. Právě proto vyžaduje teorie spravedlnosti jako slušnosti kromě jiného, abychom ukázali, že nějaký způsob chování se stěží dá za základními svobodami jiných jedinců nebo jinak narušuje závazky či přirozené povinnosti, dříve než mohou být omezeny. Neboť právě tehdy, když neexistují argumenty, které by vedly k tomuto závěru, jsou lidé náchylní se odvolávat ad hoc na perfekcionistická kritéria. Říká-li se například, že určité druhy sexuálního chování jsou ponižující a hanebné a že by proto měly být zakázány, a to již kvůli jedincům, jichž se to týká, i bez ohledu na jejich přání, děje se to často jenom proto, že se na základě principu spravedlnosti nedá nalézt žádný rozumný argument. Pak se vracíme k perfekcionistickým pojmům. V těchto otázkách jsme však patrně ovlivněni subtilními estetickými preferencemi a osobními pocity pro způsobné chování; ale individuální, třídní a skupinové rozdíly jsou často velmi vyhraněné a nesmiřitelné. Protože perfekcionismus trpí těmito nejistotami, které ohrožují individuální svobody, bude snad nejlepší, jestliže se spolehne jenom na principy spravedlnosti, které mají určitější strukturu.⁵⁴ Tak i ve své intuicionistické formě byl by perfekcionismus odmítnut. Nevytváří totiž žádnou prakticky realizovatelnou bázi sociální spravedlnosti.

Nakonec bychom ovšem museli přezkoumat, zda důsledky, které neberou v úvahu měřítko perfekcionismu, jsou vůbec akceptovatelné. Na první pohled se totiž může zdát, že teorie spravedlnosti jako slušnosti nevytváří dostatečný prostor pro ideálně zaměřené úvahy. Na tomto místě mohu pouze konstatovat, že veřejné prostředky vynakládané na umění a vědu mohou být dány k dispozici směnnou sekci (§ 43). V tomto případě neexistují žádná odůvodněná omezení, proč by si občané nemohli uložit nezbytné daně. Mohou hodnotit přednosti těchto veřejných statků podle perfekcionistických měřítek, neboť v tomto případě se využívá represivního vládního aparátu pouze proto, aby se překonaly problémy izolace a jistoty; nikdo nesmí být zdaněn proti své vůli. Princip dokonalosti zde neslouží jako politický princip; jestliže si to však nějaká dobře uspořádaná společnost přeje, může vynaložit značnou část svých prostředků na takové účely. Takto mohou sice být uspokojovány kulturní nároky, principy spravedlnosti však nedovolují subvencovat univerzity a výzkumné ústavy či operu a divadlo na základě toho, že tyto instituce jsou o sobě hodnotné a že lidé, kteří v nich působí, by měli být podporováni dokonce tehdy, způsobí-li to jiným lidem značné výdaje, aniž by se jim dostalo přiměřené kompenzace. Daně na takové účely se dají ospravedlnit jenom tehdy, jestliže se tím bezprostředně nebo zprostředkovaně podporují společenské poměry, které zajišťují stejné svobody pro všechny a přiměřeným způsobem prosazují dlouhodobé zájmy nejméně zvýhodněných jedinců. To se zdá sankcionovat takové subvence, jejichž oprávněnost je nejméně zpochybňovaná, a tak se v těchto případech nikterak neprojevuje žádná zřejmá potřeba nějakého principu dokonalosti.

Těmito poznámkami uzavírám zkoumání o tom, jak se principy spravedlnosti uplatňují na instituce. Nepochybně jsou tu ještě mnohé další otázky, o nichž bychom měli hovořit. Jsou možné i jiné formy perfekcionismu, a každý problém byl zkoumán jenom stručně. Chtěl bych zdůraznit, že jsem zamýšlel pouze poukázat na to, že smluvní teorie může docela dobře posloužit jako alternativní morální koncepce. Ověřujeme-li její důsledky pro instituce, zdá se mnohem přesněji odpovídat našemu běžnému přesvědčení než jiní její tradiční rivalové a nabízet rozumné odpovědi na dosud nevyřešené otázky.

KAPITOLA VI POVINNOSTI A ZÁVAZKY

V obou předcházejících kapitolách jsem diskutoval principy spravedlnosti pro instituce. Nyní bych se chtěl věnovat principům přirozené povinnosti a závazkům vztahujícím se na jedince. V prvních dvou paragrafech budu zkoumat důvody, proč by tyto principy byly zvoleny v původním stavu, a jejich roli při stabilizaci společenské kooperace. K tomu patří stručná analýza slibů a principů věrnosti. Většinou se však budu zabývat důsledky těchto principů pro teorii politické povinnosti a závazků v nějakém konstitučním systému. To patrně bude nejlepší způsob, jak vysvětlit jejich smysl a obsah pro účely teorie spravedlnosti. Zvlášť nastíním analýzu speciálního případu občanské neposlušnosti, který ji spojuje s problémem pravidla většiny a s důvody, proč dodržovat nespravedlivé zákony. Občanská neposlušnost bude kontrastována s jinými formami nesouhlasu, jako je třeba odepření poslušnosti z důvodů svědomí, abych odhalil její specifickou roli při stabilizaci takřka spravedlivého demokratického zřízení.

51. ARGUMENTY PRO PRINCIPY PŘIROZENÉ POVINNOSTI

V jedné předcházející kapitole (§§ 18, 19) jsem stručně popsal principy přirozené povinnosti a závazků vztahujících se na jedince. Nyní si musíme rozmyslet, proč by tyto principy byly vybrány v původním stavu. Jsou podstatnou součástí koncepce práva, vymezují naše institucionální a mezilidské vazby. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je neúplná, dokud tyto principy nebudou zdůvodněny.

Nejdůležitější přirozenou povinností z hlediska teorie spravedlnosti je povinnost podporovat a rozvíjet spravedlivé instituce. Tato povinnost má dvě části. Za prvé se musíme přizpůsobit spravedlivým institucím a plnit v nich svou roli, pokud existují a týkají se nás; za druhé musíme asistovat při konstituování spravedlivých institucí, pokud neexistují, a to alespoň tehdy, můžeme-li to provádět s malým úsilím. Je-li základní struktura společnosti spravedlivá nebo alespoň tak spravedlivá, jak to lze za daných okolností oprávněně očekávat, vyplývá z toho, že každý člověk má přirozenou povinnost dělat to, co se od něho požaduje. Každý má závazky bez ohledu na své dobrovolné jednání, performativní či nějaké jiné. Proč by tedy měl být přijat právě tento princip než nějaký jiný? Předpokládáme, stejně jako v případě institucí, že smluvní strany nemohou prošetřit všechny možné principy, které by se daly navrhnout. Mnohé možnosti nejsou jasně vymezeny a snad se mezi nimi nevyskytuje ani nejlepší. Abychom předešli těmto potížím, budu jako dříve předpokládat, že výběr principů musí být učiněn ze stručného soupisu tradičních a známých principů. Abych usnadnil celou argumentaci, kterou uvedu ve značně zkrácené podobě, zmíním se kvůli explanaci a kontrastu pouze o alternativě utilitarismu.

Výběr principů pro jedince se velmi zjednodušuje tím, že byly již přijaty principy pro instituce. Tyto dostupné alternativy se bezprostředně omezují na možnosti, které spolu s oběma principy spravedlnosti vedou k nějaké koherentní koncepci povinností a závazků.¹⁾ Toto omezení je zvlášť důležité pro principy našich institucionálních vazeb. Předpokládáme tedy, že by se lidé v původním stavu dohodli na obou principech spravedlnosti, a uvažujeme nyní o výběru principu užitku (v obou variantách) jako měřítku pro jednání jedinců. I když tento předpoklad není kontradiktorní, vedlo by přijetí utilitarismu k inkonzistentní koncepci spravedlnosti. Kritéria pro instituce a jedince se k sobě dobře nehodí. To je zvlášť jasné v situacích, v nichž někdo zaujme nějaké společenské postavení, které je regulováno principem spravedlnosti. Uvažme například případ občana, který se rozhoduje, pro kterou politickou stranu má odevzdat svůj hlas, nebo případ zákonodárce, který přemýšlí o tom, zda má podpořit návrh určitého zákona. Tito jedinci mají být příslušníky nějaké dobře uspořádané společnosti, která akceptovala oba principy spravedlnosti pro instituce a princip užitku pro jedince. Jak se mají chovat? Jako rozumný občan či zákonodárce měl by člověk přece podporovat stranu či předlohu zákona, které budou nejlépe vyhovovat oběma

principům spravedlnosti. To znamená, že by měli takto hlasovat a naléhat na ostatní občany, aby to učinili obdobně, atd. K institucím patří určité vzory individuálního chování v souladu s veřejně uznávanými pravidly. Principy pro instituce mají tedy důsledky pro chování lidí, kteří v nich zaujímají nějaké postavení. Tito lidé by však měli také dopustit, aby jejich chování bylo ovládáno principem užitku. V tomto případě musí rozumný občan či zákonodárce podporovat onu stranu či upřednostnit onu předlohu zákona, jejichž vítězství nebo uzákonění bude nejspíše maximalizovat sumu (nebo průměrnou hodnotu) užitku. Výběr principu užitku jako kritéria pro jedince vede tedy k opačným direktivám. Abychom zabránili tomuto konfliktu, je třeba alespoň tehdy, zastává-li nějaký jedinec nějaké institucionální postavení, vybrat pro něho nějaký princip, který by se přiměřeným způsobem vyrovnal s oběma principy spravedlnosti. Pouze v mimoinstitucionálních situacích je utilitarismus slučitelný s již uskutečněnými dohodami. Princip užitku mohl by být sice použitelný ve zcela konkrétních situacích, jako obecný základ pro povinnosti a závazky se však již nehodí.

Tím nejjednodušším tedy je zahrnout oba principy spravedlnosti do představy o tom, co se pro nějakého jedince hodí. Přirozenou povinnost spravedlnosti můžeme pak definovat jako povinnost zachovávat a podporovat všechna opatření, které splňují tyto principy; takto dospějeme k nějakému principu, který je v souladu s kritérii pro instituce. Je tu stále ještě otevřená otázka, zda by smluvní strany v původním stavu nebyly na tom lépe, kdyby vyhověly požadavkům spravedlivých institucí v závislosti na určitých vlastních dobrovolných aktivitách, například s ohledem na prospěch, který z těchto institucí pro ně plyne, nebo vzhledem k tomu, co slibují nebo zaručují, že budou dodržovat. Na první pohled se zdá, že nějaký princip s takovou podmínkou je mnohem více v souladu se smluvní myšlenkou, s jejím důrazem na dobrovolný souhlas a ochranu svobody. Ve skutečnosti by se však touto podmínkou ničeho nedosáhlo. Kvůli lexikálnímu uspořádání obou principů je již garantován plný počet stejných svobod pro všechny. V tomto směru není již třeba žádných dalších záruk. Kromě toho všechny důvody svědčí pro to, aby smluvní strany zajistily stabilitu spravedlivých institucí. Nejjednodušší a nejbezpečnější způsob jak toho dosáhnout je akceptovat požadavek, abychom tyto instituce podporovali a přizpůsobili se jim bez ohledu na vlastní dobrovolně vykonané činy.

Konstatovat jsem, že v době uspořádané společnosti má velkou společenskou hodnotu obecné povědomí o tom, že občané mají obvykle účinný smysl pro spravedlnost. Působí to na stabilizaci spravedlivých společenských opatření. I když je vyřešena problematika izolace a existují-li již slušná, široce založená měřítka pro produkování veřejných statků, nacházíme zde dva druhy tendencí, jež mohou vést k nestabilitě. Ze sobeckých důvodů má každý člověk snahu snížit svůj přínos společnosti. Každopádně má prospěch z veřejných statků; a třebaže mezní společenský užitek koruny zaplacené na daních je mnohem větší než mezní hodnota koruny, kterou vynaložil na sebe, vrací se k jeho prospěchu jen malý zlomek z toho, co zaplatil na daních. Tyto tendence vyvěrají ze sobectví a způsobují nestabilitu prvního druhu. I lidé mající smysl pro spravedlnost jsou však připraveni spolupodílet se na společných podnikcích jenom tehdy, jsou-li přesvědčeni, že i ostatní budou plnit své povinnosti. Proto by také občané mohli být v pokušení vyhnout se plnění svého podílu, budou-li přesvědčeni nebo mají-li odůvodněné podezření, že jiní lidé nečiní to, co by činit měli. Tyto tendence, vyvěrající z nedůvěry vůči jiným, vedou k nestabilitě druhého druhu. Ta je patrně zvláště silná, je-li nebezpečné řídit se podle pravidel, když to jiní lidé nečiní. Tímto problémem jsou zatíženy odzbrojovací dohody; při vzájemném strachu mohou být i spravedliví lidé zablokováni podmínkou trvalého nepřátelství. Problém jistoty, jak jsme viděli, tkví v zachování stability tím, že se odstraní pokušení prvního druhu. Protože se to děje prostřednictvím veřejných institucí, mizí tím také pokušení druhého druhu, alespoň v době uspořádané společnosti.

Tyto poznámky vedou k závěru, že by se problém jistoty zkomplikoval, kdybychom budovali naše politické vazby na principu závazků. Občané by sami byli vázání spravedlivou

ústavou jediné tehdy, kdyby z toho měli nějaký prospěch a zamýšleli by v přijímání tohoto prospěchu pokračovat. Přijetí tohoto prospěchu by kromě toho muselo být v nějakém přiměřeném smyslu dobrovolné. Ale v jakém smyslu? V případě politického systému, v němž jsme se narodili a začali žít, je obtížné nalézt takový plauzibilní smysl.²⁾ I kdyby se dal nalézt, mohli by si občané stále ještě klást otázku, zda i jiní lidé jsou tím vázání nebo si to myslí. Veřejné přesvědčení, že všichni mají být vázání spravedlivými opatřeními, bylo by méně pevné, a k dosažení stability bychom se patrně museli opřít o represivní prostředky státní moci. Není tu žádný důvod, proč bychom měli podstoupit toto riziko. Smluvní strany v původním stavu učiní proto nejlépe, uznají-li přirozenou povinnost spravedlnosti. S ohledem na hodnotu obecného a účinného smyslu pro spravedlnost je důležité, aby princip vymezující povinnosti jedinců byl jednoduchý a jasný a aby zaručoval stabilitu spravedlivých opatření. Předpokládám tedy, že by byl vysloven souhlas spíše s přirozenou povinností spravedlnosti než s principem užitku a že z hlediska teorie spravedlnosti je to základní požadavek pro jedince. Principy závazků, protože jsou s tím kompatibilní, nejsou alternativou a mají spíše komplementární funkci.

Existují ovšem další přirozené povinnosti. O některých z nich jsem se již dříve zmínil (§ 19). Místo abych pojednal o všech, postačí patrně prozkoumat jenom několik případů. Začnu s povinností vzájemného respektu, o níž jsem se předtím nezmínil. To je povinnost prokazovat nějakému člověku úctu, která mu přísluší jako morálnímu subjektu, tj. jako bytosti se smyslem pro spravedlnost a představou dobra. (V některých případech existují tyto vlastnosti jenom v možnosti; touto komplikací se však nyní nebudu zabývat; viz § 77). Vzájemný respekt se projevuje různými způsoby. V ochotě vidět situaci jiných lidí z jejich hlediska, z perspektivy jejich představ o dobru; jakož i v připravenosti zdůvodnit naše vlastní činy, jsou-li jimi podstatně dotčeny zájmy jiných lidí.³⁾

Tyto dva způsoby odpovídají dvěma aspektům morální osobnosti. Je-li třeba, musíme dotčeným lidem uvést důvody v dobré víře a v přesvědčení, že to jsou dobré důvody ve smyslu určité oboustranně přijatelné koncepce spravedlnosti, která bere v úvahu blaho každého člověka. Respektovat někoho jiného jako morální subjekt tedy znamená pokusit se porozumět jeho cílům a zájmům z jeho vlastního hlediska a předložit mu argumenty, které mu umožňují akceptovat omezení kladená na jeho chování. Protože tento jedinec, jak předpokládám, si přeje usměrnit své chování na základě principů, s nimiž by všichni mohli souhlasit, musel by být obeznámen s relevantními fakty, které objasňují tato omezení. Respekt se také odráží v ochotě dělat malé úsluhy a projevat určitou pozornost, nikoliv že by to mělo nějakou materiální hodnotu, ale jako přiměřené vyjádření našeho zájmu o pocity a aspirace jiných osob. Uznání této povinnosti se dá zdůvodnit tím, že se smluvní strany v původním stavu sice nezajímají o zájmy druhých, přesto však vědí, že se ve společnosti potřebují opřít o uznání svých spoluobčanů. Jejich sebeúcta a důvěra v hodnotu vlastního systému cílů nemůže vzdorovat lhostejnosti jiných osob o nic méně než jejich opovržení. Každý jedinec má tedy prospěch z toho, že žije ve společnosti, v níž je povinnost vzájemného respektu pozitivně oceňována. Sobectví přináší méně ve srovnání s podporou smyslu pro sebeuctu jedinců.

Obdobné důvody svědčí ve prospěch ostatních přirozených povinností. Uvažme například povinnost vzájemné pomoci. Kant se domnívá, a jiní ho v tom následovali, že mohou nastat situace, v nichž potřebujeme pomoc jiných. To je také důvod pro tento princip, neboť když jej neuznáváme, zbavujeme se sami této pomoci.⁴⁾ Ve specifických situacích musíme sice dělat věci, které nejsou v našem zájmu, ale za běžných okolností, každopádně z hlediska dlouhodobé perspektivy, bude to patrně k našemu prospěchu. V každém jednotlivém případě zisk člověka, který potřebuje pomoc, zdaleka převyšuje ztrátu těch lidí, kteří mu pomáhají, a za předpokladu, že šance toho, kdo potřebuje pomoc, nejsou o mnoho menší než těch, kteří mu pomáhají, je přijetí tohoto principu jasně v našem zájmu. To však není jediný argument pro povinnost vzájemné pomoci a dokonce ani ten nejdůležitější. Postačujícím důvodem pro

přijetí této povinnosti je její pronikavý účinek na kvalitu každodenního života. Veřejné povědomí, že žijeme ve společnosti, v níž se můžeme spolehnout na jiné lidi, že nám přispějí na pomoc v nesnadných situacích, má samo o sobě velkou hodnotu. Nezáleží snad tolik na tom, jestliže se ukáže, že jsme tuto pomoc nikdy nepotřebovali, ale že jsme ji příležitostně sami museli poskytnout. Úzce pojatá vyváženost užitku nehraje snad žádnou roli. Hlavní hodnota této koncepce se nepoměřuje pomocí, která se nám skutečně dostává, ale spíše důvěrou a nadějí v dobré úmysly jiných lidí a vědomím toho, že tu prostě jsou, bude-li jich třeba. Potřebujeme si přece jenom představit, co by to bylo za společnost, kdyby bylo veřejně známo, že se tato povinnost neuznává. Přirozené povinnosti nejsou tedy sice zvláštním případem nějakého jediného principu (neboť to jsem každopádně předpokládal), ale obdobné důvody nepochybně podporují mnohé z nich, uvážíme-li příslušné postoje, které reprezentují. Jakmile se jednou pokusím vyličit život společnosti, v níž nikdo nemá ani to nejmenší přání jednat v souladu s těmito povinnostmi, pak zjistíme, že by to byl výraz lhostejnosti, ne-li opovržení vůči lidským bytostem, což by znemožnilo každý pocit vlastní hodnoty člověka. Měli bychom si opět povšimnout, jak velký význam mají účinky zájmu veřejnosti.

Uvážíme-li každou jednotlivou přirozenou povinnost o sobě, jsou důvody favorizující její přijetí dosti zřejmé. Je alespoň evidentní, proč jsou tyto povinnosti lepší než vůbec obdobné požadavky. Jejich definice a systematické vztahy nejsou sice zřetelné, je však málo pochybností o tom, že by se měly uznat. Vlastní potíž tkívá v jejich podrobnější specifikaci a v otázkách priority, tj. jak máme tyto povinnosti vzájemně vyvážit, octnou-li se v konfliktu buď mezi sebou navzájem, nebo se závazky a s dobrem, kterého lze dosáhnout nesobeckým jednáním. Neexistují tu žádná jasná pravidla, jak vyřešit tyto otázky. Nemůžeme například říci, že povinnosti lexikálně předcházejí nesobeckému jednání nebo závazkům. Nemůžeme se prostě odvolávat na utilitaristický princip a domnívat se, že všechno vyjasní. Požadavky kladené na jedince si tak často vzájemně odporují, že by to prostě znamenalo totéž, jako kdybychom pro jedince přijali princip užitku; ale jak jsme viděli, je to vyloučeno, protože by to vedlo k rozporuplnému pojetí. Nevím, jak by se měl tento problém vyřešit, či dokonce zda je vůbec možné nějaké systematické řešení, které by vedlo k formulaci užitečných a prakticky uplatnitelných pravidel. Zdá se, že teorie pro základní strukturu je podstatně jednodušší. Protože se zabýváme obsáhlým systémem obecných pravidel, můžeme se spolehnout na určité agregační metody, abychom eliminovali komplikace jednotlivých případů, jakmile jednou přistoupíme na hledisko dlouhodobých perspektiv. V této knize se proto nebudu pokoušet analyzovat tyto otázky priority ve vší obecnosti. Budu však zkoumat několik specifických případů ve spojitosti s občanskou neposlušností a odepřením poslušnosti z důvodů svědomí za podmínek, které pokládám za takřka spravedlivé. Uspokojivá analýza těchto otázek je v lepším případě pouze počátkem; může nám však snad zprostředkovat určitý obraz o existujících potížích a pomoci orientovat naše intuitivní soudy na správné otázky.

Zdá se nyní vhodné, poukázat-li na známý rozdíl mezi povinnostmi za jinak stejných okolností (tzv. prima facie povinností) a povinnostmi s ohledem na všechny okolnosti. (Obdobné rozlišení platí také pro závazky.) Formulace těchto pojmů pochází od Rosse; můžeme se podle něho v hlavních směrech řídit.⁵⁾ Předpokládejme tedy, že známe celkový systém principů, které by byly zvoleny v původním stavu. Tento systém obsahuje principy pro instituce a jednotlivce a ovšem i pravidla priority pro vážení těchto principů, jestliže favorizují v daných případech protikladné strany. Předpokládám dále, že tato úplná koncepce toho, co je správné, je finitní. Skládá se z konečného počtu principů a pravidel priority. Třebaže počet morálních principů (ctností institucí a jednotlivců) je v určitém smyslu nekonečný nebo neomezeně velký, je celkové pojetí přibližně úplné, tj. morální úvahy, které pod něj nespádají, mají většinou malý význam. Normálně je lze ignorovat bez většího rizika omylu. Význam morálních důvodů, které nejsou vzaty v úvahu, se stává zanedbatelným, jakmile je představa o tom, co je správné, plněji rozvinuta. K tomuto celému systému (který je konečný, ale v definovaném smyslu úplný) přistupuje nyní nějaký princip, který potvrzuje

jeho úplnost, a chceme-li, pak také princip, který zaměřuje jednajícího na to, aby ze všech možných jednání zvolil takové, které se ve světle úplného systému (včetně pravidel priority) jeví z racionálních důvodů jako to pravé (či jako jedno z nejlepších). Představuji si zde, že pravidla priority postačují pro řešení konfliktů mezi principy nebo alespoň ukazují cestu k nějakému správnému vážení. Nejsme zřejmě ještě v situaci, abychom uvedli tato pravidla pro více než jen pro několik případů; ale protože jsme s to takto usuzovat, jsou tu nějaká užitečná pravidla (vyjma toho, má-li intuicionista pravdu, a jsou to pouze popisy). V každém případě nás úplný systém orientuje na to, abychom jednali tak dalece ve světle všech dostupných relevantních důvodů (jak jsou vymezeny principy systému), pokud je můžeme zjistit nebo bychom je měli zjistit.

V tomto smyslu označují výrazy „za jinak stejných okolností“ a „s přihlédnutím ke všem okolnostem“ (a jiné obdobné obraty) rozsah, v němž je nějaký soud založen na úplném systému principů. Je-li nějaký princip vzat sám o sobě, pak nevyjadřuje žádný obecný výrok, který vždy stačí, abychom vyjasnili, jak se má jednat, jestliže tyto předpoklady byly splněny. První principy vyčleňují spíše relevantní vlastnosti morálních situací tak, že jejich exemplifikace podepírá a zdůvodňuje určitý etický soud. Správný soud závisí na všech relevantních vlastnostech, jak jsou identifikovány a shrnuty úplnou představou o tom, co je správné. Řikáme-li, že je něco naší povinností s ohledem na všechny okolnosti, pak tím tvrdíme, že jsme přihlídlí ke všem stránkám tohoto případu; nebo chceme říci, že víme (nebo máme důvod se domnívat), jak by toto podrobnější zkoumání vedlo k tomuto výsledku. Jestliže se naopak o nějakém požadavku řekne, že je to povinnost za jinak stejných okolností (tzv. prima facie povinnost), naznačuje se tím, že jsme zatím vzali v úvahu jenom určité principy a že usuzujeme pouze na základě nějaké části většího souboru důvodů. Zpravidla nebudou poukazovat na rozdíl mezi nějakou povinností (či závazkem) za jinak stejných okolností a s přihlédnutím ke všem okolnostem. Obvykle se můžeme spolehnout na kontext, abychom zjistili, co se míní.

Jsem přesvědčen, že tyto poznámky vyjadřují podstatné myšlenky Rossovy koncepce povinnosti prima facie. Je důležité, že takové obraty jako „za jinak stejných okolností“ a „s ohledem na všechny okolnosti“ (a samozřejmě „prima facie“) se nevztahují na jednotlivé věty či dokonce na predikativní jednání. Vyjadřují spíše vztah mezi větami, vztah mezi soudem a jeho důvody, anebo jak jsem shora uvedl, vyjadřují vztah mezi soudem a částí nebo celkem systémem principů, které vymezují jeho důvody.⁶⁾ Tato interpretace zohledňuje záměry Rossova pojmu. Má posloužit takové formulaci prvních principů, abychom mohli v jednotlivých případech zdůvodnit opačné jednání, což se přece opravdu často děje, aniž bychom se přitom dopustili nějaké kontradikce. Tradiční teorie, jak ji podle Rossova mínění nacházíme u Kanta, rozčleňuje principy pro jedince do dvou skupin – do skupiny dokonalých a nedokonalých závazků; první skupina pak předchází lexikálně (jak tomu říkám) druhé. Není však jenom obecně nesprávné tvrdit, že by nedokonalé závazky (třeba závazek dobročinnosti) měly být vždy podřazeny dokonalým (třeba závazku věrnosti); neznáme však žádné řešení, jestliže si dokonalé závazky navzájem odporují.⁷⁾ Možná, že Kantova teorie ukazuje nějaké východisko; Kant se však tímto problémem každopádně nezabýval. Pro tento účel je výhodné využít Rossova pojmu. S těmito poznámkami ovšem neakceptuji jeho tvrzení, že první principy jsou evidentní. Tato teze se vztahuje na to, jak tyto principy poznáváme a co se z nich dá odvozovat. Tato otázka je nezávislá na tom, jak principy spolu souvisejí v nějakém teoretickém systému a jak zdůvodňují jednotlivé soudy o povinnostech a závazcích.

52. ARGUMENTY PRO PRINCIP SLUŠNOSTI

Existují sice různé principy přirozené povinnosti, ale všechny závazky vyvěrají z principu slušnosti (jak byl definován v § 18). Připomeňme si, že se podle tohoto principu někdo

zavazuje chovat se podle pravidel určité instituce, jestliže dobrovolně přijímá její výhody nebo jestliže využil ve svůj prospěch možností, které skýtá, a to za předpokladu, že tato instituce je spravedlivá nebo slušná, tj. splňuje oba principy spravedlnosti. Jak jsem již poznamenal, jedná se zde o intuitivní myšlenku, že jestliže se řada lidí podílí podle určitých pravidel na nějakém vzájemně výhodném, kooperativním podnikání a takto dobrovolně omezuje svou svobodu, pak ti jedinci, kteří se podřídili těmto restrikcím, mají právo na odpovídající podřízenost u oněch jedinců, kteří z toho měli nějaký prospěch.⁹⁾ Nesmíme těžit ze spolupráce jiných lidí, aniž bychom sami přítom nepřispěli svým slušným dílem.

Nesmíme zapomenout na to, že princip slušnosti má dvě části. Jednu, která určuje, jak vznikají závazky, totiž tím, že se různé věci dělají dobrovolně, a druhou, která stanovuje podmínky, za nichž musí být odpovídající instituce spravedlivé, i když ne zcela dokonale spravedlivé, tedy alespoň tak spravedlivé, jak to lze za daných okolností rozumně očekávat. Toto druhé určení má zaručit, aby závazky vznikaly jenom tehdy, jsou-li splněny určité rámcové podmínky. Uznání či souhlas se zjevně nespravedlivými institucemi nevytváří žádné závazky. Obecně se uznává, že vynucené sliby jsou od samého počátku nicotné. Zcela obdobně však jsou nespravedlivé společenské poměry samy jakýmsi donucováním, ba dokonce násilím, a souhlas s nimi nikterak nezavazuje. Tato podmínka se odůvodňuje tím, že by smluvní strany v původním stavu na tom trvaly.

Dříve než vyložím, jak lze tento princip odvodit, musím předběžně něco uvést. Jelikož máme k dispozici principy přirozených povinností, mohlo by se namítnout, že princip slušnosti není zapotřebí. Závazky lze přece zdůvodnit přirozenou povinností spravedlnosti, nebo když někdo využívá nějaké instituce, platily by pro něho její pravidla a povinnost spravedlnosti. Toto tvrzení je tedy opravdu vcelku správné. Chceme-li, můžeme vyložit závazky prostřednictvím povinnosti spravedlnosti. Postačí, budeme-li chápat požadované dobrovolné jednání jako svobodné rozšíření našich přirozených povinností. Předtím neměl dotyčný systém s námi nic společného a s ohledem na to jsme neměli žádnou jinou povinnost, než bychom se nesnažili jej podrýt; nyní jsme svými činy rozšířili závazky přirozené povinnosti. Zdá se, že je vhodné rozlišovat mezi takovými institucemi nebo jejich aspekty, které musejí nezbytně platit pro nás, protože jsme se do nich narodili a ony plně usměřují rozsah našich činností, a těmi, které pro nás platí, protože jsme při rozumném prosazování svých cílů dobrovolně učinili to či ono. Tak máme třeba přirozenou povinnost řídit se ústavou nebo souhlasit se základními zákony, upravujícími vlastnické vztahy (pokud jsou spravedlivé); máme však závazek vykonávat nějaké povinnosti, vyplývající z úředního postavení, kterého se nám podařilo dosáhnout, anebo závazek řídit se podle pravidel sdružení nebo společenství, jejichž členy jsme se stali. Někdy je rozumné, přisoudíme-li závazkům a povinnostem, dostanou-li se do konfliktu, různé váhy právě proto, že nevznikají stejným způsobem. Alespoň v některých případech musí dobrovolný vznik závazků ovlivnit jejich hodnocení, dojde-li ke konfliktu s jinými morálními požadavky. Je také pravda, že lépe situovaní členové společnosti mají patrně spíše než jiní na rozdíl od politických povinností i politické závazky. Celkem vzato mohou totiž právě tito lidé nejspíše dosáhnout nějaké politické funkce a využít tak ve svůj prospěch příležitosti, které jim nabízí konstituční systém. Jsou proto ještě těsněji spjatí se systémem spravedlivých institucí. Abych to zdůraznil a vyzvedl dobrovolný vznik mnoha vazeb, využiji principu slušnosti. Tento princip by nám měl umožnit, abychom lépe rozlišovali povinnosti a závazky. Termín „závazek“ bude pak vyhrazen pro morální požadavky, které vyplývají z principu slušnosti; ostatní požadavky budu nazývat „přirozenými povinnostmi“.

Protože se později zmíním o principu slušnosti ve spojitosti s politickými otázkami, chtěl bych zde pojednat o jeho vztahu ke slibům. Princip věrnosti je tedy pouze zvláštním případem principu slušnosti, uplatňovaným na společenský úzus slibování. Zdůvodnění tohoto úzu vychází ze zjištění, že slibování je činností, která je vymezena veřejným systémem pravidel. Tato pravidla jsou jako všechny instituce obecně souborem konstitutivních konvencí. Právě tak jako herní pravidla specifikují určité činnosti a vymezují určité

kroky.⁹⁾ Při slibování se základní pravidlo týká užití slov „Slibuji, že učiním X“. Toto pravidlo zní takto: Jestliže někdo za příslušných okolností vysloví slova „Slibuji, že učiním X“, musí vykonat X, pokud nenastanou nějaké zprostředkující podmínky. Toto pravidlo nazvu pravidlem slibování; můžeme se domnívat, že reprezentuje celý tento úzus. Není to žádný morální princip, ale konstitutivní konvence. V tomto ohledu je toto pravidlo postaveno na roveň s právními předpisy, stanovami a herními pravidly; právě tak jako ony existuje toto pravidlo ve společnosti, když se podle něho lidé více či méně pravidelně chovají.

Způsob, jakým pravidlo slibování specifikuje přiměřené okolnosti a zprostředkující podmínky, vymezuje, zda odpovídající úzus je spravedlivý. Máme-li například učinit nějaký závazný slib, musíme být při plnění vědomí, v racionálním rozpoložení mysli, znát význam použitých slov a jejich užití, jestliže se něco slibuje atd. Kromě toho musíme tato slova vyslovit svobodně či dobrovolně, nikoliv pod hrozbou či donucením a v situacích, v nichž máme poměrně slušnou pozici pro vyjednávání. Nejsme vázáni svým slibem, jestliže vyslovíme příslušná slova ve spánku, trpíme-li halucinacemi, jestliže jsme k slibu byli donuceni nebo jsou-li nám s podvodným úmyslem zatajovány relevantní informace. Obecně musejí být okolnosti, za nichž dochází k nějakému slibu, a zprostředkující podmínky vymezeny takovým způsobem, aby zůstaly pro smluvní strany zachovány stejné svobody a aby tento úzus byl rozumným prostředkem jak vytvářet a stabilizovat vzájemné výhodné dohody o kooperaci. Není možné, abych zde pojednal o různých komplikacích. Musí postačit, jestliže poznamenuji, že se principy spravedlnosti vztahují na úzus slibování právě tak, jak se vztahují na jiné instituce. Aby se zabezpečily stejné svobody pro všechny, je proto zapotřebí omezit přiměřené podmínky. Bylo by nesmírně nerozumné, kdyby se v původním stavu souhlasilo s tím, že jsme vázáni slovy, která byla vyslovena během spánku nebo vynucena násilně. Je to nepochybně natolik nerozumné, že hledíme eliminovat tuto a jiné možnosti jako neslučitelné s pojmem (významem) slibování. Nepovažuji však slibování za něco, co je spravedlivé na základě definice, neboť by to zatemňovalo rozdíl mezi pravidlem slibování a závazkem vyvozeným z principu slušnosti. Existují různé varianty slibování právě tak jako v případě smluvních závazků. Zda je příslušný úzus, jak jej chápou jedinci či skupiny osob spravedlivý, musí být rozhodnuto principy spravedlnosti.

Na základě těchto poznámek můžeme zavést dvě definice. Podle první je slib učiněný v dobré víře – tzv. slib bona fide – slibem, který vzniká v souladu s pravidlem slibování, je-li odpovídající úzus spravedlivý. Vysloví-li někdo slova „Slibuji, že učiním X“ za vhodných podmínek, která odpovídají spravedlivému úzu, učinil slib v dobré víře. Podle druhé je princip věrnosti principem, podle něhož se mají dodržet sliby učiněné v dobré víře. Jak jsem shora poznamenal, je nutno rozlišovat mezi pravidlem slibování a principem věrnosti. Pravidlo slibování je prostě konstitutivní konvencí, kdežto princip věrnosti je morálním principem, důsledkem principu slušnosti. Předpokládáme totiž, že existuje nějaký spravedlivý úzus slibování. Učiníme-li tedy nějaký slib, tj. jestliže jsme vyslovili za vhodných okolností slova „Slibuji, že učiním X“, odvoláváme se vědomě na toto pravidlo a akceptujeme výhody nějakého spravedlivého opatření. Předpokládáme, že neexistuje žádný závazek něco slíbit; můžeme to učinit nebo nemusíme. Protože se však domníváme, že tento úzus je spravedlivý, prosazuje se zde princip slušnosti a musíme učinit to, co toto pravidlo požaduje, tj. musíme učinit X. Závazek dodržovat nějaký slib je důsledkem principu slušnosti.

Řekl jsem, že učiníme-li nějaký slib, pak tím vyvoláváme nějaký sociální úzus a akceptujeme výhody, které umožňuje. Jaké jsou tyto výhody a jak tento úzus vypadá? Abychom mohli odpovědět na tuto otázku, předpokládáme, že důvodem pro nějaký slib je vytvoření a stabilizace nějakého schématu kooperace v malém měřítku nebo zvláštních obchodních vztahů. Funkce slibů se podobá úloze, kterou Hobbes přisoudil vládcům. Právě tak jak vládce udržuje a stabilizuje systém společenské kooperace tím, že udržuje veřejný účinný systém trestů, tak lidé vytvářejí a stabilizují za neexistence represivních opatření své soukromé podnikání tím, že si vzájemně dávají své slovo. Takové podniky se dají často

jen těžko uvést v chod a udržovat. To je zvlášť zřejmé, jde-li o smlouvy, tj. v těch případech, kdy jedna strana má něco vykonat dříve než druhá. Ta se totiž může domnívat, že druhá strana nesplní svou úlohu, a proto celá věc vůbec ani nezačne fungovat. V tomto případě jde o nestabilitu druhého druhu, i když se druhá strana bude opravdu držet dané smlouvy. V těchto situacích neexistuje tedy často žádná jiná možnost, jak ujistit stranu, která má jako první něco učinit, než že se jí to slíbilo, tj. zavázat se, že druhá strana později splní svůj podíl. Pouze takto můžeme toto schéma natolik zabezpečit, že obě strany mohou mít prospěch ze své spolupráce. Úzus slibování slouží právě tomuto účelu; a tak zatímco si obvykle myslíme, že morální požadavky jsou závazky, které jsou na nás kladeny, někdy je sami úmyslně klademe na sebe kvůli vlastnímu prospěchu. Slibování je tedy jednání učiněné s veřejným záměrem převzít na sebe úmyslně nějaký závazek, jehož existence za daných okolností slouží vlastním cílům. Chtěli bychom, aby tento závazek existoval, aby bylo známo, že existuje, a aby ostatní lidé věděli, že toto pouto uznáváme a zamýšlíme se ho držet. Když jsme tedy z tohoto důvodu využili tohoto úzu, musíme se v souladu s principem slušnosti zavázat ke splnění toho, co jsme slíbili.

V tomto výkladu, jak se slibování (nebo uzavření nějaké smlouvy) využívá k započítání a stabilizaci forem spolupráce, navazují z větší části na Pricharda.¹⁰⁾ Jeho rozbor obsahuje všechny podstatné body. Také s ním předpokládám, že každý člověk ví nebo alespoň se odůvodněně domnívá, že ten druhý má smysl pro spravedlnost, a tedy normálně účinné přání plnit své závazky učiněné v dobré víře. Bez této vzájemné důvěry se slovy ničeho nedosáhne. V dobře uspořádané společnosti je však toto vědění dáno. Učiní-li její příslušníci nějaký slib, pak navzájem vědí o svém záměru podrobit se nějakému závazku a sdílejí rozumnou víru, že tento závazek bude oceňován. Právě tato vzájemná uznání a obecné vědění umožňují, aby nějaký mechanismus začal fungovat a udržoval se v chodu.

Není třeba žádného dalšího komentáře o tom, do jaké míry mají pro společnost velký přínos koncepce spravedlnosti (včetně principů slušnosti a přirozených povinností) a obecné vědomí, že lidé jsou ochotni jednat v souladu s nimi. Poukázal jsem již na četné výhody z hlediska problému jistoty. Nyní je právě tak zřejmé, že při vzájemné důvěře a spolehlivém očekávání mohou lidé využít svým veřejným uznáním těchto principů k tomu, aby nesmírně rozšířili rozsah a hodnotu vzájemně výhodných forem kooperace. Z hlediska původního stavu je tedy zřejmě rozumné, aby smluvní strany souhlasily s principem slušnosti. Tento princip lze využít k zabezpečení tohoto podnikání způsobem, který je konzistentní se svobodnou volbou, a bez zbytečného zmnožení morálních požadavků. Je-li tu princip slušnosti, můžeme zároveň nahlédnout, proč by zde měl být úzus slibovat, který dobrovolně vede k nějakému závazku, je-li to k vzájemnému prospěchu obou smluvních stran. To je zřejmě v obecném zájmu. Budu předpokládat, že tyto úvahy jsou pro zdůvodnění principu slušnosti postačující.

Dříve než přejdu k otázce politických povinností a závazků, chtěl bych poukázat na několik okolností. Jak to za prvé ukazuje diskuse o slibování, platí podle smluvní teorie, že z existence institucí samotných nevyplývají žádné morální požadavky. Dokonce pravidla slibování nevedou ani ke vzniku morálních závazků o sobě. K zdůvodnění závazků věrnosti je třeba princip slušnosti. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je tedy spolu s většinou jiných etických teorií zajedno, že přirozené povinnosti a závazky vznikají pouze díky etickým principům. Jsou to právě ony principy, které by byly zvoleny v původním stavu. Spolu s relevantními fakty o daných okolnostech determinují právě tato kritéria naše závazky a povinnosti a vyčleňují to, co považujeme za morální důvody. Někjaký (rozumný) morální důvod je skutečností, která podle jednoho či více takových principů podepírá nějaký soud. Správné morální rozhodnutí je takové, které je nejlépe v souladu s důsledky vyplývajícími z tohoto systému principů, které se zdají být relevantní. Někjaký důvod, který odpovídá nějakému principu, může být tedy podpořen, potlačen nebo dokonce zrušen (anulován) důvody, jež odpovídají jednomu nebo více jiným principům. Přesto však předpokládám,

že se z totality faktů, která je patrně v určitém smyslu nekonečná, vybere konečný nebo přehlednější počet faktů, které jsou v jednotlivých případech relevantní, takže celý systém nám umožňuje vyslovit nějaký soud s ohledem na všechny okolnosti.

Naproti tomu institucionální požadavky a obecně takové požadavky, které vyplývají ze společenských praktik, se dají zjistit na základě existujících pravidel a jejich interpretace. Tak například zákonné povinnosti a závazky občanů jsou stanoveny zákony, pokud se to dá zjistit. Normy hráčů vyplývají z herních pravidel. Zda jsou tyto požadavky spjaty s morálními povinnostmi a závazky, je otázka sama pro sebe. To platí i tehdy, když se kritéria uplatňovaná soudci a jinými osobami při výkladu a užití zákonů podobají principům práva a spravedlnosti nebo jsou s nimi totožné. Může se stát, že v dobře uspořádané společnosti mohou soudy uplatňovat oba principy spravedlnosti při výkladu oněch částí ústavy, které upravují svobodu myšlení a svědomí a zaručují stejnou ochranu prostřednictvím zákonů.¹¹⁾ Pokud zákon splňuje svou vlastní působnost, je sice v tomto případě jasno, že za jinak stejných okolností jsme morálně zavázáni jej dodržovat; avšak to, co zákon požaduje a co vyjadřuje spravedlnost, jsou stále ještě dvě odlišné věci. Tendence zaměňovat pravidla slibování s principem věrnosti (jako speciální případ principu slušnosti) je stále silná. Na první pohled se sice může zdát, že je to jedno a totéž; jedno je však vymezeno existujícími konstitutivními konvencemi, kdežto druhé je vysvětlováno pomocí principu, který by byl zvolen v původním stavu. V tomto případě můžeme tedy rozlišovat dva druhy norem. Výrazy „povinnost“ a „závazek“ jsou užity v kontextu obou těchto druhů; ale víceznačnost, jež z toho vyplývá, se dá dosti snadno odstranit.

Chtěl bych konečně poznamenat, že předcházející výklad principu věrnosti řeší otázku nadhozenou Prichardem. Prichard vyslovuje svůj podiv nad tím, jak je vůbec možné, abychom bez ohledu na nějaký předcházející obecný slib nebo dohodu, že budeme dohodu dodržovat, vysvětlili fakt, že nás určitá promluva (užití nějaké konvence) zavazuje něco učinit zvláště tehdy, když tato závazná činnost je veřejně provedena se záměrem vytvořit tento závazek, přičemž si přejeme, aby to ostatní lidé poznali. Nebo jak to vyjádřil Prichard, co to vlastně vyplývá z existence nějaké dohody, učiněné v dobré víře, která vypadá zcela tak jako dohoda, že budeme dodržovat dohodu, ale která – přísně vzato – takovou dohodou nemůže být (protože k žádné takové dohodě nedošlo)?¹²⁾ Existence spravedlivého úzu slibování jako systému veřejných konstitutivních pravidel a princip slušnosti tedy postačují pro nějakou teorii závazků věrnosti. Z žádného z nich však nevyplývá existence nějaké reálné dohody dodržovat dohodu. Zavedení principu slušnosti je čistě hypotetické povahy; potřebujeme pouze fakt, že by tento princip byl uznán. Jestliže jednou přistoupíme existenci spravedlivého úzu slibování, ať již k tomu došlo jakkoliv, pak pokud jde o ostatní, postačuje princip slušnosti, aby za daných vhodných podmínek, které již byly popsány, zavazoval ty jedince, kteří mají nějaký prospěch. Co se tedy Prichardovi jeví jako nějaká předcházející dohoda, ale takovou dohodou není, je tedy spravedlivý úzus slibování ve spojitosti s hypotetickou dohodou o principu slušnosti. Někjaká jiná etická teorie by ovšem mohla vyvodit tento princip, aniž by využila koncepce původního stavu. Zatím nepotřebuji tvrdit, že by pouta věrnosti nemohla být vysvětlena nějak jinak. Jde mi nyní spíše o to, abych ukázal, že teorie spravedlnosti jako slušnosti, i když využívá pojmu počáteční dohody, je stále s to dát na Prichardovu otázku uspokojivou odpověď.

53. POVINNOST DODRŽOVAT NESPRAVEDLIVÉ ZÁKONY

Zcela zřejmě není nikterak obtížné vysvětlit, proč máme dodržovat spravedlivé zákony, jež byly vydány v podmínkách spravedlivé ústavy. V tomto případě vyplývají příslušné povinnosti a závazky z principů přirozené povinnosti a principu slušnosti. Občané jsou obecně zavázáni povinností k spravedlnosti a lidé, kteří přijali nějaký favorizovaný úřad

a postavení nebo využili prospěchu vyplývajícího z určitých příležitostí, aby prosazovali své zájmy, jsou navíc vázáni principy slušnosti, aby se také podle toho chovali. Opravdovým problémem však je, za jakých okolností a do jaké míry jsme zavázáni podřizovat se nespravedlivým opatřením. Někdy se říká, že v takových případech se jim nesmíme nikdy podříditi. To je však omyl. Nespravedlivost nějakého zákona není obecně postačujícím důvodem, abychom se takto nechovali, právě tak málo, jak je legální platnost zákonodárství (ve smyslu platné ústavy) postačující podmínkou, abychom se podle něho řídili. Je-li základní struktura společnosti spravedlivá, posuzováno podle běžného stavu věcí, musíme uznat závaznost nějakého nespravedlivého zákona, pokud nepřekračuje určité meze spravedlnosti. Pokud se snažíme nalézt tyto meze, přibližujeme se k hlubšímu problému politické povinnosti a politických závazků. Potíž zde spočívá namnoze ve skutečnosti, že v těchto případech existuje konflikt principů. Některé principy radí ke konformnosti, kdežto jiné nás orientují opačným směrem. Požadavky politických povinností a závazků musejí tedy být vyváženy koncepcí vhodných priorit.

Je tu však ještě další problém. Jak jsme viděli, patří principy spravedlnosti (v lexikálním uspořádání) k ideální teorii (§ 39). Lidé v původním stavu vycházejí z toho, že principy, které uznají, ať již to jsou jakékoliv principy, budou striktně dodržovány a že každý se podle nich bude řídit. Výsledné principy spravedlnosti jsou tedy principy, které vymezují nějakou společnost, která je za příznivých podmínek zcela spravedlivá. S předpokladem striktní konformnosti dospíváme k určité ideální koncepci. Tážeme-li se, zda a za jakých okolností máme tolerovat nespravedlivé poměry, máme co činit s odlišným druhem otázek. Musíme zjistit, jak se tato ideální koncepce spravedlnosti uplatňuje (pokud se vůbec uplatňuje) na případy, v nichž nejde o žádná přirozená omezení, ale kdy jsme spíše konfrontováni s nespravedlností. Zkoumání této problematiky patří k oně části neideální teorie, která se zabývá dílčí konformností. Tato část zahrnuje kromě jiného teorii trestů a vyrovnávací spravedlnosti, teorii spravedlivých válek a odepření poslušnosti z důvodů svědomí, problematiku občanské neposlušnosti a militantního odporu. Tyto otázky patří mezi nejdůležitější problémy politického života, ale zatím se teorie spravedlnosti jako slušnosti na ně bezprostředně ještě nevztahuje. Nebudu se nyní pokoušet analyzovat tyto otázky v celé jejich obecnosti. Zaměřím se opravdu jenom na jednu část dílčí konformnosti, totiž na problém občanské neposlušnosti a odepření poslušnosti z důvodů svědomí. Dokonce zde budu předpokládat, že daný kontext je takřka spravedlivým stavem, tj. stavem, v němž je základní struktura společnosti téměř spravedlivá, bereme-li v úvahu to, co lze za daných okolností rozumně očekávat. Porozumění tomuto nepochybně značně zvláštnímu případu může přispět k objasnění mnohem obtížnějších problémů. Abychom však mohli uvažovat o občanské neposlušnosti a odepření poslušnosti z důvodu svědomí, musíme nejdříve prozkoumat několik otázek, týkajících se politických povinností a závazků.

Za prvé je zřejmé, že naše povinnost nebo závazek akceptovat stávající opatření může být někdy anulována. Tyto požadavky závisejí na principech práva, které mohou ospravedlnit neuposlechnutí v určitých situacích s přihlédnutím ke všem okolnostem. Zda je to ospravedlnitelné, to závisí na tom, do jaké míry jsou zákony a instituce nespravedlivé. Nespravedlivé zákony nejsou všechny stejné, a to platí i pro programy a instituce. K nespravedlnosti může dojít dvěma způsoby. Stávající opatření se mohou odchylovat v různé míře i od veřejně uznávaných principů, které jsou více či méně spravedlivé, nebo tato opatření mohou sice odpovídat koncepci spravedlnosti ve společnosti nebo názorům vládnoucí třídy, ale tato koncepce sama může být nerozumná a v mnoha případech zjevně nespravedlivá. Jak jsme viděli, jsou některé koncepce spravedlnosti rozumnější než jiné (§ 49). Oba principy spravedlnosti a s nimi související principy přirozené povinnosti a závazků jsou sice nejrozumnějšími principy uvedenými v soupisu, ale ani jiné principy nejsou nerozumné. Některé smíšené koncepce jsou přece vskutku pro mnohé účely dosti dobře použitelné. Jako základní pravidlo je koncepce spravedlnosti rozumná do té míry, jak silně

jsou argumenty, které lze uvést pro její přijetí v původním stavu. Toto kritérium je ovšem zcela přirozené, ztělesňuje-li původní stav různé podmínky, které musejí být kladeny na volbu principů a které vedou ke shodě s našimi dobře uváženými soudy.

Můžeme sice dosti snadno rozlišovat tyto dva způsoby nespravedlnosti existujících institucí, ale prakticky použitelná teorie, která ovlivňuje naše politické povinnosti a závazky, je něco jiného. Jestliže se zákony a praktiky odchylojí od veřejně uznávaného standardu, můžeme se do určité míry pouze odvolávat na smysl pro spravedlnost ve společnosti. Budu později tvrdit, že v případě občanské neposlušnosti předpokládáme tuto podmínku. Není-li však převažující koncepce spravedlnosti narušena, je situace podstatně jiná. Jak se máme chovat, závisí převážně na tom, jak je přijatá doktrína rozumná a jaké prostředky jsou nám k dispozici, abychom ji změnili. Můžeme nepochybně žít s různými smíšenými a intuicionistickými koncepcemi a také s utilitaristickými názory, pokud nejsou vykládány příliš striktně. V jiných případech však, je-li třeba společnost ovládnána principy, které upřednostňují úzké třídní zájmy, nemohlo by tu být žádné jiné východisko, než abychom stávající koncepci a institucím, které ospravedlňuje, kladli odpor takovým způsobem, který slibuje nějaký úspěch.

Za druhé si musíme rozmyslet otázku, proč každopádně v nějaké takřka spravedlivé situaci máme obvykle povinnost se podříditi nespravedlivým zákonům, a nikoliv jenom spravedlivým. Někteří autoři to sice zpochybňují, domnívám se však, že by s tím většina souhlasila; pouze několik málo autorů si myslí, že každý, jakkoliv malý odklon od spravedlnosti ruší povinnost podříditi se existujícím pravidlům. Jak si tedy máme tento fakt vyloužit? Protože povinnost spravedlnosti a princip slušnosti předpokládají spravedlivé instituce, je třeba hledat vysvětlení někde jinde.¹³ Na tuto otázku lze odpovědět, předpokládáme-li nějakou takřka spravedlivou společnost s fungujícím konstitučním politickým systémem, který více či méně splňuje principy spravedlnosti. Předpokládáme proto, že daný společenský systém je z větší části dobře uspořádán, i když ovšem nikterak dokonale, neboť v tomto případě by se vůbec nevynořila otázka, zda se máme podřizovat nespravedlivým zákonům a nařizením. Za těchto předpokladů nám dává nějakou odpověď předcházející výklad spravedlivé ústavy jako instance nedokonalé procedurální spravedlnosti (§ 31).

Připomeňme si cíl účastníků ústavodárného shromáždění nalézt mezi spravedlivými ústavami (splňujícími princip stejné svobody pro všechny) takovou ústavu, která nejpravděpodobněji povede ke spravedlivému a účinnému zákonodárství. Jsou-li vzaty v úvahu obecné fakty o dané společnosti, považujeme ústavu za spravedlivou, avšak za nedokonalou proceduru, která má za daných okolností vést pokud možno k spravedlivému výsledku. Je nedokonalá, protože tu není žádná prakticky realizovatelná politická procedura, která garantuje, že zákony vydané v souladu s ní budou spravedlivé. V politice nelze dosáhnout dokonalé procedurální spravedlnosti. Kromě toho se musí ústavodárný proces opírat do velké míry o nějakou formu hlasování. Pro jednoduchost předpokládám, že určitá varianta pravidla většiny ve vhodné formě je prakticky nezbytná. Většiny (nebo koalice menšin) však budou chybovat, i když ne z nedostatku informací nebo soudnosti, ale jako důsledek stranických a obecných názorů. Přesto nás naše přirozená povinnost k podpoře spravedlivých institucí zavazuje, abychom dodržovali i nespravedlivé zákony a praktiky, nebo jim alespoň nekladli odpor nezákonnými prostředky, pokud nepřekračují určité meze nespravedlnosti. Protože je naší povinností podporovat spravedlivé ústavy, musíme se podříditi jednomu z jejich podstatných principů – principu pravidla většiny. Ve stavu blízkém spravedlnosti máme tedy normálně povinnost dodržovat nespravedlivé zákony, protože máme povinnost podporovat spravedlivou ústavu. Tak tedy s ohledem na povahu lidí bude tu mnoho situací, v nichž tato povinnost bude na místě.

Smluvní teorie vede přirozeným způsobem k otázce, jak bychom vůbec mohli vyslovit souhlas s nějakým ústavním pravidlem, které by od nás vyžadovalo, abychom se podřídili zákonům, o nichž si myslíme, že jsou nespravedlivé. Mohli bychom si položit otázku, jak

je možné, že můžeme zdůvodněně akceptovat – jsme-li svobodní a ještě bez řetězů¹⁴⁾ – nějakou proceduru, která může rozhodovat proti našemu vlastnímu mínění a pro mínění jiných? Vyjdeme-li z hlediska ústavodárného shromáždění, je odpověď vcelku jasná. Za prvé mezi velmi obecným počtem prakticky realizovatelných procedur, které mají vůbec nějakou šanci, že budou akceptovány, neexistuje ani jedna, která by vždy rozhodovala v náš prospěch. Za druhé je souhlas s jednou z těchto procedur lepší než vůbec žádný. Je tu obdobná situace jako v případě původního stavu, kdy se smluvní strany vzdávají každé naděje na egoismus příživníků. Tato alternativa (odhlédneme-li od podmínky obecnosti) je pro každého nejlepší (nebo druhá nejlepší), ale není zřejmě přijatelná pro kohokoliv jiného. Obdobně zde, třebaže smluvní strany jsou nyní v ústavodárném stadiu vázány principy spravedlnosti, musejí činit navzájem ústupky, má-li celý konstituční systém vůbec fungovat. I při nejlepších úmyslech se musejí jejich představy o spravedlnosti octnout v konfliktu. Při výběru ústavy a zavedení nějaké formy pravidla většiny musejí tedy smluvní strany podstoupit riziko, že budou snášet nedostatek vzájemných znalostí o sobě i svém smyslu pro spravedlnost, mají-li vůbec dosáhnout výhod nějakého účinného zákonodárného procesu. Neexistuje žádný jiný způsob, jak by demokratický politický systém mohl fungovat.

Přijmou-li smluvní strany pravidlo většiny, shodují se však pouze v tom, že se za určité podmínky podrobují nespravedlivým zákonům. Zhruba řečeno, zátěž nespravedlnosti by měla být dlouhodobě více nebo méně rovnoměrně rozdělena mezi různými společenskými skupinami a v každém jednotlivém případě by je útrapy nespravedlivých praktik neměly tak silně zatěžovat. Povinnost poslušnosti je proto problematická pro menšiny, které po mnoho let trpěly nespravedlností. Určitě se nesmíme spokojit s popřením našich vlastních nebo cizích základních svobod, protože takový požadavek by v původním stavu nemohl být smyslem povinnosti ke spravedlnosti, ani by to nebylo slučitelné s pojetím práv většiny v ústavodárném shromáždění. Místo toho se naše chování podrobuje demokratické moci pouze do té míry, v jaké je to nutné, aby se nevyhnutelné nedokonalosti nějakého konstitučního systému daly rovnoměrně rozdělit. Akceptovat takovou zátěž pak prostě znamená uznat omezení daná podmínkami lidského života a ochotu s nimi žít. S ohledem na to máme přirozenou občanskou povinnost neodvolávat se na nedostatky společenských opatření a pokládat je za příliš snadnou výmluvu pro neposlušnost, ani nevyužívat nevyhnutelných mezer v zákonodárství pro prosazování vlastních zájmů. Občanská povinnost vyžaduje, abychom přiměřeným způsobem akceptovali nedostatky institucí a nadměrně toho nevyužívali pro vlastní prospěch. Bez určitého uznání této povinnosti se musí vzájemná důvěra zhroutit. Tak alespoň za takřka spravedlivých poměrů je tu obvykle povinnost (pro někoho i závazek) podrobit se nespravedlivým zákonům, pokud nepřekračují určité meze nespravedlnosti. Tento závěr není o nic silnější než tvrzení, že je naší povinností dodržovat spravedlivé zákony. Pro nás to však znamená další krok vpřed, protože to platí pro větší počet situací; a co je důležitější, osvětluje to nějak otázku, kterou jsme vytyčili, když jsme zkoumali naši politickou povinnost.

54. STATUS PRAVIDLA VĚTŠINY

Z předcházejících poznámek je zřejmé, že procedura většinového rozhodování, ať již je jakkoliv vymezena a popsána, má jako procedurální prostředek subordinované místo. Její ospravedlnění závisí výlučně na politických cílech, které má ústava realizovat, a tedy na obou principech spravedlnosti. Předpokládal jsem, že nějaká forma pravidla většiny je ospravedlněna jako nejlepší, prakticky uskutečnitelný způsob jak zajistit spravedlivé a efektivní zákonodárství. Toto pravidlo je kompatibilní se stejnou svobodou pro všechny (§ 36) a do určité míry je také přirozené; máme-li totiž nějaké pravidlo menšiny, není tu zřejmě žádné kritérium, kdo by měl rozhodovat, a rovnost by byla narušena. Je základní

součástí pravidla většiny, aby tato procedura musela splňovat podmínky rámcové spravedlnosti. V tomto případě jsou těmito podmínkami podmínky politické svobody – svobody řeči a shromažďování, svobody podílet se na veřejných záležitostech a ovlivňovat ústavními prostředky průběh legislativy – a garantování slušné hodnoty těchto svobod. Jestliže tyto rámcové podmínky scházejí, není splněn první princip spravedlnosti; ale i tehdy, když tyto podmínky tu jsou, není zde ještě žádná záruka spravedlivého zákonodárství.¹⁵⁾

Není tedy správný názor, že by vůle většiny byla v právu. Ve skutečnosti to ostatně netvrdila žádná z tradičních koncepcí spravedlnosti, ale vždy se zdůrazňovalo, že výsledek hlasování je podřízen politickým principům. I když je za daných podmínek ospravedlněno, že (vhodně určená a popsána) většina má ústavou zaručené právo na legislativní činnost, neznámá to ještě, že vydané zákony budou spravedlivé. Podstatný spor o pravidlo většiny se týká toho, jak se má toto pravidlo nejlépe vymezit a zda ústavní omezení jsou efektivními a rozumnými prostředky k posilování celkové spravedlnosti. Tato omezení mohou být často využívána etablovanými menšinami k zachování jejich neoprávněných výhod. Tato otázka je otázkou politické soudnosti a nespadá do teorie spravedlnosti. Postačí, poznamenám-li, že občané podřizují sice své chování demokratické moci, tj. uznávají výsledek hlasování jako závazné pravidlo, ale za jinak stejných okolností si uchovávají své vlastní mínění.

Chtěl bych se nyní zabývat postavením principu pravidla většiny v ideální proceduře, která je součástí teorie spravedlnosti. Spravedlivá ústava je vymezena jako ústava, na níž by se v ústavodárném shromáždění dohodli rozumní poslanci, kteří se řídí oběma principy spravedlnosti. Jestliže ospravedlnujeme nějakou ústavu, tak poukazujeme na důvody, proč by byla přijata za těchto podmínek. Obdobně by byly spravedlivé i zákony a politické postupy, které byly v legislativním stadiu uzákoněny rozumnými zákonodárci, kteří se podřizují spravedlivé ústavě a uvědoměle se snaží řídit podle principů spravedlnosti. Kritizujeme-li zákony a politické postupy, tak se snažíme ukázat, že by nebyly zvoleny za této ideální procedury. Protože i rozumní zákonodárci by často dospěli k odlišným závěrům, je nutno hlasovat i za ideálních podmínek. Omezení informací nebudou zaručovat žádnou dohodu, neboť obecné společenské skutečnosti jsou často víceznačné a těžko zjištělné.

Někjaký zákon nebo politický postup je dostatečně spravedlivý, nebo alespoň nikoliv nespravedlivý, jestliže se snažíme si představit, jak by fungovala ideální procedura, a dospějeme-li k závěru, že většina lidí, která se podílí na této ideální proceduře a uvádí její výsledky v život, by favorizovala tento zákon nebo politický postup. V ideální proceduře nejsou dosažena rozhodnutí žádným kompromisem, žádným obchodem mezi soupeřícími stranami, které se snaží prosazovat své cíle. Legislativní diskuse nesmí být pojímána jako zápas mezi zájmy, ale jako pokus nalézt nejlepší postup ve shodě s principy spravedlnosti. Uznávám tedy za součást teorie spravedlnosti, že nestranný zákonodárci má pouze jediný úmysl. Jsou-li mu známa obecná fakta učinit v tomto ohledu správná rozhodnutí. Musí pouze hlasovat podle svého vlastního mínění. Výsledek hlasování poukazuje na to, co nejlépe odpovídá koncepci spravedlnosti.

Tážeme-li se, jak je pravděpodobné, že mínění většiny bude správné, je zřejmé, že ideální procedura má jistou podobnost se statistickým problémem jak shrnout názory skupiny expertů, aby se dospělo k nejlepšímu dobrozdání.¹⁶⁾ Zde jsou experty rozumní zákonodárci, kteří mohou zaujmout objektivní stanovisko, protože jsou nestranní. Již Condorcet vyslovil myšlenku, že je-li pravděpodobnost správného rozhodnutí nějakého poslance větší než jeho správné rozhodnutí, pak se zvýší pravděpodobnost, že rozhodnutí většiny bude správné, zvýší-li se pravděpodobnost správného rozhodnutí jednotlivého poslance.¹⁷⁾ Mohli bychom se tedy domnívat, že kdyby se mnozí rozumní lidé pokusili napodobit ideální proceduru a podle toho uvažovali a diskutovali, musela by mít velká většina téměř jistě pravdu. To by byl omyl. Nemusíme si jenom být jisti, že pravděpodobnost správného rozhodnutí

jednotlivého poslance bude větší než pravděpodobnost jeho nesprávného rozhodnutí, ale je také jasné, že způsob hlasování různých osob není nezávislý. Protože jejich názory budou ovlivněny průběhem diskuse, nedají se zde uplatnit jednodušší druhy pravděpodobnostního usuzování.

Přesto se obvykle domníváme, že ideálně probíhající diskuse mezi mnoha lidmi povede patrně spíše k správnému závěru (je-li třeba hlasováním) než úvahy kteréhokoliv jedince. Proč by tomu tak mělo být? V každém životě prověřuje výměna názorů s jinými lidmi naši stranickost a rozšiřuje náš rozhled; můžeme pak vidět věci z jiného stanoviska a sami začínáme chápat meze vlastního pohledu. V ideálním procesu však dbá závoj nevědomosti o to, že zákonodárci jsou již nestranní. Prospěch z diskuse spočívá ve skutečnosti, že dokonce i zákonodárci jsou omezeni ve svých vědomostech a schopnostech usuzovat. Žádný z nich neví vše, co vědí ostatní, a nemůže vyvozovat tytéž důsledky, jak to mohou společně učinit ostatní lidé. Diskuse je prostředkem, jak spojovat informace a rozšiřovat rozsah argumentace. Alespoň během času povede snad úsilí společného rozvažování k něčemu lepšímu.

Dostáváme se takto k problému jak formulovat ideální metodu veřejného rozvažování o záležitostech spravedlnosti, nějaký soubor dobře koncipovaných pravidel, která mají přispět k většímu vědění a schopnosti usuzovat, aby se to co nejvíce přiblížilo správnému mínění, i když se toho nikdy nedosáhne. Tímto problémem se však zde nebudu zabývat. Je důležité, že idealizovaná procedura patří k teorii spravedlnosti. Zmínil jsem se o některých jejích vlastnostech, abych do jisté míry osvětlil její význam. Čím určitější jsou naše představy o této proceduře za příznivých podmínek, tím pevněji jsou naše úvahy usměrněny čtyřstupňovou posloupností. Neboť pak máme přesnější představu o tom, jak bychom mohli ve světle obecných skutečností hodnotit zákony a politické postupy. Otázka, k čemu by vedlo správně prováděné rozvažování v legislativním stadiu, má takto často dobrý intuitivní smysl.

Ideální procedura se dále ozřejmí, povšimneme-li si, že se nachází v protikladu k ideálnímu tržnímu dění. Pokud tedy platí klasické předpoklady dokonalé konkurence a neexistují žádné vnější ekonomické výhody nebo nevýhody apod., prosazují se optimální ekonomické poměry. Ideální trh je s ohledem na efektivnost dokonalou procedurou. Zvláštnosti ideálního tržního dění – na rozdíl od ideálního politického dění, reprezentovaného rozumnými a nestrannými zákonodárci – tkví pak v tom, že trh dosahuje optimálního výsledku i tehdy, když každý sleduje jenom svůj vlastní prospěch. Předpokládá se vskutku, že to je běžné chování ekonomických subjektů. Aby se maximalizoval užitek nebo zisk, neuvažují domácnosti a podniky při koupi a prodeji o tom, co je ze společenského hlediska při daném počátečním rozdělení aktiv neoptimálnějším ekonomickým stavem. Prosazují spíše v rámci přípustných pravidel své cíle a všechno posuzují ze svého vlastního stanoviska. Právě tento systém jako celek je výrazem efektivnosti a tento soud se vyvozuje z mnoha různých zdrojů informací, které se opírají o aktivity podniků a domácností. Systém dává nějakou odpověď, i když jedinci nemají o této otázce žádný názor a často ani nevědí, co by tato otázka znamenala.

Tak navzdory jisté podobnosti mezi trhy a volbami se v zásadních ohledech ideální trhy a ideální zákonodárství od sebe odlišují. Sledují odlišné cíle. Trhy se zaměřují na efektivnost, ale zákonodárství pokud možno na spravedlnost. Zatímco ideální trh je s ohledem na svůj účel dokonalým procesem, je ideální zákonodárství nedokonalou procedurou. Zdá se, že neexistuje žádná prakticky uplatnitelná procedura, která by zaručeně vedla ke spravedlivému zákonodárství. Z toho také kromě jiného plyne, že se občan sice musí podřídit za jinak stejných okolností usneseným opatřením, ale nemusí je pokládat za spravedlivá a dopustil by se omylu, kdyby podřizoval své mínění výsledku hlasování. V dokonalém tržním systému však musí ekonomický subjekt, pokud má vůbec nějaké vlastní mínění, uznat, že dosažený výsledek je opravdu optimální. Domácnosti nebo podniky sice neobdrží všechno, co chtěly, musejí však připustit, že se za daného počátečního rozdělení dosáhlo

optimálního stavu. Nemůžeme však požadovat paralelní uznání výsledků zákonodárského procesu, který se týká otázek spravedlnosti. Ovšem reálné ústavy mají sice podle možnosti odpovídat ideálnímu zákonodárství opatřením, ale v praxi nutně zaostávají, a to nejen proto, že obdobně jako trhy zaostávají za ideálem, ale že tento ideál je nedokonalou procedurou. Spravedlivá ústava se do jisté míry musí spoléhat na občany a zákonodárce, kteří mají širší zorné pole a při uplatňování principů spravedlnosti projevují dobrou soudnost. Jestliže zaujmají užší nebo skupinově zaměřené stanovisko, pak snad neexistuje žádný způsob, který by usměrnil celý proces tak, aby se dosáhlo spravedlivého výsledku. Alespoň zatím neexistuje žádná teorie spravedlivé ústavy jako procedury, která by vedla ke spravedlivému zákonodárství, tedy žádná paralela k teorii konkurenčních trhů jako procedury, jejímž výsledkem je efektivnost. Z toho by snad vyplývalo, že aplikace ekonomické teorie na reálný ústavodárný proces má vážná omezení, neboť politické chování lidí je ovlivněno jejich smyslem pro spravedlnost, jak tomu ostatně musí být v každé fungující společnosti, a primárním společenským cílem je právě spravedlivé zákonodárství (§ 76). Ekonomická teorie není tedy určitě vhodná pro ideální proceduru.¹⁸⁾

Tyto poznámky potvrzují další kontrast. V ideálním tržním procesu se přisuzuje určitá váha relativní intenzitě potřeb. Někdo může vynaložit větší část svého příjmu na věci, po nichž více touží, a takto spolu s jinými spotřebiteli podporuje využívání zdrojů takovým způsobem, který nejvíce preferuje. Trh umožňuje jemné odstupňování reakcí na celkový systém preferencí a na relativní nadvládu určitých potřeb. V legislativních procedurách tomu nic neodpovídá. Každý rozumný zákonodárci má hlasovat podle toho, které zákony a která politická opatření podle jeho mínění nejlépe odpovídají principům spravedlnosti. Žádná zvláštní váha se nepřisuzuje nebo by se neměla přisuzovat názorům, které se zastávají s větší přesvědčivostí, nebo hlasům těch zákonodárců, kteří dávají najevo, že by to pro ně bylo velmi nevýhodné, kdyby zůstali v menšině (§ 37). Můžeme si přirozeně představit takové volební pravidlo, ale nejsou tu žádné důvody, abychom je přijali pro ideální proceduru. Dokonce není rozumnými a nestrannými osobami nemívají patrně spíše pravdu lidé s větší důvěrou ve svá mínění. Někteří mají snad větší smysl pro složitost nějakého případu než jiní. Vymezujeme-li kritérium spravedlivého zákonodárství, měli bychom zdůraznit váhu uvážených kolektivních soudů, k nimž se dospělo, když se každý člověk za ideálních podmínek co nejvíce snažil uplatňovat správné principy. Intenzita potřeb nebo síla přesvědčení jsou pro otázku spravedlnosti irelevantní.

Tolik tedy o některých rozdílech mezi ideálním zákonodárstvím a ideálním tržním procesem. Nyní si chci povšimnout funkce pravidla většiny v případech, kdy se má dospět k nějaké politické dohodě. Jak jsme viděli, uplatňuje se pravidlo většiny jako nejpraktičtější metoda umožňující realizovat určité cíle, které byly předtím vymezeny principy spravedlnosti. Někdy však tyto principy nejsou ani jasné, ani určité, jak by to bylo žádoucí. Není to vždy proto, že fakta jsou složitá a víceznačná nebo že se dají jen těžko přehlednout a zpodobnit. Tyto principy by podle své povahy spíše nechaly otevřenou řadu možností, než aby vyčlenily nějakou určitou alternativu. Spofivost je například specifikována jenom v určitém rozmezí; eliminace určitých krajností je hlavní myšlenkou spravedlivého principu spojení. Uplatňujeme-li princip rozdílnosti, chceme konečně začlenit do vyhlídek nejméně zvýhodněných jedinců i primární státek sebeúcty; jsou tu různé způsoby jak vzít v úvahu tuto hodnotu konzistentně s principem rozdílnosti. Jakou váhu má mít tento státek a jiné podobné statky v indexu, se musí rozhodnout s ohledem na obecné vlastnosti příslušné společnosti, jakož i podle toho, co je v ústavodárném stadiu pro její nejméně zvýhodněné členy rozumné. V těchto případech vymezují tedy principy spravedlnosti určité rozmezí, v němž by se měla nacházet spofivost nebo váha sebeúcty. Neuvádějí však v tomto rozmezí žádnou určitou hodnotu.

V takových situacích platí tedy princip politického vyrovnání. Jestliže se zákon, který by byl skutečně odhlasován, pokud se to vůbec dá zjistit, nachází v rámci, který by mohl

být zdůvodněně upřednostněn rozumnými zákonodárci, kteří se svědomitě snaží následovat principy spravedlnosti, pak je rozhodnutí většiny prakticky autoritativní, nikoliv však definitivně. Jde tu o situaci kvazi-čisté procedurální spravedlnosti. Musíme se spolehnout na skutečný průběh diskuse v legislativním stadiu, máme-li v rámci přípustných mezí vybrat nějaké politické opatření. Tyto případy nejsou instancemi čisté procedurální spravedlnosti, protože doslovně vzato, nevymezují ten správný výsledek. Lidé, kteří nesouhlasí s určitým rozhodnutím, prostě nemohou v rámci veřejné koncepce spravedlnosti přesvědčivě argumentovat. Tuto otázku nelze přesně vymezit. V praxi budou politické strany v těchto otázkách nepochybně zastávat odlišná stanoviska. Ústavodárný projekt si klade za svůj cíl, pokud možno zajistit, aby vlastní zájmy sociálních tříd tak výrazně neovlivnily politická opatření, že by se ocitla mimo přípustné meze.

55. DEFINICE OBČANSKÉ NEPOSLEŠNOSTI

Chci nyní názorně vyložit obsah principů přirozené povinnosti a závazků na základě nástinu teorie občanské neposlušnosti. Jak jsem již uvedl, platí tato teorie pouze pro zvláštní případ takřka spravedlivé společnosti, která je z větší části dobře uspořádána, ale v níž však přece jenom dochází k nějakým vážným porušením spravedlnosti. Protože se domnívám, že takřka spravedlivý stav vyžaduje nějaké demokratické státní zřízení, týká se tato teorie role a přiměřenosti občanské neposlušnosti vůči legitimně konstituované demokratické moci. Nevztahuje se na jiné formy vlády a snad jenom výjimečně na jiné druhy disentu nebo rezistence. Nebudu rozebírat tento způsob protestu spolu s militantními akcemi a odporem jako taktikou jak transformovat nebo dokonce svrhnout nespravedlivé a zkorumpované systémy. V tomto případě nevzniká žádný problém. Jsou-li ospravedlněny nějaké prostředky zaměřené k tomuto cíli, pak je to určitě nenásilná rezistence. Problém občanské neposlušnosti, jak jej budu interpretovat, vzniká pak pouze v nějakém více nebo méně spravedlivém demokratickém státě pro občany, kteří uznávají a přijímají legitimnost ústavy. Jádro problému tkví pak v konfliktu povinností. Kde však přestává být závazná povinnost podříditi se zákonům, na nichž se usnesla většina zákonodárců (nebo opatřením výkonné moci, prosazovaným touto většinou) vzhledem k právu brániti svou svobodu a s ohledem na povinnost odporovat nespravedlnosti? Tato otázka se dotýká povahy a mezí pravidla většiny. Proto je také problém občanské neposlušnosti zkušebním kamenem pro každou teorii morálního základu demokracie.

Konstituční teorie občanské neposlušnosti má tři části. Za prvé, vymezuje tento druh nonkonformismu a odděluje jej od ostatních forem opozice proti demokratické moci. Jde tu o povolené demonstrace a porušování zákonů, které mají vyvolat nějaký soudní spor, až po militantní akce a organizovaný odpor. Tato teorie specifikuje místo občanské neposlušnosti v tomto spektru možností. Uvádí dále důvody pro občanskou neposlušnost a podmínky, za nichž je tato činnost ospravedlněna ve (více nebo méně) spravedlivém demokratickém zřízení. Konečně by měla vysvětliti roli občanské neposlušnosti v nějakém konstitučním systému a vyložit přiměřenost tohoto druhu protestu v nějaké svobodné společnosti.

Dříve než se budu těmito otázkami zabývat, chtěl bych vysloviti určité varování. Od teorie občanské neposlušnosti, i když je přizpůsobena zvláštním okolnostem, bychom toho mnoho neměli očekávat. Přesné principy, které bezprostředně umožňují v praktických případech se nějak rozhodnout, určitě nepřicházejí v úvahu. Užitečná teorie vymezuje spíše perspektivu, která by nám umožnila bližší pohled na problém občanské neposlušnosti; uvádí relevantní hlediska a přispívá k tomu, abychom této problematice přisoudili v důležitějších případech správnou váhu. Jestliže o tom přemýšlím, pak tato teorie stojí za to, vyjasní-li náš pohled a umožní-li systematizovat naše dobře uvážené soudy. Tato teorie by pak učinila

to, co lze v současnosti od ní rozumně očekávat, že učiní. Že totiž omezí odlišnosti mezi uvědomělým přesvědčením těch lidí, kteří akceptují základní principy nějaké demokratické společnosti.

Začnu tím, že budu definovat občanskou neposlušnost jako nějaké veřejné, nenásilné a uvědomělé, ale politicky protizákonné jednání, které se obvykle děje se záměrem vyvolat nějakou změnu zákonů nebo vládní politiky.¹⁹⁾ Takovým jednáním se někdo obrací na smysl většiny společnosti pro spravedlnost a prohlašuje, že podle vlastního dobře uváženého mínění nejsou respektovány principy společenské kooperace mezi svobodnými a rovnoprávnými lidmi. K této definici předběžně poznamenávám, že podle ní není třeba, aby akt občanské neposlušnosti porušoval zákon, proti němuž se má protestovat.²⁰⁾ Tato definice připouští takzvanou bezprostřední zprostředkovanou občanskou neposlušnost. Ta by také měla dovoliti, protože jsou tu někdy závažné důvody, aby se neporušovaly zákony nebo politická opatření, která se pokládají za nespravedlivá. Místo toho nemusíme dbát na dopravní předpisy nebo se můžeme dopustiti jiných přestupků, abychom na svůj případ upozornili. Vydá-li tedy vláda nějaké přísné, ale neurčité formulované nařízení proti zradě, nebylo by vhodné dopustiti se zrady, abychom tím vyjádřili svůj protest proti tomuto nařízení; ostatně trest za tento skutek by každopádně mohl být mnohem vyšší, než jaký by někdo chtěl z rozumných důvodů přijmout. V jiných případech neexistuje vůbec žádná možnost, jak bezprostředně porušovat nějaké nařízení vlády, jde-li třeba o záležitost, jež se týká zahraničí nebo jiných částí země. Druhá připomínka: Akt občanské neposlušnosti má opravdu být vždy něčím protizákonným, a to alespoň v tom smyslu, že jeho vykonavatelé tím prostě nezamýšlejí jenom ověřiti nějaké legislativní rozhodnutí; jsou připraveni mu oponovat, i kdyby se mělo dodržovat. V nějakém konstitučním politickém zřízení se pochopitelně nakonec mohou soudy postavit na stranu disidentů a prohlásiti, že zákony nebo politická opatření, proti nimž protestují, jsou neústavní. Je tu tedy často určitá nejistota, zda činnost disidentů bude považována za nezákonnou či nikoliv. To vše je pouze jakási komplikace. Kdo využívá občanské neposlušnosti, aby protestoval proti nespravedlivým zákonům, není ochoten se vzdát, jestliže soudy nakonec s ním nesouhlasí, jakkoliv jinak by se mu mohlo líbit opačné rozhodnutí.

Měli bychom si též povšimnout, že občanská neposlušnost není jenom politickým aktem v tom smyslu, že se obrací na většinu, která má v rukou politickou moc, ale také proto, že je to činnost vedená a ospravedlňovaná politickými principy, tj. principy spravedlnosti, které obecně usměrňují ústavu a společenské instituce. Při ospravedlňování občanské neposlušnosti se neodvoláváme na principy osobní morálky nebo na náboženská učení, třebaže se s těmito nároky mohou shodovat a je podporovat; a je samozřejmé, že se občanská neposlušnost nedá zdůvodnit pouze skupinovými nebo individuálními zájmy. Odvoláváme se spíše na obecně sdílenou koncepci spravedlnosti, na níž je založen politický řád společnosti. Předpokládá se, že v poměrně spravedlivém demokratickém zřízení existuje nějaká veřejná koncepce spravedlnosti, s ohledem na níž občané upravují své záležitosti a interpretují ústavu. Trvalé a vědomé porušování základních principů této koncepce po delší dobu, zvláště porušování základních stejných svobod pro všechny, vyžaduje buď se podrobit, nebo se postavit na odpor. Pomocí občanské neposlušnosti nutí menšina většinu, aby uvažovala o tom, zda si přeje, aby její činnost byla takto pojata, nebo zda by raději chtěla s ohledem na společný smysl pro spravedlnost uzнат oprávněné nároky menšiny.

Další poznámka. Občanská neposlušnost je veřejným aktem. Nevztahuje se pouze na veřejné principy, ale děje se i na veřejnosti. Není skrytá, ani utajovaná a má se jí dostat co největší publicity. Lze ji srovnat s veřejným projevem, je formou apelu, výrazem hlubokého a vědomě politického přesvědčení a děje se na fóru veřejnosti. Kromě jiného je i z tohoto důvodu občanská neposlušnost nenásilná. Snaží se vyhnout každému násilí, zvláště proti lidem, a to nikoli jenom proto, že je tu zásadní odpor proti užití síly, ale protože je to definitivní výraz vlastního stanoviska. Účast na násilnostech, které mohou způsobiti zranění lidem, je

neslučitelná s občanskou neposlušností jako určitým druhem apelu. Každé omezení občanských svobod jiných lidí by opravdu spíše vedlo k tomu, že by se nějaké jednání nejevílo jako výraz občanské neposlušnosti. Ovšem někdy, jestliže se apel míjí svým účinkem, může být později užito i násilného odporu. Občanská neposlušnost však vyjadřuje vědomě a hluboce pociťované přesvědčení; může sice varovat a napomáhat, ale sama nemá být hrozbou.

Občanská neposlušnost je nenásilná ještě z jiného důvodu. Vyjadřuje neposlušnost vůči zákonům v mezích věrnosti zákonům, i když se nachází na jejich okraji.²¹⁾ Zákon je porušen, ale věrnost zákonu se projevuje ve veřejné a nenásilné povaze činů, v ochotě akceptovat zákonné důsledky vlastního chování.²²⁾ Tato věrnost zákonům přispívá k tomu, aby se většině objasnilo, že dané jednání je opravdu svědomité a upřímné a že se obrací k veřejnému smyslu pro spravedlnost. Plná otevřenost a nenásilnost jsou výrazem upřímnosti, neboť není snadné přesvědčit někoho jiného o svědomitosti vlastních činů. Není to ani dokonce snadné, máme-li si o tom být sami jisti. Je nepochybně možné, abychom si představili nějaký systém zákonů, v němž uvědomělé přesvědčení o tom, že nějaký zákon je nespravedlivý, je akceptováno jako omluva neposlušnosti. Takový systém by mohl fungovat mezi velmi čestnými lidmi majícími vzájemně plnou důvěru. Jak se však prostě věci mají, byl by takový systém patrně nestabilní, a to dokonce v takřka spravedlivých podmínkách. Musíme zaplatit určitou cenu za to, máme-li přesvědčit jiné, že naše jednání má podle našeho pečlivě uváženého mínění dostatečnou morální bázi v politických přesvědčeních společnosti.

Občanská neposlušnost byla definována tak, že je něčím mezi zákonným protestem a vytvořením testovacích případů na straně jedné a odepřením poslušnosti z důvodů svědomí a různými formami odporu na straně druhé. V tomto rozsahu možností je formou nonkonformismu, jež se nachází na samé hranici věrnosti zákonům. Takto pojatá občanská neposlušnost se jasně odlišuje od militantních akcí a obstrukcí; je značně vzdálená od organizovaného násilného odporu. Například militantní disident se nachází v nějakém mnohem hlubším protikladu k stávajícímu politickému systému. Nepovažuje jej za takřka nebo poněkud spravedlivý a je přesvědčen o tom, že se velmi odchyluje od svých vlastních principů nebo že je vůbec ovládnán nesprávnou koncepcí spravedlnosti. Podle jeho vlastního mínění je sice jeho chování svědomité, neodvolává se však na smysl pro spravedlnost většiny (nebo držitelů politické moci). Myslí si totiž, že jejich smysl pro spravedlnost je mylný nebo jinak neúčinný. Pokouší se proto cílenými akcemi rozkladu a odporu a obdobnými militantními činy útočit na stávající pojetí spravedlnosti nebo orientovat nějaké hnutí žádoucím způsobem. Militantní disident se tedy může snažit uniknout trestu, protože není připraven akceptovat zákonné důsledky svých protizákonných činů; to by pro něho znamenalo, že by nahrával svým jednáním silám, o nichž je přesvědčen, že jim nelze důvěřovat, a že by uznával i legitimnost ústavy, vůči níž je přece v opozici. Militantní činy se v tomto smyslu nacházejí mimo hranice věrnosti zákonům a představují takto i hlubší opozici vůči právnímu řádu. Militantní disident se domnívá, že základní struktura je nespravedlivá nebo že se tak značně odchyluje od svých vlastních ideálů, že musíme usilovat o přípravu cesty k radikální nebo dokonce k revoluční změně. A toho se musí dosáhnout tím, že přesvědčíme veřejnost o nezbytnosti základních reforem. Za jistých podmínek jsou militantní činy a jiné druhy odporu rozhodně ospravedlnitelné. O těchto případech však nebudu pojednávat. Jak jsem již řekl, sleduji zde jako mezní cíl definovat pojem občanské neposlušnosti a porozumět jeho roli v takřka spravedlivém konstitučním zřízení.

56. DEFINICE ODEPŘENÍ POSLUŠNOSTI Z DŮVODŮ SVĚDOMÍ

Odlišil jsem sice občanskou neposlušnost od odepření poslušnosti z důvodů svědomí, ale zatím jsem ještě tento druhý pojem nevsvětlil. To se má stát nyní. Musíme však uznat, že

odloučení obou těchto pojmů vede k definici občanské neposlušnosti, která je užší než tradiční definice; běžně si totiž myslíme, že občanská neposlušnost v širším smyslu je každé nedodržování zákonů z důvodů svědomí alespoň tehdy, není-li to skrýváno a jestliže to nezahrnuje užití síly. Thoreauova stať je charakteristická pro tradiční význam tohoto pojmu, nevymezuje jej však úplně.²³⁾ Výhodnost užšího smyslu tohoto pojmu bude podle mého mínění jasná, jakmile jednou přezkoumáme definici pojmu odepření poslušnosti z důvodů svědomí.

Odepření poslušnosti z důvodů svědomí je nedodržením nějakého více nebo méně bezprostředního zákonného závazku nebo administrativního řádu. Je to odepření poslušnosti, protože nám byl dán rozkaz a úřadům je známo, zda jsme jej za dané situace splnili. Typickými příklady jsou odepření poslušnosti prvotních křesťanů vykonávat určité kultovní úkony předepsané pohanským státem nebo odmítnutí svědků Jehovových pozdravit vlajku. Jinými příklady jsou neochota pacifistů sloužit v armádě nebo odepření poslušnosti rozkazu, o němž si nějaký voják myslí, že je zjevně v rozporu s morálními zásadami vedení války. Nebo konečně Thoreauův příklad odepřít zaplacení daně, protože bychom se jinak dopustili vážné nespravedlnosti vůči jiným lidem. Vychází se z toho, že naše jednání je známo úřadům i přesto, že bychom si v některých případech velmi přáli, aby to bylo skryto. Může-li to zůstat utajeno, mohli bychom spíše mluvit o vyhnutí se poslušnosti z důvodů svědomí něco odepřít. Skryté přestupky zákonů uprchlým otrokem jsou případy vyhnutí se poslušnosti z důvodů svědomí.²⁴⁾

Existuje několik rozdílů mezi odepřením (nebo vyhnutím se) poslušnosti z důvodů svědomí a občanskou neposlušností. Odepření poslušnosti z důvodů svědomí není žádným apelem na smysl pro spravedlnost většiny. Takové akty rozhodně nejsou obecně tajné nebo utajené; často by to ani nebylo možné. Prostě se odmítá z důvodů svědomí poslechnout nějaký rozkaz nebo podřídit se nějakému porušení zákona. Neodvoláváme se na přesvědčení společnosti a v tomto smyslu není odepření poslušnosti z důvodů svědomí jedním před forem veřejnosti. Lidé, kteří jsou ochotni odepřít poslušnost, uznávají, že snad vůbec neexistuje žádná báze pro vzájemné porozumění; nevyhledávají žádnou příležitost pro neposlušnost, aby takto upozornili na své záležitosti. Spíše očekávají a doufají, že snad ani vůbec nenastane žádná nutnost odepřít poslušnost. Jsou méně optimističtí než ti, kteří se odvažují projevit občanskou neposlušnost, a patrně neočekávají žádnou změnu zákonů nebo politických opatření. Snad jim situace ani neumožňuje, aby přednesli své stanovisko, nebo tu není žádná šance, že by většina uznala jejich nároky.

Odepření poslušnosti z důvodů svědomí není nutně založeno na politických principech; může se také zakládat na náboženských nebo jiných principech, které nejsou v souladu s konstitučním řádem. Občanská neposlušnost je apelem na obecně sdílenou koncepci spravedlnosti, kdežto pro odepření poslušnosti z důvodů svědomí mohou existovat jiné důvody. Předpokládáme například, že by prvotní křesťané neospravedlňovali své odmítnutí dodržovat náboženské zvyky císařství tím, že by se odvolávali na spravedlnost, ale prostě proto, že by to bylo v rozporu s jejich náboženským přesvědčením; pak by jejich argumentace nebyla politická. To by platilo za obdobných podmínek i o názorech nějakého pacifisty, jestliže se připoustí, že alespoň obranné války mají být uznávány koncepcí spravedlnosti, která podléhá konstitučnímu zřízení. Odepření poslušnosti z důvodů svědomí může však být zdůvodněno politickými principy. Můžeme odepřít poslušnost nějakému zákonu, domníváme-li se, že je natolik nespravedlivý, že prostě vůbec nepřichází v úvahu, abychom ho dodržovali. To by třeba nastalo v případě zákona, který by nás zavazoval, abychom se podíleli na zotročování jiných lidí, nebo který by od nás vyžadoval, abychom se takovému osudu podrobili. To by bylo očividně porušením uznávaných politických principů.

Je obtížné nalézt nějaké správné řešení, když se někteří lidé odvolávají na náboženské principy, odmítají-li něco učinit, co zjevně vyžadují principy politické spravedlnosti. Může se pacifista vyhnout vojenské službě během nějaké spravedlivé války, pokud takové války existují? Nebo smí stát takového nonkonformistu nějakým způsobem postihnout? Mohli

bychom být v pokušení říci, že zákon musí vždy respektovat svědomí, ale to nemůže být správné. Jak jsme viděli v případě intolерantnosti, musí právní řád regulovat výkon náboženských úkonů tak, aby se zachovávaly principy stejné svobody pro všechny; a bychom uvedli nějaký extrémní případ, rozhodně musejí být zakázány takové náboženské praktiky, jakými jsou lidské oběti. Ani religiozita, ani důvody svědomí nestačí k ospravedlnění této praktiky. Teorie spravedlnosti musí ze svého vlastního stanoviska vyložit, jak nakládat s těmi, kdo se od ní odchylují. Cílem dobře uspořádané společnosti v takřka spravedlivém stavu je zachovávat a posilovat instituce spravedlnosti. Je-li nějakému náboženství odepřeno, aby se plně projevovalo, je to patrně kvůli tomu, že by to bylo v rozporu se stejnou svobodou jiných. Míra tolerantnosti vůči protichůdným morálním koncepcím závisí obecně na tom, jak dalece jim může být přisuzováno stejné místo v nějakém spravedlivém systému svobody.

Máme-li pacifismus respektovat a nejenom tolerovat, musíme to vysvětlit tím, že je relativně v souladu s principy spravedlnosti jedině s výjimkou svého postoje vůči nějaké spravedlivé válce (předpokládám zde, že v některých situacích jsou obranné války spravedlivé). Společensky uznávané politické principy mají jistou podobnost s učením zastávaným pacifisty. Je to společný odpor vůči síle, užití síly a víra ve stejný status lidí jako morálních subjektů. Uvážíme-li sklon zvláště mocných národů k vedení spravedlivých válek a k uplatňování represivních prostředků k potlačování disentu, slouží respekt pro pacifismus k tomu, že upozorňuje občany na zločiny, které vlády páchají v jejich jménu. I když názory pacifistů nejsou zcela správné, jejich varování a protesty mohou nicméně vést k tomu, že principy spravedlnosti jsou koneckonců spíše posilovány než oslabeny. Pacifismus jako přirozená odchylka od správné doktríny snad kompenzuje slabost lidí při uskutečňování jejich ideálů.

Měli bychom si ovšem povšimnout toho, že v reálných situacích neexistuje žádný příkrý rozdíl mezi občanskou neposlušností a odepřením poslušnosti z důvodů svědomí. Kromě toho může jedna a táž akce (nebo posloupnost akcí) obsahovat výrazné příznaky obou. Existují však i jasné příklady jak pro jedno, tak pro druhé, a rozdíl mezi nimi má posloužit k osvětlení povahy občanské poslušnosti a její role v demokratické společnosti. Přihlédneme-li k povaze tohoto způsobu jednání, je tento specifický druh politického apelu obvykle ospravedlněn teprve tehdy, až byly v rámci právního řádu uskutečněny jiné kroky. V běžných případech oprávněného odepření poslušnosti z důvodů svědomí tento požadavek naopak často ztroskotává. Ve svobodné společnosti nesmí být nikdo donucen, jak byli nuceni prvotně křesťané, vykonávat náboženské úkony, jež jsou porušením stejné svobody pro všechny; právě tak nesmí zde nějaký voják uposlechnout zásadně hanebného rozkazu, zatímco čeká na rozhodnutí nějaké vyšší instance. Tyto poznámky vedou k otázce ospravedlnění.

57. OSPRAVEDLNĚNÍ OBČANSKÉ NEPOSLEŠNOSTI

S ohledem na tyto diferenciace budu uvažovat o okolnostech, za nichž lze ospravedlnit občanskou neposlušnost. Pro jednoduchost omezím svůj výklad na domácí instituce, tedy na nespravedlnosti uvnitř dané společnosti. Zúžení tohoto pohledu bude poněkud zmírněno tím, že kontrastní problém, odepření poslušnosti z důvodů svědomí, budu zkoumat v souvislosti s morálními zákony, vztahujícími se na způsob vedení války. Začnu výkladem rozumně se jevícími podmínkami pro projevy občanské neposlušnosti a tyto podmínky později systematičtěji spojím s místem občanské neposlušnosti v takřka spravedlivém stavu. Uvedené podmínky bychom ovšem měli pokládat za předpoklady; budou zde nepochybně i takové situace, kdy se nedají uplatnit a kdy by se daly pro občanskou neposlušnost nelézt i jiné argumenty.

Nejdříve tedy půjde o druhy křivd, které jsou přiměřenými objekty občanské neposlušnosti. Pokládáme-li takovou neposlušnost za politický akt, který se obrací ke smyslu pro spravedlnost společnosti, pak se za jinak stejných podmínek zdá být rozumné, abychom její omezili na případy podstatné a jednoznačně nespravedlnosti, pokud možno na takové, které překážejí tomu, abychom odstranili jiné nespravedlnosti. Proto se občanská neposlušnost omezuje na vážná porušení prvního principu spravedlnosti, principu stejné svobody pro všechny, a na očividná porušení druhé části druhého principu, principu slušné rovnosti příležitostí. Nelze ovšem vždy snadno říci, zda tyto principy byly splněny. Jestliže si přesto myslíme, že garantují základní svobody, pak je často zřejmé, že se tyto svobody dodržují. Tyto principy vytyčují koneckonců několik striktních požadavků, které musejí instituce viditelně splňovat. Upirá-li se tedy určitým menšinám aktivní nebo pasivní volební právo, právo na vlastní majetek, právo volného pohybu, anebo jsou-li utlačovány náboženské skupiny nebo jsou-li omezeny ve svých právech, mohou být tyto nespravedlnosti zřejmé pro všechny lidi. Jsou ve vší otevřenosti součástí uznávané praxe, ne-li dokonce litery společenských mechanismů. Zjištění těchto křivd nepředpokládá žádné poučení zkoumáním institucionálních účinků.

Naproti tomu se dá porušování principu rozdílnosti obtížněji zjistit. Je tu obvykle široké pole konfliktních, nicméně však rozumných názorů na to, zda je tento princip splněn, protože se primárně vztahuje na ekonomické a sociální instituce a příslušná opatření. Výběr mezi nimi závisí na teoretických a spekulativních názorech, právě tak jako na rozsahu statistických a jiných informací; k tomu ještě přistupují bystré soudy a zcela vágní domněnky. S ohledem na složitost těchto otázek lze jenom obtížně ověřit vliv vlastních zájmů a předsudků; i když to v našem případě může učinit, je to něco jiného, máme-li jiné lidi přesvědčit o našich dobrých úmyslech. Nejsou-li tedy například daňové zákony jasně zaměřeny na porušování nebo omezování základních stejných svobod, nemělo by se jim obvykle oponovat občanskou neposlušností. Apel na veřejnostní koncepci spravedlnosti není dostatečně jasný. Tyto otázky se nejlépe řeší politicky, jsou-li ovšem zaručeny nezbytné stejné svobody pro všechny. V tomto případě se dá nalézt nějaký rozumný kompromis. Porušení principu stejné svobody je tedy vhodnějším objektem občanské neposlušnosti. Tento princip vymezuje společný status rovnoprávného občanství v konstitučním politickém zřízení a tvoří základ celého politického řádu. Je-li plně respektován, můžeme se domnívat, že se jiné nespravedlnosti, třebaže možná dlouhodobé a významné, nemohou vymknout z ruky.

Pro občanskou neposlušnost existuje tato další podmínka. Předpokládejme, že běžné apely na politickou většinu byly učiněny v dobré víře, ale že se minuly účinkem. Legální nápravné prostředky neuspěly. Tak se třeba mohly politické strany chovat vůči nárokům menšin lhostejně, nebyly vůbec ochotné jim nějak vyhovět. Snahy o zrušení nějakého zákona nebyly respektovány a legální protesty a demonstrace nebyly úspěšné. Protože občanská neposlušnost je posledním východiskem, měli bychom si být jisti, že je nutná. Povšimněme si však, že jsem neřekl, že by legální prostředky byly již vyčerpány. Každopádně lze opakovat další běžné apely; svobodný projev je vždy možný. Jestliže však dosavadní akce prokázaly, že většina je netečná nebo apatická, můžeme se zdůvodněně domnívat, že by další pokusy byly neplodné, a tak se splňuje druhá podmínka pro ospravedlnění občanské neposlušnosti. Tato podmínka je však domněnkou. Některé případy mohou být tak extrémní, že nemusíme mít žádnou povinnost užít zprvu jenom legální prostředky politické opozice. Jestliže se například odhlasuje nějaký zákon, který nehorázně porušuje stejnou svobodu pro všechny, třeba zakazuje náboženství nějaké malé a bezbranné menšiny, pak bychom rozhodně nemohli očekávat, že tato náboženská sekta bude oponovat tomuto zákonu běžnými politickými prostředky. Dokonce občanská neposlušnost by opravdu mohla být příliš umírněná, jestliže většina již projevila své bezohledně nespravedlivé a otevřeně nepřátelské cíle.

Třetí a poslední podmínka, o níž chci pohovořit, může být dosti komplikovaná. Vzniká na základě toho, že obě postacují sice často, nikoliv však vždy, k ospravedlnění občanské neposlušnosti. Za určitých okolností může přirozená povinnost k spravedlnosti vyžadovat

určitá omezení. Lze to posuzovat takto: má-li nějaká menšina právo na občanskou neposlušnost, pak má takové právo za podstatně obdobných okolností i každá jiná menšina. Uplatní-li se obě předcházející podmínky jako kritérium pro relevantně obdobné okolnosti, pak můžeme říci, že za jinak stejných podmínek jsou dvě menšiny obdobně oprávněny k občanské neposlušnosti, jestliže stejně dlouho a stejnou měrou trpěly nespravedlností a jestliže jejich stejně upřímné a běžné politické apely zůstaly obdobně bez odezvy. Můžeme se ovšem domnívat, i když to je nepravděpodobné, že by mohlo existovat mnoho skupin lidí se stejně dobrým právem (v právě definovaném smyslu) projevovat občanskou neposlušnost; kdyby však všechny tohoto práva využily, mohlo by to vést k vážným zmatkům, které by ohrozily fungování spravedlivé ústavy. Domnívám se, že se občanská neposlušnost může projevovat jen v určitých mezích, neboť jinak by to znamenalo diskreditaci zákonů a ústav, což by mohlo mít neblahé důsledky pro všechny. Veřejnost může zvládnout takové formy disentu jenom v omezené míře; jinak může být apel občanskou neposlušné skupiny zkreslen a její úmysl apelovat na smysl pro spravedlnost většiny se může vytratit z dohledu. Z jednoho či obou těchto důvodů může při překročení určité míry občanská neposlušnost jako forma protestu ztratit svou účinnost; tento fakt musíme vzít v úvahu, uvažujeme-li o těchto omezeních.

Má-li se usměřit celková úroveň disentu, vyžaduje z teoretického hlediska ideální řešení politickou kooperaci menšin. Uvažme jenom povahu této situace. Existuje mnoho skupin, z nichž každá je stejně oprávněná projevit svou občanskou neposlušnost. Všechny skupiny chtějí však uplatnit toto, v každém případě stejně silné právo; jestliže to však učiní, může dojít k trvalému poškození spravedlivé ústavy, vůči níž všechny uznávají nějakou přirozenou spravedlnostní povinnost. Existuje-li tu mnoho stejně silných nároků, které spolu dohromady překračují možnou míru, měly by být na základě nějakého slušného rozvržení rovnoměrně posouzeny. V jednoduchých případech, kdy se nárokují nedělitelné a poččetně omezené statky, by mohl být slušným řešením rotační nebo loterijní systém, nebude-li počet stejně platných nároků příliš velký.²⁹ Tato metoda je však zde naprosto nepoužitelná. Vyžadovalo by to asi určité politické dorozumění mezi menšinami trpícími nějakou nespravedlností. Mohou splnit svou povinnost vůči demokratickým institucím, koordinují-li svou činnost tak, aby každá z nich sice měla příležitost uplatňovat své právo, ale aby meze míry občanské neposlušnosti nebyly překročeny. Takováto aliance se rozhodně dá těžko uskutečnit, ale za moudrého vedení by to nemuselo být nemožné.

Uvažovaná situace je přirozeně dosti speciální a je docela dobře možné, že takové úvahy by nekladly žádná zvláštní omezení na ospravedlnitelnou občanskou neposlušnost. Je málo pravděpodobné, že by existovalo mnoho skupin s obdobným právem na tuto formu disentu, které zároveň uznávají svou povinnost vůči spravedlivé ústavě. Měli bychom si však povšimnout toho, že ukřivděná menšina může snadno dojít k přesvědčení, že její nároky jsou právě tak silné jako nároky kterékoliv jiné; proto i když důvody různých skupin pro občanskou neposlušnost nejsou stejně přesvědčivé, je často radno předpokládat, že jejich nároky jsou nerozlišitelné. Přijmeme-li tuto zásadu, mohly by předpokládané okolnosti nastat již snadněji. Tento případ je také poučný tím, že poukazuje na to, jak uplatňování práva na disent, obdobně jako uplatnění jakéhokoliv práva obecně, je někdy omezeno stejnými právy jiných lidí. Kdyby každý uplatňoval toto právo, mělo by zhoubné důsledky pro všechny a bylo by zapotřebí nějaké nestranné regulace.

Připusťme, že někdo má ve světle těchto tří podmínek právo upozornit na svůj případ občanské neposlušnosti. Nespravedlnost, proti níž se protestuje, je jasným porušením svobod rovnoprávného občanství nebo rovnosti příležitostí, přičemž toto porušení je během dalšího časového úseku více nebo méně zaměřené s ohledem na běžnou politickou opozici, a všechny komplikace vyvolané otázkou zkušenosti jsou zvládnuty. Tyto podmínky nejsou vyčerpávající; musíme ještě zohlednit možnost někoho třetího, někoho nevinného. Předpokládám však, že tyto podmínky zahrnují vše podstatné. Je tu ovšem stále ještě otázka, zda

je moudré nebo uvážlivé uplatňovat toto právo. Jakkmile jednou je toto právo nastoleno, můžeme nyní, jinak než dříve, rozhodnout vše z tohoto hlediska. Můžeme jednat v rámci našich práv, ale přesto nerozumně, jestliže naše chování slouží jen k tomu, abychom vyprovokovali tvrdší odplatu většiny. V takřka spravedlivém stavu je msta proti oprávněnému disentu nepravděpodobná, ale přesto je důležité řádně plánovat akce tak, aby účinně oslovovaly širší veřejnost. Protože občanská neposlušnost je apelem před fórem veřejnosti, musíme dbát na to, aby tomu bylo porozuměno. Uplatnění práva na občanskou neposlušnost – jako každého jiného práva – by tedy mělo být rozumně plánováno, aby se prosazovaly vlastní cíle nebo cíle těch, jimž chceme pomoci. Teorie spravedlnosti jako slušnosti nemá k těmto praktickým otázkám nic zvláštního co říci. Strategické a taktické otázky závisejí každopádně na podmínkách každého případu. Teorie spravedlnosti by však měla říci, kdy by tyto záležitosti měly být správně vytyčeny.

Při této analýze oprávněnosti občanské neposlušnosti jsem se nezmínil o principu slušnosti. Přirozená povinnost k spravedlnosti je primární bázi našich politických vazeb k nějakému konstitučnímu státnímu zřízení. Jak jsem předtím poznamenal (§ 52), pouze lépe postavení členové společnosti mají patně mít jasné politické závazky na rozdíl od politické povinnosti. Nacházejí se v lepším postavení při získávání veřejného úřadu a mají usnadněno využívání výhod politického systému. Tím i převzali vůči všem občanům závazek dodržovat spravedlivou ústavu. Členové utlačované menšiny, kteří mají dobrý důvod pro občanskou neposlušnost, však nemají žádné takové politické závazky. To však neznamená, že by princip slušnosti v jejich případě nevedl ke vzniku důležitých závazků.²⁶ Z tohoto principu neplynou totiž jen mnohé požadavky na soukromý život, ale i závazky, jakmile se jedinci nebo skupiny lidí sdružují ke společným politickým cílům. Právě tak jako přejímáme závazky vůči jiným lidem, s nimiž jsme se spojili v různých soukromých sdruženích, tak i při účasti na politické činnosti dochází k vzájemným závazným vztahům. Zatímco politické závazky disidentů vůči ostatním občanům jsou obecně problematické, vyvíjejí se mezi nimi přece jenom vazby loajálnosti a věrnosti, snaží-li se prosazovat své cíle. Svobodné sdružování vede zcela obecně v případě nějaké spravedlivé ústavy ke vzniku závazků, předpokládá-li se, že cíle skupiny jsou legitimní a její opatření řádná. To platí pro politická sdružení právě tak, jako pro jakákoli jiná. Tyto závazky mají nesmírný význam a v mnoha směrech omezují to, co nějaký jedinec může učinit. Odlišují se však od závazku dodržovat nějakou spravedlivou ústavu. Můj výklad občanské neposlušnosti byl proveden jenom z hlediska povinnosti k spravedlnosti; obsáhlejší pohled by přihlédl i k těmto ostatním požadavkům.

58. OSPRAVEDLNĚNÍ ODEPŘENÍ POSLUŠNOSTI Z DŮVODŮ SVĚDOMÍ

Při ospravedlnění občanské neposlušnosti jsem pro jednoduchost předpokládal, že se zákony a opatření, proti nimž se protestuje, týkaly domácích záležitostí. Můžeme si přirozeně také položit otázku, jak se teorie politické povinnosti vztahuje i na zahraniční politiku. Potom však musíme rozšířit teorii spravedlnosti o mezinárodní právo. Pokusím se nyní naznačit, jak by se to dalo udělat. Abych konkretizoval své stanovisko, budu stručně uvažovat o tom, jak se dá ospravedlnit odepření poslušnosti z důvodů svědomí v případě účasti na určitých činnostech z války nebo s ohledem na výkon vojenské služby vůbec. Předpokládám, že toto odepření poslušnosti je založeno na politických a nikoliv náboženských nebo nějakých jiných principech; to tedy znamená, že se příslušné ospravedlnění opírá o principy spravedlnosti, na nichž je založena ústava. Jde nám zde tedy o to, v jakém vztahu se nacházejí politické principy usměrňující chování států vůči smluvní teorii a jak vysvětlují z tohoto hlediska morální bázi mezinárodního práva.

Připusťme, že jsme již vyvodili principy spravedlnosti, jak se týkají společnosti jako celku i základní struktury. Představme si také, že byly již přijaty různé principy přirozené

povinnosti a závazků, jak se vztahují na jedince. Lidé v původním stavu se tedy již dohodli na tom, co je správné, a to jak s ohledem na jejich vlastní společnost, tak na ně samotné. Nyní můžeme rozšířit interpretaci původního stavu a představit si, že smluvními stranami jsou reprezentanti různých národů, kteří se spolu musejí dohodnout na základních principech, které rozsuzují konfliktní nároky států. V souladu s koncepcí počáteční situace předpokládám, že tito reprezentanti postrádají různé druhy informace. Vědí sice, že reprezentují různé národy, z nichž každý žije v normálních podmínkách lidského života, ale nevědí nic o zvláštních podmínkách své vlastní společnosti, o jejím vojenském nebo ekonomickém potenciálu a síle ve srovnání s jinými národy, neznají ani své vlastní postavení ve své vlastní společnosti. Smluvní strany, v tomto případě reprezentanti států, směřjí tedy opět mít jen tolik vědomostí, které by jim umožnily učinit nějaké rozumné rozhodnutí k prospěchu jejich zájmů, ale nikoliv tolik, aby lépe situovaní reprezentanti mezi nimi mohli své zvláštní situace zneužít pro sebe samé. Tento původní stav je vůči národům spravedlivý. Vylučuje totiž nahodilosti a předsudky historického procesu. Spravedlnost mezi státy je determinována principy, které by byly zvoleny v taktu interpretovaném původním stavu. Jsou to politické principy: určují totiž politiku určitého státu vůči jiným národům.

Mohu pouze nastínit principy, které by byly uznány. Každopádně by však nedošlo k žádnému překvapení, protože zvolené principy, jak se domnívám, by byly známy.²⁷ Základním principem mezinárodního práva je princip rovnoprávnosti. Nezávislé národy, organizované ve státech, mají určitá stejná základní práva. Tento princip odpovídá stejnému občanským právům v konstitučním zřízení. Jedním z důsledků této rovnoprávnosti národů je princip sebeurčení, právo národů uspořádat své vlastní záležitosti bez vměšování cizích mocností. Jiným důsledkem je právo na sebeobranu proti útokům včetně práva na vytváření obranných společenství na ochranu tohoto práva. Dalším principem je dodržování smluv, jsou-li ovšem slučitelné s ostatními principy, jež upravují vztahy mezi státy. Jsou-li tedy smlouvy zaměřené na sebeobranu vhodně interpretovány, byly by závazné, kdežto dohody podílet se na nějakém neospravedlnitelném útoku by byly od samého počátku nulitní.

Tyto principy vymezují, kdy je nějaký národ oprávněn válčit (neboli jeho *ius ad bellum* v tradiční formulaci). Existují však i principy regulující prostředky, které nějaký národ smí užít při vedení války (jeho *ius in bello*).²⁸ I ve spravedlivé válce jsou jisté formy násilí striktně nepřipustné; je-li právo státu na válku sporné nebo nejisté, jsou omezení použitých prostředků ještě přísnější. Jsou-li činnosti, jež jsou dovoleny v nějaké oprávněné obranné válce, nutné, mohou být v nějaké mnohem spornější situaci naprosto vyloučeny. Cílem války je spravedlivý mír, a proto nesmějí použité prostředky znemožnit vyhlídky na mír nebo podporovat opovržení lidskými životy, což by ohrozilo naši bezpečnost i bezpečnost lidstva. Vedení války musí být omezeno a přizpůsobeno tomuto cíli. Reprezentanti států by uznali, že jejich národním zájmům z hlediska původního stavu nejlépe poslouží uznání těchto mezi kladených na způsob vedení válek, a to proto, že národní zájmy spravedlivých států jsou vymezeny principy spravedlnosti, které již byly uznány. Proto tedy takový národ bude především usilovat o zachování a dodržování svých spravedlivých institucí a podmínek, které je umožňují. Není veden touhou po ovládnutí světa nebo po národní slávě; ani se nepustí do války pro ekonomické výhody nebo územní zisky. Tyto cíle jsou v rozporu s koncepcí spravedlnosti, kterou vymezují ospravedlnitelné zájmy společnosti, třebaže převažovaly v reálném chování států. Zdá se tedy, že za těchto předpokladů je rozumné, abychom připustili, že by byly vybrány tradiční zákazy, zahrnující přirozené povinnosti, jež ochraňují lidský život.

Pokud se v době války při odepření poslušnosti z důvodů svědomí odvoláváme na tyto principy, opíráme se o nějakou politickou koncepci, a nikoliv nutně o náboženské nebo jiné představy. Tento záporný postoj nemusí být politickým aktem, protože se neděje před fórem veřejnosti, je však založen na téže teorii spravedlnosti, o kterou se opírá ústava a podle níž je interpretována. Legální řád sám ve formě smluv kromě toho uznává zřejmě alespoň

některé z těchto principů mezinárodního práva. Je-li tedy nějakému vojákovi dán rozkaz, aby se podílel na určitých nezákonných válečných aktech, může to odmítnout, jestliže je zdůvodněně a uvědoměle přesvědčen o tom, že zde byly prostě porušeny principy, které jsou platné pro způsob vedení války. Může tvrdit, že s ohledem na všechny okolnosti jeho přirozená povinnost nepodílet se na páchání závažných nespravedlivých činů a křivd vůči jiným převažuje nad jeho povinnou poslušností. Nemohu zde rozvádět, co vše je očividným porušením těchto principů. Musí postačit, poukáží-li na to, že určité jednoznačné případy jsou dokonale známy. Podstatné přitom je to, že se při ospravedlnění odvoláváme na politické závazky, které vyplývají ze smluvní teorie. Jsem přesvědčen, že se teorie spravedlnosti dá natolik rozvinout, aby zahrnovala i tento případ.

Zda bychom měli v průběhu nějaké války vstoupit do armády, je poněkud odlišná otázka. Odpověď bude patrně záviset na cílech války právě tak jako na způsobu jejího vedení. Abych to konkretizoval, tak předpokládejme, že branná povinnost již byla uzákoněna, a že tedy nějaký jedinec má splnit tuto svou zákonnou povinnost. Protože branná povinnost je hrubým zásahem do základních svobod rovnoprávného občanství, může být – jak nyní předpokládám – ospravedlněna jenom nutností národní bezpečnosti.²⁹ V dobře uspořádané (nebo v takřka spravedlivé) společnosti je tato nutnost podmíněna potřebou zachovávat spravedlivé instituce. Branná povinnost je přípustná jen tehdy, je-li to nezbytné pro obranu svobody samé, přičemž zde nejde pouze o svobodu občanů určité společnosti, ale také ostatních lidí v jiných společnostech. Je-li tedy méně pravděpodobné, že by se armáda dala zneužít pro nějaké zahraniční avantury, mohlo by to již jen z toho důvodu znamenat ospravedlnění, třebaže branná povinnost omezuje stejné svobody občanů. Priorita svobody však každopádně vyžaduje (předpokládáme-li lexikální uspořádání), aby branná povinnost byla uplatňována jenom potud, pokud je jí třeba k zabezpečení svobody. Z hlediska zákonodárství (což je právě pro tuto otázku přiměřeným stadiem) dá se mechanismus branné povinnosti obhájit jediné takt. Občané souhlasně uznávají toto opatření za slušný způsob, jak rozložit břemena národní obrany. Nebezpečí, kterým každý jedinec musí čelit, jsou přirozené z části důsledkem náhodných a historicky vzniklých okolností. Ale alespoň v dobře uspořádané společnosti přichází toto zlo zvnějšku, tj. z neospravedlnitelných útoků zvenčí. Je nemožné, aby spravedlivé instituce zcela eliminovaly toto strádání. V nejlepším případě se může dbát na to, aby riziko útrap z taktu vnuceného neštěstí bylo více nebo méně rovnoměrně rozloženo na všechny členy společnosti během jejich života a aby povolávací rozkazy do armády nebyly ovlivněny jednostranností.

Představme si tedy nějakou demokratickou společnost, v níž existuje branná povinnost. Někdo může z důvodů svědomí odmítnout splnit svou povinnost nastoupit vojenskou službu v průběhu nějaké války na základě toho, že její cíle nejsou spravedlivé. Válečnými cíli jsou ekonomické výhody nebo mocenské záměry států. Kvůli těmto cílům však nesmějí být dotčeny základní svobody občanů. Zaútočit z těchto důvodů na svobodu jiných společenství je nespravedlivé a v rozporu s mezinárodním právem. Pak tedy pro válku neexistuje žádný spravedlivý důvod, a může to být tak zřejmé, že nějaký občan je oprávněn odmítnout splnit svou zákonnou povinnost. Má na své straně jak mezinárodní právo, tak také principy spravedlnosti své vlastní společnosti. Někdy tu jsou další důvody pro jeho odmítavý postoj. Nejsou to cíle války, ale způsob jejího vedení. Jakmile je jenom zřejmé, že morální zákony vedení války jsou pravidelně porušovány, může občan tvrdit, že má právo odmítnout vojenskou službu, má-li plně právo splnit svou přirozenou povinnost. Jakmile je jednou v armádě a nachází se v situaci, kdy obdržel rozkaz, aby jednal v rozporu s morálním zákonem vedení války, nemůže být schopen protivit se vydanému rozkazu. Jsou-li cíle válečného konfliktu sporné a bude-li pravděpodobnost výrazně nespravedlivého rozkazu dosti velká, pak tu nejde jenom o právo, ale dokonce o povinnost odepřít poslušnost. Chování a cíle států při vedení válek, zvláště velkých a mocných států, jsou opravdu v některých ohledech s tak velkou pravděpodobností nespravedlivé, že by se muselo dospět

k závěru, že v dohledné době bude třeba vůbec odmítnout vojenskou službu. Takto pojatá forma podmíněného pacifismu by mohla být docela rozumným postojem. Připouští se sice možnost spravedlivých válek, ale nikoliv za současných podmínek.³⁰⁾

Co je tedy třeba, to není obecný pacifismus, ale diferencovaně odmítavý postoj z důvodů svědomí k účasti ve válce za jistých okolností. Státy nebyly příliš ochotny připustit pacifismus a nepřisoudily mu nějaký zvláštní status. Odmítnutí každé účasti ve všech válkách za všech okolností je naivním názorem, který musí zůstat sektářskou doktrínou. Pacifismus není žádným větším nebezpečím pro autoritu státu než celibát kněží pro svátost manželství.³¹⁾ Osvobozením pacifistů od branné povinnosti by mohl stát dokonce projevit určitou velikorysost. Odepření poslušnosti z důvodů svědomí, založené na principech spravedlnosti mezi národy, jak se vztahují na určité konflikty, je něco jiného. Neboť takové odmítnutí odporuje požadavkům vlád, a jestliže by se rozšířilo, může znemožnit pokračování v nespravedlivé válce. Vzhledem k často loupeživým záměrům státní moci a sklonu lidí přenechávat svým vládám rozhodovat o válce a míru, je obecná ochota klást odpor požadavkům států tím více nutná.

59. ROLE OBČANSKÉ NEPOSUŠNOSTI

Třetím cílem teorie občanské neposlušnosti je vysvětlit její roli v konstitučním systému a analyzovat její spojení s demokratickým zřízením. Jako vždy předpokládám, že dotyčná společnost je takřka spravedlivá; z toho pak plyne, že má určitou formu demokratické vlády, i když v ní mohou existovat vážné nespravedlnosti. Domnívám se, že v takové společnosti jsou principy spravedlnosti většinou veřejně uznávány za základ dobrovolné kooperace mezi svobodnými a rovnoprávními lidmi. S občanskou neposlušností tedy zamýšlíme oslovit smysl většiny pro spravedlnost a poukázat na to, že podle našeho upřímného a uváženího mínění byly podmínky svobodné kooperace porušeny. Vybízíme jiné osoby, aby to znovu uvážily, vmyslely se do naší situace a uznaly, že nemohou od nás očekávat trvalé smíření s podmínkami, jež jsou nám vnucovány.

Závažnost tohoto apelu závisí na demokratickém pojetí společnosti jako systému kooperace mezi rovnoprávními lidmi. V případě jiného pojetí společnosti nemusí být tato forma protestu vhodná. Představíme-li si například, že základní zákon společnosti odráží přírodní řád, a jestliže se domníváme, že vladař má vládnout z boží milosti, pak jeho poddaní mají pouze právo prosebníků. Mohou předložit svou suppliku, ale nemohou neuposlechnout, bude-li jejich prosba odmítnuta. Pokud by to učinili, byla by to vzpoura proti nejvyšší morální (a nikoliv jenom zákonné) autoritě. To neznamená, že se vládce nemůže mýlit, ale pouze to, že jeho poddaným nepřisluší, aby ho korigovali. Pojímáme-li však jednu společnost jako systém kooperace mezi rovnoprávními lidmi, pak se ti, jimž bylo vážně ukřivděno, nemusí tomu podřídit. Občanská neposlušnost (a právě tak i odepření poslušnosti z důvodů svědomí) je opravdu jedním ze stabilizujících prostředků konstitučního systému, i když je to definitoricky protizákonné. Spolu se svobodnými a pravidelně konanými volbami a nezávislými soudy, které jsou oprávněny interpretovat (nikoliv jenom psanou) ústavu, zachovává a posiluje občanská neposlušnost, uplatňovaná s přiměřenou umírněností a zdravou soudností, spravedlivé instituce. Rezistence proti nespravedlnosti v mezích věrnosti zákonům napomáhá zamezovat porušování spravedlnosti, a pokud k němu dochází, tak je koriguje. Obecná připravenost ospravedlňovat občanskou neposlušnost dodává stabilitu dobře uspořádané, nebo takřka spravedlivé společnosti.

Tuto teorii musíme posoudit z hlediska lidí v původním stavu. Jsou tu dva navzájem související problémy, které musejí vzít v úvahu. V první řadě musejí po výběru principů pro jedince vypracovat určitá měřítka pro hodnocení přirozených povinností a závazků, zvláště pro povinnost dodržovat spravedlivou ústavu a jednu z jejich základních pravidel, pravidlo

většiny. Za druhé musejí nalézt nějaké rozumné principy, jak nakládat s nespravedlivými situacemi nebo s okolnostmi, za nichž se spravedlivé principy dodržují jenom částečně. Zdá se tedy, že by smluvní strany za předpokladů charakterizujících nějakou takřka spravedlivou společnost souhlasily s (předtím uvedenými) podmínkami, jež specifikují oprávněnost občanské neposlušnosti. Uznaly by, že tato kritéria udávají, kdy je tato forma disentu přiměřená. Tím by poukázaly na závažnost přirozené povinnosti spravedlnosti v jednom důležitém zvláštním případě. Přispělo by to také k prosazení spravedlnosti v celé společnosti; posílilo by to sebeúctu lidí, právě tak jako jejich vzájemný respekt. Jak zdůrazňuje smluvní teorie, jsou principy spravedlnosti zásadami dobrovolné kooperace mezi rovnoprávními lidmi. Jestliže někomu upíráme svobodu, pak buď odmítáme uznat, že je to rovnoprávná osoba (s ohledem na to, že jsme připraveni omezit jeho jednání principy, které bychom vybrali za slušné situace rovnosti), nebo projevujeme ochotu zneužít nahodilosti osudu a náhodné shody okolností ve svůj vlastní prospěch. V obou případech vyvolává úmyslná nespravedlnost buď rezignaci, nebo rezistenci. Rezignace podněcuje opovření nespravedlivých a posiluje jejich záměry, kdežto rezistence přetrhává společenské vazby. Jestliže občané při porušení základních svobod po nějaké přiměřené době, kdy docházelo normálním způsobem k rozumným politickým apelům, sáhnou k občanské neposlušnosti, pak to, jak se zdá, jen posílí tyto svobody. Proto by tedy smluvní strany přijaly podmínky vymezující oprávněnost občanské neposlušnosti; byla by to pro ně v rámci věrnosti zákonům poslední příležitost, jak zachovat stabilitu nějaké spravedlivé ústavy. Ačkoliv je takový způsob jednání přísně vzato, protizákonný, je to přesto jenom morálně korektní způsob, jak udržovat konstituční politické zřízení.

V rámci nějaké podrobnější analýzy bychom mohli patrně uvést obdobné vysvětlení pro podmínky, které ospravedlňují odmítnutí poslušnosti z důvodů svědomí (příčemž zde opět předpokládám kontext takřka spravedlivého státu). Tyto podmínky však zde nebudu rozebírat. Místo toho bych chtěl zdůraznit, že konstituční teorie občanské neposlušnosti je založena výlučně jen na koncepci spravedlnosti. Dokonce vlastnosti veřejnosti a násilnosti jsou vysvětlovány na tomto základě. Totéž platí pro analýzu odmítnutí poslušnosti z důvodů svědomí, i když to vyžaduje další rozpracování smluvní teorie. Nikde jsem se neodvolával na jiné než na politické principy; ani náboženské, ani pacifistické koncepce tu nejsou podstatné. Taková přesvědčení byla sice často motivem občanské neposlušnosti, ale mezi tímto přesvědčením a občanskou neposlušností neexistuje žádná nutná spojitost. Neboť tato forma politické činnosti se dá chápat jako výzva ke smyslu pro spravedlnost pospolitosti, jako odkaz na uznávané principy kooperace mezi rovnoprávními lidmi. Jako apel na morální bázi občanského života je to politický a nikoliv náboženský akt. Opírá se o principy spravedlnosti zdravého rozumu, jejichž dodržování lze požadovat od každého, nikoliv však o náboženskou víru a projevy lásky k bližnímu, což nemusí každý akceptovat. Tím ovšem nemíním, že by minopolitické představy neměly žádnou platnost. Mohou opravdu potvrdit naše soudy a podpořit naše jednání, o němž z jiných důvodů víme, že je spravedlivé. Nejsou to ovšem tyto principy, ale principy spravedlnosti, základní podmínky společenské kooperace mezi svobodnými a rovnoprávními lidmi, na nichž je založena ústava. Občanská neposlušnost v definovaném smyslu nevyžaduje žádné sektářské zdůvodnění, ale odvozuje se z veřejné koncepce spravedlnosti, charakterizující nějakou demokratickou společnost. V tomto smyslu je koncepce občanské neposlušnosti součástí teorie svobodného systému vlády.

Jeden rozdíl mezi středověkým a moderním konstitucionalismem tkví v tom, že ve středověku nebyla zákonnost zabezpečena žádnými pevnými institucionálními kontrolami. Jestliže vládce byl ve svých soudech a nařízeních v rozporu se smyslem pro spravedlnost, dalo se mu většinou čelit jenom právem na odpor celou společností nebo její částí. Dokonce ani toto právo, jak se zdá, nebylo interpretováno jako společenský akt; nespravedlivý král byl prostě odstraněn.³²⁾ Středověk tak postrádal základní myšlenku moderní konstituční

formy vlády, myšlenku svrchovanosti lidu a institucionalizaci této nejvyšší autority pomocí voleb a parlamentu, jakož i dalšími konstitučními formami. Zcela obdobně jako moderní pojetí konstituční formy vlády navazuje na středověkou koncepci a doplňuje teorie občanské neposlušnosti čistě legalistické pojetí konstituční demokracie. Snaží se zformulovat důvody, za nichž se můžeme postavit na odpor legitimní demokratické státní moci takovými způsoby, které jsou sice očividně protizákonné, ale přesto vyjadřují věrnost zákonům a apel na základní politické principy demokratického zřízení. Lidí se přece především týkají různé zájmy, touha po moci, prestiž, bohatství apod. Když zdůvodňují své nároky, neváhají využívat různé morální argumenty, avšak jejich mínění v různých institucích nevytvářejí žádnou systematickou koncepci spravedlnosti. Jsou to kdykoliv spíše příležitostné názory zaměřené na prosazování určitých zájmů. Na tomto tvrzení je nepochybně hodně pravdy a v některých společnostech se to projevuje výrazněji než v jiných. Podstatnou otázkou však zůstává otázka relativní síly tendencí, které jsou v rozporu se smyslem pro spravedlnost, a zda jsou vůbec natolik silné, abychom se na ně s nějakým významnějším účinkem mohli odvolávat.

Několik poznámek může ještě více vyjasnit předložený výklad. Za prvé jsem vůbec předpokládal, že máme co činit s takřka spravedlivou společností. Z toho vyplývá, že tu existují konstituční politické zřízení a veřejně uznávaná koncepcce spravedlnosti. V každé jednotlivé situaci mohou být ovšem někteří jedinci a skupiny lidí v pokušení tyto principy porušovat, ale je-li kolektivní postoj v jejich prospěch správně podněcen, má značnou sílu. Tyto principy se uznávají jako nutné podmínky kooperace mezi svobodnými a rovnoprávnými lidmi. Můžeme-li lidi, kteří se dopouštějí nespravedlivých činů, jasně identifikovat a izolovat od ostatních členů komunity, může mít přesvědčení většiny dostatečnou váhu. Nebo jsou-li třeba soupeřící strany zhruba stejně silné, pak se může stát smysl pro spravedlnost nezúčastněných osob rozhodujícím faktorem. Každopádně kdyby k těmto okolnostem nedošlo, je občanská neposlušnost značně problematická. Neboť pokud se nemůžeme odvolávat na smysl pro spravedlnost převažující části společnosti, mohla by být většina prostě připravena k větším represivním opatřením, bude-li se jí to jevit jako výhodné. Soudy by měly při protestních akcích vzít v úvahu, zda se jedná o občanskou neposlušnost, a zároveň i skutečnost, že je to ospravedlnitelné (nebo se to tak může jevit) politickými principy, na nichž je založena ústava. Z těchto důvodů pak redukovat sankce nebo v některých případech od nich dokonce vůbec upustit.³³⁾ Může pak nastat pravý opak, postrádáme-li nezbytné podmínky. Musíme tedy uznat, že ospravedlnitelná občanská neposlušnost je obvykle jenom tehdy rozumnou a účinnou formou disentu, je-li společnost ve značné míře ovládána smyslem pro spravedlnost.

O účinku smyslu pro spravedlnost mohou existovat určité falešné představy. Někdo by si mohl myslet, že se tento pocit projevuje v upřímném míněném přiznání k tomuto principu a v akcích, které si vyžadují značnou míru sebeobětování. Tento předpoklad však toho žádá příliš mnoho. Smysl pro spravedlnost nějaké komunity se spíše projevuje v tom, že většina sama nepodniká žádné kroky, které by nutně vedly k utlačování menšiny, a netrestá akty občanské neposlušnosti tak, jak to zákony dovolují. Bezohledné metody, které by byly v jiných společnostech možné, nejsou pokládány za opravdovou alternativu. Smysl pro spravedlnost působí takto často nevědomě na naši interpretaci politického života, naše pojetí možných způsobů chování, naši vůli odporovat oprávněným protestům jiných apod. Většina se může vzdát navzdory své větší moci své vlastní pozice souhlasit s návrhy disidentů; její požadavek na spravedlnost oslabuje její schopnost obhajovat své nespravedlivé výhody. Smysl pro spravedlnost se projevuje jako mnohem vitálnější politická síla, jakmile jsme jednou rozpoznali nepřímé formy jeho vlivu, zvláště to, jak způsobuje, že některé sociální pozice jsou prostě neobhájitelné.

Při těchto poznámkách jsem předpokládal, že v takřka spravedlivé společnosti jsou obecně uznávány stejné principy spravedlnosti. Naštěstí je tento předpoklad silnější, než

je třeba. Ve skutečnosti mohou existovat značné rozdíly mezi představami o spravedlnosti občanů, pokud vedou jenom k obdobným politickým soudům. To je možné, protože z různých premis může vyplývat též závěr. V tomto případě bychom měli hovořit spíše o „překrývajícím“³⁵⁾ než o striktním konsenzu. Obecně postačuje toto překrývání otevřeně hlášených koncepcí spravedlnosti, aby občanská neposlušnost byla rozumnou a uvážlivou formou politického disentu. Toto překrývání ovšem nemusí být úplné; postačí, že je tu splněna nějaká podmínka reciprocit. Obě strany musejí být přesvědčeny o tom, že jejich koncepcce spravedlnosti při vší rozdílnosti v daných situacích podporují též soud a že by tomu tak bylo i tehdy, kdyby se jejich pozice změnily. Přesto se však nakonec dospěje k tomu, že se nezbytný souhlas vytratí a společnost se rozštěpí ve více nebo méně vyhraněné tábory s různými názory na základní politické otázky. V tomto případě striktně rozštěpeného konsenzu chybí základ pro občanskou neposlušnost. Předpokládejme například, že by lidé, kteří nevěří v tolerantnost a kteří by netolerovali jiné, kdyby byli u moci, chtěli protestovat kvůli tomu, že mají menší svobodu, a apelovali by proto na smysl většiny pro spravedlnost, pro kterou platí princip stejné svobody pro všechny. Jak jsme viděli, měli by lidé, kteří akceptují tento princip, tolerovat netolerantní, pokud to připouští bezpečnost společenských institucí, ale rozhodně by nebyli příliš rádi, kdyby jim netolerantní občané připomenuli, že by se situace změnila, kdyby oni sami nabyli převahy. Většina musí mít pocit, že se její věrnosti vůči stejné svobodě pro všechny zneužívá jinými lidmi pro nespravedlivé cíle. Tato situace pouze názorně osvětluje skutečnost, že společný smysl pro spravedlnost je velkým kolektivním aktivem, jehož zachování závisí na spolupráci mnoha jedinců. Netolerantního člověka můžeme vnímat jako „černého pasažera“, jako osobu, která chce využívat výhod spravedlivých institucí, aniž by sama nějak přispívala k jejich zachování. Kdo uznává principy spravedlnosti, měl by se vždy podle nich řídit; ale v nějaké rozštěpené společnosti, právě tak jako ve společnosti ovládané skupinovým egoismem, nejsou splněny podmínky pro občanskou neposlušnost. Striktní konsenzus není nikterak nutný, neboť podmínky reciprocit bývají často splněny již při určitém překrývajícím konsenzu.

S občanskou neposlušností jsou rozhodně spojena jednoznačná rizika. Jedním důvodem pro konstituční formy a jejich právní interpretaci je potřeba veřejného výkladu politické koncepcce spravedlnosti a explance aplikace jejich principů na společenské otázky. Až po určitý okamžik je důležitější, aby zákony a jejich interpretace byly vůbec stanoveny, než aby byly stanoveny správně. Proti předcházející analýze se tedy dá namítnout, že nevymezuje, kdo má vlastně rozhodnout, za jakých okolností se má ospravedlnit občanská neposlušnost. Podněcuje anarchii tím, že každého vybízí k tomu, aby se sám rozhodoval a aby se vzdal veřejného pojetí politických principů. Na to lze odpovědět tím, že se každý člověk opravdu musí sám rozhodnout. I když lidé obvykle vyhledávají rady a doporučení a řídí se podle pokynů úředních osob, pokud se jim zdají být rozumné, jsou vždy odpovědní za své činy. Nemůžeme se zbavit své odpovědnosti a přenést toto břemeno na jiné. To platí pro každou teorii politické svobody a závazků, která je kompatibilní s principy demokratické ústavy. Občan je autonomní, ale odpovědný za své jednání (§ 78). Jestliže si zpravidla myslíme, že bychom měli dodržovat zákony, je tomu právě proto, že naše politické principy obvykle vedou k tomuto závěru. V takřka spravedlivém státě se určitě vždy požaduje, aby se dodržovaly zákony, pokud proti tomu nehovoří žádné vážné důvody. Mnohá svobodná a uvážená rozhodnutí jedinců se spojují dohromady v jedno uspořádané politické zřízení.

Každý člověk se sice sám musí rozhodnout, zda okolnosti ospravedlňují občanskou neposlušnost, ale z toho neplyne, že se může rozhodnout, jak se mu líbí. Má-li se rozhodnout, nesmí se dát vést svými osobními zájmy, ani svými úzce pojatými politickými závazky. Aby jednal autonomně a odpovědně, musí občan přihlídnout k politickým principům, které jsou pro interpretaci ústavy směrodatné. Musí se pokusit posoudit, jak by

se tyto principy měly za stávajících okolností uplatňovat. Dojde-li po patřičné úvaze k závěru, že občanská neposlušnost je ospravedlnitelná, a chová-li se pak podle toho, potom jedná svědomitě. Může se sice zmýlit, nejednal však tak, jak se mu zlíbilo. Teorie politické spravedlnosti a závazků nám umožňuje, abychom to diferencovali.

Mezi obecným chápáním a závěry, k nimž se dospělo ve vědě, existují paralely. Ve vědě je rovněž každý autonomní, ale i zodpovědný. Teorie a hypotézy je nutno hodnotit ve světle empirické evidence, podle veřejně uznávaných principů. Je pravda, že tu existují autoritativní díla, ale ta shrnují společné poznatky mnoha lidí, z nichž se každý sám rozhodoval. Neexistence nějaké definitivně rozhodující autority a tedy oficiální interpretace, kterou všichni musejí akceptovat, nepůsobí žádnou konfuzi, ale je spíše podmínkou teoretického pokroku. Rozumní jedinci, kteří přijímají a aplikují rozumné principy, nepotřebují nad sebou žádného představeného. Na otázku, kdo má tedy rozhodovat, zní odpověď, že rozhodovat mají všichni, každý podle svého vlastního uvážení a s rozumem, ohleduplně, se štěstím; tak často vzejde něco potřebného.

V demokratické společnosti se tedy uznává, že každý člověk je odpovědný za svou interpretaci principů spravedlnosti a za své odpovídající chování. Nemůže tu být žádný zákonný nebo společensky uznávaný výklad těchto principů, k jejichž uznání bychom byli vždy morálně zavázáni, a to ani tehdy, kdyby to bylo stanoveno nejvyšším soudem nebo legislativou. Vskutku každý ústavodárný činitel – zákonodárný, výkonný a soudní – předkládá svou interpretaci ústavy a příslušných politických ideálů.³⁴ Soud sice může mít poslední slovo při řešení jednotlivého případu, není však přesto nikterak imunní vůči silným politickým vlivům, které si mohou vynutit revizi jeho výkladu ústavy. Soud předkládá rozumně zdůvodněné pojetí; má-li se jeho pojetí ústavy udržet, musí přesvědčit většinu občanů o jeho správnosti. Poslední instancí však není ani soud, ani výkonná nebo zákonodárná moc, ale celé voličstvo. Na ně se určitým způsobem obrací občanská neposlušnost. Tak dlouho tu nehrozí žádná anarchie, pokud se koncepce spravedlnosti prakticky dostatečně shodují a občané respektují podmínky pro možnost občanské neposlušnosti. Je implicitním předpokladem demokratického pojetí státu, že lidé mohou dospět k takovému porozumění a respektovat tyto meze, jsou-li zachovávány základní politické svobody. Nebezpečí rozkolu se nemůže nikdy zcela vyhnout, právě tak jako nelze eliminovat možnost nějaké zásadní vědecké kontroverze. Když se však zdá, že oprávněná občanská neposlušnost ohrožuje občanský mír, nepadá odpovědnost na protestující jedince, ale na ty, jejichž zneužívání úřední moci ospravedlňuje takový odpor. Uplatnění represivních prostředků státního aparátu k udržování zřejmě nespravedlivých institucí je totiž samo o sobě formou nezákonného násilí, vůči němuž se lidé plným právem mohou ve vhodné době vzepít.

S těmito poznámkami jsme dospěli ke konci našeho zkoumání o obsahu principů spravedlnosti. Po celou tuto část knihy bylo mým záměrem popsat systém institucí, které splňují tyto principy, a naznačit, jak dochází ke vzniku povinností a závazků. Bylo to nutné, abychom poznali, zda navržená teorie spravedlnosti odpovídá našim dobře uváženým soudům a rozšiřuje je nějakým přijatelným způsobem. Musíme ověřit, zda definuje nějakou použitelnou politickou koncepci a napomáhá soustředit naše úvahy na nejzávažnější a nejzákladnější morální otázky. Analýza v této části knihy byla ještě stále značně abstraktní, doufám však, že poskytla určité vodítko pro praktické uplatňování principů spravedlnosti. Nesmíme však zapomenout na omezený rozsah předložené teorie. Většinou jsem se snažil vypracovat ideální koncepci a jen příležitostně jsem komentoval různé případy neideální teorie. Pravidla priority v mnoha případech skýtají rozhodně určitý návod a mohou být užitečná, jestliže se na ně příliš nespoleháme. I tak však byla jedinou otázkou neideální teorie, o níž jsem poněkud podrobněji pojednával, otázka občanské neposlušnosti, a to ve zvláštním případě v takřka spravedlivé společnosti. Stojí-li za to, abychom se zabývali ideální teorií, pak to musí být podle mého mínění proto, že je základní částí teorie spravedlnosti

a tím je také podstatná pro neideální část. Nebudu se těmito otázkami dále zabývat. Musím však teorii spravedlnosti ještě doplnit zkoumáním toho, jak je v myšlení a citění lidí zakořeněna a jak je spjata s našimi cíli a aspiracemi.

3. ČÁST CÍLE

KAPITOLA VII
DOBRO JAKO RACIONALITA

V této poslední části budu postupovat následujícím způsobem. Nejdříve podrobněji rozvedu teorii dobra, kterou jsem již využil při charakteristice primárních statků a zájmů lidí v původním stavu. Protože je pro následující argumentaci zapotřebí širšího pojetí, musím dát této teorii pevnější základ. Další kapitola se zabývá převážně morální psychologií a tím, jak se nabývá pocit spravedlnosti. Poté, co jsem pojednal o této problematice, jsem s to zkoumat relativní stabilitu spravedlnosti jako slušnosti a tvrdit v poslední kapitole, že spravedlnost a dobro jsou v určitém smyslu, který budu definovat, kongruentní, a to alespoň v podmínkách nějaké dobře uspořádané společnosti. Nakonec vyložím, jak souvisí teorie spravedlnosti se společenskými hodnotami a veřejným blahem. Někdy se může zdát, že v této části není celkové zaměření knihy tak jasné a že přechod od jednoho tématu k druhému není plynulý. Pomohlo by mít na mysli, že ústředním cílem našeho výkladu je příprava cest, jak vyjasnit otázky stability a kongruence, a analýza společenských hodnot a dobra spravedlnosti.

60. NEZBYTNOST NĚJAKÉ TEORIE DOBRA

Zatím jsem velmi málo řekl o pojmu dobra. Stručně jsem se o něm předtím zmínil, když jsem uvedl, že dobro nějakého člověka je určeno tím, co je pro něho za poměrně příznivých okolností nejrozumnějším životním plánem. Po celou dobu jsem předpokládal, že v nějaké dobře uspořádané společnosti jsou představy občanů o jejich blahu přizpůsobeny veřejně uznávaným principům práva a že přisuzují různým primárním statkům nějaké přiměřené místo. Pojem dobra byl přitom využit jenom v tomto dosti slabém smyslu. Fakticky budu rozlišovat mezi dvěma teoriemi dobra. Činím tak proto, že v teorii spravedlnosti jako slušnosti má pojem práva přednost před pojmem dobra. Na rozdíl od teleologických teorií je něco dobré jenom tehdy, odpovídá-li to způsobům života slučitelným s principy práva, které již máme k dispozici. Abychom však zformulovali tyto principy, musíme se opřít o nějaký pojem dobra, neboť potřebujeme něco vědět o předpokladech motivů smluvních stran v původním stavu. Jelikož však tyto domněnky nesmějí ohrozit přednostní místo pojmu práva, je teorie dobra použitá při zdůvodnění principů spravedlnosti omezena na to nejnужnější. Tuto analýzu dobra budu nazývat slabou teorií dobra. Má zajistit výchozí premisy o primárních statcích, které jsou nezbytné pro vyvození principů spravedlnosti. Máme-li již jednou k dispozici takovou teorii a analýzu primárních statků, můžeme využít principů spravedlnosti k rozpracování koncepce, kterou budu nazývat úplnou teorií dobra.

Abych objasnil tuto problematiku, připomenu nejdříve, kde teorie dobra již sehrála svou roli. Využívá se, za prvé, při definování nejméně zvýhodněných členů společnosti. Princip rozdílnosti předpokládá, že to lze provést. Je také pravda, že tato teorie nepotřebuje zavést žádnou kardinální užitkovou míru. Nepotřebujeme vědět, jak nepříznivě na tom jsou nejméně zvýhodnění jedinci, neboť jakmile jednou je vyčleněna tato skupina, můžeme považovat jejich ordinální preference (z přiměřeného hlediska) za určení správné formy základní struktury (§ 15). Přesto však musíme být schopni tuto skupinu identifikovat. I nadále jsou indexy blahobytu a očekávání reprezentantů uvedeny na základě primárních statků. Rozumní jedinci, ať již chtějí cokoliv jiného, požadují určité věci jako nezbytné předpoklady pro uskutečňování svých životních plánů. Za jinak stejných okolností dávají přednost širším svobodám a příležitostem před užšími, větší míře majetku a příjmu před menší. Že to jsou dobré věci, je vcelku zřejmé. Uvedl jsem již, že sebeúcta a pevná důvěra ve vlastní hodnotu jsou snad tím nejdůležitějším primárním statkem. Tohoto hlediska bylo také využito při zdůvodnění obou principů spravedlnosti (§ 29). Počáteční definice očekávání pouze na základě takových věcí jako svobody a majetku je tedy jenom předběžná. Musíme do ní včlenit ještě jiné druhy primárních statků, což vede ke vzniku hlubších otázek. Kvůli tomu je zřejmé zapotřebí analyzovat pojem dobra, tedy slabé teorie dobra.

Nějaké pojetí dobra bylo dále užito při obhajobě teorie spravedlnosti jako slušnosti proti různým námitkám. Může se například říci, že jelikož lidé v původním stavu vědí tak málo o své vlastní situaci, je rozumná dohoda o principech spravedlnosti prostě nemožná. Protože neznají své cíle, mohli by posléze zjistit, že principy, s nimiž předtím souhlasili, obrátí jejich plány vničit. Jak pak tedy mohou dospět k nějakému rozumnému rozhodnutí? Proti tomu bychom mohli namítnout, že racionalita nějakého rozhodnutí nezávisí na tom, kolik toho někdo ví, ale jediné na tom, jak dobře usuzuje na základě těchto informací, ať již jakkoliv neúplných. Naše rozhodnutí je zcela rozumné, pokud bereme v úvahu své okolnosti, a jestliže činíme to, co nejlépe dovedeme. Smluvní strany mohou opravdu dospět k nějakému racionálnímu rozhodnutí a některé z alternativních koncepcí spravedlnosti jsou rozhodně lepší než nějaká jiná. Slabá teorie dobra, o níž se předpokládá, že ji smluvní strany budou akceptovat, však nicméně poukazuje na to, že by se měly pokusit ochraňovat své svobody a sebeúčtu a věk by k prosazení svých cílů, ať již jakýchkoliv, měly pokud možno využívat více jiných primárních statků. Dosáhne-li se tedy původní dohody, pak smluvní strany předpokládají, že jejich koncepce dobra mají určitou strukturu a že to postačí, aby mohly rozumně principy zvolit.

Shrňme tyto body. Potřebujeme slabou teorii dobra k explanaci rozumných preferencí pro primární statky a k explikaci pojmu racionality, o který se opírá výběr principů v původním stavu. Této teorie je třeba k formulaci nezbytných premis, z nichž jsou vyvozovány principy spravedlnosti. Podíváme-li se však dopředu na jiné otázky, které ještě budeme diskutovat, je obsáhlejší rozbor dobra zcela nezbytný. Tak na této teorii závisí definice dobročinného a nesobeckého jednání. Obdobně to platí pro definici morální hodnoty člověka. Toto je třetí hlavní pojem etiky a pro něj je třeba nalézt nějaké místo ve smluvní teorii. Konečně musíme uvážit, zda je pro někoho dobrem být dobrým člověkem, ne-li obecně, tak za jakých podmínek. Jsem přesvědčen, že alespoň za určitých okolností, například v nějaké době uspořádané nebo takřka spravedlivé společnosti, se ukáže, že být dobrým člověkem je opravdu dobré. Tento fakt je úzce spjat s dobrem spravedlnosti a s problémem kongruence nějaké morální teorie. Abychom to vše mohli vyjádřit, potřebujeme analýzu dobra. Jak jsem již uvedl, je charakteristickou vlastností této úplné teorie, že předpokládá již zabezpečené principy spravedlnosti a že jich využívá při definování zbývajících morálních pojmů zahrnujících pojem dobra. Máme-li jednou k dispozici principy práva, můžeme se na ně odvolávat, vysvětlujeme-li pojem morální hodnoty a dobra morálních čteností. Dokonce i rozumné životní plány, které vymezují, co je pro lidské bytosti dobré, tedy takéčeno hodnoty lidského života, podléhají principům spravedlnosti. Nechceme-li se octnout v bludném kruhu, musíme zřejmě rozlišovat mezi slabou a úplnou teorií dobra a vždy mít na paměti, kterou míníme.

Přistoupíme-li konečně k vysvětlení společenských hodnot a stability nějaké koncepce spravedlnosti, je zapotřebí širší interpretace dobra. Jedním ze základních psychologických principů je například to, že se u lidí projevuje tendence milovat toho, kdo je otevřeně miluje a kdo se zřejmým záměrem prosazuje jejich dobro. V tomto případě zahrnuje dobro i poslední cíle a nejenom primární statky. Abychom mohli analyzovat společenské hodnoty, potřebujeme kromě toho mít i nějakou teorii, která vysvětluje dobročinnost a zvláště ochotu jednotlivce jednat při kladném hodnocení společenských institucí podle veřejné koncepce spravedlnosti. Uvažujeme-li o těchto otázkách, pohybujeme se v rámci úplné teorie dobra. Příležitostně můžeme zkoumat i způsob, jak vzniká smysl pro spravedlnost a morální citění; nebo i zjišťujeme, že rovněž kolektivní aktivity nějaké spravedlivé společnosti jsou dobré. Neexistuje žádný důvod, proč bychom neměli využívat úplné teorie, neboť koncepce spravedlnosti je přece již k dispozici.

Tážeme-li se však, zda je smysl pro spravedlnost dobrý, spadá tato důležitá otázka nesporně do rámce slabé teorie. Chceme vědět, zda vlastnění a uchovávaní smyslu pro spravedlnost je (v tomto slabém smyslu) dobrem pro lidi, kteří jsou příslušníky nějaké dobře uspořádané

společnosti. Je-li vůbec spravedlnost dobrem, pak je rozhodně dobrem v tomto speciálním případě. Jestliže se v rámci slabé teorie ukáže, že smysl pro spravedlnost je opravdu nějakým dobrem, pak je dobře uspořádaná společnost natolik stabilní, jak v to jen můžeme doufat. Neprodukuje jenom své vlastní morální postoje na svou podporu. Tyto postoje jsou však z hlediska rozumných lidí, kteří je zastávají, také žádoucí, hodnotí-li svou situaci nezávisle na požadavcích spravedlnosti. Tuto shodu mezi spravedlností a dobrem nazýváme kongruencí. Tento vztah budu zkoumat, budu-li se zabývat dobrem spravedlnosti (§ 86).

61. DEFINICE DOBRA V JEDNODUŠSÍCH PŘÍPÁDECH

Dříve než bezprostředně přejdu k aplikaci pojmu racionality na hodnocení životních plánů, chtěl bych definici, kterou budu využívat, raději názorně vyložit na jednodušších případech. Tím se zvýrazní několik rozdílů, které jsou nezbytné pro jednoznačné porozumění jejímu smyslu. Předpokládám tedy, že tato definice obsahuje tři stadia (která pro jednoduchost formuluji raději pomocí pojmu „být dobrý“ než pomocí pojmu „být lepší než“): (1) A je nějaké dobré X tehdy a jen tehdy, jestliže A má vlastnosti (ve vyšším stupni než průměrné¹⁾ nebo standardní X), které si z rozumných důvodů přejeme pro nějaké X s ohledem na to, k čemu se X bude využívat, nebo se očekává, že učiní apod. (kterákoliv klauzule je přiměřená); (2) A je dobré X pro K (kde K je nějaká osoba) tehdy a jen tehdy, jestliže A má vlastnosti, které si K může z rozumných důvodů přát pro nějaké X s ohledem na své poměry, schopnosti i životní plán (svůj systém cílů), a tedy s ohledem na to, co zamýšlí učinit s X apod.; (3) stejně jako (2) jenom s dodatkem, že životní plán osoby K nebo nějaká jeho část, která je v daném případě relevantní, jsou samy rozumné. Co znamená racionalita v životních plánech nebylo ještě stanoveno; budu o tom hovořit později. Je-li však již stanoveno, že nějaký předmět má vlastnosti, které by si někdo s rozumným životním plánem z rozumných důvodů přál, pak jsme ukázali, že je to pro něho s ohledem na danou definici dobré. Jestliže určitý druh věcí zcela obecně tuto podmínku pro někoho splňuje, jsou to pak lidské statky. Chtěli bychom se konečně ujistit, že do této kategorie spadají svoboda, příležitosti a smysl vlastní hodnoty.²⁾

Nejdříve několik poznámek k oběma prvním stadiím definice. Snažíme se přejít od prvního stadia k druhému, kdykoliv je třeba vzít v úvahu zvláštnosti situace nějakého člověka, které jsou definitoricky relevantní. Těmito vlastnostmi jsou obvykle jeho zájmy, schopnosti a okolnosti. Ačkoliv principy racionálního výběru ještě nebyly stanoveny, zdá se, že běžný pojem je zatím dostatečně jasný. Má to obecně dosti přesný smysl, hovoříme-li prostě o nějakém dobrém předmětu určitého druhu. Tento smysl byl vyložen pomocí prvního stadia definice, pokud zájmy a podmínky s ohledem na předměty tohoto druhu jsou si dostatečně podobné, aby se dala stanovit nějaká uznávaná měřítka. Jsou-li tyto podmínky splněny, pak tvrzení, že něco je dobré, přináší užitečnou informaci. Máme dostatek společných zkušeností s těmito věcmi nebo poznatků o nich, abychom věděli, které vlastnosti nějakého průměrného nebo standardního předmětu se požadují. Často jsou tyto vlastnosti definovány pomocí konvenčních kritérií, založených na komerční nebo jiné praxi.³⁾ S přihlédnutím k různým příkladům mohli bychom nepochybně seznat, jak se tato kritéria vyvíjejí a jak jsou určena relevantní měřítka. Podstatné je však to, že tato kritéria jsou závislá na povaze příslušných objektů a na naší zkušenosti s nimi. Proto říkáme, že určité věci jsou dobré bez další kvalifikace pouze tehdy, předpokládají-li se určité rámcové podmínky nebo pokládá-li se nějaký zvláštní kontext za daný. Základními hodnotovými soudy jsou takové soudy, které byly ze stanoviska lidí vysloveny s ohledem na jejich zájmy, schopnosti a poměry. Od nějaké zvláštní situace nějakého jedince lze bezpečně odhlédnout jenom tehdy, dovoluje-li to podobnost podmínek. V poněkud složitějších případech, má-li výběr určitých věcí odpovídat specifickým potřebám a situacím, přecházíme k druhému

stadiu definice. Naše hodnotové soudy jsou modifikovány s ohledem na příslušný subjekt, jak to ostatně také vyžaduje toto stadium.

Tyto poznámky lze názorně osvětlit pomocí různých příkladů určitých typických kategorií: artefaktů, funkčních částí systému, jakož i zaměstnání a rolí. Tak třeba mezi artefakty jsou dobrými hodinkami takové hodinky, jež mají vlastnosti, které je rozumné požadovat, aby je měly. Je tu zřejmě ještě řada dalších žádoucích vlastností kromě vlastnosti ukazovat čas přesně. Tak například by neměly být příliš těžké. Tyto vlastnosti se mají při celkovém hodnocení nějak poměřovat a musejí jim být přiřazovány určité váhy. O tom, jak se to děje, nebudu zde uvažovat. Měli bychom si však uvědomit toto: pojmáme-li definici dobra v tradičním smyslu jako analýzu, tj. jako výrok o identitě pojmů; předpokládáme-li, že hodinky jsou definitivně nějakým výrobkem, který ukazuje čas; a definujeme-li racionalitu jako užití efektivních prostředků k dosažení svých cílů; pak z toho plyne analyticky, že dobré hodinky jsou takové hodinky, které ukazují čas přesně. Tato skutečnost je založena výlučně na logických pravdách a definicích pojmů. Protože však nechci chápat definici dobra v tom smyslu, ale chci ji spíše pokládat za jakési hrubé vodítko pro nalezení substituovatelných výrazů, o nichž můžeme říci, co chceme uvážlivě říci, nepovažují toto tvrzení za analytické. Pro naše současné účely nechávám tyto otázky zcela otevřené a prostě předpokládám, že určité fakty o hodinkách (nebo o čemkoliv jiném) jsou obecně známy. Pak tu není žádná příležitost klást otázku, zda tvrzení, která tyto fakty vyjadřují, jsou analytická. Podle toho je tedy nepochybně pravda, že dobré hodinky ukazují čas přesně a že shoda s fakty každodenního života stačí k potvrzení přiměřenosti této definice.

Je dále zřejmé, že se písmeno „X“ ve výrazu „dobré X“ musí v závislosti na kontextu často nahrazovat různými nominálními výrazy. Tak obvykle nestačí hovořit o dobrých hodinkách, často potřebujeme i mnohem jemnější klasifikace. Musíme hodnotit náramkové hodinky, stopky a jiné druhy hodinek; nebo i náramkové hodinky, které mají ladit s určitou večerní toaletou. Ve všech těchto případech vedou zvláštní zájmy ke vzniku určitých odpovídajících klasifikací a měřítek. Tyto kvalifikace jsou obvykle podmíněny okolnostmi, a je-li to třeba, pak jsou také výslovně uváděny. U některých věcí, které nejsou artefakty, je obvykle zapotřebí nějaké přesnější explanace významu, protože to není zaručeno odkazem na odpovídající předmět. Tak například musíme rozšířit výrok, že Ještěd^{3a)} je dobrá hora, o další doplněk, že totiž je to dobrá hora pro lyžování. Nebo poznatek, že je to dobrá noc, musíme doplnit o vysvětlení, že je to dobrá noc pro pozorování hvězd, protože je jasná a temná. Některé výrazy samy skýtají nezbytné vysvětlení. Uvažme tento příklad: srovnáváme-li tvrzení o tom, že něco je dobrou mrtvolou (corpse), s tvrzením, že je to dobrá mrtvola (cadaver), pak patrně první tvrzení nebude jasné; ale v druhém případě si můžeme představit užití těla zesnulého pro anatomické účely. Dobrou mrtvolou (cadaver) je patrně mrtvola s oněmi vlastnostmi (ať již jakýmikoliv), které jsou z racionálních důvodů pro tento účel žádoucí.⁴⁾ Budiž mimochodem poznamenáno, že tomu, co se míní výrokem, že něco je dobré, lze částečně porozumět i tehdy, jestliže nevíme, které vlastnosti hodnoceného předmětu jsou žádoucí.

V pozadí je tu vždy nějaké hledisko, podle něhož se hodnotí nějaký artefakt, funkční část nebo role; toto hledisko ovšem nemusí být výslovně uvedeno. To je podmíněno tím, kteří lidé jsou se svými zájmy pro formulaci soudů směřovatelní a co je na daném objektu zajímavé. Tak například v případě částí těla (funkčních částí systémů) se obvykle vychází ze stanoviska dotyčné osoby a předpokládá se, že její zájmy jsou normální. Třeba dobré oči a uši jsou takové vlastnosti, které pochopitelně chce každý člověk mít, jestliže si přeje dobře vidět a slyšet. Obdobně je tomu u zvířat a rostlin. Říkáme-li, že mají dobrou srst nebo kořeny, tak jako kdybychom stáli na stanovisku zvířat nebo rostlin. Je to nepochybně něco umělého, zvláště v případě rostlin. Na druhé straně snad existují jiná hlediska, která by vysvětlila tyto soudy přirozeněji. Tato definice se však patrně více hodí na určité případy než na některé jiné, ale tento fakt nás nemusí příliš znepokojovat, pokud je to uspokojivé

pro účely teorie spravedlnosti. Předjeme nyní ke kategorii povolání. V některých případech se při žádoucích vlastnostech každopádně jedná o vlastnosti osob, které vykonávají určité povolání, ale osoby, jejichž hlediska přejímáme, je nevykonávají. Tak dobrý lékař má určité schopnosti a dovednosti, které si pochopitelně každý pacient u lékaře přeje. Tyto schopnosti a dovednosti jsou vlastnostmi lékařů, kdežto zájem o navrácení zdraví, podle něhož jsou hodnoceny, je záležitostí pacientů. Tyto názorné příklady ukazují, že se hlediska případ od případu mění a že definice dobra nezahrnuje žádnou obecnou formuli pro své vymezení. Tyto otázky budou vysvětlovány příležitostně nebo vyplynou z kontextu.

Stanovisko, podle něhož posuzujeme, zda nějaká věc je dobrá nebo špatná, není nutně správné, ani morálně korektní.⁵⁾ Můžeme o někom říci, že je dobrý špión nebo zdařilý vrah, aniž bychom schvalovali jeho schopnosti. Uplatníme-li definici dobra na tento případ, museli bychom ji interpretovat v tomto smyslu: Příslušný jedinec má atributy, o nichž si můžeme z rozumných důvodů přát, aby je špióni nebo vrazi měli, pokud očekáváme, že se takto budou chovat. To neznamená, že schvalujeme, aby špióni či vrazi dělali to, co mají dělat. Jsou to obyčejné vlády nebo spiklenci apod., které zaměstnávají špióny a využívají vrahy. Prostě hodnotíme jisté schopnosti a určité nadání z hlediska vlád nebo spiklenců. Zda nějaký špión nebo vrah je dobrým člověkem, je docela jiná otázka; abychom na ni mohli odpovědět, museli bychom posoudit věc, za kterou se zasazuje, a jeho motivy, proč to tak dělá.

Tato morální neutralita definice dobra je přesně to, co bychom měli očekávat. Pojem racionality o sobě není adekvátní pro pojem práva; a ve smluvní teorii je pojem právo vyvozen jinak. Kromě toho, abychom zformulovali koncepci morálního dobra, musíme zavést principy práva a spravedlnosti. Snadno nahlédneme, že máme-li charakterizovat žádoucí vlastnosti, hrají v mnoha povoláních velkou roli morální principy. Tak například dobrý soudce má velké přání, aby vykonával spravedlnost, aby spravedlivě rozsuzoval pře v souladu se zákony. Má soudcovské schopnosti, jak to vyžaduje jeho povolání. Je nestranný, dovede předložené důkazy řádně zhodnotit, nemá žádné předsudky a není ani ovlivněn osobními motivy. Tyto atributy nemusí stačit, ale jsou obecně nezbytné. Charakteristiky dobrého otce nebo manželky, přítele nebo druha atd. až do nekonečna jsou založeny na teorii ctnosti, a předpokládají proto principy práva. Tyto otázky spadají do úplné teorie dobra. Aby se na pojem morální hodnoty vztahovalo dobro jako racionalita, musí se ukázat, že ctnosti jsou vlastnostmi, které si lidé z rozumných důvodů přejí, aby se u nich navzájem projevovaly, zastávají-li správné stanovisko. Pokusím se v příhodnou dobu ukázat, že tomu tak skutečně je (§ 66).

62. POZNÁMKA K VÝZNAMU

Doplním tento výklad slabé teorie dobra několika slovy o významu hodnotových soudů. Tyto otázky nezaujmají v našem zkoumání ústřední místo, přesto však několik poznámek může předejít možnému nedorozumění. Hlavním problémem je zde patrně to, zda tyto soudy reprezentují deskriptivní nebo preskriptivní užití jazyka. Naneštěstí jsou pojmy deskriptivního a preskriptivního užití jazyka nejasné. Pokusím se však pokud možno přímo dospět k jádru věci.⁶⁾ Zdá se, že se všichni shodují na dvou obecných faktech. Za prvé, slova „dobrý“ a „špatný“ a obdobné výrazy se využívají zvláště tehdy, jestliže se radí a konzultuje, jestliže se chváli a velebí apod. Těchto slov se však rozhodně takto vždy nevyužívá, protože se mohou objevovat i v podmínkových větách, rozkazech a otázkách právě tak jako v jiných poznámkách, které nemají prakticky dosah. Jejich role je přece jen příznačná, jestliže radíme a konzultujeme, chválíme a velebíme. Za druhé, kritéria pro hodnocení se různí od jednoho druhu věcí k nějakému jinému. Co se požaduje v případě bydlení, nežádá se pro osácení. Uspokojivá definice dobra musí brát ohled na obě tyto skutečnosti.

Deskriptivní teorii definuji prostě jako teorii, která splňuje následující dvojici tezí. Za prvé, bez ohledu na variace kritérií případ od případu má termín „dobrý“ konstantní smysl (nebo význam), který je pro filosofické účely téhož druhu jako jiné predikáty, o nichž se obvykle soudí, že to jsou deskriptivní predikáty. Tento konstantní smysl nám vskutku umožňuje pochopit, proč a jak se kritéria pro hodnocení různých podle druhu věcí. Druhá teze: náležité využití termínu „dobrý“ (a s ním souvisejících výrazů), jestliže se radí, konzultuje a doporučuje, se dá vysvětlit tímto konstantním smyslem ve spojitosti s obecnou teorií významu. Vycházím z toho, že k této teorii patří analýza řečových aktů a jejich ilokuční síly ve smyslu Austinově.⁷⁾ Deskriptivní teorie tvrdí, že konstantní deskriptivní význam slova „dobrý“ vysvětluje jeho užití, je-li fakticky správně užit, abychom chválili a doporučovali apod. Tomuto slovu nemusíme přisuzovat žádný zvláštní druh významu, který již nebyl vyložen jeho konstantním deskriptivním smyslem a obecnou teorií řečových aktů.

Dobro jako racionalita je v tomto smyslu deskriptivní teorií. Požadovaným způsobem vysvětluje obě obecné skutečnosti, které každý uznává. Konstantní smysl slova „dobrý“ je charakterizován definicí v jejich několika stádiích. Že je tedy něco dobré, znamená, že to má vlastnosti, které si z rozumných důvodů přejeme, aby je tyto věci měly, k čemuž ještě přistupují další kvalifikace v závislosti na jednotlivých případech. Ve světle této definice se dá snadno vysvětlit fakt, že se kritéria hodnocení odlišují podle druhu věcí. Protože potřebujeme věci pro různé účely, je zřejmé rozumné, abychom je hodnotili na základě různých vlastností. Je užitečné, představíme-li si, že smysl slova „dobrý“ je obdobný jako smysl nějakého funkčního znaku.⁸⁾ Pak můžeme tuto definici chápat tak, že přiřazuje každému druhu věcí nějakou množinu vlastností, podle nichž jsou tyto věci posuzovány, totiž vlastností, o nichž si z rozumných důvodů přejeme, aby je tyto věci měly.

Analýza dobra jako racionality vysvětluje dále, proč se termín „dobrý“ objevuje v tvrzeních vyjadřujících rady nebo konzultace a v připomínkách chvály a souhlasu. Tak například jestliže nás někdo požádá o radu, přeje si vědět, co je třeba podle našeho mínění pro něho nejlepší způsob jednání. Chce vědět, co si myslíme, že by měl udělat. Horolezec, který někomu jinému poskytuje radu o výstroji a cestě při nebezpečném výstupu, se vymýšlí do jeho situace a doporučuje, co je podle jeho mínění rozumným postupovým plánem. Význam slova „dobrý“ a obdobných výrazů se nemění v těchto tvrzeních, která se považují za rady. Právě kontext transformuje to, co říkáme, v radu, třebaže smysl našich slov je stejný. Tak třeba horolezci jsou povinni si navzájem pomáhat; mají tudíž povinnost, aby v nesnadných situacích nabídli svá dobře uvážená mínění. V těchto situacích mají jejich slova povahu rad. Podle situace může být to, co říkáme, nebo v některých případech co musíme říkat, pokládáno za radu a konzultaci. Podle již nastíněné teorie práva vysvětluje konstantní deskriptivní smysl spolu s obecnými důvody, proč se lidé snaží zjistit názory jiných, charakteristické určení slova „dobrý“. Nikde se nemusí odkazovat na nějaký zvláštní druh preskriptivního nebo emotivního významu.

Proti těmto poznámkám se může namítnout, že teorie ilokuční síly připouští všechno, co tvrdili představitelé nějaké preskriptivní nebo emotivní teorie významu. V tomto případě by tu pak nebyla žádná názorová neshoda. Nepopřel jsem, že porozumění ilokuční síle různých užití slova „dobrý“, jejich uplatnění ve tvrzeních chvály, rad apod. jsou relevantní pro pochopení významu tohoto slova, nestavím se ani proti tomu, že nějaká ilokuční síla má ústřední význam pro slovo „dobrý“ v tom smyslu, že nemůžeme uznat za pravdivé nějaké tvrzení o tom, že je něco dobré, a zároveň se odchýlil od této ilokuční síly (za předpokladu, že se v této souvislosti projevuje).⁹⁾ Je pak otázkou, jak mají být tato fakta vysvětlena.

Deskriptivní teorie teorie tedy tvrdí, že slovo „dobrý“ je právě kvůli svému deskriptivnímu významu, jak je stanoven definicí, příznačně používáno ve výrocích, které vyjadřují doporučení, rady apod. Deskriptivní význam slova „dobrý“ není prostě souborem různých soupisů vlastností, z nichž se každý vztahuje na nějaký druh věcí na základě dohody nebo

preferencí. Tyto soupisy budou spíše formulovány, jak to ostatně vysvětluje definice, ve světle toho, co lze rozumně požadovat od různorodých předmětů. K porozumění konstantnímu smyslu slova „dobrý“ (a odvozených slov) pak patří, že se rozumí, proč se ho využívá v těchto řečových aktech. Obdobně mají pro slovo „dobrý“, díky jeho deskriptivnímu významu, zásadní důležitost určité ilokuční síly. Právě tak patří k některým promluvám díky jejich deskriptivnímu významu, ilokuční síla faktálního vyprávění. Souhlasíme-li totiž například s tvrzením, že něco je pro nás to nejlepší, je-li to třeba vyjádřeno ve formě rady, a jestliže tuto radu opravdu přijmeme, budeme se podle ní řídit, budeme-li rozumní. Spor, pokud tu vůbec nějaký je, se netýká těchto uznávaných faktů, ale role deskriptivního významu slova „dobrý“, který vysvětluje. Podle deskriptivní teorie skýtá definice slova „dobrý“ ve spojení s nějakou obecnou teorií řečových aktů uspokojivé vysvětlení těchto skutečností. Není tu žádná příležitost pro zavedení nějakého zvláštního druhu významu.

63. DEFINICE DOBRA PRO ŽIVOTNÍ PLÁNY

Zatím jsem zkoumal jenom první stadia definice dobra, v nichž nejsou kladeny žádné otázky o racionalitě daných cílů. Že nějaká věc je dobré X pro K, je ekvivalentní s tím, že tato věc má vlastnosti, které by si K přál z rozumných důvodů a s ohledem na své zájmy a cíle, aby je věc X měla. Často však posuzujeme racionalitu psání nějakého člověka, a tak definice musí být rozšířena, aby zahrnovala tento fundamentální případ, má-li být použitelná pro účely teorie spravedlnosti. Základní myšlenkou třetího stadia je uplatnit definici na životní plány. Racionální životní plán člověku určuje, co je pro něho dobré. Přejímám zde myšlenku J. Royce, že se člověk dá pojímat jako lidský život žitý podle nějakého plánu. Podle Royce uvádí jedinec to, čím je, popisuje-li své cíle a důvody, co zamýšlí učinit ve svém životě.¹⁰⁾ Je-li něčí plán rozumný, pak budu říkat, že jeho koncepce dobra je obdobně rozumná. V tomto případě skutečné a domnělé dobro spadají v jedno. Obdobně jsou i rozumné jeho zájmy a cíle, a je vhodné, abychom je pokládali za záchytné body pro formulaci soudů, které odpovídají prvním dvěma stadiím definice. Tyto myšlenky jsou zcela zřetelné, ale kdybychom je v jednotlivostech rozvedli, byly by dosti nudné. Abychom všechno zjednodušili, začnu s dvojicí definic, které pak v několika dalších paragrafech vyložím a okomentuji.

Tyto definice znějí takto: Za prvé, životní plán nějakého člověka je rozumný tehdy a jen tehdy, je-li (1) to jeden z plánů, který je slučitelný s principy racionálního výběru, jsou-li tyto principy uplatněny na všechny relevantní aspekty jeho situace, a (2) je-li to jeden z těch plánů splňujících tuto podmínku, který by zvolil s plně uváženou racionalitou, tj. s plným uvědoměním si relevantních faktů a po pečlivém uvážení důsledků.¹¹⁾ (O pojmu uvážená racionalita budu hovořit v následujícím paragrafu.) Za druhé, zájmy a cíle nějakého člověka jsou právě rozumné jenom tehdy, odpovídají-li životnímu plánu, který je pro něho rozumný. Povšimněme si, že první z těchto definic implikuje, že nějaký rozumný plán je patrně pouze jeden z mnoha možných plánů, které jsou slučitelné s principy racionálního výběru. To je dáno tím, že tyto principy nevydělují jeden plán jako nejlepší. Namísto toho tu máme nějakou maximální třídu plánů. Každý plán v této třídě je nadřazen každému jinému plánu, který v této třídě obsažen není, ale jsou-li v ní dány dva plány, pak žádný z nich není nadřazen druhému. Abychom proto identifikovali racionální plán nějakého jedince, tak předpokládáme, že je to plán, který patří do maximální třídy a byl by zvolen s plně uváženou racionalitou. Kritizujeme-li pak nějaký plán, tak poukazujeme buď na to, že porušuje principy racionálního výběru, nebo že to není plán, který by byl zvolen, kdyby dotyčný jedinec pečlivě zhodnotil své vlivy ve světle úplného poznání své situace.

Dříve než názorně osvětlím principy racionálního výběru, chtěl bych něco říci o dosti složitém pojmu racionálního výběru. Tento pojem má fundamentální význam pro definici

dobra, protože racionální životní plán je základním hlediskem podmiňujícím formulaci a systematizaci všech hodnotových soudů vztahujících se na určitého jedince. Můžeme si vskutku představit s určitými specifikacemi (§ 83), že nějaký člověk bude šťastný, bude-li se mu dařit (více nebo méně) úspěšně rozvíjet jeho racionální životní plán, který si stanovil za (více nebo méně) příznivých podmínek, a bude-li si do jisté míry jist, že jej může uskutečnit. Někdo je šťastný, jestliže se jeho plánu dobře daří, jsou-li jeho důležitější cíle splňovány a je-li si jist, že tento dobrý stav potrvá. Protože se přece rozumné plány, které se mají přijímat, od člověka k člověku liší podle jejich nadání, poměrů atd., naleznou různé i racionální plány činností v různých podmínkách. Upozornění na příznivé podmínky je nutné, protože i racionální plány činností mohou být jenom menším zlem za nepříznivých přírodních okolností nebo při nesnesitelných požadavcích jiných lidí. Mít štěstí v širším smyslu šťastného života nebo během nějakého šťastného období vlastního života vždy předpokládá určitou míru příznivých okolností.

V souvislosti s dlouhodobými plány se musíme zmínit o několika dalších bodech. První se týká jejich časové struktury. Někjaký plán přirozeně předvídá něco i pro velmi vzdálenou budoucnost a pro naše úmrtí, ale pro pozdější období se stává poměrně méně určitým. Zajišťujeme se proti povšechným nahodilostem pomocí obecných prostředků, ale podrobnosti se teprve poněkud konkretizují, jakmile se nám dostává podrobnějších informací a naše potřeby a přání budou již známy s větší přesností. Jedním principem racionálního výběru je vskutku princip odkladu. Chceme-li v budoucnu učinit něco z mnoha různých věcí, ale ještě nevíme, co vlastně chceme učinit, pak bychom nyní měli za jinak stejných okolností plánovat tak, aby všechny tyto možnosti zůstaly otevřeny. Nesmíme si představovat, že nějaký racionální plán je podrobně rozpracovaným projektem činností pro celý průběh života. Skládá se z hierarchie plánů, do níž jsou ve vhodné době postupně začleňovány podrobnější dílčí plány.

Druhý bod souvisí s prvním. Struktura plánu nereflexuje jenom nedostatek konkrétních informací, ale odráží i hierarchii přání, která obdobně přecházejí od obecnějších k méně obecným. Hlavní rysy nějakého plánu podporují a zabezpečují splňování stálějších a obecnějších cílů. Racionální plán musí například dbát o primární statky, neboť bez nich nebude žádný plán úspěšný. Zvláštní forma, kterou odpovídající přání nabude, není však obvykle předem známa a projeví se teprve při vhodné příležitosti. Víme sice, že vždy budeme mít potřebu jíst a pít, ale teprve ve vhodný čas se rozhodujeme, z kolika a jakých chodů se má skládat náš oběd. Toto rozhodnutí závisí na daných možnostech, na pokrmech, které máme v dané situaci k dispozici.

Plánování je tedy zčásti časovým harmonogramem.¹²⁾ Snažíme se organizovat naše činnosti v časové posloupnosti, přičemž každá z nich se děje po určitou dobu. Takto se dá účinně a harmonicky uspokojovat soubor příbuzných potřeb. Základní faktory času a energie jsou rozděleny na činnosti v souladu s intenzitou požadavků, na které reagují, přičemž je také zohledněn jejich pravděpodobný přínos pro plnění jiných cílů. Cílem rozvažování je nalézt takový plán, který nejlépe organizuje naše činnosti a ovlivňuje tvorbu pozdějších přání tak, aby se naše cíle a zájmy daly plodně spojit v jedno schéma činností. Požadavky, u nichž se projevuje tendence oponovat jiným cílům, nebo které podřívají možnost jiných aktivit, jsou vymýceny. Ty, které jsou samy o sobě příjemné a také napomáhají jiným cílům, se podporují. Plán se tedy skládá z dílčích plánů, které jsou vhodným způsobem hierarchicky uspořádány a jejichž obecné rysy odpovídají trvalejším cílům a zájmům, které se navzájem doplňují. Protože se tyto cíle a zájmy dají předvídat jenom v hrubých obrysech, jsou příslušné operativní části dílčích plánů v průběhu času nakonec rozhodnuty nezávisle. Revize a změny na nižších úrovních se obvykle neprojevují v celé struktuře. Je-li tato představa o plánech správná, pak bychom měli očekávat, že dobrými věcmi v životě jsou zhruba řečeno ony činnosti a vztahy, které zaujmají důležité místo v racionálních plánech. Primárními statky by pak měly být ony věci, které jsou

nezbytné, abychom mohli úspěšně realizovat takový plán, ať jeho konečné cíle v jednotlivostech jsou již jakékoliv.

Tyto poznámky jsou bohužel příliš stručné. Jsou však zaměřeny k tomu, aby se předešlo nejmarkantnějším nepochopením pojmu racionálního plánu a aby se naznačilo místo tohoto pojmu v teorii dobra. Musím se nyní pokusit o vysvětlení toho, co se rozumí pod principy racionálního výběru. Tyto principy je třeba uvést výčtem, aby posléze nahradily pojem racionalita. Tyto principy identifikují vlastnosti situace lidí, jakož i obecné podmínky lidského života, jimž musejí být přizpůsobeny životní plány. V tomto směru se zmíním o aspektech racionality, které jsou nejznámější a snad nejméně sporné. Prozatím budu předpokládat, že se výběrová situace vztahuje na nejbližší budoucnost. Jedná se nyní o více nebo méně definitivní podrobnosti nějakého dílčího plánu pro poměrně krátké časové období, když třeba plánujeme dovolenou. Širší systém potřeb nemusí být významnější dotčen, i když ovšem v tomto intervalu budou některá přání splněna, ale jiná nikoliv.

Každopádně pro krátkodobé plány se zdají být některé principy zcela zřejmé a nesporné. Prvním z nich je princip účinných prostředků. Dejme tomu, že chceme realizovat určitý cíl a že všechny alternativy, které přicházejí v úvahu, jsou prostředky, jak toho dosáhnout, zatímco v jiných ohledech jsou neutrální. Tento princip pak doporučuje, abychom přijali onu alternativu, která nejlépe přispívá k dosažení daného cíle. Podrobněji řečeno, daného cíle se má dosáhnout s nejmenším nákladem prostředků (jakéhokoliv druhu); nebo s danými prostředky máme dosáhnout cíle pokud možno v co největším rozsahu. Tento princip je snad nepřirozenějším kritériem racionálního výběru. Jak později uvedu, je tu opravdu určitá tendence se domnívat, že rozvažování musí vždy nabýt této formy, protože je konečnou usměrněná jediným konečným cílem (§ 83). Je tu domněnka, že by jinak neexistoval žádný rozumný způsob, jak navzájem vyvážit pluralitu cílů. Tímto problémem se však nyní nebudu zabývat.

Podle druhého principu racionálního výběru je třeba dát přednost nějakému (krátkodobému) plánu před nějakým jiným, jestliže by jeho provedení dosáhlo všech požadovaných cílů tohoto plánu a k tomu jeden nebo více dalších cílů. Perry nazývá toto kritérium principem inkluzivnosti a já učiním totéž.¹³⁾ Existuje-li tedy nějaký plán, který zahrnuje nějaký jiný, měli bychom se podle něho řídit. Dejme tomu, že například plánujeme nějakou cestu a že se máme rozhodnout, zda pojedeme do Říma nebo do Paříže. Není možno, abychom navštívili obě města. Jestliže pak o tom uvažujeme a bude nám jasno, že v Paříži můžeme učinit vše, co chceme dělat v Římě a navíc ještě něco jiného, pak bychom měli jet do Paříže. Přijetím tohoto plánu uskutečneme více cílů a nic nezůstane neuskutečněno, čehož bychom nemohli dosáhnout pomocí nějakého jiného plánu. Často však ani jeden plán není obsáhlejší než nějaký jiný. Každý může dosáhnout nějakého cíle, který druhý nemůže. Pak je třeba nějakého jiného principu, máme-li se rozhodnout, nebo musíme podrobit naše cíle dalšímu rozboru (§ 83).

Třetí princip můžeme nazvat principem větší pravděpodobnosti. Dejme tomu, že cíle, které lze dosáhnout dvěma plány, jsou zhruba stejné. Pak se může stát, že některé cíle budou pomocí jednoho plánu realizovány s větší pravděpodobností než pomocí nějakého jiného plánu, aniž by však zároveň pravděpodobnost realizace ostatních cílů byla menší. Tak například v Římě a v Paříži můžeme patrně učinit vše, co chceme, ale přesto se nám daří některé věci úspěšněji uskutečnit s větší pravděpodobností v Paříži a zbývající věci se zhruba stejnou pravděpodobností v obou městech. Je-li tomu tak, pak bychom v souladu s tímto principem měli jet do Paříže. Větší pravděpodobnost úspěchu favorizuje nějaký plán právě tak, jak to činí obsáhlejší cíl. Dejme tomu, že dáváme přednost obrazu Tiziana před nějakým Tintorettoovým obrazem a že první ze dvou losů dává Tizianovu obrazu větší pravděpodobnost, kdežto druhý to přisuzuje Tintorettovu obrazu. Pak máme dát přednost prvnímu losu.

Zatím jsem uvažoval o uplatnění principů racionálního výběru na krátkodobé plány. Nyní se chci zabývat druhým krajním případem – dlouhodobými plány nebo dokonce životními plány, třeba když se rozhodujeme pro nějakou profesi nebo povolání. Můžeme si myslet, že se taková rozhodnutí dají realizovat jenom v určitých kulturách. V nějakém jiném společenství k takovému výběru nemusí dojít. Otázka, jak se má nakládat s naším životem, však ve skutečnosti tu vždy existuje, i když v některých společnostech výrazněji a důrazněji než v jiných a v různých životních obdobích. Krajní rozhodnutí nestanovit si vůbec žádný plán a připustit pro vše volný průběh, je z teoretického hlediska přece jenom nějakým plánem, který může být racionální nebo neracionální. Akceptujeme-li myšlenku dlouhodobého plánu, pak se tedy zdá být jasné, že bychom takový plán měli posuzovat podle toho, k čemu pravděpodobně povede v každém budoucím období. Princip inkluzivnosti pak v tomto případě zní takto: nějaký dlouhodobý plán je pro jedno (nebo více) období lepší než nějaký jiný, jestliže rozvíjí a uspokojuje všechny cíle a zájmy jiného plánu a k tomu navíc ještě nějaký další cíl nebo zájem. Existuje-li nějaký obsáhlejší plán, pak bychom mu tedy měli dávat přednost. Zahnuje všechny cíle prvního plánu a alespoň ještě jeden jiný cíl. Je-li spojen s principem účinných prostředků, pak oba tyto principy vymezují racionalitu tak, že za jinak stejných okolností preferuje účinnější prostředky k realizaci cílů a obsáhlejší a různorodější zájmy, pokud je lze uskutečnit. Princip větší pravděpodobnosti hovoří proto i v situacích, v nichž si nejsme jisti, že můžeme realizovat širší cíle, pokud pravděpodobnost úspěchu je právě tak velká jako u méně obsáhlejších plánů.

Nezdá se, že by užití principů účinných prostředků a větší pravděpodobnosti na dlouhodobé plány vedlo k nějakým problémům. Aplikace principu inkluzivnosti se však může projevit jako problematická. Při nějakém pevném systému krátkodobých cílů vycházíme z toho, že naše přání jsou již stanovena a že na základě této skutečnosti pak uvažujeme o tom, jak bychom je nejlépe uspokojili. Při nějakém dlouhodobém výběru, kdy různá přání, která jsou různými plány vzata v úvahu, ještě ani neexistují, se však nicméně musíme rozhodnout pro nějaký plán, který zohledňuje obsáhlejší zájmy, pokud se tyto další cíle dají vůbec uskutečnit. Někdo by mohl říci, že nic nepostrádá, pokud se nerozhodne pro rozvíjení a uspokojování nějakých dodatečných zájmů, protože je nyní prostě nemá. Může stát na stanovisku, že možné uspokojování přání, o nichž by se mohl postarat, aby se vůbec nevyskytla, je irelevantní. Mohl by ovšem dokonce tvrdit, že při nějakém širším systému zájmů existuje větší nebezpečí, že některá z přání nebudou uspokojena; tato námitka však je vyloučena, protože tento princip přece předpokládá, že je stejně pravděpodobné, abychom dosáhli většího počtu cílů.

Zdá se, že tu jsou dva důvody, které svědčí ve prospěch principu inkluzivnosti i v případě dlouhodobých plánů. Jestliže, za prvé, předpokládáme, že štěstí nějakého člověka závisí na podílu cílů, kterých dosáhl, na rozsahu uskutečněných plánů, pak z toho vyplývá, že princip inkluzivnosti obecně vede ke zvýšení podílu těchto cílů a tím i k většímu štěstí. To neplatí jenom v těch případech, kdy již všech cílů méně obsažených plánů bylo s jistotou dosaženo. Druhý důvod: v souladu s aristotelským principem (který bude vyložen v § 65) předpokládám, že lidské bytosti mají jako potřebu vyššího řádu řídit se podle principu inkluzivnosti. Preferují obsáhlejší dlouhodobé plány, protože jejich provádění podle všeho zahrnuje složitější propojení schopností. Podle aristotelského principu rádi lidé uplatňují za jinak stejných okolností své (vrozené nebo získané) schopnosti, a toto uspokojení se tím více zvětšuje, čím více se jejich schopnosti realizují nebo čím je to složitější. Člověk dělá něco tím raději, čím lépe to dovede, a ze dvou činností, které provádí stejně dobře, dává přednost činnosti, která vyžaduje větší počet subtilnějších a komplikovanějších diferenciací. Jedním aspektem aristotelského principu je tedy přání uvádět v život větší komplex cílů, vyjadřujících mnohem diferencovaněji rozvinuté schopnosti. Toto přání spolu s přáním vyššího řádu jednat podle ostatních principů racionálního výběru je jedním z regulativních cílů, který nás vede k racionálním úvahám a následování příslušných důsledků.

Mnohé v těchto poznámkách potřebuje dalšího vysvětlení. Je například jasné, že tyto tři principy obecně nestačí pro ordinální uspořádání plánů, které přicházejí v úvahu. Prostředky snad nejsou neutrální, obsáhlejší plány snad neexistují, dosažené cíle si nejsou dostatečně podobné atd. Abychom aplikovali tyto principy, pojímáme naše cíle tak, jak je zpravidla popisujeme, a víceméně zjišťujeme počet cílů uskutečněných těmito plány nebo odhadujeme pravděpodobnost úspěchu. Proto budu tyto principy označovat jako principy čítání. Nevyžadují další analýzy či změny našich přání ani žádný soud o relativní intenzitě našich potřeb. Těmito otázkami se budu zabývat až při diskusi uvážené racionality. Tuto předběžnou analýzu snad nejlépe ukončím zjištěním toho, co se zdá být nepochybně jisté, že se totiž můžeme rozhodovat mezi rozumnými životními plány. To znamená, že se nyní můžeme rozhodovat o našich budoucích potřebách.

Zprvu bychom se mohli domnívat, že to není možné. Někdy si myslíme, že alespoň naše důležitější potřeby jsou pevně stanoveny, a že proto můžeme přemýšlet pouze o tom, jakými prostředky je uspokojovat. Je ovšem zřejmé, že naše rozvažování v nás vzbuzuje některá přání, která jsme předtím neměli, třeba přání využití určitých prostředků, o nichž jsme rozvažováním poznali, že jsou pro naše účely užitečné. Dále je jasné, že nás uvažování může vést k tomu, abychom nějaké obecné přání konkretizovali, třeba když se hudební přání stane přáním vyslechnout určité hudební dílo. Předpokládejme, že vyjma takových výjimek nerozhodujeme, co si nyní přejeme. Přesto můžeme nyní rozhodně něco učinit, o čem víme, že to ovlivní naše přání, která budeme mít v budoucnosti. V kterékoliv době se rozumní lidé rozhodují mezi plány činnosti s ohledem na svou situaci a přesvědčení, vše ve spojitosti se svými okamžitými důležitějšími potřebami a principy racionálního výběru. Tak se rozhodujeme mezi budoucími potřebami ve světle současných potřeb, k nimž patří přání jednat podle racionálních principů. Rozhoduje-li se nějaký jedinec, čím chce být, třeba jaké zaměstnání nebo povolání chce zastávat, rozhoduje se pro určitý životní plán. Během času ho jeho volba přiměje k tomu, aby si přisvojil určité požadavky a aspirace (nebo také nepřisvojil), přičemž některé z jejich aspektů jsou pro něho osobně specifické, kdežto jiné jsou typické pro jeho povolání nebo způsob života. Tyto úvahy se zdají být dostatečně zřejmé a v případě jedince prostě odpovídají hlubokým účinkům, které má výběr nějaké koncepce spravedlnosti na cíle a zájmy, podporované základní strukturou společnosti. Obdobně jsou s přijetím principů spravedlnosti spojena přesvědčení o tom, jakým člověkem by někdo chtěl být.

64. UVÁŽENÁ RACIONALITA

Již jsem poznamenal, že jednodušší principy racionálního výběru (principy čítání) nejsou postačující pro ordinální uspořádání plánů. Někdy nejsou aplikovatelné, protože tu třeba nemůže existovat žádný obsáhlý plán nebo protože prostředky nejsou neutrální. Anebo se často stává, že nám zbývá nějaká maximální třída. V těchto případech se ovšem můžeme odvolávat na další racionální kritéria a o některých z nich později pohovořím. Budu však předpokládat, že racionální principy mohou sice vytyčit naší soudnosti cíle a směrnice pro rozvažování, ale nakonec přece jenom se musíme sami rozhodnout v tom smyslu, že toto rozhodnutí často závisí na našem bezprostředním poznání nejenom toho, co chceme, ale také kolik toho chceme. Někdy se nemůžeme vyhnout tomu, abychom neposuzovali relativní intenzitu našich vlastních potřeb. Racionální principy nám mohou při tom pomoci, ale nemohou vždy tyto odhady stanovit rutinním způsobem. Existuje tu přirozeně jeden formální princip, který nám nabízí, jak se zdá, nějakou obecnou odpověď, totiž princip přijmout plán, který maximalizuje očekávanou hodnotu užitku. Nebo, vyjádřeno méně hedonisticky a neurčitěji, plán, který napomáhá uskutečnit naše nejdůležitější cíle s největší pravděpodobností. Avšak ani tento princip nám neposkytuje žádnou konkrétní rozhodovací

dobra, protože racionální životní plán je základním hlediskem podmiňujícím formulaci a systematizaci všech hodnotových soudů vztahujících se na určitého jedince. Můžeme si vskutku představit s určitými specifikacemi (§ 83), že nějaký člověk bude šťastný, bude-li se mu dařit (více nebo méně) úspěšně rozvíjet jeho racionální životní plán, který si stanovil za (více nebo méně) příznivých podmínek, a bude-li si do jisté míry jist, že jej může uskutečnit. Někdo je šťastný, jestliže se jeho plánu dobře daří, jsou-li jeho důležitější cíle splňovány a je-li si jist, že tento dobrý stav potrvá. Protože se přece rozumné plány, které se mají přijímat, od člověka k člověku liší podle jejich nadání, poměrů atd., naleznou různí jedinci své štěstí v odlišných činnostech. Upozornění na příznivé podmínky je nutné, protože i racionální plány činnosti mohou být jenom menším zlem za nepříznivých přírodních okolností nebo při nesnesitelných požadavcích jiných lidí. Mít štěstí v širším smyslu šťastného života nebo během nějakého šťastného období vlastního života vždy předpokládá určitou míru příznivých okolností.

V souvislosti s dlouhodobými plány se musíme zmínit o několika dalších bodech. Prvním se týká jejich časové struktury. Někjaký plán přirozeně předvídá něco i pro velmi vzdálenou budoucnost a pro naše úmrtí, ale pro pozdější období se stává poměrně méně určitým. Zajišťujeme se proti povšechným nahodilostem pomocí obecných prostředků, ale podrobnosti se teprve poněkud konkretizují, jakmile se nám dostává podrobnějších informací a naše potřeby a přání budou již známy s větší přesností. Jedním principem racionálního výběru je vskutku princip odkladu. Chceme-li v budoucnu učinit něco z mnoha různých věcí, ale ještě nevíme, co vlastně chceme učinit, pak bychom nyní měli za jinak stejných okolností plánovat tak, aby všechny tyto možnosti zůstaly otevřeny. Nesmíme si představovat, že nějaký racionální plán je podrobně rozpracovaným projektem činnosti pro celý průběh života. Skládá se z hierarchie plánů, do níž jsou ve vhodné době postupně začleňovány podrobnější dílčí plány.

Druhý bod souvisí s prvním. Struktura plánu nereflexuje jenom nedostatek konkrétních informací, ale odráží i hierarchii přání, která obdobně přecházejí od obecnějších k méně obecným. Hlavní rysy nějakého plánu podporují a zabezpečují splňování stálejších a obecnějších cílů. Racionální plán musí například dbát o primární statky, neboť bez nich nebude žádný plán úspěšný. Zvláštní forma, kterou odpovídající přání nabude, není však obvykle předem známa a projeví se teprve při vhodné příležitosti. Víme sice, že vždy budeme mít potřebu jíst a pít, ale teprve ve vhodný čas se rozhodujeme, z kolika a jakých chodů se má skládat náš oběd. Toto rozhodnutí závisí na daných možnostech, na pokrmech, které máme v dané situaci k dispozici.

Plánování je tedy zčásti časovým harmonogramem.¹²⁾ Snažíme se organizovat naše činnosti v časové posloupnosti, přičemž každá z nich se děje po určitou dobu. Takto se dá účinně a harmonicky uspokojovat soubor příbuzných potřeb. Základní faktory času a energie jsou rozděleny na činnosti v souladu s intenzitou požadavků, na které reagují, přičemž je také zohledněn jejich pravděpodobný přínos pro plnění jiných cílů. Cílem rozvažování je nalézt takový plán, který nejlépe organizuje naše činnosti a ovlivňuje tvorbu pozdějších přání tak, aby se naše cíle a zájmy daly plodně spojit v jedno schéma činností. Požadavky, u nichž se projevuje tendence oponovat jiným cílům, nebo které podřívají možnost jiných aktivit, jsou vymýceny. Ty, které jsou samy o sobě příjemné a také napomáhají jiným cílům, se podporují. Plán se tedy skládá z dílčích plánů, které jsou vhodným způsobem hierarchicky uspořádány a jejichž obecné rysy odpovídají trvalejším cílům a zájmům, které se navzájem doplňují. Protože se tyto cíle a zájmy dají předvídat jenom v hrubých obrysech, jsou příslušné operativní části dílčích plánů v průběhu času nakonec rozhodnuty nezávisle. Revize a změny na nižších úrovních se obvykle neprojevují v celé struktuře. Je-li tato představa o plánech správná, pak bychom měli očekávat, že dobrými věcmi v životě jsou zhruba řečeno ony činnosti a vztahy, které zaujímají důležité místo v racionálních plánech. Primárními statky by pak měly být ony věci, které jsou

nezbytné, abychom mohli úspěšně realizovat takový plán, ať jeho konečné cíle v jednotlivostech jsou již jakékoliv.

Tyto poznámky jsou bohužel příliš stručné. Jsou však zaměřeny k tomu, aby se předešlo nejmarkantnějším nepochopením pojmu racionálního plánu a aby se naznačilo místo tohoto pojmu v teorii dobra. Musím se nyní pokusit o vysvětlení toho, co se rozumí pod principy racionálního výběru. Tyto principy je třeba uvést výčtem, aby posléze nahradily pojem racionalita. Tyto principy identifikují vlastnosti situace lidí, jakož i obecné podmínky lidského života, jimž musejí být přizpůsobeny životní plány. V tomto směru se zmíním o aspektech racionality, které jsou nejznámější a snad nejméně sporné. Prozatím budu předpokládat, že se výběrová situace vztahuje na nejbližší budoucnost. Jedná se nyní o více nebo méně definitivní podrobnosti nějakého dílčího plánu pro poměrně krátké časové období, když třeba plánujeme dovolenou. Širší systém potřeb nemusí být významněji dotčen, i když ovšem v tomto intervalu budou některá přání splněna, ale jiná nikoliv.

Každopádně pro krátkodobé plány se zdají být některé principy zcela zřejmé a nesporné. Prvním z nich je princip účinných prostředků. Dejme tomu, že chceme realizovat určitý cíl a že všechny alternativy, které přicházejí v úvahu, jsou prostředky, jak toho dosáhnout, zatímco v jiných ohledech jsou neutrální. Tento princip pak doporučuje, abychom přijali onu alternativu, která nejlépe přispívá k dosažení daného cíle. Podrobněji řečeno, daného cíle se má dosáhnout s nejmenším nákladem prostředků (jakéhokoliv druhu); nebo s danými prostředky máme dosáhnout cíle pokud možno v co největším rozsahu. Tento princip je snad nejpřirozenějším kritériem racionálního výběru. Jak později uvedu, je tu opravdu určitá tendence se domnívat, že rozvažování musí vždy nabýt této formy, protože je konečnou usměrněná jediným konečným cílem (§ 83). Je tu domněnka, že by jinak neexistoval žádný rozumný způsob, jak navzájem vyvážit pluralitu cílů. Tímto problémem se však nyní nebudu zabývat.

Podle druhého principu racionálního výběru je třeba dát přednost nějakému (krátkodobému) plánu před nějakým jiným, jestliže by jeho provedení dosáhlo všech požadovaných cílů tohoto plánu a k tomu jeden nebo více dalších cílů. Perry nazývá toto kritérium principem inkluzivnosti a já učiním totéž.¹³⁾ Existuje-li tedy nějaký plán, který zahrnuje nějaký jiný, měli bychom se podle něho řídit. Dejme tomu, že například plánujeme nějakou cestu a že se máme rozhodnout, zda pojedeme do Říma nebo do Paříže. Není možno, abychom navštívili obě města. Jestliže pak o tom uvažujeme a bude nám jasno, že v Paříži můžeme učinit vše, co chceme dělat v Římě a navíc ještě něco jiného, pak bychom měli jet do Paříže. Přijetím tohoto plánu uskutečneme více cílů a nic nezůstane neuskutečněno, čehož bychom nemohli dosáhnout pomocí nějakého jiného plánu. Často však ani jeden plán není obsáhlejší než nějaký jiný. Každý může dosáhnout nějakého cíle, který druhý nemůže. Pak je třeba nějakého jiného principu, máme-li se rozhodnout, nebo musíme podrobit naše cíle dalšímu rozboru (§ 83).

Třetí princip můžeme nazvat principem větší pravděpodobnosti. Dejme tomu, že cíle, které lze dosáhnout dvěma plány, jsou zhruba stejné. Pak se může stát, že některé cíle budou pomocí jednoho plánu realizovány s větší pravděpodobností než pomocí nějakého jiného plánu, aniž by však zároveň pravděpodobnost realizace ostatních cílů byla menší. Tak například v Římě a v Paříži můžeme patrně učinit vše, co chceme, ale přesto se nám daří některé věci úspěšněji uskutečnit s větší pravděpodobností v Paříži a zbývající věci se zhruba stejnou pravděpodobností v obou městech. Je-li tomu tak, pak bychom v souladu s tímto principem měli jet do Paříže. Větší pravděpodobnost úspěchu favorizuje nějaký plán právě tak, jak to činí obsáhlejší cíl. Dejme tomu, že dáváme přednost obrazu Tiziana před nějakým Tintoretovým obrazem a že první ze dvou losů dává Tizianovu obrazu větší pravděpodobnost, kdežto druhý to přisuzuje Tintoretovu obrazu. Pak máme dát přednost prvnímu losu.

Zatím jsem uvažoval o uplatnění principů racionálního výběru na krátkodobé plány. Nyní se chci zabývat druhým krajním případem – dlouhodobými plány nebo dokonce životními plány, třeba když se rozhodujeme pro nějakou profesi nebo povolání. Můžeme si myslet, že se taková rozhodnutí dají realizovat jenom v určitých kulturách. V nějakém jiném společenství k takovému výběru nemusí dojít. Otázka, jak se má nakládat s naším životem, však ve skutečnosti tu vždy existuje, i když v některých společnostech výrazněji a důrazněji než v jiných a v různých životních obdobích. Krajní rozhodnutí nestanovit si vůbec žádný plán a připustit pro vše volný průběh, je z teoretického hlediska přece jenom nějakým plánem, který může být racionální nebo neracionální. Akceptujeme-li myšlenku dlouhodobého plánu, pak se tedy zdá být jasné, že bychom takový plán měli posuzovat podle toho, k čemu pravděpodobně povede v každém budoucím období. Princip inkluzivnosti pak v tomto případě zní takto: nějaký dlouhodobý plán je pro jedno (nebo více) období lepší než nějaký jiný, jestliže rozvíjí a uspokojuje všechny cíle a zájmy jiného plánu a k tomu navíc ještě nějaký další cíl nebo zájem. Existuje-li nějaký obsáhlejší plán, pak bychom mu tedy měli dávat přednost. Zahnuje všechny cíle prvního plánu a alespoň ještě jeden jiný cíl. Je-li spojen s principem účinných prostředků, pak oba tyto principy vymezují racionalitu tak, že za jinak stejných okolností preferuje účinnější prostředky k realizaci cílů a obsáhlejší a různorodější zájmy, pokud je lze uskutečnit. Princip větší pravděpodobnosti hovoří proto i v situacích, v nichž si nejsme jisti, že můžeme realizovat širší cíle, pokud pravděpodobnost úspěchu je právě tak velká jako u méně obsáhlejších plánů.

Nezdá se, že by užití principů účinných prostředků a větší pravděpodobnosti na dlouhodobé plány vedlo k nějakým problémům. Aplikace principu inkluzivnosti se však může projevit jako problematická. Při nějakém pevném systému krátkodobých cílů vycházíme z toho, že naše přání jsou již stanovena a že na základě této skutečnosti pak uvažujeme o tom, jak bychom je nejlépe uspokojili. Při nějakém dlouhodobém výběru, kdy různá přání, která jsou různými plány vzata v úvahu, ještě ani neexistují, se však nicméně musíme rozhodnout pro nějaký plán, který zohledňuje obsáhlejší zájmy, pokud se tyto další cíle dají vůbec uskutečnit. Někdo by mohl říci, že nic nepostrádá, pokud se nerozhodne pro rozvíjení a uspokojování nějakých dodatečných zájmů, protože je nyní prostě nemá. Může stát na stanovisku, že možné uspokojování přání, o nichž by se mohl postarat, aby se vůbec nevyskytla, je irrelevantní. Mohl by ovšem dokonce tvrdit, že při nějakém širším systému zájmů existuje větší nebezpečí, že některá z přání nebudou uspokojena; tato námitka však je vyloučena, protože tento princip přece předpokládá, že je stejně pravděpodobné, abychom dosáhli většího počtu cílů.

Zdá se, že tu jsou dva důvody, které svědčí ve prospěch principu inkluzivnosti i v případě dlouhodobých plánů. Jestliže, za prvé, předpokládáme, že štěstí nějakého člověka závisí na podílu cílů, kterých dosáhl, na rozsahu uskutečněných plánů, pak z toho vyplývá, že princip inkluzivnosti obecně vede ke zvýšení podílu těchto cílů a tím i k většímu štěstí. To neplatí jenom v těch případech, kdy již všech cílů méně obsáhlých plánů bylo s jistotou dosaženo. Druhý důvod: v souladu s aristotelským principem (který bude vyloučen v § 65) předpokládám, že lidské bytosti mají jako potřebu vyššího řádu fidit se podle principu inkluzivnosti. Preferují obsáhlejší dlouhodobé plány, protože jejich provádění podle všeho zahrnuje složitější propojení schopností. Podle aristotelského principu rádi lidé uplatňují za jinak stejných okolností své (vrozené nebo získané) schopnosti, a toto uspokojení se tím více zvětšuje, čím více se jejich schopnosti realizují nebo čím je to složitější. Člověk dělá něco tím raději, čím lépe to dovede, a ze dvou činností, které provádí stejně dobře, dává přednost činnosti, která vyžaduje větší počet subtilnějších a komplikovanějších diferenciací. Jedním aspektem aristotelského principu je tedy přání uvádět v život větší komplex cílů, vyjadřujících mnohem diferencovaněji rozvinuté schopnosti. Toto přání spolu s přáním vyššího řádu jednat podle ostatních principů racionálního výběru je jedním z regulativních cílů, který nás vede k racionálním úvahám a následování příslušných důsledků.

Mnohé v těchto poznámkách potřebuje dalšího vysvětlení. Je například jasné, že tyto tři principy obecně nestačí pro ordinální uspořádání plánů, které přicházejí v úvahu. Prostředky snad nejsou neutrální, obsáhlé plány snad neexistují, dosažené cíle si nejsou dostatečně podobné atd. Abychom aplikovali tyto principy, pojímáme naše cíle tak, jak je zpravidla popisujeme, a víceméně zjišťujeme počet cílů uskutečněných těmito plány nebo odhadujeme pravděpodobnost úspěchu. Proto budu tyto principy označovat jako principy čítání. Nevyžadují další analýzy či změny našich přání ani žádný soud o relativní intenzitě našich potřeb. Těmito otázkami se budu zabývat až při diskusi uvážené racionality. Tuto předběžnou analýzu snad nejlépe ukončím zjištěním toho, co se zdá být nepochybně jisté, že se totiž můžeme rozhodovat mezi rozumnými životními plány. To znamená, že se nyní můžeme rozhodovat o našich budoucích potřebách.

Zprvu bychom se mohli domnívat, že to není možné. Někdy si myslíme, že alespoň naše důležitější potřeby jsou pevně stanoveny, a že proto můžeme přemýšlet pouze o tom, jakými prostředky je uspokojovat. Je ovšem zřejmé, že naše rozvažování v nás vzbuzuje některá přání, která jsme předtím neměli, třeba přání využít určitých prostředků, o nichž jsme rozvažováním poznali, že jsou pro naše účely užitečné. Dále je jasné, že nás uvažování může vést k tomu, abychom nějaké obecné přání konkretizovali, třeba když se hudební přání stane přáním vyslechnout určité hudební dílo. Předpokládejme, že vyjma takových výjimek nerozhodujeme, co si nyní přejeme. Přesto můžeme nyní rozhodně něco učinit, o čem víme, že to ovlivní naše přání, která budeme mít v budoucnosti. V kterékoliv době se rozumní lidé rozhodují mezi plány činností s ohledem na svou situaci a přesvědčení, vše ve spojitosti se svými okamžitými důležitějšími potřebami a principy racionálního výběru. Tak se rozhodujeme mezi budoucími potřebami ve světle současných potřeb, k nimž patří přání jednat podle racionálních principů. Rozhoduje-li se nějaký jedinec, čím chce být, třeba jaké zaměstnání nebo povolání chce zastávat, rozhoduje se pro určitý životní plán. Během času ho jeho volba přiměje k tomu, aby si přisvojil určité požadavky a aspirace (nebo také nepřisvojil), přičemž některé z jejich aspektů jsou pro něho osobně specifické, kdežto jiné jsou typické pro jeho povolání nebo způsob života. Tyto úvahy se zdají být dostatečně zřejmé a v případě jedince prostě odpovídají hlubokým účinkům, které má výběr nějaké koncepce spravedlnosti na cíle a zájmy, podporované základní strukturou společnosti. Obdobně jsou s přijetím principů spravedlnosti spojena přesvědčení o tom, jakým člověkem by někdo chtěl být.

64. UVÁŽENÁ RACIONALITA

Již jsem poznamenal, že jednodušší principy racionálního výběru (principy čítání) nejsou postačující pro ordinální uspořádání plánů. Někdy nejsou aplikovatelné, protože tu třeba nemůže existovat žádný obsáhlý plán nebo protože prostředky nejsou neutrální. Anebo se často stává, že nám zbývá nějaká maximální třída. V těchto případech se ovšem můžeme odvolávat na další racionální kritéria a o některých z nich později pohovořím. Budu však předpokládat, že racionální principy mohou sice vytyčit naši soudnosti cíle a směrnice pro rozvažování, ale nakonec přece jenom se musíme sami rozhodnout v tom smyslu, že toto rozhodnutí často závisí na našem bezprostředním poznání nejenom toho, co chceme, ale také kolik toho chceme. Někdy se nemůžeme vyhnout tomu, abychom neposuzovali relativní intenzitu našich vlastních potřeb. Racionální principy nám mohou při tom pomoci, ale nemohou vždy tyto odhady stanovit rutinním způsobem. Existuje tu přirozeně jeden formální princip, který nám nabízí, jak se zdá, nějakou obecnou odpověď, totiž princip přijmout plán, který maximalizuje očekávanou hodnotu užitku. Nebo, vyjádřeno méně hedonisticky a neurčitěji, plán, který napomáhá uskutečnit naše nejdůležitější cíle s největší pravděpodobností. Avšak ani tento princip nám neposkytuje žádnou konkrétní rozhodovací

proceduru. Záleží to čistě na samotném subjektu rozhodování, aby se rozhodl pro to, po čem nejvíce touží, a aby srovnal a posoudil důležitost svých různých cílů.

Na tomto místě zavedu v návaznosti na myšlenku H. Sidgwicka pojem uvážené racionality. Sidgwick charakterizuje budoucí blaho člověka vcelku jako to, po čem by nyní toužil a o co by usiloval, kdyby v přítomné době mohl přesně předvídat a živě si představovat důsledky všech různých způsobů jednání. Blaho jedince je hypotetickým souhrnem hybných sil, které jsou důsledkem uvážených úvah splňujících určité podmínky.¹⁴⁾ Přeneseme-li Sidgwickovu myšlenku na výběr plánů, pak můžeme říci, že racionálním plánem pro nějakou osobu je onen plán (mezi těmi plány, které jsou slučitelné s principy čítání a jinými principy racionálního výběru, jakmile byly zformulovány), který by byl zvolen s uváženou racionalitou. Je to plán vybraný po pečlivé úvaze, při níž by si subjekt rozhodování uvědomil ve světle všech relevantních skutečností, co znamenala realizace těchto plánů; tím by pak také zjistil onen způsob jednání, který by nejlépe uspokojil jeho základnější potřeby.

Při této definici uvážené racionality se předpokládá, že tu neexistují žádné chyby ani ve výpočtech, ani v myšlení a že fakta jsou správně posuzována. Předpokládám také, že subjekt rozhodování nemá žádnou falešnou představu o tom, co si skutečně přeje. Každopádně ve většině případů, kdy dosáhne svého cíle, pak nezjistí, že to již více nechce a že místo toho spíše toužil po něčem jiném. Kromě toho se předpokládá, že subjekt rozhodování je přesně a úplně obeznámen se svou situací i s důsledky, které vyplývají z realizace každého plánu. Žádné důležitější okolnosti nebyly opomenuty. Nejlepším plánem pro nějakého jedince je tedy plán, pro který by se rozhodl, kdyby byl dokonale informován. Je to pro něho objektivní racionální plán; determinuje jeho skutečné dobro. Jak tomu však ve skutečnosti bývá, je naše vědění o tom, co se stane, budeme-li se řídit podle toho či onoho plánu, obvykle neúplné. Často nevíme, který plán je pro nás racionální; v nejlepším případě můžeme mít nějaké racionální mínění o tom, co je pro nás dobré, ale někdy to může být jenom domněnka. Jestliže však subjekt rozhodování učiní vše, co rozumný člověk může učinit na základě dostupných informací, pak je plán, podle něhož se řídí, subjektivním racionálním plánem. Jeho rozhodnutí může být nešťastné, ale je-li tomu tak, pak je to proto, že jeho mínění jsou z pochopitelných důvodů mylná nebo že jeho vědění je nepostačující, ale nikoli proto, že by vyvozoval unáhlené a klamné závěry nebo že by byl zmaten, a proto by ani nevěděl, co opravdu chtěl. V tomto případě nesmíme nikoho obviňovat kvůli nějaké diskrepanci mezi jeho zdánlivým a skutečným blahem.

Pojem uvážené racionality je zřejmě velmi složitý a spojuje mnoho složek. Nebudu se zde pokoušet o výčet všech způsobů, jak se proces uvažování může dát nesprávným směrem. Je-li třeba, mohli bychom klasifikovat možné chyby, jichž se lze dopustit, a uplatňovat různé druhy trestů, aby se zjistilo, zda někdo má přiměřené vědění atd. Měli bychom si však povšimnout, že některý rozumný člověk nebude obvykle tak dlouho pokračovat ve svém rozvažování, dokud nenalezne pro sebe nejlepší plán. Často se spokojí s tím, jestliže si zformuluje nějaký uspokojivý plán (nebo dílčí plán), tj. plán, který splňuje určité minimální podmínky.¹⁵⁾ Rozumné uvažování je samo o sobě aktivitou jako každá jiná a rozsah, v jakém bychom ji měli provozovat, je předmětem racionálního rozhodnutí. Příslušné formální pravidlo zní takto: Měli bychom rozvažovat tak dlouho, dokud bude pravděpodobný užitek ze zlepšení našeho plánu stát ještě za vynaloženou dobu a námahu. Vezmeme-li v úvahu příslušné náklady, nebude rozumné chtít za každou cenu nalézt nejlepší plán – plán, který bychom měli zvolit, kdybychom disponovali úplnou informací. Je zcela racionální řídit se podle nějakého uspokojivého plánu, jestliže předpokládáný užitek, plynoucí z dalších kalkulací a dodatečného vědění, nevyžaduje potíže. Není dokonce ani nic iracionálního, máme-li averzi proti tomuto rozvažování samému, pokud je někdo ochoten akceptovat důsledky. Dobro jako racionalita nepřisuzuje žádnou zvláštní hodnotu rozhodovací proceduře. Důležitost pečlivého rozvažování se patrně bude měnit od jednoho jedince k druhému. Někdo je přece jenom nerozumný, jestliže mu nechota uvažovat o tom, co je

pro něho tou nejlepší (nebo uspokojivou) věcí, přinese nějaké neštěstí, jehož se mohl vyvarovat, jak musí po úvaze připustit, kdyby se nad tím byl zamyslel.

Při této analýze uvážené racionality jsem předpokládal, že subjekt rozhodování má určitou kvalifikaci. Zná své přítomné a budoucí požadavky a cíle, každopádně v jejich obecných aspektech, a je schopen odhadnout relativní intenzitu svých přání a je také rozhodnut, je-li třeba, co opravdu chce. Má dále přehled o možných alternativách a dovede je systematicky uspořádat. Pro libovolné dva plány je s to uvést, který z nich preferuje nebo zda je vůči nim indiferentní, a tyto preference jsou tranzitivní. Jakmile se jednou rozhodl pro nějaký plán, pak je schopen se podle něho řídit a dovede odolávat okamžitému pokušení a rozptylování, která narušují uskutečnění tohoto plánu. Tyto předpoklady odpovídají obvyklému pojmu racionality, jak jsem ho využíval po celou dobu (§ 25). Nebudu zde zkoumat tyto stránky racionality. Zdá se mi užitečnější, abych se stručně zmínil o tom, jak kritizovat naše cíle, které nám mohou často pomáhat odhadovat relativní intenzitu našich potřeb. Uvážíme-li, že celkovým cílem přece je prosazovat náš racionální plán (nebo dílčí plán), pak je zřejmé, že některé stránky našich přání to znemožňují. Nemůžeme například uskutečnit žádný cíl, jehož popis je nesmyslný, nebo stát v protikladu s nějakou dobře zdůvodněnou zprávou. Protože π je transcendentní číslo, bylo by bezpředmětné, abychom se snažili dokazovat, že je to algebraické číslo. Připouštím, že by nějaký matematik, který by se to pokusil dokázat, mohl mimochodem objevit mnohé důležité poznatky, takže by tento výsledek mohl odměnit jeho námahu. Protože však jeho cílem bylo dokázat něco nepravdivého, byl by jeho plán kritizovatelný. Jakmile by si to uvědomil, pak by se tohoto záměru vzdal. Totéž platí pro přání, která jsou založena na nepravdivých přesvědčeních. Není vyloučeno, že mylná mínění mohou mít na provedení našich plánů užitečný vliv. Dá-li se to tak říci, jsou to užitečné iluze. Přesto jsou jim odpovídající přání do té míry nerozumná, protože jejich nepravdivost může znemožnit uskutečnění plánů nebo může zamezit tomu, aby byl přijat nějaký dokonalejší plán. (Chtěl bych zde poznamenat, že se ve slabé teorii dobra vyvozuje hodnota znalostí faktů od jejich vztahu k úspěšnému provedení rozumných plánů. Tak alespoň zatím neexistují žádné důvody přisuzovat pravdivým přesvědčením nějakou hodnotu o sobě.)

Můžeme také zkoumat okolnosti, za nichž se rozvinula naše přání, a dospět k závěru, že některé z našich cílů jsou v různých ohledech nevhodné.¹⁶⁾ Tak může nějaké přání vyvěrat z přehnané generalizace nebo může vzniknout na základě víceméně náhodných asociací. To je zvláště pravděpodobné u averzí, které jsme si osvojili v mládí, kdy nemáme dost zkušeností a vědomostí, abychom provedli nezbytné korektury. Jiné potřeby mohou být proto tak nezřízené, že nabyly svou zvláštní naléhavost nadměrnou reakcí na předcházející období nesmírné frustrace a strachu. Naším problémem zde však není studium těchto procesů a jejich rušivého vlivu na normální vývoj našeho systému potřeb. Přispívají však svými podněty k určitým důležitým kritickým úvahám. Uvědomíme-li si zrod našich potřeb, můžeme si být namnoze zcela jisti, že po některých věcech opravdu toužíme více než po nějakých jiných. Jak se některé cíle zdají při kritickém rozvažování být méně důležitými nebo dokonce zcela ztrácejí svou přitažlivost, tak jiné cíle mohou nabýt zajištěného postavení, které dostatečně zdůvodňuje dané rozhodnutí. Můžeme si ovšem představit, že navzdory neblahým podmínkám, za nichž se některá naše přání a averze vyvinuly, mohou stále ještě vyhovovat našim racionálním plánům a mohou dokonce podstatně podmínit jejich splnění. Je-li tomu tak, pak se koneckonců projeví jako dokonale racionální.

Konečně tu jsou určité časově podmíněné principy, jež lze rovněž uplatňovat při výběru životních plánů. Princip odkladu jsem již uvedl. Podle tohoto principu má platit, že za jinak stejných okolností se racionální plány snaží, abychom měli tak dlouho volnou ruku při jejich výběru, dokud jasně nerozpoznáme relevantní fakty. O důvodech pro odmítnutí čistých časových preferencí jsem rovněž již pojednal (§ 45). Na svůj život bychom měli pohlížet jako na nějaký celek, jako na činnost nějakého racionálního subjektu, které jsou rozloženy

v čase. Pouze postavení v čase nebo vzdálenost od přítomnosti není důvodem pro upřednostnění jednoho časového momentu před jiným. Budoucí cíle mají mít menší váhu jenom kvůli tomu, že se nacházejí v budoucnosti, ale přirozeně jenom pak, když s ohledem na jejich vztahy k ostatním věcem jsou tu důvody pro domněnku, že jejich splnění bude méně pravděpodobné. Význam o sobě, který přisuzujeme různým obdobím našeho života, by měl být vždy týž. Tyto hodnoty by měly záviset na celém plánu samém, pokud jej můžeme stanovit, a neměly by být dotčeny nahodilostmi našeho současného zorného úhlu.

Dva další principy se vztahují na celkovou časovou podobu životních plánů. Jedním z nich je princip kontinuity.¹⁷⁾ Připomínám, že plány usměrňují posloupnost činností a že proto dřívější a pozdější činnosti nutně na sebe navzájem působí. Celý plán má určitou jednotnost, dominantní téma. Pro každý časový úsek neexistuje žádná zvláštní užitková funkce. Musíme brát v úvahu nejenom účinky mezi časovými intervaly, ale musíme patrně hledět i na to, abychom se vyhnuli výkyvům směrem nahoru a dolů. Druhý, s ním úzce spjatý princip poukazuje na výhody rostoucích nebo každopádně podstatně klesajících očekávání. Existují různé životní etapy, které v ideálním případě mají své vlastní charakteristické úkoly a radosti. Za jinak stejných okolností bychom měli vše organizovat tak, aby to v pozdějších údobích umožnilo šťastný život. Zdálo by se, že v průběhu času většinou dáváme přednost rostoucím očekáváním. Je-li hodnota nějaké činnosti posuzována ve vztahu ke svému vlastnímu časovému údobí za předpokladu, že je to možné, mohli bychom se pokusit tuto preferenci vysvětlit poměrně větší intenzitou radosti z anticipace než ze vzpomínek. Třebaže celkové množství radosti je vždy při lokálním posouzení stejné, vedou přece rostoucí očekávání k větší míře uspokojení. I když však od toho odhlížíme, je třeba dát přednost rostoucímu nebo alespoň neklesajícímu plánu, protože pozdější činnosti mohou často shrnout výsledky a radosti celého života v jednu koherentní strukturu, což v případě klesajícího plánu není možné.

Témito poznámkami o proštědících rozvažování a časově podmíněných principech jsem se pokusil doplnit Sidgwickův pojem blaha člověka. Stručně řečeno, naše blaho je určeno životním plánem, který bychom přijali s úplně uváženou racionalitou, můžeme-li budoucnost přesně předvídat a živě si ji představit. Témata, která jsem právě diskutoval, jsou spjata s racionalitou v tomto smyslu. Stojí zde za to zdůraznit, že racionální plán je takový plán, který by byl vybrán, kdyby byly splněny určité podmínky. Kritérium dobra je hypotetické obdobně jako kritérium spravedlnosti. Položíme-li si otázku, zda se něco děje v souladu s naším blahem, pak odpověď na ni závisí na tom, jak dobře to zapadá do plánu, který by byl zvolen s uváženou racionalitou.

Jedním rysem racionálního plánu je, že jedinec při jeho uskutečňování nezmění svůj názor a nepřeje si, aby místo toho měl dělat něco jiného. Rozumný člověk nikdy nepocituje tak velký odpor vůči předvídaným důsledkům, aby litoval toho, že se řídí podle plánu, který přijal. Nepřítomnost takové lítosti však nestačí zaručit, že plán bude rozumný. Může tu však být nějaký jiný možný plán, o němž bychom mohli zjistit, budeme-li o tom uvažovat, že je mnohem lepší. Jsou-li však naše informace přesné a naše představy o důsledcích ve svých relevantních aspektech úplně, pak nelitujeme, že jsme se řídili podle nějakého racionálního plánu, i kdyby v absolutním smyslu nebyl dobrý. V tomto případě je objektivně racionální. Můžeme ovšem litovat něčeho jiného, například že musíme žít za tak nepříznivých podmínek, které neumožňují šťastný život. Můžeme si pochopitelně přát, že jsme se raději neměli narodit. Poté, co jsme se již jednou narodili, však nelitujeme, že jsme se řídili podle nejlepšího plánu, jak špatný již vůbec mohl být, posuzujeme-li jej podle nějakého ideálního měřítka. Rozumný člověk může litovat, že se řídil podle nějakého subjektivně racionálního plánu, nikoliv však proto, že si o svém výběru myslí, že se dá nějak kritizovat. Neboť učinil to, co se mu v oné době jevílo jako nejlepší, ale když se později ukázalo, že jeho názory jsou mylné a mají zvrácené důsledky, nestalo se to jeho vlastní vinou. Není tu žádný důvod, aby si sám něco vyčítal. Nemohl přece vědět, který plán byl ten nejlepší nebo jenom lepší.

Spojme tyto úvahy dohromady. Máme tu vůdčí princip, že racionálně uvažující jedinec má vždy jednat tak, aby si později nemusel dělat žádné výčitky kvůli tomu, jak se nakonec jeho plány vyvinuly. Pohlíží-li na sebe jako na časově kontinuální bytost, může si říci, že v každém okamžiku svého života dělal to, co bylo z rozumně vyvážených důvodů nutné nebo alespoň přípustné.¹⁸⁾ Proto musejí všechna rizika, která podstoupil, stát za to, aby mohl stále ještě tvrdit, že to, co učinil, kdyby došlo k tomu nejhoršímu, což by mohl zdůvodněně předvídat, se nedalo kritizovat. Nelituje svého rozhodnutí, alespoň ne v tom smyslu, že se později domníval, že tenkrát to bývalo rozumnější učinit nějak lépe. Tento princip nás určitě neubrání před kroky, které přinášejí nevýhody. Nic nás nemůže ochránit před víceznačnými a mezemi našeho vědění, ani zaručit, že nalezneme tu nejlepší možnou alternativu. Jednáme-li s uváženou racionalitou, může to jenom zaručit, že si naše chování nezasluhuje výtku a že jsme sami sobě odpovědní jako časově identické osoby. Bylo by vskutku překvapující, kdyby někdo řekl, že o to, jak později bude vnímat své současné činy, nedbá o nic více než o záležitosti lidí (tedy jak předpokládám jenom velmi málo). Kdo odmítá své vlastní nároky v budoucnosti, právě tak jako zájmy jiných lidí, není jenom nezodpovědný vůči nim, ale také vůči sobě samému. Nepohlíží na sebe jako na osobu existující v čase.

Jestliže na to takto pohlížíme, pak se princip odpovědnosti vůči sobě samému podobá principu práva. Vlastní nároky v různých časových údobích musejí být uzpůsobeny tak, aby se v každé době mohl vyslovit souhlas s plánem, který byl a je dodržován. Nikdo nesmí být s to, aby si stěžoval v jednom čase na svou činnost v nějaké jiné době. Tento princip nevylučuje ovšem dobrovolnou zátěž protivenství a utrpení. Musí však být vždy přijatelná s ohledem na očekávané nebo dosažené blaho. Z hlediska původního stavu zdá se být význam odpovědnosti vůči sobě samému vcelku jasný. Protože se zde dá pojem uvážené racionality uplatnit, znamená to, že smluvní strany nemohou souhlasit s nějakou koncepcí spravedlnosti, povedou-li její důsledky k sebevýčítkám, uskuteční-li se nejhorší možnost. Měly by usilovat o to, aby k takovým projevům lítosti nedošlo. Principy spravedlnosti jako slušnosti snad tento požadavek splňují lépe než jiné koncepce, jak je patrné z dřívější diskuse o síle závazků (§ 29).

Závěrečná poznámka o dobru jako racionalitě. Proti této koncepci by se mohlo namítnout, že nás vede k tomu, abychom neustále plánovali a počítali. Taková interpretace je však založena na nedorozumění. Prvním cílem teorie je stanovení nějakého kritéria pro blaho jedince. Toto kritérium je diferencováno převážně na základě nějakého racionálního plánu, který by byl zvolen s plnou uváženou racionalitou. Musíme mít na paměti hypotetickou povahu definice. Šťastný život nezačíná rozhodnutím, zda dělat to či ono. Na základě této definice samé můžeme velmi málo co říkat o obsahu nějakého racionálního plánu nebo o specifických činnostech, které obsahuje. Není myslitelné, aby jedinec nebo dokonce celá společnost dosáhli štěstí pouze díky spontánní náklonnosti. S velkým štěstím a za příznivých okolností by někteří lidé mohli svým založením nalézt náhodně způsob života, který by přijali s uváženou racionalitou. Většinou však nám to není souzeno, a bez rozvažování a aniž bychom sami na sebe pohlíželi jako na jednu osobu s jedním časově podmíněným životem, budeme téměř určitě litovat svého jednání. Dokonce i když to nikomu nezpůsobí žádné nevýhody, bude-li se spoléhat na své přirozené podněty, budeme vždy ještě potřebovat nějakou teorii dobra, abychom zjistili, zda byl opravdu šťastný nebo ne. Snad si to myslí, může se však přece klamat. Abychom to vyjasnili, musíme prošetřit hypotetická rozhodnutí, která by byla pro něho rozumná, připustíme-li přiměřenou bonifikaci za každé dobrodiní, kterého by se mu snad dostalo, nebude-li se o tyto záležitosti starat. Jak jsem dříve poznamenal, je hodnota rozhodovací činnosti sama předmětem racionálního hodnocení. Námaha, kterou bychom měli vynaložit na rozhodování, závisí jako mnohé jiné věci na okolnostech. Koncepce dobra jako racionality ponechává tuto otázku na jednotlivci a nahodilostech jeho situace.

65. ARISTOTELSKÝ PRINCIP

Definice dobra je čistě formální. Vyjadřuje pouze, že blaho jedince je určeno racionálním životním plánem, který by z maximální třídy plánů vybral s uváženou racionality. Ačkoliv se pojem uvážené racionality a principy racionálního výběru zakládají na značně složitých pojmech, nedá se ještě ze samotné definice racionálních plánů vyvodit, které druhy cílů odpovídají takovému plánu. Abychom vyvodili závěry o těchto cílech, musíme vzít v úvahu určité obecné skutečnosti.

Za prvé, lidská přání a potřeby mají určité obecné vlastnosti, svou relativní naléhavost a cykly opětovného výskytu, a jejich vývojové fáze jsou ovlivněny fyziologickými a jinými podmínkami. Za druhé, plány mají odpovídat lidským schopnostem a možnostem jejich tendencí k zralosti a růstu i tomu, jak jsou lidé nejlépe pro tento či onen účel připraveni a vychováni. Postulují dále nějaký základní motivační princip, kterému budu říkat aristotelský princip. Konečně musíme počítat s obecnými skutečnostmi vzájemné společenské závislosti. Základní struktura společnosti nutně požaduje a podporuje určité druhy plánů více než nějaké jiné tím, že odměňuje své členy, jestliže přispívají obecnému blahu takovým způsobem, jenž je slučitelný se spravedlností. Ohled na tyto nahodilé okolnosti zužuje alternativní plány tak, aby se problém rozhodnutí stal, každopádně v některých případech, dostatečně určitým. Po pravdě řečeno, jak také uvidíme, je tu stále ještě určitá arbitrálnost, ale prioritní práva ji omezují tak, aby to z hlediska spravedlnosti nebyl již žádný problém (§ 68).

Obecné fakty o lidských potřebách a schopnostech jsou snad dostatečně známy, a proto budu předpokládat, že běžné poznatky pro naše účely zde postačí. Dříve než se však budu zabývat aristotelským principem, chtěl bych stručně něco říci o lidských statcích (jak jim budu říkat) a požadavcích spravedlnosti. Vzhledem k definici racionálního plánu si můžeme představit tyto statky jako činnosti a cíle, které mají jakési vlastnosti, jež jim přisuzují důležité, ne-li ústřední místo v našem životě.¹⁹⁾ Protože v úplné teorii dobra musejí být racionální plány konzistentní s principy spravedlnosti, platí obdobná omezení i pro lidské statky. Znamé hodnoty osobní náklonnosti a přátelství, smysluplné práce a společenské kooperace, touha po vědění a tvorba krásných předmětů i rozjímání o nich nezaujmají v našich racionálních plánech jenom prvořadé místo, ale dají se většinou i v souladu se spravedlností realizovat. Připouštím, že jsme často v pokušení jednat nespravedlivě, máme-li těchto hodnot dosáhnout a také je udržovat. Na uskutečnění těchto cílů však není o sobě nic nespravedlivého. Na rozdíl od přání někoho jiného podvést nebo ho ponižit, není v popisu lidských statků obsaženo nic nespravedlivého (§ 66).

Vzájemná společenská závislost těchto hodnot se projevuje v tom, že neslouží jenom blahu těch, kteří v nich nacházejí zalíbení, ale patrně zvyšuje i blaho jiných lidí. Uskutečňují-li se tyto cíle, podporuje to obecně také racionální plány našich bližních. V tomto smyslu jsou to komplementární statky, a proto jsou také zvlášť doporučovány. Doporučit něco totiž znamená, že to vychvalujeme, vypočítáváme s důrazem a projevy souhlasu vlastnosti, které je činí z rozumných důvodů žádoucím. Tyto fakty vzájemné závislosti jsou dalším důvodem svěřícím pro začlenění uznávaných hodnot do dlouhodobých plánů. Předpokládáme-li totiž, že toužíme po účtě a dobré vůli jiných lidí nebo že alespoň se chceme vyhnout jejich nepřátelství a pohrdání, pak budou patrně preferovány ony životní plány, které podporují jejich cíle právě tak jako naše vlastní.

Obraťme nyní pozornost k našemu současnému tématu. Připomeňme si, že aristotelský princip zní takto: Za jinak stejných okolností lidé rádi uplatňují své (vrozené nebo osvojené) schopnosti a toto řešení vzrůstá, čím lépe se požadovaná schopnost rozvíjí nebo je složitější.²⁰⁾ Příslušnou intuitivní myšlenku lze charakterizovat takto: Lidé raději dělají něco, co dovedou dělat lépe, a ze dvou činností, které dovedou vykonávat stejně dobře, budou dávat přednost té, která si vyžaduje většího souboru složitějších a bystřejších úsudků. Tak

například šachy jsou složitější a inteligentnější hrou než dáma, a algebra je komplikovanější než elementární aritmetika. Tento princip pak vyjadřuje, že někdo, kdo dovede obojí, bude zpravidla raději hrát šachy než dámu, a bude raději studovat algebru než aritmetiku. Nepotřebuji zde objasnit, proč je aristotelský princip pravdivý. Podle všeho poskytují složitější činnosti více radosti, neboť uspokojují touhu po nových a rozmanitých zkušenostech a otevírají prostor pro invenci a důmysl. Vyvolávají také libost z anticípce a překvapení, a často také jsou celková podoba činností a její strukturální vývoj fascinující a krásné. Kromě toho jednodušší činnosti vylučují možnost individuálního stylu a osobního projevu, kterou složitější činnost připouští nebo dokonce vyžaduje. Neboť jak by je každý člověk mohl vykonávat stejným způsobem? Kdybychom vůbec měli nalézt svou vlastní cestu, pak by patrně bylo nezbytné, abychom se řídili svými přirozenými sklony a poučením z minulých zkušeností. Každý z těchto rysů se velmi názorně projevuje při hře v šachy, a to až po osobní herní styl nějakého šachového velmistra. Nechci zde rozhodnout, zda tyto úvahy jsou explancemi aristotelského principu, nebo zda ozřejmují jeho význam. Jsem přesvědčen o tom, že pro teorii dobra není na této otázce nic podstatného.

Je zřejmé, že aristotelský princip zahrnuje nějakou variantu principu inkluzivnosti. Nebo alespoň nejjasnějšími případy větší složitosti jsou případy, v nichž jedna z činností, které mají být srovnávány, zahrnuje všechny dovednosti a úsudky jako druhá a navíc ještě nějaké další. Opět zde můžeme v nejlepší formě jenom dosáhnout částečného uspořádání, protože každá z různých činností si může vyžadovat nějaké schopnosti, které žádná jiná nevyužívá. Takové uspořádání je to nejlepší, co můžeme mít, dokud nebudeme mít k dispozici nějakou poměrně přesnou teorii a měřítko složitosti, abychom mohli analyzovat a srovnávat zdánlivě zcela různorodé činnosti. Tento problém však zde nebudu diskutovat, ale předpokládám, že náš intuitivní pojem složitosti pro naše účely postačí.

Aristotelský princip je motivačním principem. Zahrnuje mnohé z našich hlavních potřeb a vysvětluje, proč neustálým působením na běh našich činností preferujeme některé aktivity, ale nikoliv jiné. Vyjadřuje navíc psychologický zákon, podle něhož se řídí změny v systému našich potřeb. Tento princip implikuje, že jak během času rostou schopnosti nějakého jedince (díky fyziologickému zrání, třeba vývojem nervové soustavy u malých dětí), jak je rozvíjí a učí se je uplatňovat, začne ve vhodné době preferovat složitější činnosti, které si vyžadují nově uskutečněné schopnosti. Jednodušší věci, které mu dříve dělaly radost, nejsou již dosti zajímavé a přitažlivé. Tážeme-li se, proč jsme ochotni podstoupit námahu cvičit a učit se, můžeme to zdůvodnit takto (odhlédneme-li od vnějších odměn a trestů): V minulosti jsme se zatím úspěšně učili, nyní pocítujeme uspokojení z této činnosti, a tak očekáváme ještě větší uspokojení, jestliže své schopnosti rozšíříme. V souvislosti s aristotelským principem existují tu i původní účinky. Jsme svědky toho, jak jiní lidé projevují své dobře rozvinuté schopnosti, pocítujeme libost a vzbuzuje to v nás přání, abychom sami byli schopni učinit totéž. Chceme se podobat lidem, kteří dovedou rozvíjet schopnosti, které sami u sebe nacházíme v latentním stavu.

Zdálo by se tedy, že jak moc se učíme a jak dalece rozvíjíme své vrozené schopnosti, je závislé na tom, jak jsou tyto schopnosti velké a jak obtížně se dají rozvinout. Pokud se to dá tak říci, je tu závod mezi vzrůstajícím uspokojením z výkonu silněji vyvinutých schopností a rostoucí námahou se učit, stávají-li se činnosti namáhavějšími a nesnadnějšími. Předpokládáme-li, že přirozený talent má nějakou horní mez, kdežto námaha výcviku se může neobyčejně ztížit, musí zde existovat nějaký stupeň pro dosažení schopnosti, při němž zisk z dalšího vzrůstu je vyvážen zátěží dalšího výcviku a učení, jichž je třeba k dosažení a zachování tohoto stupně. Je dosaženo rovnováhy, jsou-li tyto dvě síly navzájem vyrovnány a jestliže v tomto bodě přestává působit motivace k dalšímu rozvoji schopností. Jestliže se tedy uspokojení z nějaké činnosti příliš pomalu rozvíjí se vzrůstající schopností (která – jak chceme předpokládat – naznačuje minimální míru vrozených schopností), pak nás větší úsilí učít se povede k tomu, abychom dříve přestali. V tomto

případě se nikdy nebudeme podílet na určitých složitějších aktivitách, ani nebudeme mít nějaké přání se jich zúčastnit.

Jestliže nyní přijmeme aristotelický princip jako nějaký přirozený fakt, bude s ohledem na ostatní předpoklady obecně rozumné, abychom realizovali a rozvíjeli vyvrálé schopnosti. Maximálními či uspokojivými plány jsou téměř určité plány, které to významnou měrou předvídají. Není zde jenom nějaká tendence tímto směrem, která by byla postulována aristotelickým principem, ale stejným způsobem nás zaměřují prosté fakty vzájemné společenské závislosti a povaha našich, mnohem úžeji konstituovaných zájmů. Někjaký racionální plán – omezený jako vždy principy práva – dovoluje, aby se člověk rozvíjel, pokud to připouštějí okolnosti, a uplatňoval své nabyté schopnosti, pokud může. Kromě toho budou patrně jeho bližní podporovat tyto činnosti, protože slouží společným zájmům, a že také sami z nich mají nějaké potěšení, vidí-li v nich projevy lidského umu. Pokud tedy toužíme po účtu a obdivu jiných lidí, přicházejí činnosti favorizované aristotelickým principem vhod i jiným.

Abychom tomuto principu nemohli nesprávně porozumět, je třeba mít několik věcí na paměti. Tento princip uvádí, za prvé, nějakou tendenci a nikoliv nějaký nezměnitelný vzor rozhodování, a proto může být jako každá jiná tendence překonán. Protichůdné sklony mohou podvazovat rozvoj realizovaných schopností a preferenci pro složitější činnosti. S duševní prací a očekávanými výsledky jsou spjaty různé překážky a rizika psychologické i sociální povahy a strach před nimi může převážit původní sklony. Tento princip musíme chápat tak, aby se tyto fakty braly v úvahu. Má-li to však být užitečný teoretický pojem, musí být postulovaná tendence poměrně silná a nesmí příliš snadno působit jako protiváha. Jsem přesvědčen, že tomu tak skutečně je, a že by se při plánování společenských institucí měl rezervovat pro to velký prostor, neboť jinak by lidé zjistili, že jejich kultura a způsob života jsou nudné a prázdné. Jejich vitalita a nadšení by zmizely, jejich život by se stal monotónní rutinou. Jak se zdá, je to potvrzeno tím, že se životní formy, které absorbují energii lidí, ať jsou to již náboženská zanicenost nebo čistě praktické záležitosti nebo jenom hry a rozptýlení, stávají takřka bez omezení stále složitějšími a rafinovanějšími. Když se společenské praktiky a kooperativní činnosti vytvářejí fantazii mnoha jedinců, vyvolávají vždy stále složitější soubor schopností a nových způsobů chování. Že se tento proces děje z radosti nad přirozenými a svobodnými aktivitami, bývá ověřováno spontánní hrou dětí a zvířat, která má všechny tytéž rysy.

Další závažná věc. Tento princip netvrdí, že máme preferovat nějaký specifický druh činností. Vyjadřuje pouze to, že za jinak stejných okolností dáváme přednost činnostem, které jsou závislé na větším souboru získaných schopností a jsou složitější. Přesněji, dejme tomu, že můžeme uspořádat určitý počet činností v nějaký řetězec pomocí vztahu inkluze. To znamená, že n -tá činnost uplatňuje všechny schopnosti $n-1$ té činnosti a navíc některé další. Řekněme tedy, že existuje nekonečně mnoho takových řetězců, které začínají stejnou činností, jež se pak určitým způsobem rozvíjejí a obohacují. Aristotelický princip pak vyjadřuje, že jestliže se někdo podílí na činnosti spadající do nějakého řetězce (a snad do více řetězců), pak se v tomto řetězci snaží pohybovat směrem nahoru. Obecně bude dávat přednost n -té činnosti před $n-1$ tou a tato tendence bude tím silnější, čím více se jeho schopnosti mají ještě rozvinout a čím menší námahu přisuzuje zátěžím učení a výcviku. Pravděpodobně se dává přednost vzrůstajícímu řetězci nebo řetězcům, které skýtají větší vyhlídky vykonávat vyšší schopnosti, pokud možno bez nejmenší zátěže. Skutečné chování člověka, kombinace činností, které pokládá za nejatraktivnější, jsou určeny jeho sklony, nadáním a jeho společenskými poměry i tím, jak ho bližní oceňují a patrně podporují. Podle kterého řetězce se určitý jedinec nakonec řídí, zřejmě tedy závisí na jeho přirozeném nadání a společenských příležitostech. Sám o sobě potvrzuje tento princip jedině sklon ke vzestupu v jakkoliv zvolených řetězcích. Neimplikuje, že k racionálnímu plánu patří nějaký specifický cíl, ani nějaká zvláštní forma společnosti.

Můžeme dále předpokládat, ačkoliv to patrně nebude podstatné, že každá činnost patří k nějakému řetězci, protože lidská invence může nalézt a obvykle také nachází pro každou činnost nějaký vzestupný řetězec, který si vyžaduje vzrůstající inventář dovedností a bystrých úsudků. V nějakém řetězci však přestáváme jít kupředu, bude-li náš další postup vyčerpávat zdroje nezbytné pro zvyšování a udržování úrovně preferovaného řetězce. Zdroje se zde pojímají v širokém smyslu, takže k nejdůležitějším patří čas a energie. Z tohoto důvodu se například spokojíme s tím, že si jednoduchým způsobem uvážeme tkaničky od bot nebo kravatu a z těchto každodenních činností obvykle neděláme žádný složitý obřad. Den má přece jen tolik a tolik hodin, což nám také znemožňuje, abychom ve všech nám dostupných řetězcích postoupili vpřed až k nejvyšším mezím našich schopností. Vězeň ve své cele však by si snad mohl dát na čas s každodenními běžnými úkony a vymyslet nějaký způsob, aby je vykonával tak, aby se tím jinak nezatežoval. Formální kritérium říká, že racionální jedinec zvolí preferovaný systém činností (kompatibilní s principem spravedlnosti) a postupuje v každém ze svých řetězců tak dlouho vpřed, až dojde k nějakému bodu, kdy už žádné další zlepšení nebude důsledkem nějaké dostupné změny systému. Toto celkové měřítko nám ovšem nic neříká o tom, jak se máme rozhodnout; zdůrazňuje spíše omezené zdroje času a energie a vysvětluje, proč jsou některé činnosti podceňovány oproti jiným, třebaže jinak ve formě, v nichž je využíváme, je lze dále rozpracovat.

Lze tedy namítnout, že tu není žádný důvod předpokládat, že aristotelický princip je pravdivý. Obdobně jako idealistický pojem seberealizace, jemuž se jistým způsobem podobá, vypadá jako filosofický princip, který mnoho neznamena. Mnohé skutečnosti každodenního života, jak se zdá, však hovoří v jeho prospěch a rovněž i chování dětí a některých vyšších zvířat. Budeme jej moci navíc patrně vysvětlit evolučně. Přírodní výběr musel favorizovat tvory, pro které tento princip platí. Aristotelés říká, že lidé po vědění touží. Tuto touhu jsme patrně získali v přírodním vývoji, a je-li tento princip správný, pak i touhu podílet se na jakýchkoli složitějších a náročnějších činnostech, pokud jsou nám dosažitelné.²¹⁾ Lidé si přejí větší rozmanitost zkušeností, nacházejí zálibení v nových a překvapujících věcech a rádi využívají příležitosti, jak uplatňovat svůj důvtip a invenci, které takové činnosti umožňují. Mnohost spontánních činností je výrazem naší libosti, kterou nacházíme v představitosti a tvořivé fantazii. Podle aristotelického principu nejsou tedy podstatným motivem lidí jenom tělesné potřeby, ale také přání vykonávat něco, co jim dělá potěšení samo o sobě, a to alespoň tehdy, jsou-li uspokojeny naléhavé a neodbytné potřeby. Takové příjemné činnosti mají různé příznaky, které se mění způsobem a prostředky realizace až po dobu trvání, kdy se k nim později vrátíme. Opravdu se jim oddáváme bez podnětu nějaké jednoznačné odměny. Máme-li účast na takových činnostech, pak to může být často odměnou pro něco jiného.²²⁾ Protože aristotelický princip charakterizuje lidi, jak nyní existují, měl by jej racionální plán brát v úvahu. Evoluční vysvětlení, i když je správné, není ovšem žádným ospravedlněním této stránky naší povahy. Ve skutečnosti tu vůbec nejde o nějaké ospravedlnění. Jedná se tu spíše o tento problém: Připustíme, že tento princip charakterizuje povahu lidí, jak ji známe. Do jaké míry bychom měli tyto rysy rozvíjet a podporovat a jak bychom s nimi měli počítat při tvorbě racionálních životních plánů?

Aristotelický princip vyjadřuje v rámci teorie dobra hluboce zakořeněný psychologický fakt, který ve spojitosti s jinými obecnými fakty a s koncepcí racionálního životního plánu vysvětluje naše dobře uvážené hodnotové soudy. Věci, o nichž si obecně myslíme, že to jsou lidské statky, by se měly projevovat jako cíle a činnosti, jež zaujímají prvofadé místo v racionálních životních plánech. Tento princip patří k rámcovým podmínkám, které usměrňují tyto soudy. Pokud je tento princip pravdivý a vede k závěrům, které odpovídají našim přesvědčením o tom, co je dobré a zlé (v reflektované rovnováze), pak má v teorii morálky své přiměřené místo. I kdyby tato koncepce v případě některých lidí neměla platit, je přece jenom myšlenka dlouhodobého racionálního plánu vždy ještě uplatnitelná. Obdobně

jako předtím lze i pro tyto osoby uvést, co je pro ně dobré. Představme si nějakého člověka, jehož jedinou radostí je počítat stébla trávy na různých geometricky uspořádaných plochách, jakými jsou parky nebo dobře udržované trávníky. Jinak je inteligentní a má neobyčejné schopnosti, jelikož zajišťuje své živobytí tím, že za honorář řeší obtížné matematické problémy. Definice dobra nás nutí, abychom uznali, že blaho tohoto člověka opravdu tkví v tom, že počítá stébla trávy, nebo přesněji že jeho blaho je určeno plánem, který přisuzuje této činnosti zvlášť významné místo. Mohli bychom být přirozeně překvapeni tím, že takový člověk vůbec existuje. Kdybychom se s tímto případem měli zabývat, mohli bychom se pokusit o vyslovení jiné hypotézy. Snad je značně neurotické povahy a ve svém raném dětství se u něho vyvinula averze k jeho bližním, a tak počítá stébla trávy, aby s nimi nemusel mít nic společného. Jestliže však připustíme, že díky své povaze rád vykonává tuto činnost a nerad dělá nějakou jinou, ale že se na tom nedá nic změnit, pak se jeho racionální životní plán určitě bude soustřeďovat kolem této činnosti. Bude to pro něho cíl, který usměrňuje jeho činnosti, a proto to bude pokládat za dobré. Zmiňuji se o tomto smyšleném případě pouze proto, abych ukázal, že správnost definice blaha člověka na základě racionálních plánů nevyžaduje pravdivost aristotelského principu. Pokládám tuto definici za uspokojivou i tehdy, kdyby se mělo ukázat, že tento princip je nepřesný nebo dokonce zcela mylný. Jestliže ho však předpokládáme, můžeme takto snad vyložit, co lidé, tak jací jsou, považují za své dobro. Protože tento princip je navíc spjat s primárním statkem sebeúcty, ukazuje se, že má rozhodující postavení v morální psychologii, na níž je založena teorie spravedlnosti jako slušnosti (§ 67).

66. DEFINICE DOBRÉHO ČLOVĚKA

Potom, co jsem definoval blaho člověka jako úspěšnou realizaci nějakého racionálního životního plánu a nějaké méně významné blaho jako součást tohoto plánu, mohu nyní zavést další definice. Takto bude pojem dobra uplatněn na jiné předměty, jež mají významné místo v morální filosofii. Dříve než to však učiním, měli bychom pomyslet na předpoklad, že primární statky se dají analyzovat v rámci slabé teorie dobra. Vycházím tedy z toho, že je rozumné chtít mít tyto statky bez ohledu na to, po čem jinak toužíme, protože jsou obecně nutné, abychom mohli zformulovat a realizovat nějaký racionální životní plán. O lidech v původním stavu se předpokládá, že akceptují tuto koncepci dobra, a že tedy považují za samozřejmé, touží-li po větší svobodě, více příležitostech a rozsáhlejších prostředcích pro dosažení svých cílů. S vědomím těchto cílů, právě tak jako se záměrem zabezpečit primární statek sebeúcty (§ 67), posuzují koncepcce spravedlnosti, které mají v původním stavu k dispozici.

Že svoboda příležitosti, příjem a majetek, ale především sebeúcta jsou primárními statky, to musí být opravdu vysvětleno slabou teorií dobra. Požadavky principů spravedlnosti nelze využívat při sestavování soupisu primárních statků, který slouží jako součást popisu počáteční situace, a to již proto ne, že tento soupis je jednou z premis, z níž se vyvozuje volba principů práva. Kdybychom uvedli tyto principy při výkladu tohoto soupisu, byla by to argumentace v bludném kruhu. Musíme tedy vyjít z toho, že soupis primárních statků se dá vyložit pomocí koncepcce dobra jako racionality ve spojitosti s obecnými fakty o lidských potřebách a schopnostech, jejich charakteristických fázích a požadavcích na výchovu, o aristotelském principu a s nutnými stránkami vzájemné společenské závislosti. Nikde se nemůžeme odvolávat na požadavky spravedlnosti. Jakmile jsme se však jednou přesvědčili o tom, že se tento soupis primárních statků dá stanovit právě tímto způsobem, můžeme při všech aplikacích definice dobra dobrovolně využívat požadavků práva. Tento soupis primárních statků nebudu zde nijak zdůrazňovat, protože se mi zdá, že jeho obsah je dostatečně zřejmý. K této otázce se však občas vrátím, zvláště ve spojitosti s primárním stat-

kem sebeúcty. V následujícím výkladu považuji tedy tento soupis za daný a budu uplatňovat úplnou teorii dobra. Tato teorie je verifikována, je-li v souladu s našimi dobře uváženými hodnotovými soudy v reflektované rovnováze.

Pro teorii dobra je nyní ještě třeba vzít v úvahu dva základní případy. Musíme zjistit, zda se tato teorie vztahuje na osoby i na společnost. V tomto paragrafu zkoumám její uplatnění na osoby. O problematice dobré společnosti budu hovořit v poslední kapitole, kdy bude možno využít všech částí teorie spravedlnosti jako slušnosti. Mnozí filosofové byli ochotni akceptovat nějakou variantu teorie dobra jako racionality pro artefakty a role i pro takové mimomorální hodnoty, jako jsou přátelství a záliby, touha po vědění, požitek z krásy apod. Zdůraznil jsem již přece, že hlavní prvky teorie dobra jako racionality jsou neobyčejně běžné. Uznávají je filosofové výrazně odlišného přesvědčení. Přesto se často soudí, že tato koncepcce dobra reprezentuje nějakou instrumentální nebo ekonomickou teorii dobra, která neplatí pro případ morálních hodnot. Říká-li se, že nějaký spravedlivý nebo nezištný člověk je morálně dobrý, máme tu co činit s odlišným pojmem dobra.²³⁾ Chtěl bych však tvrdit, že úplná teorie dobra jako racionality může fakticky postihnout i tyto soudy, máme-li jednou k dispozici principy práva a spravedlnosti. Takzvané instrumentální nebo ekonomické teorii se to nedaří, protože se ve skutečnosti slabá teorie bezprostředně uplatňuje na problematiku morální hodnoty. Místo toho tedy musíme tuto teorii užít pouze jako součást popisu původního stavu, z něhož jsou odvozeny principy práva a spravedlnosti. Pak také můžeme bez omezení uplatňovat úplnou teorii dobra na oba základní případy – na případ dobrého člověka i dobré společnosti. Podstatným krokem je tu rozvinutí slabé teorie v úplnou teorii dobra prostřednictvím původního stavu.

Pro rozšíření definice na problematiku morální hodnoty se nabízí několik způsobů. Alespoň jeden z nich se podle mého názoru docela dobře hodí. Nejdříve bychom mohli identifikovat nějakou základní roli neboli pozici, třeba občana, a pak říci, že dobrý je takový člověk, který má v nadprůměrné míře vlastnosti, které si občané z racionálních důvodů přejí navzájem mít. Směrodatné je zde stanovisko občana, který posuzuje ostatní občany v téže roli. Za druhé bychom mohli interpretovat pojem dobrého člověka pomocí celkového nebo průměrného ohodnocení. Dobrý je tedy takový člověk, který dobře vykonává různé své role, zvláště pak ty, které považuje za důležitější. Konečně zde mohou existovat vlastnosti, které bychom si z racionálních důvodů přáli, aby je lidé měli, pohlížíme-li na ně s ohledem na téměř každou z jejich společenských rolí. Nazvěme je, pokud existují, široce založenými vlastnostmi.²⁴⁾ Osvětleme tuto myšlenku na příkladě nástrojů. Široce založenými vlastnostmi jsou zde účinnost, trvanlivost, jednoduchá údržba apod. Tyto vlastnosti jsou žádané takřka pro všechny druhy nástrojů. Méně široce založenými vlastnostmi jsou třeba ostří bítu, odolnost vůči rzi apod. Pro některé druhy se takové otázky vůbec ani nekladou. Analogicky je dobrý člověk – na rozdíl od dobrého lékaře nebo dobrého zemědělce apod. – někdo, kdo má v nadprůměrné míře široce založené (ještě dodatečně specifikované) vlastnosti, které si lidé z racionálních důvodů navzájem přejí mít.

Na první pohled se poslední možnost jeví jako ta nejplauzibilnější. Můžeme ji pojmut tak, aby zahrnovala první možnost jako svůj zvláštní případ a podchytila intuitivní myšlenku druhé možnosti. Její realizaci stojí však v cestě určité komplikace. Nejdříve je třeba definovat stanovisko, na jehož základě jsou široce založené vlastnosti z racionálních důvodů preferovány, a vyjasnit předpoklady, na nichž je tato preference založena. Poznámám stručně, že k široce založeným vlastnostem nesporně patří základní morální ctnosti, tj. silná a obvyklá účinná přání jednat podle základních principů práva. Každopádně by to snad muselo platit pro nějakou dobře uspořádanou nebo takřka spravedlivou společnost, jak to také budu v tomto případě opravdu předpokládat. Protože základní struktura takové společnosti je spravedlivá a příslušné poměry jsou s ohledem na veřejnou koncepci spravedlnosti stabilní, budou její členové mít přiměřený smysl pro spravedlnost a projevovat přání zachovávat své instituce. Je však také pravda, že pro každého člověka je rozumné

jednat podle principů spravedlnosti pouze tehdy, budou-li i ostatní lidé tyto principy většinou uznávat a řídit se podle nich. Reprezentant dobře uspořádané společnosti dojde proto k závěru, že by bylo žádoucí, aby ostatní lidé měli základní ctnosti, zvláště smysl pro spravedlnost. Jeho racionální životní plán je konzistentní s požadavky práva, a on sám bude chtít, aby i ostatní lidé uznali tato omezení. Aby tento závěr byl plně zabezpečen, měli bychom se také ujistit, že je rozumné, aby příslušníci nějaké dobře uspořádané společnosti, kteří již dospěli k nějakému smyslu pro spravedlnost, jej nejenom zachovali, ale také upevňovali. Tímto problémem se budu zabývat později (§ 86). Zatím předpokládám, že tomu tak skutečně je. Na základě všech těchto předpokladů je tedy patrně zřejmé, že tyto základní ctnosti patří k široce založeným vlastnostem, které příslušníci dobře uspořádané společnosti z rozumových důvodů navzájem chtějí mít.

Musíme pojednat o dalších komplikacích. Existují jiné vlastnosti, které jsou pravděpodobně právě tak široce založené jako ctnosti, například inteligence a představitost, síla a vytrvalost. Je opravdu zapotřebí určitého minima těchto vlastností pro správné chování, protože bez soudnosti a představitosti mohou například i altruistické záměry snadno natropit škodu. Nejsou-li naopak inteligence a průbojnost usměrněny smyslem pro spravedlnost a povinnost, mohou jenom usnadnit naši schopnost ignorovat oprávněné požadavky ostatních lidí. Rozhodně by nebylo rozumné, aby si někdo přál mít v tomto směru takovou převahu, že by spravedlivé instituce byly ohroženy. Určitá přiměřená míra těchto přirozených vloh je však ze společenského hlediska nepochybně žádoucí. V těchto mezích jsou proto tyto vlastnosti také široce založené. Morální ctnosti jsou tedy sice zahrnuty mezi široce založenými vlastnostmi, ale nejsou jedinými vlastnostmi v této třídě.

Musíme tedy rozlišovat morální ctnosti a přirozené vlohy. Vlohy si můžeme představit jako určité přirozené schopnosti, které se rozvíjejí vzděláním a výchovou a které jsou často vykonávány v souladu s určitými intelektuálními charakteristikami a jinými měřítky, podle nichž se dají zhruba poměřovat. Naproti tomu ctnosti jsou pocity a návyky, které nás podmiňují, abychom se chovali podle určitých principů práva. Jednotlivé ctnosti můžeme od sebe navzájem odlišovat pomocí jim odpovídajících principů. Předpokládám tedy, že se ctnosti dají vyčlenit, využijeme-li již zavedenou koncepci spravedlnosti. Je-li jednou tato koncepce pochopena, můžeme se o ni při definování morálních pocitů opřít a odlišit je od přirozených vloh.

Dobry nebo mravně hodnotny je tedy takovy člověk, který má v nadprůměrné míře široce založené vlastnosti nějaké mravní osobnosti, které by si lidé v původním stavu z rozumných důvodů navzájem přáli mít. Protože principy spravedlnosti byly zvoleny a budou také, jak předpokládám, přísně dodržovány, každý ví, že si bude ve společnosti přát, aby i ostatní lidé projevovali morální pocity, které podporují jejich dodržování. Mohli bychom také alternativně říci, že dobrý člověk má vlastnosti nějaké morální povahy, které si příslušníci určité dobře uspořádané společnosti z rozumových důvodů u svých bližních přejí mít. Žádná z těchto interpretací nezavádí nějaké nové etické pojmy. Takto tedy byla definice dobra jako racionality rozšířena na jedince. Zdá se, že úplná teorie dobra ve spojení s teorií spravedlnosti, k níž jako její součást patří slabá teorie dobra, představuje uspokojivou analýzu pojmu morální hodnoty – třetího hlavního pojmu etiky.

Někteří filosofové se domnívali, že definice dobrého člověka v rámci teorie dobra jako racionality nemůže uspět, protože člověk jako člověk nemá žádnou určitou roli nebo funkci a nemůže být ani pokládán za nástroj nebo za předmět.²⁵⁾ Jak jsme však již viděli, lze rozvinout nějakou takovou definici, aniž bychom předpokládali, že lidé zastávají nějaké zvláštní funkce nebo že by to byly věci, jichž se má využívat pro nějaký vyšší účel. Je ovšem pravda, že rozšíření definice na případ morální hodnoty vychází z mnoha předpokladů. Předpokládám zvláště, že příslušnost k nějaké komunitě a účast na mnohých formách kooperace jsou podmínkou lidského života. Tento předpoklad však je tak obecný, že nevydává teorii spravedlnosti a morální hodnoty v nebezpečí. Jak jsem již dříve poznamenal,

je opravdu přiměřené, aby se analýza našich dobře uvážených soudů opírala o přirozené společenské poměry. V tomto smyslu není na morální filosofii nic apriorního. Stačí jenom souhrnně připomenout, že rozšíření této definice dobra na pojem morální hodnoty je umožněno užitím již odvozených principů spravedlnosti. Kromě toho je také relevantní zvláštní obsah těchto principů a způsob jejich odvození. Hlavní myšlenka teorie spravedlnosti jako slušnosti – že principy spravedlnosti jsou oněmi principy, na nichž by se rozumní lidé v nějakém původním stavu rovnosti shodli – připravuje cestu pro rozšíření definice dobra na širší otázku morálního dobra.

Měli bychom ovšem také ukázat, jak se dá definice dobra rozšířit i na jiné případy. Učiníme-li to, nabudeme větší důvěry v její aplikabilitu na jedince. Předpokládejme, že každý člověk má určitý racionální životní plán, který stanoví jeho blaho. Pak můžeme dobré jednání (ve smyslu altruistického jednání) definovat jako jednání, které lze nebo nelze podle libosti uskutečnit, tj. není tu žádná přirozená povinnost nebo nutnost, která by nám to přikazovala nebo zakazovala a která by podporovala nebo zamýšlela podporovat jeho blaho (jeho racionální plán). Učiníme-li další krok, můžeme definovat dobrou činnost (ve smyslu altruistické činnosti) jako dobré jednání provedené pro blaho nějakého jiného člověka. Altruistické jednání podporuje blaho někoho jiného. Altruistická činnost se děje z přání prospět někomu jinému. Přináší-li altruistická činnost hodně prospěchu někomu jinému, děje-li se to za značných obětí nebo velkého rizika s ohledem na mnohem úžeji pojatá přání altruisticky jednající osoby, pak se jedná o nesobecké chování. Jednání, které by bylo pro někoho jiného velmi prospěšné, zvláště pak takové jednání, které někoho ochraňuje před velkým zlem nebo nespravedlností, je přirozenou povinností ve smyslu principu vzájemné pomoci, pokud ovšem oběť a riziko nejsou pro jednající osobu příliš velké. Pod nesobeckým jednáním si tedy můžeme představit takové jednání, které někdo činí pro někoho jiného, i když pro to neexistuje žádná přirozená povinnost. Obecně řečeno, nesobecké jsou takové činnosti, které by byly povinnostmi, kdyby nebyly splněny určité polehčující podmínky, které by braly ohled na oprávněný vlastní zájem. Úplná smluvně teoretická analýza práva by ovšem musela být koneckonců vypracována z hlediska původního stavu, podle toho, co se považuje za oprávněný vlastní zájem. Touto otázkou se však zde nebudu zabývat.

Úplná teorie dobra nám konečně umožňuje rozlišovat různé druhy morálních hodnot nebo jejich nedostatek. Můžeme tedy rozlišovat mezi nespravedlivým, špatným nebo zlým člověkem. Abych to názorně osvětlil, uvažme třeba skutečnost, že někteří lidé usilují o nadměrnou moc, tj. o moc nad jinými lidmi, která překračuje míru toho, co je přípustné na základě principů spravedlnosti, a kterou lze vykonávat zcela libovolně. Aby někdo dosáhl svých vlastních cílů, je to v každém z těchto případů přání učinit něco špatného nebo nespravedlivého. Nespravedlivý člověk usiluje o nadvládu kvůli takovým cílům, jakými jsou majetek nebo vlastní bezpečnost. Tyto cíle jsou jinak oprávněné, jsou-li vhodným způsobem omezeny. Špatný člověk touží po neomezené moci, protože má radost z pocitu moci, jejího prosazování a touží i po společenském uznání. I on má neutuchající touhu po věcech, které jsou dobré, jsou-li přirozeným způsobem omezeny, totiž po uznání jinými lidmi a pocitu sebeovládání. Právě způsob, jakým uspokojuje své ambice, ho však činí nebezpečným. Naproti tomu zlý člověk usiluje po neoprávněné moci právě proto, že je to v rozporu s tím, s čím by nezávislí lidé vyslovili souhlas v nějakém původním stavu rovnosti. Jestliže tuto moc má a uplatňuje ji, projevuje tím svou nadřazenost a také zraňuje sebeuctu ostatních lidí. Právě to si přece přeje. Co motivuje zlého člověka, je jeho záliba v nespravedlnosti. Libuje si v bezmocnosti lidí, rád ponižuje své podřízené a má požitek z toho, jestliže se zjistí, že je vědomým původcem jejich ponižování. Musíme provést tyto a jiné diferenciace, je-li teorie spravedlnosti spojena s teorií dobra v úplnou teorii dobra, jak jsem ji nazval. Zdá se, že tu není žádný důvod, proč bychom se měli obávat, že bychom nemohli vyložit tyto početné variace morální hodnoty.

67. SEBEÚCTA, VÝZNAČNÉ VLASTNOSTI A STUD

Při různých příležitostech jsem se zmínil o tom, že snad nejdůležitějším primárním statkem je sebeúcta. Musíme se ujistit, že koncepce dobra jako racionality vysvětluje, proč tomu tak musí být. Sebeúctu (nebo ohled na vlastní důstojnost) můžeme definovat tak, aby měla dvě stránky. Za prvé, jak jsem již dříve poznamenal (§ 29), zahrnuje smysl pro vlastní hodnotu, pevně přesvědčení nějakého jedince, že stojí za to, aby uskutečňoval svou představu o dobru, svůj životní plán. Za druhé, sebeúcta implikuje důvěru ve vlastní schopnosti člověka, pokud to závisí na jeho možnostech uskutečnit své záměry. Pociťujeme-li, že naše plány mají jenom malou hodnotu, nemůžeme je prosazovat s radostí a nemáme ani žádné potěšení z jejich realizace. Když jsme pronásledování neúspěchem a jestliže pochybujeme sami nad sebou, ochromuje to naše úsilí. Je tedy zřejmé, proč je sebeúcta primárním statkem. Bez sebeúcty, jak se zdá, nestojí vůbec zato, abychom cokoliv dělali, nebo mají-li již nějaké věci pro nás cenu, pak se nám nedostává vůle o to usilovat. Všechno úsilí a veškeré jednání se stávají prázdnými a marnými. Upadáme do apatie a cynismu. Smluvní strany v původním stavu by se proto téměř za každou cenu chtěly vyhnout společenským podmínkám, které podrývají sebeúctu. Skutečnost, že teorie spravedlnosti jako slušnosti přisuzuje mnohem větší význam sebeúctě než jiné principy, je závažným důvodem pro její přijetí.

Koncepce dobra jako racionality nám umožňuje podrobněji charakterizovat podmínky, které odůvodňují první aspekt sebeúcty, smysl pro vlastní hodnotu. Jsou v podstatě dvě: (1) existence nějakého racionálního životního plánu, zvláště plánu, který splňuje aristotelský princip, a (2) osobní ocenění, uznání našich činů a jejich potvrzení jinými lidmi, kteří jsou obdobně hodnoceni a v jejich společnosti se cítíme dobře. Předpokládám tedy, že životní plán nějakého člověka přestane pro něho mít určitou přitažlivost, jestliže se mu nepodaří nějakým zajímavým způsobem upozornit na své přirozené schopnosti. Jestliže činnosti neodpovídají aristotelskému principu, projeví se snadno jako nudné a mělké a nezprostředkovávají pocit, že něco umíme, ani že děláme něco, co za to stojí. Člověk mívá více důvěry ve svou vlastní hodnotu, jsou-li jeho schopnosti plně realizovány a organizovány dostatečně složitým a promyšleným způsobem.

Průvodní účinek aristotelského principu však ovlivňuje rozsah, v jakém jiní lidé podporují to, co děláme, a mají z toho také radost. Je sice pravda, že můžeme být přesvědčeni o hodnotě svého vlastního úsilí jenom tehdy, jestliže nás naši bližní oceňují. Je však také pravda, že je jiní lidé oceňují pouze tehdy, jestliže v nich vyvolává obdiv nebo jim působí radost. Činnosti, k nimž je zapotřebí komplikovaných a subtilních schopností a v nichž se projevuje soudnost a promyšlenost, oceňují jak jedinci sami, tak i lidé kolem nich. Kromě toho, čím více někdo zakouší, že jeho způsob života stojí za to, aby se realizoval, tím spíše patrně uvítá úspěch jiných lidí. Kdo má důvěru v sebe sama, neskrbí svým uznáním v případě jiných osob. Shrňme tyto poznámky dohromady. Podmínky pro lidi, kteří sami sebe i jeden druhého respektují, si vyžadují, aby jejich plány byly rozumné a také se vzájemně doplňovaly. Musejí uplatňovat rozvinuté nadání lidí a v každém člověku vyvolat pocit, že něco dovede. Musejí se spojit dohromady v jeden celkový plán činností, který mohou všichni ocenit a mít z toho také radost.

Mohli bychom si nyní pomyslet, že tyto podněty nelze obecně splnit. Mohli bychom se domnívat, že by něco takového bylo možné jenom v nějakém omezeném sdružení vysoce nadaných jedinců, sjednocených společnými uměleckými, vědeckými nebo společenskými cíli. Zdálo by se, že by pro sebeúctu nemohla v celé společnosti existovat žádná trvalá báze. To by však byl omyl. Uplatnění aristotelského principu se vždy vztahuje na určitého člověka, a tedy na jeho přirozené vlohy a zvláštní situaci. Obvykle stačí, jestliže každý člověk patří do nějaké skupiny (jedné nebo více skupin), v jejímž rámci jeho rozumné aktivity jiní lidé veřejně kladně hodnotí. Takto začínáme pociťovat, že to, co ve svém každodenním životě děláme, má nějakou cenu. Skupinové vazby kromě toho posilují druhou stránku sebeúcty,

protože snižují pravděpodobnost neúspěchu, a pokud k tomu dojde, pak působí proti sebeepochybování. Lidé mají přirozeně různé schopnosti a dovednosti. Co se jeví někomu jako zajímavé nebo podnětné, nemusí se takto jevit jiným lidem. Každopádně však v době uspořádané společnosti existují rozmanité skupiny a sdružení. Členové každé skupiny nebo sdružení mají své vlastní ideály, které jsou přiměřeně přizpůsobeny jejich aspiracím a vlohám. Posuzovano podle měřítka perfekcionismu nemusejí aktivity mnohých skupin vykazovat žádnou vysokou úroveň zdatnosti. Na tom však nezáleží. Důležité je to, že vnitřní život těchto sdružení je vhodně přizpůsoben schopnostem a potřebám jejich příslušníků a že zajišťuje pevný základ pro pocit jejich vlastní hodnoty. Absolutní úroveň výkonů, i kdyby se dala definovat, je relevantní. Jako občané však musíme v každém případě odmítnout perfekcionismus jako politický princip a vyhnout se pro účely spravedlnosti každému posouzení relativní hodnoty způsobu života ostatních lidí (§ 50). Pro každého je tedy nutný alespoň zájem komunity, k níž náleží a kde nachází své snahy potvrzeny svými druhy. Většinou stačí, jestliže občané ve veřejném životě navzájem respektují svá úsilí a posuzují své politické záměry tak, aby to rovněž podporovalo jejich sebeúctu. Právě tato rámcová podmínka je zajištěna principy spravedlnosti. Smluvní strany v původním stavu nepřijímají perfekcionista princip, protože odmítnutí tohoto kritéria připravuje půdu pro uznání dobra všech aktivit, které splňují aristotelský princip (a jsou kompatibilní s principy spravedlnosti). Tento demokratický způsob posuzování cílů jiných lidí je základem sebeúcty v době uspořádané společnosti.

Později uvedu tyto záležitosti do vztahu s myšlenkou sociální pospolitosti a postavením principů spravedlnosti mezi statky (§§ 79 – 82). Zde chci zkoumat spojitost mezi primárním statkem sebeúcty, význačnými vlastnostmi a studem, a uvažovat o tom, kdy je stud morálním pocitem, a nikoliv přirozeným citovým rozpoložením. Stud můžeme nyní charakterizovat jako pocit, který někdo má, jestliže zakusil nějakou újmu své sebeúcty nebo jestliže jeho hrdost byla poraněna. Stud je bolestný pocit, neboť je to ztráta nějakého jedinečného statku. Je tu však rozdíl mezi studem a lítostí, který bychom neměli přehlédnout. Lítost je pocit, který je vyvolán ztrátou téměř každého druhu dobra, třeba když litujeme, že jsme provedli něco neuváženě nebo nedopatřením, něco, co nám uškodilo. Při vysvětlování lítosti stojí v popředí promarněné příležitosti nebo promrhané prostředky. Můžeme však také pociťovat lítost, že jsme něco učinili, za co se pak stydíme, nebo že jsme se dokonce neřídili podle svého životního plánu, který položil základy naší hrdosti. Můžeme tedy litovat nedostatek smyslu pro vlastní hodnotu. Lítost je obecný pocit, který je vyvolán ztrátou nebo nedostatkem toho, co pro sebe pokládáme za dobré, kdežto stud je citové rozpoložení, které je vyvoláno tím, že naše sebeúcta jako zvláštní druh dobra utrpěla újmu.

Jak stud, tak i lítost se vztahují na naše Já, ale stud je zvláště úzce spjat nejen s naším Já, ale i s lidmi, na nichž jsme závislí, jde-li o posílení pocitu naší vlastní hodnoty.²⁶⁾ Stud je také někdy morálním pocitem založeným na principu práva. Musíme nalézt nějaké vysvětlení těchto skutečností. Budu rozlišovat mezi věcmi, které jsou pro nás primárně dobré (pro někoho, kdo je má), a vlastnostmi, které jsou dobré jak pro nás, tak také pro jiné lidi. Tyto dvě třídy vše nevyčerpávají, nastiňují však relevantní rozdíly. Komodity a vlastnické položky (dražební statky) jsou hodnotné hlavně pro jejich vlastníky a uživatele, ale pro jiné osoby jenom zprostředkovaně. Naproti tomu představitost, důvtip, krása, původ a jiné přirozené vlohy a schopnosti lidí jsou hodnotné i pro ostatní. Jsou-li přiměřeně projevovány a správně prováděny, radují se z nich naši bližní, právě tak jako my sami. Jsou to lidské prostředky pro komplementární činnosti, při nichž se lidé sdružují a nacházejí zalíbení v realizaci vlastní povahy, stejně jako i povahy těch ostatních. Do té třídy patří význačné vlastnosti. Jsou to charakteristiky a schopnosti člověka, které chce každý (včetně nás) mít. Jsou to z našeho stanoviska statky, protože nám umožňují prosazovat uspokojivě životní plán tím, že posilují náš smysl pro mistrovství. Tyto vlastnosti si také zároveň cení

naši bližní a jejich záliben v naši osobu a v naše jednání posiluje naši sebeúctu. Význačné vlastnosti jsou tedy podmínkou lidského zdatku. Pro každého jsou to statky. Takto se nacházejí ve vztahu s podmínkami sebeúcty a vysvětluje se jejich souvislost s naší důvěrou ve vlastní hodnotu.

Uvažujeme nejdříve o přirozeném studu. Nevzniká ze ztráty nebo nedostatku dražebních statků, alespoň ne přímo, ale z narušení naší sebeúcty kvůli nedostatku nebo opomenutí určitých význačných vlastností. Nedostatek něčeho, co je pro nás primárně dobré, by byl podnětem pro lítost, ale nikoliv pro stud. Někdo se tedy může stydět kvůli svému vzezření nebo že je těžko chápavý. Obvykle za tyto vlastnosti nemůžeme, a proto je ani nemůžeme pranýřovat. Nicméně však s ohledem na souvislosti mezi studem a sebeúctou lze snadno pochopit, proč se kvůli nim cítíme bezprostředně sklíčení. S těmito nedostatky je náš způsob života často méně uspokojivý, a ostatní lidé si nás proto méně váží a méně nás podporují. Přirozený stud je tedy vyvolán nedostatky naší osobnosti nebo jím odpovídajícími činy a vlastnostmi odhalujícími ztrátu nebo nedostatek vlastností, které bychom – právě tak jako jiní lidé – pochopitelně chtěli mít. Je tu však třeba určitě specifikace. Důvod našeho studu je přece určen naším životním plánem, a proto je pocit studu relativní vzhledem k našim aspiracím, vůči tomu, co se snažíme dělat a s kým se chceme sdružovat.²⁷⁾ Nehudebně založení lidé se nechtějí stát hudebníky, ale pro tento nedostatek nemají žádný pocit studu. Není to pro ně opravdu žádný nedostatek, alespoň nikoliv tehdy, mohou-li jejich jiné činnosti vést k uspokojivému sdružování s jinými lidmi. Mohli bychom tedy říci, že se s ohledem na svůj životní plán obecně stydíme jenom kvůli osobním nedostatkům a neúspěšným činnostem, které ukazují na ztrátu nebo nedostatek zdatností, které jsou podstatné pro realizaci našich významnějších společovacích záměrů.

Obrátíme-li se nyní k morálnímu studu, musíme pouze spojit analýzu pojmu dobrého člověka (z předcházejícího paragrafu) a shora uvedené poznámky o přirozeném studu. Někdo má tedy náchylnost k morálnímu studu, oceňuje-li jako zdatnosti své osobnosti ctnosti, které jeho životní plán požaduje a měl by podporovat. Pokládá tyto ctnosti, každopádně některé z nich, za vlastnosti, které jeho bližní chtějí, aby je měl, a on sám by si přál totéž. Mít tyto význačné vlastnosti a uplatňovat je ve svém jednání patří k jeho regulativním cílům. Chápe je jako podmínku pro své ocenění a hodnocení těmi lidmi, s nimiž by se chtěl sdružit. Jednání a charakterové rysy, které projevují nebo prozrazují absenci těchto vlastností, u něho vyvolají patrně stud, právě tak jako představa těchto nedostatků nebo vzpomínka na ně. Jelikož stud vzniká z pocitu sebeponižování, musíme vysvětlit, proč lze takto chápat morální stud. Za prvé tedy vyplývá z kantovské interpretace původního stavu, že přání dělat to, co je právoplatné a spravedlivé, je pro lidi hlavním způsobem, jak vyjádřit svou povahu jako svobodné a stejně rozumné bytosti. Z aristotelského principu vyplývá, že tento výraz jejich povahy je základním prvkem jejich blaha. Ve spojitosti s analýzou morální hodnoty plyne tedy také, že ctnosti jsou význačnými vlastnostmi. Jsou dobré z našeho hlediska i vzhledem k ostatním lidem. Jejich nedostatek bude podryvat sebeúctu i úctu našich bližních. Projeví-li se tedy tyto nedostatky, bude tím trpět naše sebeúcta a dojde k pocitům studu.

Je poučné, zjišťujeme-li rozdíly mezi pocitem morálního studu a viny. Třebaže obojí může být vyvoláno stejným jednáním, nemáme pro ně stejné vysvětlení (§ 73). Představme si například někoho, kdo podvádí nebo se chová zbaběle, a pak cítuje vinu i stud. Cítí se vinným, protože jednal proti svému smyslu pro právo a spravedlnost. Tím, že své zájmy prosazuje nesprávným způsobem, se provinil vůči právům ostatních lidí a jeho pocit viny bude intenzivnější, nachází-li se s poškozenými v přátelských vztazích nebo je jim jinak zavázán. Očekává, že ostatní lidé budou vůči jeho chování projevovat svou nevoli a rozhořčenosti, bude se také obávat jejich oprávněného hněvu a možné odvety. Pocituje však také stud, protože jeho chování prokázalo, že se mu nepodařilo dosáhnout dobra sebeovládání, a jeho bližní, na nichž závisí jeho smysl pro vlastní hodnotu, ho nepokládají

za hodnotného člověka. Obává se, že ho odmítnou, budou jím pohrdat a že bude zesměšněn. Svým chováním projevil nedostatek morálně význačných vlastností, kterých si vysoce cení a po nichž touží.

Vidíme tedy, že všechny ctnosti jsou význačnými vlastnostmi, které člověk vnáší do společenského života. Proto také o ně usiluje a stydí se, jestliže se mu jich nedostává. Některé ctnosti však souvisejí se studem specifickým způsobem, protože zvlášť poukazují na nedostatek sebeovládání a s tím související vlastnost síly, odvahy a rozvahy. Křivdy, které poukazují na absenci těchto vlastností, vedou zvlášť snadno k bolestným pocitům studu. Zatímco principy práva a spravedlnosti určují jednání, které nám dává pociťovat morální stud i pocit viny, je v obou případech jiný zorný úhel. Jednou je v popředí porušování oprávněných nároků jiných lidí a jim způsobené škody, i jejich pravděpodobná nevole a rozhořčení, kdyby měli odhalit daný čin. Naproti tomu v druhém případě je tu ztráta sebeúcty a neschopnost prosadit vlastní cíle. Cítíme se poníženi, protože se obáváme, že si nás ostatní lidé budou méně vážít, cítíme také zklamání nad sebou samými, protože se nám nepodařilo žít podle našich ideálů. V případě morálního studu i pocitu viny jde zřejmě o vztahy k jiným lidem a v každém z nich se projevuje naše uznání prvních principů práva a spravedlnosti. Tyto pocity se nicméně projevují v rámci různých zorných úhlů; svou situaci vnímáme zcela odlišným způsobem.

68. NĚKOLIK ROZDÍLŮ MEZI PŘÁVEM A DOBREM

Abych odhalil strukturální vlastnosti smluvní teorie, zmíním se nyní o několika rozdílech mezi pojmy práva a dobra. Protože nám tyto pojmy umožňují vysvětlit morální hodnotu, jsou to dva základní pojmy teorie. Struktura etické teorie závisí na tom, jaké vztahy uvádí mezi těmito dvěma pojmy a jak vymezuje jejich odlišnosti. Přitom se dají ukázat charakteristické rysy teorie spravedlnosti jako slušnosti.

Jeden rozdíl spočívá v tom, že principy spravedlnosti (a principy práva obecně) sice byly vybrány v původním stavu, ale principy racionálního výběru a uvážené racionality nebyly vybrány vůbec. Prvním úkolem teorie spravedlnosti je definovat situaci tak, aby principy, které jsou toho důsledkem, vyjadřovaly správnou koncepci spravedlnosti z filosofického hlediska. To znamená, že by typické charakteristiky této situace měly být rozumným omezením argumentů pro přijetí těchto principů a že přijaté principy by měly odpovídat našemu uváženému přesvědčení o spravedlnosti v reflektované rovnováze. V teorii dobra naproti tomu žádný obdobný problém nevzniká. Předně tu není třeba žádně dohody o principech racionálního výběru. Protože každý člověk může plánovat svůj život tak, jak se mu zlíbí (pokud ovšem jsou jeho záměry slučitelné s principy spravedlnosti), není třeba, aby principy racionality byly jednoduše přijaty. Teorie spravedlnosti předpokládá jediné to, že ve slabé teorii dobra stačí evidentní kritéria racionálního výběru, abychom vysvětlili preference pro primární statky, a že odlišné názory o povaze racionality nemají žádný vliv na principy spravedlnosti přijaté v původním stavu.

Předpokládal jsem nicméně, že lidé uznávají určité principy a že tato měřítká mohou enumerativně nahradit pojem racionality. Jestliže chceme, můžeme zde připustit i určité modifikace. Existují třeba různé názory, jak nejlépe zvládnout nejistotu.²⁸⁾ Neexistuje však žádný důvod, proč bychom si neměli představit, že se v tomto případě při tvorbě svých plánů lidé řídí podle svých zálib. Proto může být navíc dodán každý princip výběru za nejistoty, který se zdá být plauzibilní, pokud proti němu neexistují žádné závažné protiargumenty. Tyto otázky nás mohou znepokojoval jenom ve slabé teorii dobra. Zde musíme pojem racionality interpretovat tak, abychom mohli uvést obecná přání pro primárních statků a zdůvodnit výběr principů spravedlnosti. I v tomto případě jsem však navrhl, aby přijaté koncepce spravedlnosti byly nezávislé na odlišných interpretacích

racionality. Ale každopádně, jsou-li principy spravedlnosti jednou zvoleny, a jestliže využíváme úplnou teorii dobra, nemusí analýza pojmu dobra vypadat tak, že bychom vynucovali jednomyslnost ve všech otázkách racionálního výběru. To by ve skutečnosti bylo v rozporu se svobodou volby, kterou spravedlnost jako slušnost zaručuje pro jedince i skupiny v rámci spravedlivých institucí.

Druhý rozdíl mezi dobrem a právem spočívá v tom, že obecně vzato je dobré, jestliže se představy jedinců o jejich blahu podstatně odlišují, ale nikoliv však, jde-li o představy práva. V dobře uspořádané společnosti uznávají občané stejné principy práva a snaží se v jednotlivých případech dospívat k stejným závěrům. Tyto principy se mají postarat o konečné ordinální uspořádání navzájem si konkurujících nároků lidí a je přitom podstatné, aby toto uspořádání bylo identifikovatelné z hlediska každého jedince, a to bez ohledu na to, jak obtížně bude v praxi akceptováno. Na druhé straně nacházejí jedinci své blaho různými způsoby a mnohé věci mohou být dobré pro jednoho člověka, ale nemohly by být dobré pro jiného. Navíc tu vůbec není třeba, abychom dospěli k nějakému veřejně uznávanému závěru o tom, v čem spočívá blaho jedince. Důvody pro nezbytnost takového souhlasu v otázkách spravedlnosti neplatí pro hodnotové soudy. I když zaujmeme stanovisko někomu jiného a snažíme se odhadnout, co by bylo k jeho prospěchu, pak to činíme jenom jako poradci. Snažíme se zaujmout postavení nějakého jiného, představujeme si, že známe jeho cíle a potřeby, pokoušíme se vidět věci z jeho stanoviska. Odhlédneme-li od případu paternalismu, vyslovujeme své soudy pouze tehdy, jsme-li o to požádáni, ale je-li naše rada zpochybněna a naše mínění není vzato v úvahu, pak rozhodně nedojde k nějakému právnímu konfliktu.

V dobře uspořádané společnosti jsou tedy životní plány jedinců v tom smyslu odlišné, že tyto plány upřednostňují různé cíle a že záleží na lidech samých, co pokládají za své blaho. Názory jiných lidí jsou pouze dobrozdáním. Tato různorodost koncepcí dobra je sama dobrou věcí, tj. je rozumné, aby příslušníci dobře uspořádané společnosti chtěli mít odlišné plány. Důvody pro to jsou zřejmé. Lidé mají různé vlohy a schopnosti a jejich celek nemůže realizovat ani jedinec, ani skupina lidí. Nemají jenom prospěch z toho, že se vzájemně se doplňující sklony rozvíjejí, ale těší se i z činností jiných lidí. Je tomu tak, jako by jiní lidé přispěli k rozvoji částí naší osobnosti, které jsme sami nemohli kultivovat. Museli jsme se věnovat jiným věcem, pouze malé části toho, co bychom mohli učinit (§ 79). V případě spravedlnosti je však situace zcela jiná. Zde se nevyžadují jenom společné principy, ale i dostatečně podobné způsoby, jak je v jednotlivých případech aplikovat, abychom mohli dospět k výslednému ordinálnímu uspořádání konkurujících nároků. Soudy spravedlnosti mají jenom za zvláštních okolností poradní charakter.

Třetí rozdíl nacházíme v tom, že mnohé aplikace principů spravedlnosti jsou omezeny závojem nevědomosti, kdežto soudy o blahu člověka se mohou opírat o úplnou znalost faktů. Jak jsme viděli, musejí být principy spravedlnosti přece vybrány nejenom bez určitých druhů jednotlivých informací. Jsou-li však užity při návrhu nějaké ústavy a základních společenských poměrů a jestliže se rozhoduje o zákonech a veřejných opatřeních, jsou podrobeny obdobným, i když ne tak striktním omezením. Také členové nějakého ústavodárného shromáždění, jakož i ideální zákonodárci a voliči mají přece vycházet z toho, že jsou jim známy pouze nezbytné obecné fakty. Naproti tomu představa nějakého člověka o jeho blahu musí být od počátku přizpůsobena jeho specifické situaci. Racionální životní plán bere v úvahu naše zvláštní schopnosti, zájmy a okolnosti, a proto také plným právem závisí na našem společenském postavení a vrozených vlohách. Nic nelze namítnout proti tomu, že se racionální plány přizpůsobují těmto nahodilostem, protože principy spravedlnosti již byly vybrány a omezují obsah těchto plánů, jimi podporované cíle a použité prostředky. Při soudech spravedlnosti se však upouští pouze na rovině soudní a administrativní od všech omezení kladených na informace a jednotlivé případy musejí být rozhodnuty s ohledem na všechny relevantní skutečnosti.

S přihlédnutím k tomuto kontrastu můžeme dále osvětlit důležitý rozdíl mezi smluvní teorií a utilitarismem. Protože se podle principu užítu má maximalizovat dobro, chápané jako uspokojení rozumných potřeb, musíme pokládat za dané stávající preference a možnosti jejich pokračování v budoucnosti, a pak usilovat o největší množství užítu. Jak jsme však viděli, není určení racionálních plánů v závažných směrech jednoznačné (§ 64). Zřejmější a snadno uplatnitelné principy racionálního výběru nespecifikují nejlepší plán; ještě hodně toho zbývá rozhodnout. Tato neurčitost není žádnou překážkou pro teorii spravedlnosti jako slušnosti, protože podrobnosti plánů nemají žádný vliv na to, co je právoplatné a spravedlivé. Náš způsob života vždy musí být bez ohledu na naše zvláštní poměry v souladu s principy spravedlnosti, k nimž jsme dospěli nezávisle. Arbitrární stránky životních plánů nemají nic společného ani s těmito principy, ani s tím, jak se má utvářet základní struktura. Neurčitost pojmu racionality se sama netransformuje v oprávněné nároky, které si lidé mohou navzájem klást. Brání tomu priorita práva.

Naproti tomu utilitarista musí připustit teoretickou možnost, že určité konfigurace preferencí, které tato neurčitost dovoluje, mohou vést k nespravedlivostem. Předpokládejme například, že se větší části společnosti hnusí určité náboženské nebo sexuální praktiky a že je považuje za ohavné. Tento pocit je tak silný, že nestačí, aby se tyto praktiky neděly na veřejnosti. Již pouhá myšlenka, že se mohou někde dít, vyvolává u většiny lidí hněv a nenávisť. I když se tyto postoje nedají morálně ospravedlnit, zdá se, že tu není žádná jistá možnost označit je za iracionální a odmítnout je. Maximální uspokojování potřeb by tedy mohlo uspokojit trvalá represivní opatření proti činnostem, které jsou společensky neškodné. Bude-li v tomto případě utilitarista obhajovat individuální svobody, musí ukázat, že se za daných okolností větší množství užítu dlohodobě stále ještě nachází na straně svobody; ale tento argument může, ale nemusí být úspěšný.

V teorii spravedlnosti jako slušnosti se však takový problém nikdy nevyskytne. Intenzivní přesvědčení většiny, jsou-li to opravdu jenom preference bez žádoucího základu v principech spravedlnosti, které byly předtím stanoveny, nemají počátku žádnou váhu. Uspokojení těchto pocitů nemá žádnou hodnotu, která by mohla přijít v úvahu proti požadavkům stejné svobody pro všechny. Chceme-li si stěžovat na chování a názory jiných lidí, musíme ukázat, že nám škodí nebo že se vůči nám nespravedlivě chovají instituce, které schvalují jejich jednání. To znamená, že se musíme odvolávat na principy, které bychom uznali v původním stavu. Proti těmto principům nezmůže nic ani intenzita pocitů, ani jejich uznání většinou lidí. Podle smluvní teorie jsou tedy základy svobody zcela nezávislé na existujících preferencích. Principy spravedlnosti můžeme vskutku pokládat za jakousi dohodu nebrat v úvahu určité pocity lidí, posuzujeme-li jejich chování. Jak jsem dříve poznamenal (§ 50), jsou to známé prvky klasického liberalismu. Zmiňuji se o nich zde ještě jednou, abych ukázal, že neurčitost v úplné teorii dobra není důvodem pro námitky. Tato neurčitost může způsobit, že si člověk nebude jist, co má dělat, protože se mu nedostává žádného návodů, jak se má rozhodnout. Protože však cílem spravedlnosti je pokud možno v co největší míře uskutečňovat racionální plány, není tím nikterak dotčen obsah spravedlnosti. Nemůžeme ovšem popřít, že převažující společenské postoje svazují státníkům ruce. Přesvědčení a vášně většiny mohou způsobit, že zachovávat spravedlnost nebude možné. Jestliže se však podrobíme těmto praktickým tlakům, bude to něco jiného, než když pokládáme za ospravedlněné, aby tyto pocity měly vést k rozhodnutí, budou-li dostatečně silné a vyváží-li svou intenzitou každý jiný pocit, který by je mohl nahradit. Smluvní teorie naproti tomu požaduje, abychom se zaměřili na spravedlivé instituce tak rychle, jak nám to jenom okolnosti dovolují, bez ohledu na stávající pocity. V principech spravedlnosti této teorie je zakotven určitý plán ideálních institucí (§ 41).

Z těchto kontrastů zřejmě vyplývá, že pojmy práva a dobra mají v teorii spravedlnosti jako slušnosti výrazně odlišné rysy. Tyto odlišnosti vyvěrají ze struktury smluvní teorie a jí odpovídající priority práva a spravedlnosti. Netvrdím však, že se slova „právo“ a „dob-“

ro“ (a z nich odvozené výrazy) obvykle užívají tak, aby to postihovalo tyto odlišnosti. Třebaže snad naše běžná řeč podporuje tuto pojmovou analýzu, není to pro uznání správnosti smluvní teorie třeba. Stačí spíše toto: Za prvé, existuje tu takové zobrazení našich dobře uvážených soudů do teorie spravedlnosti, že se v reflektované rovnováze obrazy těchto přesvědčení projevují jako pravdivé, že tedy vyjadřují soudy, které můžeme akceptovat; a za druhé, jakmile jsme jednou porozuměli této teorii, můžeme uznat tyto interpretace za vhodné formulace toho, co si nyní po zralé úvaze přejeme zachovávat. I kdybychom obvykle nevyužili tyto substituce, protože snad jsou příliš těžkopádné nebo by nebyly pochopeny, anebo z nějakých jiných důvodů, jsme nicméně ochotni připustit, že v podstatě říkají všechno to, co chceme, aby bylo řečeno. Tyto substituce rozhodně nemusí mít zbytečně stejný význam jako běžné soudy, jež jim odpovídají. Jak tomu opravdu je, je otázka, kterou se nebudu zabývat. Kromě toho mohou substituce naznačovat více nebo méně drastický posun původních morálních soudů, jak existovaly před filosofickou reflexí. Každopádně musejí se některé změny přece jenom uskutečnit, protože filosofická kritika a konstrukce vedou k revizi a extenzi našich názorů. S čím je ovšem třeba počítat, je to, zda koncepce spravedlnosti jako slušnosti vede lépe než kterákoliv jiná teorie, kterou v současnosti známe, k pravdivým interpretacím našich dobře uvážených soudů a zda vyjadřuje, co chceme tvrdit.

KAPITOLA VIII SMYSL PRO SPRAVEDLNOST

REVIZE

Po analýze dobra se nyní zaměříme na problematiku stability. Pojednám o ní ve dvou etapách. V této kapitole budu hovořit o tom, jak si příslušníci dobře uspořádané společnosti osvojují smysl pro spravedlnost, a budu stručně uvažovat i o relativní síle tohoto pocitu, je-li definován různými morálními koncepcemi. V poslední kapitole se budu zabývat otázkou kongruence, zda totiž smysl pro spravedlnost je koherentní s koncepcí našeho blaha tak, aby obojí společně přispělo k udržování spravedlivých poměrů. Měli bychom mít na mysli, že mnohé v této kapitole má přípravný charakter a že různá témata jsou pouze nastíněna, abych poukázal na mnohem základnější problémy, které jsou pro filosofickou teorii relevantní. Začnu definicí dobře uspořádané společnosti a některými stručnými poznámkami o významu stability. Pak nastíním vývoj smyslu pro spravedlnost, jak by se patrně realizoval, kdyby spravedlivé instituce byly již pevně zakotveny a jako takové také uznávány. Poněkud se také budu zabývat principy morální psychologie. Zdůrazňuji fakt, že to jsou principy reciprocity a spojím to s otázkou relativní stability. Kapitola končí zkoumáním přirozených vlastností, díky nimž si lidé mohou činit nárok na záruky stejné spravedlnosti, a které také vymezují přirozený základ rovnosti.

69. POJEM DOBRĚ USPOŘÁDANÉ SPOLEČNOSTI

Na počátku (§ 1) jsem charakterizoval dobře uspořádanou společnost jako společnost orientovanou na prosazování blaha svých členů a účinně usměrněnou veřejnou koncepcí spravedlnosti. Je to tedy společnost, v níž každý člověk akceptuje stejné principy spravedlnosti a ví, že je také akceptují ostatní lidé, a v níž základní společenské instituce splňují tyto principy a je známo, že je splňují. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je tedy utvářena tak, aby byla v souladu s touto ideou společnosti. Lidé v původním stavu předpokládají, že zvolené principy jsou veřejné, a tak musejí posuzovat koncepci spravedlnosti s ohledem na jejich pravděpodobné účinky jako obecně uznávaná kritéria (§ 23). Tato podmínka veřejnosti vylučuje koncepcce, které by se mohly docela dobře osvědčit, pokud by je chápalo a následovalo několik lidí nebo dokonce všichni, aniž by to však bylo obecně známo. Měli bychom si také povšimnout toho, že protože s těmito principy byl vysloven souhlas ve světle pravdivých obecných názorů o lidech a jejich postavení ve společnosti, je odsouhlasená koncepcce spravedlnosti na základě těchto skutečností akceptovatelná. Abychom zdůvodnili její principy, není třeba se odvolávat na nějaká teologická nebo metafyzická učení. Nemusíme si ani představit onen svět, který kompenzuje a napravuje nerovnosti, které na tomto světě připouštějí oba principy. Koncepcce spravedlnosti musejí být ospravedlněny podmínkami našeho života, jak jej známe, nebo vůbec ne.¹⁾

Dobře uspořádaná společnost je tedy rovněž usměrněována svou veřejnou koncepcí spravedlnosti. Z tohoto faktu vyplývá, že její příslušníci mají výraznou a obvykle i účinnou touhu jednat tak, jak to vyžadují principy spravedlnosti. Protože dobře uspořádaná společnost přetrvává v čase, je její koncepcce spravedlnosti patrně stabilní. Jsou-li tedy instituce spravedlivé (ve smyslu této koncepcce), pak lidé, kteří jsou v nich zapojeni, si osvojí patřičný smysl pro spravedlnost a přání přispět svým dílem k tomu, aby se jejich koncepcce zachovávaly. Jedna koncepcce spravedlnosti je stabilnější než jiná, jestliže smysl pro spravedlnost jí vyvolaný bude silnější a spíše se prosadí proti škodlivým sklonům, a jestliže odpovídající instituce povedou k slabším podnětům a pokušením jednat nespravedlivě. Stabilita koncepcce závisí na vyváženosti motivů. Smysl pro spravedlnost, který pěstuje, a cíle, které rozvíjí, obvykle musejí být silnější než sklon k nespravedlnosti. Abychom mohli posoudit stabilitu nějaké koncepcce spravedlnosti (a jí odpovídající dobře uspořádané společnosti), musíme zkoumat relativní sílu těchto protichůdných tendencí.

Je zřejmé, že stabilita je žádoucí vlastností morálních koncepcí. Za jinak stejných okolností budou lidé v původním stavu preferovat stabilnější systém principů. Ať již je

nějaká koncepce spravedlnosti z jiných důvodů jakkoliv přitažlivá, tak trpí vážným defektem, jestliže z principů morální psychologie plyne, že u lidí nevyvolává potřebné přání jednat v souladu s těmito principy. Při své další argumentaci ve prospěch principu teorie spravedlnosti jako slušnosti bych chtěl ukázat, že tato koncepce je stabilnější než ostatní alternativy. Tento argument doplňuje většinu již uvedených důvodů (nehledě na úvahy předložené v § 29). Tímto pojmem se chci zabývat nejen kvůli němu samému, ale i proto, abych si připravil půdu pro diskusi o jiných tématech, jakými jsou báze rovnosti a priorita svobody.

Kritérium stability není přirozeně rozhodující. Některé etické teorie je dokonce zcela bagatelizují, alespoň v některých interpretacích. Kupříkladu Bentham měl příležitostně zastávat stanovisko klasického principu užítku i psychologického egoismu. Je-li to však psychologický zákon, že jedinci mají zájem pouze sami o sebe, pak není možné, aby také měli nějaký účinný smysl pro spravedlnost (jak jej definuje princip užítku). Ideální zákonodárce může v nejlepším případě utvářet společenské poměry tak, že občané jsou z vlastních a skupinových motivů podnětáni k tomu, aby maximalizovali sumu užítku. V této teorii je identifikace výsledných zájmů zcela umělá. Je založena na lsi rozumu a jedinci se podřizují institucionálním mechanismům jediné jako prostředkům ke svým vlastním cílům.²⁾

Tato divergence mezi principy práva a spravedlnosti na straně jedné a lidskými motivy na straně druhé není běžná, i když je jako mezní případ poučná. Podle většiny tradičních teorií je lidská povaha alespoň do určité míry tak uzpůsobená, že si lidé osvojují přání jednat spravedlivě, jestliže žijí ve spravedlivých poměrech a měli z toho nějaký prospěch. Pokud je to pravda, pak je koncepce spravedlnosti přizpůsobena lidským sklonům. Pokud by se navíc mělo ukázat, že přání jednat spravedlivě je směřovat pro racionální životní plány, pak je spravedlivé jednání součástí našeho blaha. V tomto případě jsou koncepce spravedlnosti a dobra kompatibilní a celá teorie je kongruentní. V této kapitole si kladu za úkol vysvětlit, jak teorie spravedlnosti jako slušnosti sama sebe podporuje, a ukázat, že bude mít patrně větší stabilitu než tradiční alternativy, protože je více v souladu s principy morální psychologie. Za tímto účelem stručně popíši, jak si lidé mohou v době uspořádané společnosti osvojovat smysl pro spravedlnost a ostatní morální pocity. Budu se přitom nevyhnutelně zabývat i některými značně spekulativními psychologickými otázkami. Neustále jsem přece předpokládal, že lidé v původním stavu jsou obeznámeni s obecnými fakty o světě včetně základních psychologických principů a že se o ně při svém rozhodování opírají. Jestliže se nyní těmito problémy zabývám, jde mi o posouzení vlivu těchto faktů na počáteční dohodu.

Snad bude možno zamezit nějakému nedorozumění, uvedu-li několik poznámek o pojmech rovnováhy a stability. Oba tyto pojmy se dají teoreticky a matematicky velmi propracovat, budu je však využívat jenom intuitivním způsobem.³⁾ Nejdříve je snad třeba konstatovat, že se vztahují na určité druhy systémů. Co se tedy nachází v rovnováze, je nějaký systém, a rovnováha je stavem, který může libovolně dlouho trvat, pokud není narušen nějakými vnějšími vlivy. Abychom přesně definovali nějaký rovnovážný stav, musíme pečlivě vytyčit hranice systému a jasně stanovit jeho determinující vlastnosti. Rozhodující jsou tyto charakteristiky: Za prvé, identifikace systému a diferenciacie mezi vnitřními a vnějšími silami; za druhé, definice stavů systému, přičemž stavem se rozumí určitá konfigurace jeho determinujících vlastností; a za třetí, specifikace systémových vazeb propojovaných stavů.

Některé systémy nemají vůbec žádné rovnovážné stavy, v jiných je jich však mnoho. Závisí to na povaze systému. Někjaká rovnováha je stabilní, kdykoliv vychýlení způsobená třeba vnějšími podněty uvedou v činnost vnitřní síly systému, které se budou snažit uvést jej zpět do tohoto rovnovážného stavu, pokud ovšem vnější rušivé vlivy nebudou příliš silné. Naopak rovnováha je nestabilní, jestliže její narušení vyvolají v systému síly, které povedou

ještě k větším změnám. Systémy jsou více nebo méně stabilní v závislosti na intenzitě vnitřních sil, které jsou s to navrátit je do původní rovnováhy. Protože v praxi všechny společenské systémy jsou vystaveny rušivým vlivům, jsou prakticky stabilní, jak můžeme říci, jestliže odchylky od preferovaného rovnovážného stavu, které jsou způsobeny běžnými poruchami, vyvolávají dostatečně velkou sílu, která obnoví v dohledné době rovnovážný stav, nebo se k němu dostatečně blízko přiblíží. Tyto definice jsou bohužel vágní, měly by však pro naše účely stačit.

Relevantními systémy, které zde přicházejí v úvahu, jsou ovšem základní struktury dobře uspořádaných společností, které odpovídají různým koncepcím spravedlnosti. Zabývám se tímto komplexem politických, ekonomických a společenských institucí, jestliže splňuje příslušné principy spravedlnosti a jestliže lidem, kteří se v tomto systému nacházejí, je veřejně známo, že je splňuje. Musíme se pokusit zjistit relativní stabilitu těchto systémů. Předpokládám tedy, že hranice těchto systémů jsou určeny pojmem samostatného národního státu. Tento předpoklad je oslaben až po odvození principů spravedlnosti pro mezinárodní právo (§ 57); širší problematikou mezinárodního práva se však nebudu dále zabývat. Je také důležité si povšimnout, že v daném případě musejí být rovnováha a stabilita definovány s ohledem na spravedlnost základní struktury a morální chování jedinců. Stabilita nějaké koncepce spravedlnosti neimplikuje, že by se instituce a praktická opatření dobře uspořádaných společností neměnily. Ve skutečnosti nacházíme v takové společnosti patrně velkou různorodost a čas od času se poměry různým způsobem mění. Stabilita v tomto kontextu znamená, že ať se již instituce jakkoliv mění, zůstávají stále spravedlivé nebo přibližně spravedlivé, jestliže se přizpůsobují novým společenským poměrům. Nevyhnutelné odchylky od spravedlnosti jsou vnitřními silami systému účinně korigovány nebo udržovány ve snesitelných mezích. Mezi těmito silami hraje podle mého mínění fundamentální roli společný smysl členů společnosti pro spravedlnost. Morální cit je tedy do určité míry nutný, má-li se zabezpečit stabilita základní struktury s ohledem na spravedlnost.

Budu se nyní zabývat otázkou, jak se tento cit utváří. Na tuto problematiku existují, zhruba vzato, hlavně dva tradiční názory. První vychází historicky z tradice empirismu a nacházíme jej v utilitarismu od Huma až k Sidgwickovi. Ve své nejnovější a nejrozvinutější podobě je tento názor reprezentován sociální teorií učení. Jednou z podstatných tezí tohoto učení je, že cílem mravní výchovy je stanovit chybějící motivy: touha vykonávat, co je samo o sobě správné, a přání nedělat to, co je špatné. Správné chování je pak takové chování, které – obecně vzato – prospívá jiným lidem a společnosti (ve smyslu principu užítku), ale k tomu nám obvykle schází nějaký účinný motiv. Naproti tomu nesprávné chování je takové chování, které škodí jak jiným osobám, tak společnosti a pro takové jednání existují namnoze přiměřené motivy. Společnost musí tyto defekty dát nějak do pořádku. Dosahuje se toho vyslovením souhlasu nebo nesouhlasu rodičů a jiných autorit. Tito činitelé pak využívají, je-li to nutné, odměny a tresty, počínaje udělováním pochval nebo jejich odnětím až po úkony, jež působí potěšení nebo bolest. Na základě různých psychologických procesů si lidé nakonec osvojí potřebu vykonávat to, co je správné, a nekonat to, co je nesprávné. Podle jiné teze této koncepce se potřeba dodržovat morální kritéria probouzí v raném dětství, dříve než jsou pochopeny důvody pro tyto normy. Někteří lidé snad vskutku nikdy nepochopí jejich zdůvodnění utilitaristickým principem.⁴⁾ V důsledku toho je patrně náš pozdější morální cit snadno poznamenán touto ranou výchovou, která přetváří více nebo méně bezohledně naši původní povahu.

Tomuto názoru se v důležitých bodech podobá Freudova teorie. Podle Freuda se procesy, které u dětí podmiňují vznik morálních postojů, soustřeďují kolem oidipovské situace a vážných konfliktů, které tato situace způsobuje. Morální předpisy, na kterých trvají autoritativní osoby (v tomto případě rodiče), akceptují děti jako nejlepší možnost, jak překonat svou úzkost, a vzniklé postoje reprezentované superegem jsou jako reflexe stresu oidipovské fáze často patrně tvrdé a kárné.⁵⁾ Freudova teorie podporuje tedy obě teze, že

se totiž podstatná část morálního učení uskutečňuje v raném dětství, ještě dříve než lze pochopit racionální zdůvodnění morálky, a že to ovlivňují nové motivy vyvolané psychologickými procesy, které jsou poznamenány konfliktem a stresem. Freudovo učení je vskutku dramatickým znázorněním těchto charakteristik. Protože rodiče a jiné autority nevyhnutelně využívají nesprávné a sobecky různé způsoby pochval a pokárání, obecně odměn a trestů, jsou patrně naše dřívější a nepromyšlené morální postoje v některých důležitých směrech iracionální a nezdůvodněné. Morální pokrok v pozdějším životě pak spočívá částečně v korekturách těchto postojů ve světle jakýchkoliv principů, které nakonec uznáváme za správné.

Druhá tradice v teorii morálního učení se odvíjí z racionalismu a je doložena u Rousseaua a Kanta, někdy u J. St. Millu a v novější době v Piagetově teorii. Morální učení není tak příliš otázkou, jak doplnit chybějící motivy, jako spíše svobodného rozvinutí našich vrozených intelektuálních a emocionálních schopností v souladu s našimi přirozenými sklony. Jakmile pochopení uzraje a lidé si začnou uvědomovat své místo ve společnosti a jsou schopni vžít se do stanoviska jiných, pak také ocení vzájemný prospěch slušných podmínek společenské kooperace. Máme přirozené sympatie vůči jiným osobám a vrozenou vnímavost pro příjemnost pocitů sounáležitosti a sebeovládání, a to je emocionální základ pro morální cit. Jakmile jsme si jasně uvědomili náš vztah vůči bližním z dostatečně obecné perspektivy. Podle této tradice jsou tedy morální pocity přirozeným důsledkem plného uvědomění si naší společenské povahy.⁶⁾

Mill vyjadřuje svůj názor takto: mechanismy nějaké spravedlivé společnosti jsou nám tak přizpůsobeny, že všechno, co je zřejmě nutné, se akceptuje zcela jako přírodní nutnost. Je nepostradatelnou podmínkou takové společnosti, aby každý byl na základě vzájemně přijatelného principu recipacity vůči jiným lidem ohleduplný. Působí nám to bolest, nejsou-li naše pocity v jednotě s pocity našich bližních. Tato společensky zaměřená náklonnost vytváří v pravou chvíli pevný základ pro morální cit. Mill navíc dodává, že to není proti naší přirozenosti, je-li naše chování vůči bližním poměřováno na základě principů spravedlnosti. Odpovídá to spíše naší sociální vnímavosti a konfrontuje nás s nějakým vyšším dobrem, takže můžeme ovládat naše užší podněty. Není to proti naší přirozenosti, jsme-li omezovali kvůli tomu, že působilme újmou jiným lidem, ale jenom tehdy, děje-li se to v důsledku jejich nelibosti nebo kvůli jejich arbitrární autoritě, jak se nám to jeví. Jsou-li důvody pro morální předpisy jasně vyloženy na základě oprávněných požadavků jiných lidí, pak nám toto omezení nikterak neublíží, ale zdá se být kompatibilní s naším dobrem.⁷⁾ Morální učení není tak příliš spjato s osvojováním nových motivů, neboť ty se projeví samy, jakmile se uskutečňuje nezbytný vývoj našich intelektuálních a emocionálních schopností. Úplné pochopení morálních koncepcí je možné až ve zralém věku. Soudnost dítěte je vždy primitivní a charakteristické rysy jeho morálky mizí v pozdějších etapách. Racionalistická tradice předkládá optimističtější obraz, protože je toho názoru, že principy práva a spravedlnosti vyvěrají z naší povahy a nejsou v rozporu s naším blahem, zatímco ostatní teorie, jak se zdá, neobsahují žádné takové záruky.

Pokusím se nyní posoudit, v čem jedna nebo druhá z těchto koncepcí morálního učení může mít pravdu. Obě tyto koncepce mají určitě v mnohém pravdu a pokus je propojit nějakým přirozeným způsobem se jeví jako žádoucí. Musím zdůraznit, že nějaký morální názor je neobyčejně složitou strukturou principů, ideálů a předpisů, a zahrnuje všechny stránky myšlení, chování a citění. Na rozvoji této struktury se určitě podílejí mnohé druhy učení od zesilování a klasického podmiňování až po vysoce abstraktní myšlení a diferencované vnímání vzorů. Patrně každý druhý plní v té či oné době svou funkci. V několika následujících paragrafech (§§ 70 – 72) nastíním průběh morálního vývoje, jak by k němu mohlo dojít v dobře uspořádané společnosti, v níž jsou realizovány principy spravedlnosti jako slušnosti. Zajímám se pouze o tento specifický případ. Chci tedy nastínit hlavní kroky, jak by si nějaký člověk, který vyrůstá v těchto specifických podmínkách dobře uspořádané

společnosti, mohl osvojit tyto principy spravedlnosti, pochopit je a řídit se podle nich. Tyto kroky vyplývají podle mne z hlavních strukturálních rysů celkového systému principů, ideálů a předpisů, jak jsou uplatňovány na společenské mechanismy. Ukáží, že je třeba rozlišovat mezi morálkami autorit, skupin a principů. Analýza morálního vývoje je důsledně spjata s koncepcí spravedlnosti, které se musíme naučit, a předpokládá proto, že tato teorie je plauzibilní nebo dokonce správná.⁸⁾

Je zde třeba vyslovit určité varování obdobné tomu, které již bylo učiněno s ohledem na poznámky, vztahující se na ekonomickou teorii (§ 42). Chceme, aby psychologická analýza morálního učení byla pravdivá a byla i v souladu s existujícím věděním. Je však nemožné, abychom vzali v úvahu všechny podrobnosti. V nejlepší případě nastíním jenom hlavní obrysy. Musíme mít stále na mysli, že účelem následujícího rozboru je prozkoumat otázky stability a porovnat psychologické kořeny různých koncepcí spravedlnosti. Rozhodující okolností je přitom to, jak obecná fakta morální psychologie ovlivňují výběr principů v původním stavu. Pokud psychologická analýza nebude vadná takovým způsobem, aby to spíše zpochybnilo uznání principů spravedlnosti než třeba principu užitku, nemusí dojít k žádným nepřekonatelným potížím. Doufám také, že žádné z dalších užití psychologické teorie se neprojeví jako zcela pochybené. Zvláštní význam má přitom analýza základů rovnosti.

70. MORÁLKA AUTORIT

První stadium postupného rozvoje morálky budu nazývat morálkou autorit, autoritativní morálkou. Některé rysy této morálky zůstávají při zvláštních příležitostech zachovány pro pozdější stadia, ale za primitivní formu autoritativní morálky můžeme pokládat morálku dítěte. Vycházím z toho, že si mladší členové společnosti, jak dospívají, postupně osvojují smysl pro spravedlnost. Posloupnost generací a nutnost učit děti (jakkoliv jednoduchým) morálním postojům je jednou z podmínek lidského života.

Budu tedy předpokládat, že k základní struktuře dobře uspořádané společnosti patří určitá forma rodiny, a že děti jsou tedy nejdříve podřízeny autoritě svých rodičů. Při nějakém šířeji koncipovaném zkoumání bychom mohli ovšem zpochybnit instituci rodiny. Mohlo by se opravdu ukázat, že je třeba preferovat nějaké jiné formy. Ale analýza morálky autorit, bude-li třeba, by se dala ovšem modifikovat tak, aby se přizpůsobila těmto odlišným formám. Pro situaci dítěte je každopádně příznačné, že není s to kriticky posoudit předpisy a rozkazy, jimiž se na ně obrazení autority, v daném případě jeho rodiče. Nedostává se mu ani vědomostí, ani soudnosti, na jejichž základě může zpochybnit jejich vedoucí roli. Dítě vskutku postrádá vůbec pojem ospravedlnění a osvojuje si jej až mnohem později. Nemůže proto odůvodněně pochybovat o oprávněnosti rodičovských příkazů. Protože však předpokládáme, že společnost je dobře uspořádaná, můžeme se domnívat, že tyto příkazy jsou vcelku ospravedlněny. Jsou v souladu s rozumnou interpretací rodičovských povinností ve smyslu principů spravedlnosti.

Můžeme připustit, že rodiče milují své dítě a že dítě začne časem milovat své rodiče a důvěřovat jim. Jak dochází k této změně u dětí? Abych na tuto otázku odpověděl, vycházím z následujícího psychologického principu. Dítě začne milovat své rodiče pouze tehdy, jestliže mu prokazatelně projevují nejdříve svou lásku.⁹⁾ Jednání dítěte jsou tedy zpočátku motivována určitými instinkty a potřebami, a jeho cíle (jestliže vůbec) jsou usměrňovány rozumným vlastním zájmem (v odpovídajícím omezeném smyslu). Dítě má sice schopnost milovat, ale jeho láska k rodičům je novou potřebou vzniklou tím, že vnímá jejich zřejmou lásku k sobě a svůj prospěch z činnosti, v nichž se projevuje jejich láska.

Láska rodičů k dítěti je vyjádřena jejich zřejmým úmyslem pečovat o ně, dělat pro ně vše, co by si samo z rozumné sebelásky chtělo přát, a ve splňování těchto úmyslů. Jejich

lásky se projevuje tím, že mají radost, je-li přítomno, a že rozvíjejí jeho důvěru ve své schopnosti a jeho sebeúctu. Podporují jeho úsilí zvládnout problémy dospívání a vítají, jestliže se osamostatňuje. Lásky k někomu jinému obecně znamená nejenom zájem o jeho přání a potřeby, ale také posilování jeho pocitu sebedůvěry. Lásky rodičů k dítěti vede konečně také k tomu, že ji dítě opětuje. Pro lásku dítěte neexistuje žádné racionální, instrumentálně zaměřené vysvětlení. Dítě nemiluje své rodiče kvůli tomu, aby dosáhlo svých počátečních sobeckých cílů. S tímto cílem na paměti mohlo by snad dítě jednat tak, jako by milovalo své rodiče, ale jeho jednání by nepředstavovalo žádnou přeměnu jeho původních přání. Podle právě uvedeného psychologického principu vyvolává časem evidentní lásky rodičů nějaké nové citové pouto.

Tento psychologický zákon se dá různými způsoby dále analyzovat. Tak je nepravděpodobné, že rodičovská náklonnost rozpoznaná dítětem bezprostředně vyvolává odpovídající citovou reakci. Můžeme se domnívat, že tu bude několik dalších kroků. Jestliže dítě rozpozná lásku svých rodičů na základě jejich evidentních úmyslů, posílí to jeho sebedůvěru v sebe sama. Uvědomí si, že je oceňováno kvůli sobě samému vlivnými a mocnými osobami jeho světa. Dítě vnímá rodičovskou přichylnost jako něco bezpodmínečného; jeho přítomnost a spontánní jednání jsou pro ně důležité, a radost, kterou z něho mají, nezávisí na disciplinovaných úkonech, které přispívají k blahu ostatních lidí. V příhodnou dobu začne dítě důvěřovat svým rodičům i svému okolí. To mu také dodává odvalu vyzkoušet své zrající schopnosti, vše stále ještě podepřeno láskou a povzbuzováním rodičů. Dítě si postupně osvojuje různé dovednosti a začne mít pocit, že něco dovede dělat, což také posiluje jeho sebedůvěru. Během celého tohoto procesu se také rozvíjí láska dítěte k rodičům. Jsou pro dítě spjata s jeho úspěchy a radostmi vlastního světa i s vědomím vlastního rozvoje. To u něho vyvolává lásku k nim.

Musíme nyní uvažovat o tom, jak se láska a důvěra dítěte projevují. Musíme zde mít na mysli zvláštní rysy situace autorit. Dítě nemá žádná vlastní kritická měřítka, protože není samo schopno odmítnout nějaký předpis z racionálních důvodů. Jestliže miluje své rodiče a důvěřuje jim, bude patrně akceptovat jejich příkazy. Bude se také snažit, aby se jim podobalo, neboť je pokládá opravdu za úctyhodné, a příkazy, které vydali, bude dodržovat. Náhorně dokládají, jak chceme předpokládat, nadřazené vědění i moc a uvádějí pádné příklady na to, co se požaduje. Dítě bude jejich soudy akceptovat a patrně bude samo sebe posuzovat tak, jak by to učinili jeho rodiče, když překračuje jejich příkazy. Jeho přání ovšem zároveň přesahují dovolené meze, neboť jinak by přeče nebylo třeba žádných takových předpisů. Rodinné normy budou tedy zakoušeny jako omezení a dítě se snad bude proti nim vzpírat. Koneckonců nemusí vidět žádný důvod, proč by se jim mělo podřizovat; jsou samy o sobě arbitrárními zákazy a dítě nemá zpočátku žádnou snahu učinit něco, co se mu říká, aby dělalo. Jestliže však své rodiče miluje a důvěřuje jim, pak se patrně u něho projeví snaha, jestliže neodolalo svému pokušení, aby sdílelo jejich postoj vůči svému nesprávnému chování. Bude ochotno přiznat svůj přestupek a prosit o odpuštění. V těchto odlišných tendencích se projevuje (na autoritu vázaný) pocit viny. Bez těchto obdobných postojů by neexistovaly žádné pocity viny. Je však také pravda, že neexistence těchto pocitů také naznačuje nedostatek lásky a důvěry; neboť s ohledem na specifickou situaci autorit a na principy morální psychologie, jež spojují etické a přirozené postoje, podmiňují láska a důvěra vznik pocitů viny, nejsou-li dodržovány rodičovské příkazy. Připustíme, že u dítěte je někdy obtížné odlišit pocity viny od strachu a trestů, zvláště pak od strachu před ztrátou lásky a přichylnosti rodičů. Dítě postrádá pojmy pro porozumění morálním diferenciacím, a to se také obráží v jeho chování. Předpokládal jsem však, že dokonce i u dítěte lze odlišit (na autoritu vázané) pocity viny od strachu a úzkosti.

Ve světle tohoto nástupu rozvoje autoritativní morálky, jak se zdá, příznivě ovlivňují jejich osvojení dítětem následující podmínky.¹⁰ Za prvé, rodiče musejí milovat své dítě a musejí

být hodni jeho obdivu. Tímto způsobem vzbuzují v něm pocit vlastní důstojnosti a přání stát se tím, čím jsou oni. Za druhé, musejí formulovat jasná a srozumitelná (a ovšem i ospravedlnitelná) pravidla, která jsou přizpůsobena chápavosti dítěte. Navíc by měli zdůvodnit své příkazy, pokud je dítě může pochopit; a pokud se na ně samotné vztahují, pak by se podle nich také opravdu měli řídit. Rodiče by měli exemplárně zachovávat požadovanou morálku a během času také explicitně vyloužit principy, na nichž je založena. K tomu je třeba vyvolat u dítěte snahu tyto principy později akceptovat, ale také vyloužit, jak se mají v jednotlivých případech interpretovat. Morální vývoj se patrně neuskuteční v té míře, v jaké tyto podmínky nebudou splněny, a zvláště pak tehdy, budou-li příkazy rodičů nejenom tvrdé a nespravedlivé, ale budou-li také vynuceny trestnými sankcemi, ba dokonce tělesnými tresty. Autoritativní morálka dítěte spočívá v jeho dispozici dodržovat bez vyhlídky na odměnu nebo tresty určité předpisy, které se mu snad mohou jevit nejenom jako značně arbitrární, ale které nijak neapelují na jeho původní sklony. Nabude-li přesto potřebu dodržovat tyto zákazy, je tomu právě proto, že k němu přicházejí od vlivných osob, které miluje a jimž důvěřuje, a které také samy jednají v souladu s nimi. Dítě pak dospívá k závěru, že to jsou typické způsoby jednání těch lidí, jež chce napodobit. Schází-li však láska, příklad a vedení, pak se to všechno nemůže uskutečnit, a to rozhodně ne tehdy, jsou-li vztahy bez lásky udržovány hrozbami, donucováním a odplatou.

Autoritativní morálka dítěte je primitivní, protože se většinou skládá ze souborů předpisů, ale dítě nemůže porozumět širšímu systémému práva a spravedlnosti, v jehož rámci jsou mu tato pravidla adresována a ospravedlnována. Ale dokonce i nějaká rozvinutá autoritativní morálka, na jejímž základě lze tato pravidla pochopit, vykazuje mnohé z těchto charakteristik a zahrnuje obdobné čnosti a nectnosti. Přiznačně je tu nějaká autoritativní osoba, která je milována a již se důvěřuje, nebo se alespoň akceptuje jako hodna svého postavení, a jejíž pokyny jsme povinni bezpodmínečně dodržovat. O důsledcích si nemusíme dělat žádné starosti, to je věcí autoritativní osoby. Nejcennějšími čnostmi jsou poslušnost, pokora a věrnost vůči autoritám; nejhoršími nectnostmi jsou neposlušnost, svéhlavost a vzpurnost. Musíme dělat to, co se od nás očekává, aniž bychom mohli klást nějaké otázky, neboť jinak by to byla známka pochybnosti a nedůvěry i určité domyšlivosti a projev podezřavosti. Autoritativní morálka musí být nesporně podřízena principům práva a spravedlnosti, které jediné samy mohou určit, kdy tyto tak extrémní požadavky nebo obdobná omezení jsou ospravedlněny. Autoritativní morálka dítěte je jenom dočasná, vyplývá nutně z jeho zvláštní situace a z jeho omezené soudnosti. Mimo to teologická paralela je specifickým případem, který kvůli principu stejné svobody pro všechny neplatí pro základní strukturu společnosti (§ 33). Morálka autority hraje tedy v základních společenských mechanismech jenom omezenou úlohu a lze ji ospravedlnit pouze tehdy, jestliže si neobvyklé požadavky dané praxe vynutily, aby se na určité jedince přenesly výsady vůdcovství a právo poroučet. Ve všech případech je však oblast této morálky regulována principy spravedlnosti.

71. MORÁLKA SKUPIN

Druhým stadiem vývoje morálky je stadium skupinové morálky, morálky skupin. Toto stadium zahrnuje široké rozmezí případů, jež jsou závislé na různých skupinách a mohou zahrnovat dokonce celé národní pospolitosti. Zatímco autoritativní morálka dítěte spočívá převážně v souboru předpisů, je obsah skupinové morálky dán morálními kritérii, která jsou vhodná pro role jedinců v různých skupinách, k nimž patří. Tato kritéria zahrnují morální pravidla zdravého rozumu, nezbytně přizpůsobená specifickému postavení dotyčného jedince. Jsou mu vštěpovány projevy libosti a nelibosti autoritativních osob nebo jiných členů skupiny. V tomto stadiu je tedy rodina sama považována za malou skupinu, která je

obvykle charakterizována dobře určenou hierarchií, v níž každý její člen má určitá práva a povinnosti. Tím, jak dítě dospívá, jsou mu vštěpovány formy chování, které jsou příznačné pro jeho postavení. Vysvětlujeme mu ctnosti dobrého syna nebo dobré dcery, anebo mu je alespoň přibližujeme ve formě rodičovského očekávání, jak se projevují v projevech libosti a nelibosti. Obdobně tu existují školní a sousedské skupiny a rovněž krátkodobé formy spolupráce při hrách a soutěžích se stejně starými účastníky, jejichž význam však není o nic menší. Takto se poučíme o ctnostech dobrého studenta nebo spolužáka, o ideálech dobrého kamaráda a společníka. Tento druh morálního pojetí se rozšiřuje na ideály, k nimž dospíváme v pozdějším životě, a tím i na různé pozice a povolání dospělých, na postavení v rodině a dokonce ve společnosti. Obsah těchto ideálů je dán různými představami o dobrém manželovi a dobré manželce, dobrém příteli, dobrém občanu atd. K morálce skupin patří tedy značný počet ideálů, z nichž každý je vhodně přizpůsoben příslušnému statusu nebo dotyčné roli. Naše morální porozumění se rozšiřuje, zaujímáme-li během svého života různé pozice. Odpovídající posloupnost ideálů si vyžaduje stále větší intelektuální soudnost a jemnější morální postřeh. Některé z těchto ideálů jsou určité také mnohem komplexnější a kladou na jedince velmi odlišné požadavky. Jak uvidíme, závazek vůči určitým ideálům vede zcela přirozeně k morálce principů.

Patrně každý jednotlivý ideál je vyložen v kontextu cílů a účelů skupiny, k nimž patří příslušná role nebo pozice. V příhodnou dobu se člověk dopracuje k nějaké představě o celém systému kooperace, který vymezuje skupinu a její cíle. Zjistí, že ostatní lidé mají v závislosti na svém místě v systému kooperace jiné úkoly. Tak se posléze naučí vžívat se do jejich postavení a vidět věci z jejich hlediska. Zdá se tedy plauzibilní, že osvojení morálky skupiny (reprezentované nějakou strukturou ideálů) je založeno na vývoji intelektuálních schopností, kterých je třeba, abychom viděli věci z různých hledisek a mohli si je všechny představit jako různé aspekty jediného systému kooperace. Jestliže takto o tom uvažujeme, pak je nezbytný systém schopností opravdu značně složitý.¹¹ Nejdříve musíme uznat, že tato různá hlediska vůbec existují, že se perspektivy jiných lidí od našeho stanoviska liší. Nemusíme se však pouze poučit, že pro ně vypadají věci jinak než pro nás, že mají jiné požadavky a cíle, jiné plány a motivy. Musíme se však také učit, jak zjistit tato fakta z jejich řeči, chování a projevů. Musíme dále identifikovat jednotlivé rysy těchto perspektiv, zjistit, co si ostatní lidé vlastně přejí a čemu věří. Jenom tak můžeme pochopit a posoudit jejich chování, záměry a motivy. Pokud tyto směrodatné prvky nemůžeme identifikovat, nemůžeme se vžít do postavení někoho jiného a zjistit, co by učinil na svém místě. Máme-li to rozhodnout, musíme ovšem rozpoznat jeho opravdové stanovisko. Když jsme však konečně porozuměli jeho situaci, stále nám ještě zbývá, abychom s ohledem na toto poznání vhodným způsobem usměrnili své vlastní chování.

Dělat něco takového alespoň v nějaké minimální míře nečiní dospělým potíže, ale pro děti je to obtížné. Nepochybně se tím částečně vysvětluje, proč předpisy primitivní autoritativní morálky dětí jsou obvykle vyjádřeny tak, že se vztahují na vnější chování, a proč děti, posuzují-li své jednání, neberou většinou motivy a záměry v úvahu. Dítě ještě neovládá umění vnímat osobnost jiných lidí, tj. umění rozpoznat jejich přesvědčení, záměry a pocity, a tím interpretovat jejich chování. Kromě toho je schopnost dítěte vmyslet se v jejich postavení stále ještě nevyvinutá a zavádí je spíše na scestí. Nepřekvapuje nás tedy, že tyto prvky, které jsou z morálního hlediska tak důležité, jsou v raném stadiu opomenuty.¹² Tento nedostatek se však postupně překonává, kdykoliv přijímáme mnohem náročnější role se složitějšími systémy práv a povinností. Odpovídající ideály od nás vyžadují, abychom vše viděli vždy z různorodějších perspektiv, jak to ostatně vyplývá z koncepce základní struktury.

Těchto stránek intelektuálního vývoje jsem se dotkl kvůli úplnosti. Nemohu je nějak podrobněji prozkoumat, přesto bychom si však měli povšimnout, že při osvojování morálních názorů zřejmě zaujímají ústřední místo. Jak dobře se naučíme tomuto umění

vnímat osobnost jiných lidí, musí to ovlivňovat morální senzibilitu; a právě tak je důležité porozumět složitostem společenské kooperace. Tyto schopnosti však nestačí. I ten, jehož záměry jsou čistě manipulační a kdo zamýšlí jenom využívat jiné kvůli svému vlastnímu prospěchu, musí mít obdobné schopnosti, není-li příliš mocný. Stejných intelektuálních schopností je třeba také při záluďném přesvědčování a využívání mravně pochybených metod. Musíme tudíž prozkoumat, jak vlastně dochází k vazbám s členy nějaké skupiny a později se společenskými mechanismy obecně. Uvažme případ nějakého spolku, o němž všichni vědí, že jeho veřejné stanoví jsou spravedlivé. Jak tedy dochází k tomu, že členové takového spolku jsou navzájem spjatí pouty přátelství a vzájemné důvěry a mohou se spolehnout na to, že každý splní svou úlohu? Můžeme si myslet, že tyto pocity a postoje vznikly příslušností k tomuto spolku. Jakmile se tedy jednou projevila u někoho schopnost pocitu sounáležitosti tím, že si v souladu s prvním psychologickým zákonem přisvojil určitá pouta náklonnosti, a jestliže se pak jeho druhové zřejmě snaží dostat svým povinnostem a závazkům, pak se v něm rozvíjejí přátelské pocity vůči nim spolu s pocity důvěry a zodpovědnosti. Tento princip je druhým psychologickým zákonem. Když se lidé jeden po druhém nebo ve skupinách (vhodně omezené velikosti) stávají během určitého časového úseku členy nějakého spolku, vzrůstají tato pouta, pakliže ti, kdož jsou již delší dobu jeho členy, dělají to, co dělat mají, a žijí v souladu s ideály pro ně platnými. Jestliže tedy příslušníci nějakého systému společenské kooperace zpravidla jednají se zřejmým záměrem zachovávat jeho spravedlivá (nebo slušná) pravidla, pak se mezi nimi vytvářejí pouta přátelství vzájemné důvěry, která je ještě pevněji poutají k tomuto systému.

Jsou-li jednou tyto vazby nastoleny, dostávají se u nějakého člověka pocity (skupinové) viny, jestliže neplní to, co se od něho očekává. Tyto pocity samy se projevují různými způsoby, například v úsilí napravit škody napáchané jiným lidem, pokud k nim došlo, právě tak jako v ochotě připustit, že se někdo zachoval neslušně (špatně), a omluvit se za to. Pocity viny se také projevují tím, že se uznává oprávněnost pokárání a trestů a že se tak snadno nehněváme a nejsme ani pobouřeni nad tím, jestliže jiní obdobně opomenou učinit to, co měli dělat. Absence těchto sklonů by prozrazovala absenci přátelských pout a vzájemné důvěry. Poukazovalo by to na připravenost sdruzovat se s jinými lidmi bez ohledu na měřítka a kritéria oprávněných očekávání, která jsou veřejně uznávána a všemi využívána při urovnávání jejich sporů. Kdo takové pocity viny nemá, nebude si dělat žádné starosti s břenem, které tíží jiné lidi, ani se nebude trápit nad tím, že porušil jejich důvěru a podvedl je. Jestliže však panují vztahy přátelství a důvěry, dochází ke vzniku takových pocitů a reakcí, nesplní-li někdo své povinnosti a závazky. Schází-li takové emocionální omezení, jsou pocity sounáležitosti a vzájemné důvěry v nelepším případě jenom zdánlivé. Tedy právě tak, jak se v prvním stadiu rozvíjejí přirozené postoje vůči rodičům, zanikají zde mezi členy skupiny vazby přátelství a důvěry. V obou případech se příslušné morální pocity zakládají na určitých přirozených postojích. Nedostatek těchto pocitů by poukazoval na absenci těchto postojů.

Druhý psychologický zákon platí patrně obdobným způsobem jako první. Protože se uznává, že skupinové mechanismy jsou spravedlivé (a pro složitější role se při vymezení vhodného ideálu využívá principů spravedlnosti), zajišťuje se tím, že všichni členové skupiny mají ze svých aktivit prospěch a že to také vědí. Pak je chování jiných lidí, dělají-li to, co dělat mají, k prospěchu všech. Očividný záměr plnit své závazky a povinnosti je zde považován za formu dobré vůle a toto poznání vzbuzuje pocity přátelství a vede i k opětování důvěry. V příhodnou dobu se posilují reciproční účinky toho, že každý dělá to, co dělat má, až se dospívá k nějakému rovnovážnému stavu. Můžeme však také předpokládat, že novější členové skupiny si váží morálních vzorů, tj. osob, kterým se v různých ohledech obdivují a kteří do značné míry ztělesňují ideál, který odpovídá jejich postavení. Tito jedinci projevují dovednosti a schopnosti, vykazují povahové a charakterové přednosti, které přitahují naši fantazii a vzbuzují v nás touhu se jim podobat a moci dělat totéž co oni. Toto

přání napodobit je vyvěrá částečně z toho, že pokládáme jejich vlastnosti za předpoklady jejich privilegovanější pozice, ale je to také vedlejší účinek aristotelského principu, neboť jsme přece rádi, můžeme-li rozvíjet složitější a obtížnější aktivity, a přitom také vzniká přání, abychom je mohli sami vykonávat. Jsou-li tedy morální ideály, které příslušejí k různým rolím spravedlivé skupiny, se zřejmými záměry splňovány příkladnými a sympatickými lidmi, budou patrně tyto ideály přijaty těmi osobami, které jsou svědky jejich realizace. Tyto koncepce jsou vnímány jako forma dobré vůle a aktivity, jimiž se uskutečňují, projevují se jako výraz lidské zdatnosti, kterou i jiní mohou oceňovat. Jsou tu tytéž dva psychologické procesy jako předtím. Jiní lidé jednájí se zřejmým záměrem podporovat naše blaho a zároveň vykazují vlastnosti a schopnosti, které se nám líbí, a tak v nás vzbuzují přání je napodobovat.

Skupinová morálka nabývá různých podob v závislosti na skupinách a příslušných rolích a tyto formy reprezentují různé úrovně složitosti. Vezmeme-li však v úvahu náročnější místa v důležitějších institucích společnosti, pak jsou pro regulování základní struktury a pro obsah řady důležitých ideálů směrodatné principy spravedlnosti. Tyto principy se přece vztahují na roli občanů, kterou mají plnit všichni, neboť každý člověk, nejenom ten, kdo se aktivně účastní veřejného života, má zastávat určité politické názory týkající se obecného blaha. Můžeme tedy předpokládat, že existuje nějaká morálka skupin, podle níž se členové společnosti pokládají navzájem za sobě rovné, za přátele a druhy navzájem sdružené v systému kooperace, o němž je známo, že je k prospěchu všech a je ovládan obecnou koncepcí spravedlnosti. Obsah této morálky je charakterizován kooperativními ctnostmi, tj. spravedlností a slušností, věrností a důvěrou, integritou a nestranností. Typickými nectnostmi jsou lakota a neslušnost, nečestnost a lest, zaujatost a předpojatost. Kdo z členů skupiny podlehe těmto nectnostem, u toho dojde ke vzniku (skupinového) pocitu viny na straně jedné a k nevoli na straně druhé. Tyto morální postoje musejí existovat, jakmile se vytvářejí vztahy k jiným členům nějakého spravedlivého (nebo slušného) systému kooperace.

72. MORÁLKA PRINCIPŮ

Kdo dospěl k složitějším formám skupinové morálky, jak jsou třeba vyjádřeny v ideálu rovnoprávného občana, ten rozhodně rozumí principům spravedlnosti. Vyvinul i určité vazby k mnoha různým jedincům a komunitám, a je také připraven řídit se podle morálních kritérií, která mu odpovídají v jeho různých pozicích a jsou udržována společenským souhlasem a nesouhlasem. Přidružil se k jiným lidem a snažil se žít podle těchto etických principů; záleží mu na tom, aby jeho chování a cíle byly akceptovány. Jedině sice chápé principy spravedlnosti, avšak jeho motivy k jejich dodržování vyvěrají alespoň po určitou dobu většinou z přátelských pout, pocitů sounáležitosti s jinými a z přání, aby ho širší pospolitost uznávala. Chtěl bych se nyní zabývat tím, jak jsou tyto nejvyšší principy samy natolik pro někoho přitažlivé, aby si přál být spravedlivým člověkem, jako v předcházejícím stadiu skupinové morálky chtěl být například dobrým kamarádem. Představa spravedlivého jednání a podpory spravedlivých institucí nabývá nyní pro něho přitažlivost obdobnou té, kterou předtím měl pro podřízené ideály.

Představíme-li si, jak by se dala realizovat tato morálka principů (za principy zde pokládám takové principy, jaké by byly vzaty v úvahu v původním stavu), neměli bychom přehlédnout, že skupinová morálka zcela přirozeně vede k poznání kritérií spravedlnosti. Každopádně v době uspořádané společnosti nevymezují tato kritéria jenom nějakou veřejnou koncepcí spravedlnosti, ale občané, kteří se zajímají o politické dění, a lidé činní v legislativě, soudnictví a obdobných funkcích je musejí neustále užívat a interpretovat. Často se musejí vztýkat do stanoviska jiných, nikoliv prostě jenom kvůli tomu, aby si

domýšleli, co tito lidé budou chtít a co pravděpodobně učiní, ale aby nalezli nějaký rozumný kompromis mezi soupeřícími nároky a různými podřízenými ideály skupinové morálky. Máme-li principy spravedlnosti prakticky uplatňovat, musíme přijmout stanoviska vymezená čtyřstupňovou poslušností (§ 31). Podle dané situace akceptujeme pak perspektivy ústavodárného shromáždění nebo legislativy apod. Nakonec plně zvládneme tyto principy a pochopíme, jaké hodnoty zabezpečují a jak je to výhodné pro kohokoliv. To pak povede k přijetí těchto principů na základě třetího psychologického zákona. Tento zákon vyjadřuje skutečnost, že jakmile se v souladu s oběma předcházejícími psychologickými zákony vyvinuly postoje lásky a důvěry, přátelských pocitů a vzájemné důvěry, pak poznání toho, že my sami i ti, kteří nám nejsou lhostejní, mají prospěch z trvale spravedlivých institucí, v nás vzbuzuje odpovídající smysl pro spravedlnost. Rozvíjíme přání uplatňovat principy spravedlnosti a jednat podle nich, jakmile jsme si uvědomili, že jim odpovídající společenské mechanismy pomohly prosazovat naše blaho i blaho našich bližních. Během času začínáme oceňovat ideál spravedlivé kooperace lidí.

Smysl pro spravedlnost se tedy projevuje alespoň dvěma způsoby. Vede nás, za prvé, k uznání spravedlivých institucí, kterým jsme zavázáni a které nám, jakož i našim druhům, přinesly prospěch. Chceme dělat to, co můžeme, abychom zachovávali tyto mechanismy. Míváme pocit viny, neplníme-li své povinnosti a závazky, i když nejsme vázáni vůči těm, kteří nás zvýhodnili, žádnými pouty nějakého specifického pocitu sounáležitosti. Snad ještě vůbec neměli žádnou příležitost, aby projevili nějaký očividný záměr přispět svým dílem, takže se na ně nevztahují pocity odpovídající druhému zákonu. Nebo daný institucionální systém může třeba být tak velký, že se nějaké zvláštní vazby v nějakém větším rozsahu nemohou nikdy vytvořit. Každopádně celek občanů nebude nikterak udržován pospolu pocity sounáležitosti mezi jedinci, ale přijetím veřejným principů spravedlnosti. Každý občan je sice přítelem nějakého jiného, ale žádný není přítelem všech. Jejich společná loajalita vůči spravedlnosti však vytváří jednotnou perspektivu, která může sloužit k usmíření protikladů. Smysl pro spravedlnost podněcuje, za druhé, ochotu spolupracovat při budování spravedlivých institucí (nebo alespoň se jim neprotivít), právě tak jako se podílet na změně stávajících institucí, vyžaduje-li to spravedlnost. Chceme jednat v souladu s přirozenou povinností podporovat spravedlivé mechanismy. Tento sklon nepřesahuje jenom podporu těm spravedlivým institucím, které přispěly k našemu blahu, ale snaží se rozšířit koncepci, kterou tyto instituce ztělesňují, na podporu podmínek umožňujících blaho širší pospolitosti.

Jestliže se prohřešujeme proti našemu smyslu pro spravedlnost, vysvětlujeme své pocity viny tím, že se odvoláváme na principy spravedlnosti. Tyto pocity jsou tedy docela jinak vysvětlovány než pocity viny autorit a skupin. Nyní je morální vývoj úplný, a tak poprvé zakoušíme pocity viny ve striktním slova smyslu. Totéž platí pro jiné morální emoce. Dítě nechápe pojem morálního ideálu ani význam úmyslu a motivů, a tak tu neexistují žádné příměřené podmínky pro pocity viny (zaměřené na principy). Ve skupinové morálce závisěji morální pocity podstatně na poutech přátelství a důvěry v určité jedince nebo komunity. Morální chování je pak z větší části založeno na tom, že se usiluje o uznání ostatními lidmi. To stále ještě může platit i pro náročnější stadia této morálky. Jedinci jako občané, kteří plně chápou obsah principů spravedlnosti, mohou být přesto převážně motivováni, aby podle nich jednali v důsledku svých vazeb na určité osoby a kvůli oddanosti ke své vlastní společnosti. Jakmile je však akceptována morálka principů, nejsou již morální postoje výlučně spjaty s blahem a souhlasem určitých jedinců a skupin, ale jsou formovány koncepcí práva, která je na takových nahodilostech nezávislá. Naš morální cit je nezávislý na náhodných okolnostech našeho světa, a to ve smyslu popisu původního stavu a jeho kantovské interpretace.

I když však je morální cit v tomto smyslu nezávislý na nahodilých okolnostech, má i nadále naše přirozená oddanost určitým jedincům a skupinám své přirozené místo. Neboť

v rámci morálky principů způsobují nyní přestupky, které dříve vedly ke vzniku (skupinové) viny a zášti a k jiným morálním pocitům, tyto pocity ve striktním slova smyslu. Při vysvětlování svých pocitů se odvoláme na příslušné principy. Jsou-li tu však přítomny přirozené vazby přátelství a vzájemné důvěry, pak jsou tyto morální pocity silnější, než když se tu nevyskytují. Takové vazby zvyšují pocity viny a zášti či jiné odpovídající pocity, dokonce ve stadiu morálky principů. Připustíme-li nyní, že to je přiměřené, pak z toho vyplyne, že prohřešky proti těmto přirozeným vazbám jsou špatné. Neboť jestliže třeba předpokládáme, že rozumný pocit viny (tj. pocit viny, který vzniká tím, že uplatňujeme ve světle pravdivých a rozumných domněnek korektní morální principy) poukazuje na nějaký náš morální prohřešek, a že větší pocit viny poukazuje na větší prohřešek, pak by opravdu mělo být zakázáno porušovat důvěru, zrazovat přátelství a obdobné nectnosti. Narušování takových vazeb k určitým jedincům a skupinám vyvolává silnější morální pocity a z toho zase plyne, že tyto prohřešky jsou tím závažnější. Podvod a nevěra jsou rozhodně vždy něco špatného. Odporují přirozeným povinnostem a závazkům. Nejsou však vždy stejně špatné. Jsou horší, kdykoliv se zformovala pouta náklonnosti a dobré víry. To si musíme zvláště uvědomit, zavádíme-li přiměřená pravidla priority.

Zprvu by se mohlo zdát podivné, že bychom si chtěli osvojit přání jednat na základě nějaké představy o právu a spravedlnosti. Jak je to možné, že morální principy mohou zapůsobit na naše citové rozpoložení? V teorii spravedlnosti jako slušnosti nacházíme na tuto otázku několik odpovědí. Za prvé, jak jsme již viděli (§ 25), musejí mít morální principy určitý obsah, protože je vybrali rozumní lidé, aby rozsoudili soupeřící nároky, jsou to tedy uznávané způsoby, jak prosazovat lidské zájmy. Instituce a jednání jsou posuzovány podle toho, jak dobře takovým cílům slouží, a proto jsou třeba takové nesmyslné principy, jako například, že se v úterý nesmíme dívat vzhůru k nebi, odmítnout jako rušivá a nerozumná omezení. V původním stavu nemají rozumní lidé žádný důvod, proč by měli uznávat takové principy. Za druhé, smysl pro spravedlnost souvisí však také s láskou k lidem. Již dříve jsem poznamenal (§ 30), že si altruismus neví rady, jestliže si předměty jeho lásky navzájem odporují. Pak jej musí usměrňovat principy spravedlnosti. Rozdíl mezi smyslem pro spravedlnost a láskou k lidstvu tkví v tom, že láska k lidstvu je nesobecká, přesahuje morální požadavky a neodvolává se na výjimky, které připouštějí přirozené povinnosti a závazky. Předměty těchto dvou pocitů však zřejmě spolu úzce souvisejí, neboť jsou ve značné míře vymezeny stejnou koncepcí spravedlnosti. Jestliže jeden z těchto pocitů se zdá být přirozeným a srozumitelným, pak i druhý. Kromě toho jsou pocity viny a rozhořčení vyvolávány křivdami způsobenými jiným lidem námi nebo někým třetím, jejich neospravedlnitelným strádáním; a stejným způsobem je také urážen náš smysl pro spravedlnost. Kantovská interpretace konečně poukazuje na to, že lidé, pokud podle těchto principů jednají, projevují takto svou přirozenost jako svobodní a stejně rozumní tvorové (§ 40). Protože takové jednání patří k jejich dobru, směřuje smysl pro spravedlnost k jejich blahu tím bezprostředněji. Podporuje taková opatření, jež umožňují, aby každý člověk projevoval svou společnou přirozenost. Bez nějakého obecného anebo částečného smyslu pro spravedlnost nemůže vskutku existovat žádné občanské přátelství. Přání jednat spravedlivě není tedy formou slepé poslušnosti vůči arbitrárním principům, které nemají nic společného s racionálními cíli.

Nechtěl bych ovšem tvrdit, že teorie spravedlnosti jako slušnosti je jedinou teorií, která může přirozeným způsobem interpretovat smysl pro spravedlnost. Jak poznamenává Sidgwick, nemyslí utilitarista při svém jednání pouze na nějaký neosobní zákon, ale vždy na blaho nějaké bytosti nebo bytostí, s nimiž ho pojí do jisté míry pocit sounáležitosti.¹³⁾ Utilitarismus a nepochybně také perfekcionismus splňují podmínku, že smysl pro spravedlnost může být charakterizován tak, aby byl psychologicky pochopitelný. V nejlepším případě měla by teorie prezentovat popis ideálně spravedlivých poměrů, nějakou koncepci dobře uspořádané společnosti, jejíž realizace a udržování odpovídají našemu blahu

a souvisejí s našimi přirozenými pocity. Dokonale spravedlivá společnost by měla být součástí určitého ideálu, po němž by rozumné lidské bytosti měly toužit více než po čemkoliv jiném, kdyby jednou dokonale věděly a zjistily, co to vlastně je.¹⁴⁾ Obsah principů spravedlnosti, způsob, jakým jsou odvozeny, a stadia morálního vývoje svědčí o tom, že taková interpretace teorie spravedlnosti jako slušnosti je možná.

Zdálo by se tedy, že učení o čistě uvědomělem jednání je nerozumné. Toto učení, za prvé, tvrdí, že nejvyšším morálním motivem je přání dělat to, co je po právu a spravedlivé prostě proto, že je to po právu a spravedlivé a že žádný jiný popis není přiměřený; a za druhé, že zatímco jiné motivy určitě mají nějakou morální hodnotu, například přání dělat to, co je po právu, protože toto konání zvyšuje lidské štěstí, nebo proto, že má tendenci podporovat rovnost, jsou tato přání méně morálně hodnotná nežli přání dělat to, co je po právu výlučně díky tomu, že je to po právu. Ross tvrdí, že smysl pro právo je touhou po nějakém určitém (ale neanalyzovatelném) objektu, jelikož nějaká specifická (ale neanalyzovatelná) vlastnost charakterizuje jednání, která jsou naší povinností. Ostatní morálně hodnotná přání jsou sice přání po věcech, které jsou nutně spjata s tím, co je po právu, nejsou to však přání po právu jako takovém.¹⁵⁾ Podle této interpretace postrádá však smysl pro právo každé poznatelné zdůvodnění. Podobá se nějaké preferenci pro čaj spíše než pro kávu. Taková preference by sice mohla existovat, bylo by to však nanejvýše arbitrární, kdybychom jí měli podříditi základní strukturu společnosti; a nejméně je tomu tak, protože je to šťastně zakryto nutným spojením s rozumnými důvody pro soudy o právu.

Kdo však rozumí smluvní teorii a akceptuje ji, pro toho není smysl pro spravedlnost ničím jiným než přáním jednat podle principů, s nimiž by rozumní lidé vyslovili souhlas v nějaké počáteční situaci, v které je každý člověk reprezentován stejným způsobem jako morální subjekt. Ničím jiným než přáním jednat v souladu s principy, které postihují povahu člověka jako svobodné a stejně rozumné bytosti. Principy spravedlnosti odpovídají těmto popisům a tento fakt nám dovoluje, abychom smysl pro spravedlnost přijatelně interpretovali. Ve světle teorie spravedlnosti je pochopitelné, jak morální cit může usměrnit náš život a zastávat funkci, kterou mu přisuzují formální podmínky, kladené na morální principy. Být ovládan tímto principy znamená, že chceme žít s jinými lidmi podle pravidel uznávaných všemi za slušná z hlediska, které by každý akceptoval za rozumné. Ideál lidí, kteří kooperují na této bázi, má pro naše citové rozpoložení přirozenou přitažlivost.

Nakonec můžeme konstatovat, že se morálka principů projevuje ve dvou formách. Jedna odpovídá smyslu pro právo a spravedlnost, druhá lásce k lidstvu a sebeovládání. Jak jsme již poznali, je druhá forma na rozdíl od první nesobecká. V této obvyklé formě práva a spravedlnosti zahrnuje morálka principů ctnosti, morálke autorit a skupin. Vymezuje poslední stadium, v němž jsou posléze všechny podřízené ideály pochopeny a organizovány v koherentní systém přiměřeně obecných principů. Ctnosti ostatních morálek jsou vysvětleny a ospravedlněny v širším systému; jejich příslušné nároky jsou upraveny podle priorit přisuzovaných širší koncepci. Nesobecká morálka má dva aspekty, které závisejí na směru, v němž jsou dobrovolně překračovány požadavky morálky principů. Na jedné straně se láska k lidstvu projevuje tím, že se společné dobro prosazuje takovými způsoby, které podstatně přesahují naše přirozené povinnosti a závazky. Tato morálka není morálkou obyčejných lidí a jejími specifickými ctnostmi jsou altruismus, zvýšená citlivost pro pocity a přání jiných, jakož i přiměřená vlastní skromnost a nesobeckost. Morálka sebeovládání na straně druhé se ve své nejjednodušší formě projevuje splněním požadavků práva a spravedlnosti docela snadno a s půvabem. Tato forma se opravdu stává nesobeckou, jestliže jedinec projevuje její charakteristické ctnosti odvahy, velkomyslnosti a sebeovládání při jednání, která předpokládají vysokou ukázněnost a cvik. Toho může dosáhnout tím, že dobrovolně přejímá úřady a pozice, které jsou pro tyto ctnosti nezbytné, mají-li se dobře plnit jejich povinnosti; nebo jinak tím, že sleduje nadřazené cíle tak, aby to bylo konzistentní se spravedlností, ale nad to překračovalo požadavky povinnosti a závazků. Nesobecké morálky, morálky světců

a hrdinů, nejsou tedy v rozporu s normami práva a spravedlnosti; vyznačují se dobrovolným přijetím cílů, které jsou v souladu s těmito principy, ale překračují to, co se od nich požaduje.¹⁶⁾

73. CHARAKTERISTIKY MORÁLNÍCH CITŮ

V dalších paragrafech zkoumám několik stránek tří stadií morálky podrobněji. Pojem morálního citu, povaha tří psychologických zákonů a proces, podle nichž platí, si vyžadují dalšího komentáře. K prvnímu problému bych chtěl poznamenat, že budu používat staršího výrazu „sentiment“ (cit) pro permanentně uspořádané soubory takových rozhodujících dispozic, jakými jsou smysl pro spravedlnost a láska k lidstvu (§ 30), jakož i pro trvalou přichylnost k určitým jedincům a skupinám, které zaujímají v životě každého jedince ústřední místo. Existují tedy jak morální, tak i přirozené city. Výrazu „postoj“ budu používat v širším smyslu. Obdobně jako city, tak i postoje jsou uspořádanými soubory, ať již morálních nebo přirozených dispozic, ale v jejich případě nemusejí být tendence tak směrodatné nebo trvalé. Konečně budu používat i výrazů „morální pocit“ a „morální emoce“ pro pocity a emoce, které zakoušíme při určitých příležitostech. Chtěl bych vyjasnit souvislost mezi morálními city, postoji a pocity a odpovídající morální principy.

Hlavní rysy morálních citů lze snad nejlépe objasnit, vezmeme-li v úvahu různé otázky, jež vznikají, snažíme-li se je charakterizovat, a různé pocity, jimiž se projevují.¹⁷⁾ Je užitečné si povšimnout, jak se liší od sebe navzájem a od oněch přirozených postojů a pocitů, s nimiž bývají snadno zaměňovány. Tak za prvé, jsou tu takové otázky: (a) Jaké jazykové výrazy, a pokud vůbec, i jejich signifikantní variace se využívají pro označování jednotlivých morálních pocitů? (b) Jak se určitý pocit projevuje v chování lidí a jak někdo obvykle prozrazuje, co cítí? (c) Jsou s morálními emocemi spojeny určité charakteristické dojmy a kinestetické pocity, a pokud ano, pak jaké? Jestliže se například někdo hněvá, může mít pocit horka; může se třást a zakoušet svírání žaludku. Mohlo by se stát, že někdo je schopen hovořit jenom s chvějícím se jazykem; a nebude patrně ani s to potlačit určitá gesta. Existují-li takové charakteristické dojmy a behaviorální projevy nějakého morálního pocitu, pak to nevytváří pocity viny, studu, rozhořčení či cokoli jiného. Takové charakteristické dojmy a projevy nejsou ani nutné, ani postačující, aby se někdo v jednotlivých případech cítil vinen, styděl se nebo byl rozhořčen. Tím se nemá popírat, že některé charakteristické dojmy a poruchy v chování snad nejsou nutné, má-li být někdo zkrušen pocitem viny, studu nebo rozhořčení. Má-li však někdo takové pocity, pak často stačí, jestliže upřímně prohlásí, že se cítí být vinen, že se stydí nebo že je rozhořčen a že je ochoten podat přiměřené vysvětlení, proč to tak cítí (přičemž se ovšem předpokládá, že pokládá toto vysvětlení za správné).

Předcházející úvaha byla úvodem k hlavní otázce v případě diferenciaci morálních pocitů od jiných emocí, jakož i mezi jednotlivými pocity navzájem, totiž: (d) Kterého zvláštního druhu explanace je zapotřebí, máme-li mít nějaký morální pocit, a jak se tyto explanace odlišují od jednoho pocitu k druhému? Jestliže se tedy někoho otážíme, proč se cítí vinen, jakou odpověď bychom chtěli obdržet? Rozhodně ne každá odpověď bude přece přijatelná. Odvolávat se pouze na očekávaný trest nestačí; to by snad mohlo vysvětlit strach nebo úzkost, ale nikoli pocit viny. Obdobně i zmínka o škodách nebo nehodách, k nimž došlo v důsledku našeho minulého jednání, vysvětluje sice pocit lítosti, ale nikoliv pocit viny a ještě méně výčitky svědomí. Rozhodně strach a úzkost ze zřejmých důvodů často doprovázejí pocity viny, ale tyto emoce nesmíme zaměňovat s morálními pocity. Neměli bychom tedy předpokládat, že zkušenost viny je jakousi směsí strachu, úzkosti a lítosti. Úzkost a strach nejsou vůbec morálními pocity; lítost je spjata s nějakým pojetím vlastního blaha a vzniká třeba tím, že jsme nedokázali rozumným způsobem prosadit své zájmy.

Dokonce i takové jevy, jako jsou neurotické pocity viny a jiné devlace, se akceptují jako pocity viny a nemají být prostě považovány jenom za iracionální strach a úzkost, protože odchylky od normy byly vysvětleny určitým způsobem. V takových případech se vždy předpokládá, že hlubší psychologické zkoumání odhalí (nebo odhalilo) relevantní podobnost s jinými pocity viny.

Je to obecně nutná vlastnost morálních pocitů a jeden z jejich odlišností od přirozených postojů, že se někdo při explanaci svých zkušeností odvolává na nějaký morální pojem a příslušné principy. Tento výklad jeho pocitů se odvolává na uznávané dobro a zlo. Jestliže to zpochybňujeme, uvádíme patrně jako protipříklady různé formy pocitů viny. To lze snadno pochopit, neboť nejranější formy pocitů viny jsou na autority zaměřené pocity a je nepravděpodobné, že bychom dospívali, aniž bychom neměli nějaké reziduální pocity viny, jak bychom je mohli nazvat. Tak se například někdo, kdo vyrůstal v prostředí nějaké přísné náboženské sekty, naučil věřit tomu, že návštěva divadla je něco špatného. Později tomu již sice nevěří, přesto nám však sděluje, že má stále ještě pocit viny, jde-li do divadla. To ovšem nejsou pocity viny ve vlastním slova smyslu. Nemusí přece nikoho prosit o odpuštění, nemusí se zřeknout toho, aby spatřil nějakou další hru apod. Měl by opravdu spíše říci, že má určité dojmy a pocity nejistoty nebo nějaké jiné, které se podobají tomu, co cítí, má-li pocit viny. Za předpokladu platnosti smluvní teorie je tedy vysvětlení některých morálních pocitů založeno na principech práva, které by byly vybrány v původním stavu, zatímco jiné morální principy mají co činit s pojmem dobra. Někdo se například cítí vinen, protože ví, že si přisvojil více než svůj podíl (jak je vymezen nějakou spravedlivou úpravou), nebo že se zachoval vůči jiným lidem neslušně. Někdo má pocit studu, protože byl zbabělý a nevyjádřil se. Nedokázal žít podle představy, kterou si sám vytýčil za svůj cíl (§ 68). Co pak odlišuje jednotlivé morální pocity navzájem, jsou principy a nedostatky, jimiž jsou obvykle vysvětlovány. Charakteristické dojmy a projevy chování jsou většinou stejné; jsou to psychologické vzruchy se svými společnými vlastnostmi.

Stojí zato si povšimnout, že totéž jednání může najednou vést ke vzniku různých morálních pocitů, pokud – jak tomu často bývá – můžeme pro každý z nich uvést nějaké přiměřené vysvětlení (§ 67). Tak například člověk, který podvádí, by mohl mít pocit viny i studu: pocit viny, protože zneužil důvěru a neslušným způsobem prosazoval sám sebe; jeho vina je tedy reakcí na to, že uškodil jiným; pocit studu, protože použil takových prostředků, které jeho samého (i jiné osoby) přesvědčily o tom, že je slaboch a není důvěryhodný, že při prosazování svých cílů sahá k neslušným a záluďným prostředkům. Tato vysvětlení odkazují na různé principy a hodnoty, a diferencují takto odpovídající pocity; obě vysvětlení se však často vyskytují zároveň. Můžeme dodat, že není třeba, má-li mít někdo morální pocity, aby všechna tvrzení v jeho vysvětlení byla pravdivá; postačí, jestliže se toto vysvětlení akceptuje. Někdo se přece může zmylit, domnívá-li se, že si přisvojil více, než co je jeho podílem. Nemusí být vinen. Přesto se však cítí být vinen, protože jeho vysvětlení je správné; ačkoliv se mylí, je jeho víra upřímná.

Existuje zde dále skupina otázek, jež se týkají vztahů mezi morálními postoji a jednáním: (e) Jaké charakteristické úmysly; úsilí a sklony má člověk, který zakouší určitý pocit? Co by chtěl dělat nebo co nemůže udělat? Rozhněvaný člověk obvykle usiluje o odplatu nebo se snaží blokovat cíle člověka, na kterého se zlobí. Nebo je-li někdo třeba trápen pocitem viny, pak by se chtěl v budoucnu chovat řádně a podle toho se také snaží uzpůsobit své chování. Je ochoten doznat, co učinil, prosit o odpuštění, uznat a akceptovat pokárání a tresty; zjišťuje také, že sám je méně schopen odsuzovat jiné lidi, chovají-li se špatně. Která z těchto dispozic se uskuteční, to závisí na jednotlivých situacích. Můžeme také předpokládat, že soubor dispozic, který může být vyvolán, není podle morálky jedince. Je například jasné, že se typické projevy viny a přiměřená vysvětlení budou odlišovat, stávají-li se ideály a role skupinové morálky složitějšími a náročnějšími. Tyto pocity se zase budou lišit od emocí spjatých s morálkou principů. V teorii spravedlnosti jako slušnosti jsou tyto rozdíly

vyloženy v prvé řadě obsahem odpovídajících morálních názorů. Struktura předpisů, ideálů a principů ukazuje, kterých druhů explanace je třeba.

Můžeme se dále tázat: (f) Jaké emoce a reakce očekává někdo, kdo má určitý pocit, ze strany jiných lidí? Jak anticipuje, že budou reagovat na jeho typické dezinterpretace jejich chování vůči sobě? Tak někdo, kdo se cítí vinen, protože poznal, že se jeho jednání prohřešuje proti oprávněným nárokům jiných lidí, očekává, že budou jeho chování odsuzovat a různými způsoby penalizovat. Předpokládá také, že třetí strany budou nad ním rozhořčeny. Někdo, kdo se cítí vinen, se tedy obává rozhořčení a nevole jiných lidí i nejistot, které tím vznikají. Naproti tomu někdo, kdo pocituje stud, očekává výsměch a opovržení. Nedosáhl úrovně zdatnosti, podlehl slabosti a sám se projevil nehodným toho, aby byl ve společnosti s jinými lidmi, kteří sdílejí jeho ideály. Obává se, že bude izolován a odmítnut, že se stane předmětem výsměchu a opovržení. Právě tak, jak jsou pocity viny a studu vysvětlovány na základě různých principů, dají se také u jiných lidí očekávat různé postoje. Obecně řečeno, vina, nevole a rozhořčení mají co činit s pojmem práva, kdežto stud, opovržení a výsměch odkazují na pojem dobra. Tyto poznámky se dají zřejmě rozšířit na pocity povinnosti a závazků (jestliže takové pocity existují), jakož i na oprávněnou pýchu a pocit vlastní hodnoty.

Konečně se může tázat: (g) Která typická pokušení jednat mohou vést ke vzniku morálního pocitu a jak se tento pocit obvykle rozplývá? Zde opět existují zjevné rozdíly mezi jednotlivými morálními emocemi. Pocity viny a studu vznikají za odlišných podmínek a jsou překonávány různými způsoby; tyto variace také reflektují definující principy, s nimiž jsou tyto pocity spjaty, a jejich zvláštní psychologické báze. Tak například vina se překonává nápravou škod a odpuštěním, jež vede ke smíření. Naproti tomu pocit studu je odčiněn důkazy svědčícími o překonání chyb, obnovením důvěry ve význačné vlastnosti vlastní osoby. Je také zřejmé, že například nevole a rozhořčení se překonávají odlišným způsobem, neboť nevole vzniká tím, že někdo ubližuje nám, kdežto rozhořčení se týká křivd spáchaných na jiných lidech.

Kontrast mezi pocity viny a studu je však tak nápadný, že je prospěšné zaregistrovat, jak tyto pocity odpovídají rozdílům mezi různými stránkami mravnosti. Jak jsme viděli, narušení kterékoliv ctnosti vyvolává stud. Stačí, počítáme-li odpovídajícími způsoby jednání ke svým zdatnostem (§ 67). Obdobně může vždy nějaké provinění vést k pocitu viny, budou-li jiní lidé nějak poškozeni nebo budou-li jejich práva zkrácena. Vina a stud se tedy v prvním případě týkají jiných a v druhém vlastní osoby, což se musí projevit v každém morálním chování. Přesto jsou některé ctnosti, a proto i morálky, které je zdůrazňují, zvláště příznačné pro hledisko jednoho pocitu než pro druhý. Proto jsou také s ním mnohem těsněji spjaty. Tak tvoří zvláště nesobecké morálky pozadí pro pocity studu. Představují totiž vyšší formy morálně výtečné vlastnosti, lásku k lidstvu a sebeovládání. Když se pro ně nerozhodneme, je riziko neúspěchu dáno jejich vlastní povahou. Bylo by však chybou, kdybychom v úplné koncepci morálky zdůrazňovali perspektivu jednoho pocitu silněji než druhého. Teorie práva a spravedlnosti je totiž založena na pojmu reciprocit, který smiřuje naše vlastní hledisko s hledisky ostatních lidí jako rovnoprávných morálních subjektů. Z této reciprocit vyplývá jako důsledek, že obě perspektivy charakterizují morální myšlení a cítění obvykle ve zhruba stejné míře. Ani jiní lidé, ani my sami nemáme být upřednostněni, neboť jsme si všichni rovni a vzájemná vyváženost mezi lidmi je dána principy spravedlnosti. Jestliže se tato vyváženost vychýlí na jednu stranu, jak je tomu v případě nesobeckých morálek, není to založeno na vlastním svobodném rozhodnutí vzít na sebe větší odpovědnost. Můžeme se sice domnívat, že naše vlastní hledisko a hlediska jiných osob jsou pro určité morálky historicky charakteristická, nebo že to platí i pro určité perspektivy v rámci nějaké obsáhlejší koncepce, ale úplně morální učení zahrnuje obojí. Sama o sobě je morálka studu nebo viny pouze částí nějakého morálního stanoviska.

V těchto poznámkách jsem zdůraznil dva hlavní problémy. Za prvé nesmíme morální postoje identifikovat s charakteristickými dojmy a projevy chování, i když tyto existují. Morální pocity vyžadují vysvětlení určitých typů. Proto patří, za druhé, k morálním postojům uznání určitých morálních ctností. Principy, které tyto ctnosti vymezují, slouží k vysvětlení odpovídajících pocitů. Soudy vysvětlující různé emoce se navzájem odlišují podle kritérií uváděných v jejich explanaci. Pocity viny a studu, výčitky svědomí a lítost, rozhořčení a nevole odkazují buď na principy, které patří k různým částem morálky, nebo se odvozují z protichůdných hledisek. Etická teorie musí tyto rozdílnosti vyložit a nalézt pro ně nějaké přiměřené místo, třebaže každá teorie se patrně bude snažit, aby to učinila svým vlastním způsobem.

74. SPOJITOST MEZI MORÁLNÍMI A PŘIROZENÝMI POSTOJI

Existuje další aspekt morálních postojů, o němž jsem se zmínil, když jsem nastínil vývoj smyslu pro spravedlnost, totiž jejich spjitost s určitými přirozenými postoji.¹⁸⁾ Při zkoumání nějakého morálního pocitu bychom se tedy měli tázat, s jakými přirozenými postoji, pokud vůbec, tyto morální pocity souvisejí? Jsou to dvě otázky, z nichž jedna je rubem druhé. První se táže po přirozených postojích, kterých se zřejmě nedostává, nemá-li někdo určité morální pocity. Naproti tomu druhá otázka se dotazuje po přirozených postojích, které jsou zřejmě přítomny, zakouší-li někdo nějakou morální emoci. Ve svém nástinu tří stadií morálky jsem se zabýval pouze první otázkou, protože její rub nastoluje další a obtížnější problémy. Tvrdil jsem, že v kontextu autoritativní situace vedou u dětí přirozené postoje lásky a důvěry vůči autoritativním osobám k pocitům (autoritativně zaměřené) viny, jestliže dítě nedbá na to, co se mu přikazuje. Absence těchto morálních pocitů by svědčila o nedostatku těchto přirozených vazeb. Obdobně vedou v rámci skupinové morálky přirozené postoje přátelství a vzájemné důvěry ke vzniku pocitu viny, nejsou-li splněny povinnosti a závazky, které skupina uznává. Absence těchto pocitů by znamenala absenci těchto vazeb. Tyto výroky nesmíme zaměnit s jejich obraty. Pocity rozhořčení a viny mohou být sice často pokládány za známku takových pocitů, může však pro ně existovat i nějaké jiné vysvětlení. Obecně vzato jsou morální principy uznávány z různých důvodů a jejich přijetí je obvykle pro morální pocity postačující. Ve smluvní teorii mají principy práva a spravedlnosti rozhodně určitý obsah, a jak jsme právě viděli, můžeme jednání, jež je v souladu s nimi, v jistém smyslu interpretovat jako jednání ve prospěch lidstva nebo pro blaho jiných lidí. Nechávám otevřenou otázku, zda to naznačuje, že částečně jednáme na základě určitých přirozených postojů, a to zvláště těch, které se týkají vazeb k určitým jedincům, a nikoliv pouze na základě soucitu a altruismu v jejich obecné podobě. Předcházející analýza vývoje morálky zřejmě předpokládá, že přichylnost k jiným osobám podstatně podmiňuje osvojování morálky. Otázku, jak dalece je těchto postojů zapotřebí pro pozdější morální motivaci, můžeme však nechat nezodpovězenou. Divil bych se však, kdyby tyto vazby nebyly v nějaké míře nutné.

Spojitosť mezi přirozenými postoji a morálními city můžeme nyní vyjádřit takto: Tyto city a postoje jsou v obou případech uspořádanými třídami charakteristických dispozic a tyto třídy se navzájem protínají takovým způsobem, že nepřítomnost určitých morálních pocitů svědčí o nepřítomnosti určitých přirozených pout. Nebo alternativně, přítomnost určitých přirozených vazeb vede ke vzniku určitých morálních emocí, pokud již došlo k realizaci nezbytného morálního vývoje. Můžeme si to objasnit na následujícím příkladě. Má-li osoba A ráda osobu B, pak – pokud tu není žádné specifické vysvětlení – se A bojí o B, je-li tato osoba v nebezpečí, a proto se snaží přijít jí na pomoc. Jestliže osoba C zamýšlí chovat se vůči osobě B nespravedlivě, je osoba A rozhořčena chováním osoby C a snaží se její plány překazit. V obou případech je osoba A připravena ochraňovat zájmy osoby B. Pokud tu dále nejsou žádné zvláštní okolnosti, je osoba A šťastna, je-li spolu s osobou B, ale trápí se,

jestliže osoba B utrpěla nějakou škodu nebo jestliže dokonce zemřela. Je-li osoba A odpovědná za škody, které utrpěla osoba B, bude mít výčitky svědomí. Láska je cit, hierarchie dispozic prožívat a projevoval tyto primární emoce a chovat se podle toho, pokud to okolnosti umožňují.¹⁹⁾ Abychom stvrdili tyto vazby mezi přirozenými postoji a morálními city, musíme prostě jenom poznamenat toto: Dispozice osoby A pocíťovat nějaké výčitky svědomí, ubližuje-li osobě B, nebo mít pocit viny, jedná-li proti jejím oprávněným nárokům, anebo pocíťovat rozhořčení, snaží-li se osoba C upírat osobě B její práva, jsou tak úzce spjaty z psychologického hlediska s přirozenými postoji k lásce jako dispozice být šťastný v přítomnosti jiných osob nebo pocíťovat bolest, jestliže trpí. Morální city jsou v jistém ohledu složitější. Ve své úplné formě předpokládají porozumění a přijetí určitých principů a schopnost usuzovat v souladu s nimi. Předpokládáme-li to však, pak se zdá být náchylnost k morálním pocitům právě tak přirozenou součástí přirozených citů jako sklon k radosti nebo bolesti. Láska sama se někdy projevuje jako zármutek, jindy zase jako rozhořčení. Jedno bez druhého by bylo stejně neobvyklé. Obsah rozumných morálních principů umožňuje ozřejmit tato spojení.

Jedním hlavním důsledkem této teorie nyní je, že morální pocity jsou běžným projevem lidského života. Nemůžeme se bez nich obejít, aniž bychom zároveň neeliminovali určité přirozené postoje. Mezi lidmi, kteří jednají v souladu se svými povinnostmi vůči spravedlnosti jediné tehdy, bude-li to odůvodněno jejich vlastními zájmy a prospěšností, nemohla by existovat žádná pouta přátelství a vzájemné důvěry. Neboť jestliže taková náklonnost existuje, budou uznány další důvody pro slušné jednání. To se zdá být dostatečně zřejmé. Z toho, co bylo řečeno, však také plyne, že egoisté, odhlédneme-li od případu sebeklamu, nejsou schopni pocíťovat nevoli a rozhořčení. Když jeden ze dvou egoistů klame toho druhého a vyjde-li to najevo, pak žádný z nich nemá důvod, aby si stěžoval. Žádný přece neakceptuje principy spravedlnosti ani nějakou jinou koncepci, která je ze stanoviska původního stavu rozumná. Nepocítují ani pocit viny, porušují-li své povinnosti. Jak jsme viděli, jsou nevole a rozhořčení morálními pocity, a proto musejí být vysvětleny na základě uznaných principů práva a spravedlnosti. Podle předpokladu však takové přiměřené vysvětlení není možné. Popírám-li, že egoisté nejsou schopni nevole a rozhořčení, tak tím ovšem nemíním, že by se na sebe nemohli hněvat a zlobit. Člověk, jenž nemá smysl pro spravedlnost, může mít vztek na někoho, kdo nejedná slušně. Zlost a vztek jsou však něco jiného než nevole a rozhořčení. Na rozdíl od nich to však nejsou žádné morální pocity. Neměli bychom ani popírat, že egoisté mohou od jiných lidí chtít, aby uznávali pouta přátelství a chovali se vůči nim přátelsky. Taková přání však nesmíme mylně zaměnit se svazky náklonnosti, které mohou někoho přimět k tomu, aby se pro své přátele obětoval. Nepochybně není nikterak snadné rozlišovat mezi záští a zlostí a mezi zdánlivým a opravdovým přátelstvím. Vnější projevy a jednání se rozhodně mohou projevovat stejným způsobem, posuzujeme-li chování lidí v omezeném rozpětí. Nakonec se však dá tento rozdíl obvykle rozpoznat.

Můžeme tedy říci, že nějaký člověk, kterému se nedostává smyslu pro spravedlnost a který jedná tak, jak to vyžaduje spravedlnost jediné tehdy, je-li to v jeho vlastním zájmu prospěšné, není jenom bez pout přátelské náklonnosti a vzájemné důvěry, ale není ani schopen zakoušet nevoli a rozhořčení. Schází mu určité přirozené postoje a zvláště základní morální pocity. Jinak řečeno, nemá smysl pro spravedlnost, postrádá určité základní postoje a schopnosti, které spadají pod pojem humanity. Připusťme tedy, že morální pocity jsou v nějakém širším smyslu nepřijemné. Nemůžeme se jich však vzdát, aniž by se tím něco podstatného neztratilo. Tato povinnost je cenou za lásku a důvěru, přátelství a náklonnost i za oddanost institucím a tradicím, z nichž jsme měli prospěch a jež slouží obecným zájmům lidstva. Předpokládáme-li dále, že lidé mají své vlastní zájmy a aspirace a že při prosazování svých vlastních cílů a ideálů si navzájem vnucují určité nároky – totiž tak dlouho, dokud tu jsou podmínky ke vzniku otázek spravedlnosti – je pak s ohledem na pokušení a vášně nezbytné, aby se ony

pocity také projeví. Protože nás motivují ctle a ideály zdatnosti, je tu sklon k ponižování a nebezpečí studu. Jejich absence pak implikuje, že tu takové ctle a ideály ani nejsou. Můžeme tedy říci, že stud a ponižování patří rovněž k pojmu humanity. Skutečnost, že někdo bez smyslu pro spravedlnost, a tudíž i bez možného pocitu viny nemá určité základní postoje a schopnosti, nelze pokládat za důvod, aby jednal tak, jak to spravedlnost diktuje. Má to však tento význam: Pochopíme-li, co by to mohlo znamenat nemít žádný smysl pro spravedlnost – totiž, že bychom také museli postrádat něco, co patří k naší lidské povaze – přiměje nás to k tomu, abychom souhlasili s tím, že takový cit máme.

Tyto morální city jsou tedy normální součástí lidského života. Nemůžeme bez nich existovat, nemáme-li se zároveň také vzdát přirozených postojů. A viděli jsme již také (§§ 30, 72), že morální city souvisejí s těmito postoji v tom smyslu, že vymezení předmětu lásky k lidstvu a přání povzbuzovat obecné blaho je nutně založeno na principech práva a spravedlnosti. Tím vším se ovšem nemá popírat, že naše existující morální pocity mohou být, a v mnoha ohledech také jsou, nerozumné a našemu blahu škodlivé. Freud má pravdu, domnívá-li se, že tyto postoje jsou často neuvážené, že jsou zaměřené na tresty a ztělesňují mnohé z tvrdších stránek autoritativní situace, v níž se poprvé projeví. Nevole a rozhořčení, pocity viny a výčitky svědomí, smysl pro povinnost a výtky jiným nabývají často zvrácené a destruktivní podoby a bezdůvodně umrtvují lidskou spontánnost a radost. Říkám-li, že morální postoje jsou součástí naší lidské povahy, mám tím na mysli postoje, které se při explanační odvolávají na rozumné principy práva a spravedlnosti. Racionalita základní etické koncepce je nutnou podmínkou. Tak principy, s nimiž by byl vysloven souhlas v původním stavu, determinují tedy, zda morální city jsou přiměřené naší povaze.²⁰⁾ Tyto principy usměrňují morální výchovu a projevy morálního souhlasu a nesouhlasu právě tak, jak regulují projekty institucí. I když však smysl pro spravedlnost je běžným výplodem přirozených postojů lidí v dobře uspořádané společnosti, platí stále ještě, že naše stávající morální pocity mohou být nerozumné a vrtošivé. Protože však v dobře uspořádané společnosti vymizela despotická autorita, je jednou z jejich předností, že její členové jsou mnohem méně sužováni břemenem tyranského svědomí.

75. PRINCIPY MORÁLNÍ PSYCHOLOGIE

Musíme nyní brzy prozkoumat relativní stabilitu teorie spravedlnosti jako slušnosti ve světle nástinu vývoje morálky. Dříve však než to provedu, chtěl bych uvést několik poznámek ke třem psychologickým zákonům. Bude užitečné mít jejich formulace před očima. Předpokládám za samozřejmé, že reprezentují tendence a platí jenom za jinak stejných okolností. Můžeme je formulovat následujícím způsobem.

První zákon: Jsou-li instituce rodiny spravedlivé a rodiče milují své dítě a tuto svou lásku také otevřeně vyjadřují tím, že pečují o jeho blaho, pak je dítě začne milovat, jakmile rozpozná jejich zřejmou lásku k sobě.

Druhý zákon: Jestliže se u nějakého člověka vyvinula na základě náklonnosti podle prvního zákona schopnost pro pocity sounáležitosti a jsou-li společenské poměry spravedlivé a jestliže všichni lidé veřejně vědí, že spravedlivé jsou, pak tento člověk rozvíjí pouta přátelských citů a důvěry k jiným členům skupiny, pokud tito splňují se zřejmým záměrem své povinnosti a závazky a žijí podle ideálů platných pro jejich postavení.

Třetí zákon: Jestliže se schopnost nějakého člověka pro pocit sounáležitosti realizovala na základě náklonnosti podle prvního dvou zákonů a jsou-li společenské instituce spravedlivé a je-li veřejně všem známo, že spravedlivé jsou, pak si tento člověk osvojuje odpovídající smysl pro spravedlnost, jakmile rozpozná, že on i ti, o které pečuje, mají z těchto poměrů prospěch.

Snad nejvíce překvapujícím rysem těchto zákonů (nebo tendencí) je to, že jejich formulace odkazuje na nějaké institucionální poměry, které jsou spravedlivé, a že v posledních dvou případech je to také veřejně známo. Principy morální psychologie obsahují nějakou koncepci spravedlnosti. Jestliže se využívají různé koncepce spravedlnosti, dochází se také k různým formulacím těchto principů. Někjaké pojetí spravedlnosti vstupuje takto do explanace vývoje příslušného smyslu pro spravedlnost. Hypotézy o tomto psychologickém procesu zahrnují morální pojmy, i když tyto pojmy jsou pojímány pouze jako součást psychologické teorie. To je vcelku zřejmé, a pokud lze etické ideje jasně zformulovat, není nikterak obtížné nahlédnout, jak takové zákony mohou existovat. Předcházející nástin vývoje morálky naznačuje, jak lze tyto problémy zvládnout. Konečnou je přece smysl pro spravedlnost trvalou dispozicí přijímat určitá morální hlediska a chtít jednat v souladu s nimi, a to alespoň potud, pokud je již vymezily principy spravedlnosti. Sotva nás může překvapit, že tyto principy jsou zahrnuty ve formování tohoto regulativního citu. Zdá se opravdu nejspíše, že naše porozumění morálnímu učení nemůže příliš překročit naše chápání morálních koncepcí, kterým se máme naučit. Obdobně je naše porozumění tomu, jak se učíme nějakému jazyku, omezeno tím, co víme o jeho gramatické a sémantické struktuře. Právě tak jako psycholingvistika závisí na lingvistice, tak závisí teorie morálního učení na analýze morálky a jejích různých forem. Naše každodenní představy o těchto otázkách pro účely teorie nestačí.

Některé lidé nepochybně dávají přednost tomu, aby se společenskovední teorie vyhýbaly užití morálních pojmů. Mohou například chtít vysvětlovat formování citových vazeb pomocí zákonů týkajících se četnosti kontaktů mezi lidmi, kteří se podílejí na nějakém společném úkolu, nebo pravidelnosti, s jakou někteří lidé přejímají iniciativu nebo autoritativní vedení. Tak by jeden zákon mohl znít takto: Čím častěji se při své kooperaci sobě rovní jedinci – přičemž rovnost je vymezena uznávanými pravidly – nacházejí ve vztazích vzájemné interakce, tím spíše se mezi nimi vyvíjejí přátelské pocity. Jiný zákon může zase znít takto: Čím více využívá někdo v autoritativní pozici svou moc a vedoucí úlohu, tím více bude svými podřízenými respektován.²¹⁾ Protože se však tyto zákony (nebo tendence) nezmiňují o spravedlnosti (nebo slušnosti) příslušného mechanismu, je jejich platnost nepochybně značně omezená. Kdo je podřízen nějaké autoritě, bude ji rozhodně posuzovat jinak podle toho, zda je celý mechanismus spravedlivý a dobře uzpůsobený tak, aby napomáhal tomu, co považuje za své oprávněné zájmy. Totéž platí pro kooperaci mezi sobě rovnými jedinci. Instituce jsou vzorem lidského chování, které je vymezeno veřejným systémem pravidel a již pouhé zaujetí příslušného úředního postavení naznačuje určité záměry a cíle. Spravedlnost nebo nespravedlnost společenských mechanismů a názory lidí o těchto otázkách hluboce ovlivňují sociální citění. Do značné míry určují, jak se díváme na to, když někdo jiný akceptuje nebo odmítá nějakou instituci anebo se pokouší ji reformovat či obhajovat.

Může se namítat, že velká část společenskovedních teorií se může docela dobře obejít bez využívání jakýchkoliv morálních představ. Dobře známým příkladem je ekonomie. V ekonomické teorii je však specifická situace. Často můžeme vycházet z nějaké pevné struktury pravidel a omezení, která vymezují možná jednání pro jedince a podniky. Značně plauzibilní jsou zde i určité zjednodušené motivační předpoklady. Jako příklad můžeme uvést teorii cen (každopádně v jejich elementárnějších částech). Neuvažuje se o tom, proč se kupující a prodávající chovají podle ekonomických zákonů, nebo jak se utvářejí preference nebo jak dochází k tvorbě právních norem. Většinou se to uznává jako něco daného a na určité úrovni se proti tomu také nedá nic namítat. Na druhé straně musíme tzv. ekonomickou teorii demokracie, která přenáší základní ideje a metody teorie cen na politické dění, při všech jejích zásluhách posuzovat velmi obezřele.²²⁾ Teorie konstitučního zřízení nemůže totiž pokládat příslušná pravidla za daná, nemůže prostě ani předpokládat, že budou dodržována. Politické dění je zřejmě oním procesem, který vytváří a reviduje tato pravidla a snaží se kontrolovat zákonodárnou a výkonnou moc. I když se všechno děje

v souladu s ústavodárnými procedurami, je třeba vysvětlit, proč je akceptujeme. Pro tento případ se nedá nalézt žádná paralela k tlakům konkurenčních trhů. Pro různé druhy protiučastvnických činností parlamentů a vedoucích výkonných orgánů i politických sil, které reprezentují, zde neexistují žádné zákonné sankce v obvyklém smyslu. Vedoucí politikové jsou tedy částečně ovlivněni tím, co považují za mravně přípustné. Nevozí se žádnému systému ústavodárné kontroly a protiopatření nedaří vytvořit nějakou neviditelnou sílu, na kterou by se dalo spoléhat, že dovede celý proces k spravedlivému výsledku, je zde do jisté míry nutný nějaký veřejný smysl pro spravedlnost. Zdá se tedy, že správná teorie politiky ve spravedlivém konstitučním zřízení předpokládá teorii spravedlnosti, která vysvětluje, jak morálka ovlivňuje politické dění. Dotkl jsem se této otázky v souvislosti s rolí občanské neposlušnosti. Zde postačí dodat, že jedním z ověřovacích testů smluvní teorie je právě to, jak dobře splňuje tento účel.

Druhá poznámka k psychologickým zákonům: Vztahují se na změny v citových vazbách, které se týkají našich konečných cílů. Abychom vysvětlili nějaké záměrné jednání, musíme ukázat, jak je toto jednání s ohledem na naše přesvědčení a dostupné alternativy v souladu s naším životním plánem nebo s nějakou jeho součástí, která je za daných okolností relevantní. Často se to děje řadou explanací. Nejdříve se učiní toto, aby se dosáhlo něčeho jiného, a pak se provede to druhé kvůli něčemu třetímu atd. Tato posloupnost je konečná a je ukončena nějakým cílem, kvůli němuž byly provedeny všechny předcházející kroky. Při výkladu našich různorodých jednání můžeme uvést odlišné řetězce argumentů, které kvůli složitosti životních plánů a plurality jejich cílů obvykle končí na různých místech. Někjaký řetězec argumentů může mít kromě toho odlišné větvení, protože jedno jednání může být provedeno proto, aby posloužilo více než jednomu cíli. To, jak jsou aktivity k dosažení mnoha cílů navrhovány a vzájemně vyváženy, je determinováno plánem samotným a principy, na nichž je tento plán založen.

K našim konečným cílům patří vazby k lidem, náš zájem o uskutečnění jejich zájmů a smysl pro spravedlnost. Uvedené tři zákony popisují, jak se při osvojování citových pout náš systém potřeb rozšiřuje o nové konečné cíle. Tyto změny je nutno odlišovat od tvorby odvozených přání v důsledku dodatečného poznání, dalších příležitostí nebo přesnějšího určení již existujících potřeb. Dejme tomu, že někdo, kdo chce cestovat do určitého místa, bude informován o tom, že nějaká trasa je ta nejlepší. Přijme-li tuto radu, bude chtít postupovat určitým směrem. Taková odvozená přání mají rozumné vysvětlení. Jsou to přání učinit něco, co s ohledem na dostupné informace povede neefektivnějším způsobem k realizaci našich současných cílů. Tato přání se mění v závislosti na našich vědomostech, našem přesvědčení a dostupných příležitostech. Zmíněné psychologické zákony nepodávají žádné racionální vysvětlení přání v tomto smyslu. Charakterizují spíše transformace systému našich konečných cílů, vznikajících z našeho poznání toho, jak instituce a jednání jiných lidí působí na naše blaho. Zda je nějaký cíl konečný nebo odvozený, nelze ovšem vždy snadno zjistit. Tento rozdíl je založen na racionálních životních plánech lidí, ale struktura těchto plánů, obecně vzato, není zřejmá dokonce ani pro ně. Pro naše současné účely je však tento rozdíl dostatečně zjevný.

Třetí poznámka. Zmíněné tři zákony nejsou jenom asociačními principy nebo zesilovacími principy. S těmito principy mají sice určitou podobnost, vyjadřují však, že aktivní city lásky a přátelství a dokonce smysl pro spravedlnost vznikají z očividných záměrů jiných lidí přispívat k našemu blahu. Protože zjišťujeme, že nám přejí všechno nejlepší, můžeme na oplátku pečovat také o jejich blaho. Podle toho, jak vnímáme, že působí na naše blaho, roste naše náklonnost vůči jednotlivcům a institucím. Základní myšlenkou je tu myšlenka reciprocity, tendence splatit stejné stejnému. Tato tendence je hluboce založena psychologickým faktem. Bez této tendence bychom byli zcela jinými lidmi a plodná společenská kooperace by byla nestálá, ne-li nemožná. Rozumný člověk není přece rozhodně indiferentní k věcem, které podstatně ovlivňují jeho blaho, a pokud vůči nim zaujal určitý postoj, bude

to buď nová náklonnost, nebo nová averze. Kdyby lidé reagovali na lásku nenávistí, nebo si znelibili ty, kteří se vůči nim chovají slušně, anebo by se chovali odmítavě vůči aktivitám, které podporují jejich blaho, došlo by brzy k rozkladu takového společenství. Tvorové s takovou odlišnou psychologií buď nikdy neexistovali, nebo museli v průběhu evoluce brzy vymizet. Schopnost mít smysl pro spravedlnost, která je založena na splácení dobra zlem, zdá se být podmínkou lidské sociálnosti. Nejstabilnějšími koncepcemi spravedlnosti jsou patrně ty, pro něž je odpovídající smysl pro spravedlnost nejspolehlivěji založen na těchto tendencích (§ 76).

Konečně ještě několik poznámek k analýze celkového vývoje morálky. Spoléhat se na uvedené tři principů morální psychologie je ovšem zjednodušením. Zevrubnější analýza by rozlišovala různé druhy učení a diferencovala by tedy mezi instrumentálním podmiňováním (zesilováním) a klasickým podmiňováním, která mají patrně tak velký vliv na naše emoce a pocity. Bylo by také třeba vzít v úvahu modelování a simulování, učení se pojmům a principům.²³⁾ Není tu žádný důvod popírat význam těchto forem učení. Pro naše účely může nicméně stačit schéma tří stadií. Pokud zdůrazňují jako konečné cíle vytváření vztahů náklonnosti, podobá se nástin morálního učení empiristické tradici s jejím důrazem na závažnost osvojování nových motivů.

Jsou tu také vazby k tomu, co jsem nazval racionalistickým stanoviskem. Osvojení si smyslu pro spravedlnost se uskutečňuje ve stádiích spjatých s růstem poznání a porozumění. Musíme rozvinout nějakou koncepci sociálního světa a toho, co je spravedlivé a nespravedlivé, máme-li si osvojit smysl pro spravedlnost. Zřejmě záměry jiných lidí budou poznány na pozadí veřejných institucí, jak jsou interpretovány z vlastního zorného úhlu a své situace. Netvrdil jsem však, že vývojová stadia jsou vrozená nebo determinovaná psychologickými mechanismy. Zda různé vrozené dispozice ovlivňují tato stadia, je problémem, který jsem opomenul. Abych popsal, jak by mohl probíhat možný vývoj, využil jsem spíše teorie práva a spravedlnosti. Tři stupně morálky se dají diferencovat podle poměrů v dobře uspořádané společnosti a pro ně směrodatného úplného systému principů, ideálů a předpisů. Zdá se být plauzibilní, že by se v nějaké společnosti usměrňované pomocí smluvní teorie morální učení dělo v uvedeném pořadí. Stadia jsou určena strukturou toho, čemu se máme naučit. Postupuje se od jednoduššího k složitějšímu, a to tak, jak se uskutečňují požadované schopnosti.

Úplně nakonec. Tím, že analýza morálního učení je výslovně založena na určité etické teorii, je zřejmé, v jakém smyslu reprezentuje posloupnost stadií progresivní vývoj a nikoliv jen prostě nějakou pravidelnou posloupnost. Jak lidé postupně formulují své racionální životní plány, které reagují na jejich hlubší zájmy, tak si také postupně odvozují morálních předpisů a ideálů z principů, které by byly akceptovány v nějaké počáteční situaci rovnosti. Etické normy nejsou vnímány jenom jako omezení, ale jsou shrnuty dohromady v jednu koherentní koncepci. Nyní je pochopena spojitost mezi těmito kritérii a lidskými aspiracemi, a lidé pojmají svůj smysl pro spravedlnost jako rozšíření své přirozené náklonnosti a způsob jak pečovat o veřejné blaho. Mnohé řetězce argumentů s jejich koncovými body nejsou více izolované, ale jsou pojímány jako prvky nějakého systematického stanoviska. Tyto poznámky však předpokládají nějakou specifickou teorii spravedlnosti. Kdo vychází z nějaké odlišné teorie, bude favorizovat jiný výklad této problematiky. Rozhodně v každém případě má nějaká koncepce spravedlnosti své místo v explanaci morálního učení, i když tato koncepce patří pouze k psychologické teorii a sama není akceptována jako filosoficky správná.

76. PROBLÉM RELATIVNÍ STABILITY

Přejdu nyní k srovnání mezi teorií spravedlnosti jako slušnosti a jinými koncepcemi s ohledem na stabilitu. Může být užitečné si připomenout, že problém stability vzniká právě

proto, že určitý spravedlivý systém kooperace není v rovnováze nebo je dokonce nestabilní. Principy spravedlnosti jsou rozhodně z hlediska původního stavu kolektivně racionální. Každý může očekávat zlepšení své situace, budou-li se všichni lidé řídit podle těchto principů, a to alespoň ve srovnání s tím, čím byly jeho vyhlídky, kdyby tu scházela jakákoliv dohoda. To je právě případ obecného egoismu. Přesto by z hlediska každého jedince byl stále ještě lepší jak egoismus jediného člověka, tak i nějakého příživníka. Za podmínek původního stavu nepřichází ovšem žádná z těchto možností vážně v úvahu (§ 23). V každodenním životě však může nějaký jedinec, má-li k tomu sklony, mít někdy dokonce větší výhody, bude-li využívat kooperativního úsilí jiných lidí. Dostatečně mnoho lidí může plnit své úkoly, takže když to umožní zvláštní okolnosti, nemusí tento člověk ničím přispět (snad se na to nepřijde), a přesto bude mít přitom největší prospěch. Za těchto okolností bude každopádně probíhat všechno tak, jako kdyby egoismus příživníků byl uznáván.

Spravedlivé společenské mechanismy nemusejí tedy být v rovnováze, protože slušné jednání nemusí být, obecně vzato, pro každého člověka vždy tou nejlepší reakcí na spravedlivé chování jeho bližních. K zabezpečení stability musí mít lidé smysl pro spravedlnost nebo brát ohled na ty, kteří byli znevýhodněni tím, že se zachovali jinak, anebo raději obojí. Jsou-li tyto pocity dostatečně silné, aby překonaly pokušení porušovat pravidla slušného chování, pak jsou spravedlivé systémy stabilní. Dodržování svých povinností a závazků pokládá nyní každý člověk za správnou reakci na jednání jiných lidí. K tomuto závěru vede jeho racionální životní plán, usměrněný jeho smyslem pro spravedlnost.

Jak jsem dříve poznamenal, spojoval Hobbes otázku stability s problémem politických závazků. Hobbova vladaře si můžeme představit jako nějaký mechanismus připojený k systému kooperace, který by jinak byl nestabilní. Obecné přesvědčení o vladařově moci odstraňuje dva druhy nestability (§ 42). Je nyní zřejmé, jak vztahy přátelství a společné důvěry, veřejné vědění o společném a běžně účinném smyslu pro spravedlnost vedou ke stejnému výsledku. Neboť za předpokladu těchto přirozených postojů a přání konat to, co je spravedlivé, nikdo nechce neslušně prosazovat své zájmy k nevýhodě jiných lidí. Tím je odstraněna nestabilita prvního druhu. Protože každý člověk uznává, že tyto sklony a pocity převažují a jsou účinné, není tu žádný důvod, aby se někdo domníval, že musí porušovat pravidla slušného jednání, má-li hájit své legitimní zájmy. Tím se tu obdobně nevyskytuje nestabilita druhého druhu. Ovšem některé prohřešky se patrně přece jenom vyskytnou, ale pokud k tomu dojde, začne tu na základě přátelství a vzájemné důvěry působit pocit viny a spolu se smyslem pro spravedlnost se obnoví stabilita.

Kromě toho je společnost usměrňovaná veřejným smyslem pro spravedlnost sama o sobě stabilní. Za jinak stejných okolností zesílí během času stabilizační síly (až po určitou mez). Tato stabilita sama o sobě je důsledkem spolupůsobení tří psychologických zákonů. Efektivnější působnost jednoho zákona posiluje působnost obou ostatních. Povede-li například druhý zákon k silnější náklonnosti, pak se smysl pro spravedlnost podle třetího zákona zvýší kvůli většímu zájmu o lidi mající prospěch ze spravedlivých institucí. Efektivnější smysl pro spravedlnost přiměje naopak někoho k pevnějšímu záměru dělat to, co má. Toto poznání vyvolá intenzivnější pocit přátelství a důvěry. Zdá se také, že by pevnější sebedůvěra a živější pocit sounáležitosti, který plyne z přirozených podmínek ve smyslu prvního zákona, měly posílit účinky ve smyslu obou ostatních zákonů. Lidé s účinným smyslem pro spravedlnost a s přiměřenou hrdosť budou naopak patrně o své děti pečovat spíše se zjevným záměrem. Tak všechny tři psychologické zákony působí společně jako opora institucí dobře uspořádané společnosti.

Zdá se tedy, že nelze nikterak pochybovat o tom, že spravedlnost jako slušnost je celkem stabilní morální koncepce. Určité rozhodnutí v původním stavu závisí na srovnávání. Za jinak stejných okolností je preferovaná koncepce spravedlnosti ta nejstabilnější. V ideálním případě bychom museli v tomto směru srovnávat smluvní teorii se všemi jejími konkurenty, ale jak v často i v jiných případech vezmu v úvahu opět jenom princip užítku. Mám-li to

provést, bude užitečné připomenout v souvislosti s uvedenými psychologickými zákony tři podmínky: nepodmíněnou pozornost našemu blahu, jasné uvědomění si důvodů pro morální předpisy a ideály (podporované vysvětlením, poučením a možností přesného a přesvědčivého ospravedlnění), a poznání, že lidé, kteří se podle těchto předpisů a ideálů řídí a ve společenských mechanismech konají to, co mají, tyto normy akceptují i vyjadřují svým životem a charakterem formy lidského blaha, které vyvolávají náš obdiv a úctu (§ 70). Výsledný smysl pro spravedlnost je tím silnější, čím více se tyto podmínky realizují. První posiluje smysl naší vlastní významnosti a tím i tendenci odplácet dobro dobrem. Druhá reprezentuje morální koncepci, která se dá snadno pochopit, a třetí poukazuje na to, že stojí za to, abychom tuto koncepci prosazovali. Nejstabilnější koncepcí spravedlnosti je tedy patrně taková koncepce, kterou náš rozum snadno pochopí, je v souladu s naším blahem a je založena nikoliv na sebepořpení, ale na sebezpotvrzení.

Několik věcí poukazuje nyní na to, že smysl pro spravedlnost, odpovídající koncepci spravedlnosti jako slušnosti, je silnější než obdobné představy o spravedlnosti podle jiných koncepcí. V prvé řadě je na základě smluvní teorie nepodmíněná orientace jiných lidí a institucí na naše blaho mnohem silnější. Podmínky obsažené v principu spravedlnosti zaručují každému stejnou svobodu a jistotu, že jeho nároky nebudou zanedbány ani anulovány kvůli většímu množství užítku, ba ani kvůli celé společnosti. Musíme mít na mysli pouze různá pravidla priority, právě tak jako princip rozdílnosti v jeho kantovské interpretaci (že lidí nelze v žádném případě využívat jako prostředků) a jeho vztah k myšlence bratrství (§§ 29, 17). Účinek těchto aspektů spravedlnosti jako slušnosti se projevuje v posilování působnosti principu reciprocity. Jak jsem již konstatoval, posiluje se naše sebedůvěra, jestliže jiní lidé bezpodmínečně pečují o naše blaho a odmítají pro sebe těžit nějaké výhody z nepředvídaných událostí a náhodných okolností. Toto větší blaho musí zase ve smyslu odplaty dobra dobrem vést k užším vazbám k lidem a institucím. Tyto účinky jsou silnější než v případě principu užítku, a proto musejí být pevnější i takto vzniklá pouta náklonnosti.

Tyto myšlenky lze potvrdit, představíme-li si dobře uspořádanou společnost spojenou s principem užítku. V tomto případě musejí se uvedené tři psychologické zákony modifikovat. Tak například druhý zákon bude nyní znít, že lidé tíhnou k tomu, aby rozvíjeli přátelské pocity vůči těm osobám, které plní své úkoly v systémech spolupráce, o nichž je veřejně známo, že maximalizují sumu užítku nebo průměrnou hodnotu užítku (ať se již využívá té či oné varianty). V obou případech není výsledný psychologický zákon tak plauzibilní jako předtím. Představme si jenom, že budou zavedeny určité instituce s veřejným zdůvodněním, podle něhož jsou větší výhody některých lidí vyváženy menšími ztrátami jiných. Proč by pak mělo přijetí principu užítku (v jedné nebo druhé formě) zvýhodněnými jedinci vyvolat u méně zvýhodněných přátelské pocity vůči nim? Taková reakce by ve skutečnosti byla spíše překvapivá, a to zvláště tehdy, budou-li lépe situovaní jedinci zdůvodňovat své nároky tím, že by jejich uspokojení přineslo větší sumu (nebo větší průměrnou hodnotu) užítku. V tomto případě nefunguje žádný princip reciprocity a odvolání na užitek může snadno vyvolat podezření. Ohled na všechny lidi, vyjádřený tím, že se všichni hodnotí stejně (že užitek každého člověka má stejnou váhu), je slabý ve srovnání s tím, co vyjadřují principy spravedlnosti. Tak pouta náklonnosti, která vznikají v dobře uspořádané společnosti regulované principem užítku, se budou patrně v různých sektorech společnosti navzájem odlišovat. V některých skupinách vznikne snad jenom málo přání, ne-li vůbec žádné, jednat spravedlivě (nyní ve smyslu principu užítku) s odpovídajícím poklesem stability.

V žádné dobře uspořádané společnosti rozhodně nebude smysl pro spravedlnost ve všech sociálních vrstvách stejně silný. Má-li se však zajistit, aby vzájemná pouta svazovala celou společnost až po posledního člena, je nutno přijmout něco takového jako oba principy spravedlnosti. Je zcela zřejmé, proč utilitarista klade tak velký důraz na schopnost soucítit. Kdo nemá žádný prospěch z lepší situace jiných lidí, tomu musí záležet na větší sumě (nebo větší průměrné hodnotě) užítku, neboť jinak nemá žádnou potřebu, aby se řídil podle

principu užítku. Takové altruistické sklony nepochybně existují. Budou však patrně méně silné než sklony vyvolané třemi psychologickými zákony formulovanými jako principy reciprocity. Někjaký markantní sklon k altruismu bývá poměrně vzácný. Tyto pocity jsou proto slabší oporou základní struktury společnosti. Kromě toho, jak jsme již viděli, mívá koncepce utilitarismu negativní vliv na hrdost lidí, kteří utrpěli ztrátu, a to zvláště tehdy, když již jsou znevýhodněni (§ 29). Pro morálku autorit je přiznačné, je-li pojímána jako morálka celého společenského řádu, že požaduje sebeobětování kvůli vyššímu dobru a snižuje hodnotu jedince a menších skupin. Nicotnost vlastního Já musí být překonána ve službě pro vyšší cíle. Toto učení patrně podmiňuje sebenenávisť s destruktivními důsledky. Utilitarismus rozhodně nejde až do těchto krajností, má však nutně obdobný účinek, který dále oslabuje schopnost soucítit a narušuje rozvoj citových pout.

Naproti tomu ve společenském systému, který je regulován spravedlností jako slušností, může být orientace na blaho jiných a uznání jejich jednání, jeho přínosu pro naše vlastní blaho, velmi silná (§ 79). To je však možné jenom proto, že v principech spravedlnosti je již zahrnuta vzájemnost. Se stálou zárukou vyjádřenou těmito principy budou lidé rozvíjet solidní smysl své vlastní hodnoty, jenž tvoří bázi pro lásku k lidem. Protože princip užítku bezprostředně apeluje na soucit bez reciprocity jako základ spravedlnosti, požaduje nejenom něco více než spravedlnost jako slušnost, ale opírá se také o slabší a méně rozšířené sklony. Sílu smyslu pro spravedlnost ovlivňují dva jiné faktory, a to jasnost morální koncepce a přitažlivost jejích ideálů. Druhým faktorem se budu zabývat v následující kapitole. Pokusím se tam ukázat, že smluvní teorie je více v souladu s naším blahem než její rivalové. Budu-li zde tento závěr předpokládat, poskytuje to další podporu předcházejícím úvahám. O větší jasnosti principů spravedlnosti jsem již uvažoval dříve (§ 49). Poznamenal jsem, že ve srovnání s teleologickými teoriemi vymezují principy spravedlnosti nějakou snadno pochopitelnou koncepci. Naproti tomu myšlenka maximalizovat sumu užítku nebo dosáhnout největší dokonalosti je vágní a amorfní. Snadněji se dá zjistit, kdy jsou stejné svobody pro všechny ohroženy a zda se projevují určité diskrepance s principem rozdílnosti, než abychom mohli rozhodnout, zda nerovnost zvyšuje společenský blahobyt. Vyhraněnější struktura obou principů (a různých pravidel priority) projevuje se intelektuálně s větší ostrovní a dají se také rozumově pevněji zachytit. Vysvětlení a důvody uváděné v jejich prospěch se dají snadněji pochopit a akceptovat. Naše očekávané chování je mnohem jasněji vymezeno veřejně uznávanými kritérii. Ze všech tří uvedených důvodů má tedy, jak se zdá, smluvní teorie větší stabilitu.

Je pozoruhodné, že patrně již Mill souhlasil s tímto závěrem. Poznamenává, že lidé dospívají s rozvojem civilizace stále více a více k poznání, že lidská společnost může zřejmě existovat pouze tehdy, jsou-li vzaty v úvahu zájmy všech lidí. Zlepšení politických institucí odstraňuje protiklady zájmů, kariéry a nerovnosti, které vedou jedince a třídy k tomu, aby neuznávali své vzájemné nároky. Přirozeným koncem tohoto vývoje je stav lidského uvědomění, v němž každý člověk má pocit jednoty s ostatními lidmi. Mill tvrdí, že bude-li tohoto stavu dosaženo, pak jedinec bude pro sebe chtít jenom to, co je také užitečné pro ostatní. Jednou z přirozených lidských potřeb je potřeba harmonie mezi vlastními pocity člověka a pocity jeho spoluobčanů. Chce vědět, zda si jeho a jejich cíle neodporují a že se nestaví proti jejich blahu, ale že podporuje to, co si opravdu přejí.²⁴⁾

Potřeba, kterou zde Mill charakterizuje, je potřebou jednat podle principu rozdílnosti (nebo nějakého obdobného kritéria), ale nikoliv podle principu užítku. Tento rozdíl Mill nepostřehl. Jak se však zdá, Mill intuitivně pochopil, že by dokonale spravedlivou společností byla taková společnost, v níž by cíle lidí byly smířovány způsobem, který je přijatelný pro všechny, a že by se řídila podle pojmu reciprocity, jak je vyjádřen principy spravedlnosti. Jeho poznámky jsou v souladu s myšlenkou, že nějaká stabilní koncepce spravedlnosti, která vyvozuje přirozené lidské pocity jednoty a sounáležitosti, ztělesňuje patrně více tyto principy než princip užítku. Tento závěr se potvrzuje v Millově analýze

kořenů smyslu pro spravedlnost. Mill totiž věří, že tento cit nevzniká jenom ze soucitu, ale také z přirozeného instinktu sebeobranu a požadavku bezpečnosti.²⁵⁾ Tento dvojitý původ poukazuje podle Milla na to, že spravedlnost vytváří určitou rovnováhu mezi altruismem a požadavky jedince, a proto také zahrnuje pojem reciprocity. Smluvní teorie dospívá ke stejnému výsledku, nečiní to však nějakým vážením ad hoc dvou konkurujících tendencí, ale teoretickou konstrukcí, která ve svém závěru vede k přiměřeným principům reciprocity.

Při argumentaci pro větší stabilitu principů spravedlnosti jsem předpokládal, že určité psychologické zákony jsou správné nebo alespoň přibližně správné. Nebudu se však otázkou stability dále zabývat. Mohu však poznamenat, že si můžeme klást otázku, jak lidé vlastně dospěli k vlastnostem, které tyto psychologické principy popisují. Evoluční teorie by je mohla využít jako výsledek přirozeného výběru. Schopnost mít smysl pro spravedlnost a morální pocity je adaptací lidstva k jeho postavení v přírodě. Etologové tvrdí, že vzor chování nějakého druhu a psychologické děje, jimiž byly získány, jsou pro ně právě tak charakteristické jako specifické rysy jejich tělesné stavby. Tyto vzory chování prodělaly určitý vývoj, právě tak jako orgány a kostra.²⁶⁾ Nemůže být pochybností o tom, že pro členy nějakého druhu, který žije ve stabilních sociálních skupinách, jsou schopnosti udržovat slušné kooperativní mechanismy a rozvíjet k tomu nezbytné city velmi výhodné, a to zvláště tehdy, žijí-li příslušní jedinci dosti dlouho a jsou na sebe navzájem závislí. Za těchto okolností existuje nespočetně mnoho příležitostí, kdy je důsledné dodržování vzájemné spravedlnosti prospěšné všem zúčastněným stranám.²⁷⁾

Rozhodující otázkou zde však je, zda principy spravedlnosti vyhovují tendencím evoluce lépe než princip užitku. Na první pohled by se mohlo zdát, že jestliže se přirozený výběr týká vždy nějakého jedince a jeho potomstva, a má-li schopnost osvojovat si různé formy morálního chování genetický základ, pak obecně vzato by altruismus ve svém striktním smyslu byl omezen na příbuzenstvo a menší skupiny jedinců nacházejících se v bezprostředních kontaktech. V těchto případech by ochota ke značným vlastním obětím favorizovala příbuzenstvo, a to by vedlo k pozitivnímu výběru. Uvažme druhou krajnost. Společnost, která projevuje silné sklony k nesobeckému chování ve svých vztazích k jiným společností, by ohrozila zbyť své vlastní kultury a její příslušníci by riskovali, že budou podmaněni. Mohli bychom proto vyslovit domněnku, že schopnost jednat podle obecnějších forem racionálního altruismu bude patrně vymýcena, zatímco bude favorizována schopnost řídit se podle principů spravedlnosti a přirozených povinností ve vztazích mezi skupinami a jedinci, i mimo vlastní příbuzenstvo. Můžeme tedy také nahlédnout, jak by se systém morálních pocitů mohl vyvíjet co by systém náklonností k přirozeným povinnostem a jako stabilizující mechanismus spravedlivých systémů.²⁸⁾ Je-li to správné, jsou principy spravedlnosti opět pevněji založeny.

Tyto poznámky nejsou myšleny jako argumenty, jež mají ospravedlnit smluvní teorii. Hlavní důvody pro principy spravedlnosti jsem již předložil. Nyní prostě ověřuji, zda je jejich přijatá koncepce prakticky uplatnitelná a zda není natolik nestabilní, aby nějaká jiná mohla být lepší. Nacházíme se nyní v druhém stadiu naší argumentace, v níž si klademe otázku, zda bychom snad neměli revidovat to, co již bylo dříve uznáno (§ 25). Netvrdím tudíž, že spravedlnost jako slušnost je tou nejstabilnější koncepcí spravedlnosti. Abych mohl dát odpověď na tuto otázku, museli bychom mít k dispozici poznatky, které zdaleka převyšují elementární teorii, kterou jsem zde nastínil. Je pouze třeba, aby koncepce, s níž jsme vyslovili souhlas, byla přiměřeně stabilní.

77. ZÁKLAD ROVNOSTI

Věnuji se nyní základům rovnosti, vlastnostem lidí, díky nimž se s nimi zachází v souladu s principy spravedlnosti. Naše chování vůči zvířatům, jak se obecně soudí, není regulováno těmito principy. Proč tedy rozlišujeme mezi lidstvem a ostatními živými tvory a domníváme

se, že požadavky spravedlnosti platí jenom pro naše vztahy k lidským bytostem? Musíme prozkoumat, co určuje rozsah uplatnitelnosti koncepcí spravedlnosti.

Abychom vyjasnili naši otázku, chceme rozlišovat tři úrovně, na nichž se uplatňuje pojem rovnosti. Na první jde o uplatnění institucí jako veřejných systémů pravidel. V tomto případě je rovnost v podstatě spravedlností jako pravidelností. Implikuje nestranné uplatnění a konzistentní interpretaci pravidel podle takových předpisů, jako třeba „posuzuj stejné případy stejně“ (příčemž rovnost je zde vymezena zákony a precedenty) a obdobnými předpisy (§ 38). Na této úrovni je rovnost nejméně kontroverzní složkou běžných představ o spravedlnosti.²⁹⁾ Druhá a mnohem nesnadnější aplikace rovnosti se týká konkrétních struktur institucí. Zde je význam rovnosti specifikován principy spravedlnosti, které požadují, aby všem lidem byla přiznávána stejná základní práva. Tím jsou patrně vyloučena zvířata. Těší se sice určité ochráně, nemají však postavení lidí. Tento výsledek však nebyl ještě vysvětlen. Musíme ještě vzít v úvahu, které druhy bytostí se těší ochraně spravedlnosti. To nás přivádí k třetí úrovni, na níž vzniká problematika rovnosti.

Přirozenou odpovědí se zdá být, že jedině morální subjekty mají právo na stejnou spravedlnost. Morální subjekty se vyznačují dvěma vlastnostmi. Za prvé, jsou schopny mít (a předpokládá se, že mají) nějakou představu o svém blahu (ve smyslu nějakého racionálního životního plánu) a za druhé, jsou schopny mít (a předpokládá se, že budou mít) smysl pro spravedlnost, nějaké normálně účinné přání uplatňovat principy spravedlnosti a chovat se podle nich alespoň v určité minimální míře. Využíváme charakteristických rysů lidí v původním stavu, abychom vyčlenili onen druh bytostí, na který se uplatňují zvolené principy. Konečně si také představujeme, že smluvní strany přijímají tato kritéria, aby regulovaly své obecné instituce a své vzájemné chování. Popis jejich povahy vchází do úvah, na jejichž základě jsou tyto principy vybrány. Za stejnou spravedlnost vděčíme těm lidem, kteří jsou s to se účastnit a jednat v souladu s veřejným pojetím počáteční situace. Měli bychom si přitom povšimnout, že morální osobnost je zde vymezena jako potencialita, která se obvykle během času aktualizuje. Je to právě tato potencialita, která uvádí na scénu požadavky spravedlnosti. K tomuto tématu se později vrátím.

Je tedy patrné, že schopnost být morální osobností je postačující podmínkou pro nárok na stejnou spravedlnost.³⁰⁾ Požaduje se pouze nezbytné minimum. Ponechávám stranou, zda morální osobnost je také nutnou podmínkou. Předpokládám, že schopnost mít smysl pro spravedlnost se nachází u převažující většiny lidstva, a proto touto otázkou nevzniká žádný vážnější praktický problém. Morální osoba stačí přimět někoho k tomu, aby měl nějaké nároky. To je hlavní věc. Nemůžeme se příliš zmýšlet, budeme-li předpokládat, že postačující podmínka je vždy splněna. I kdyby schopnost byla nutná, bylo by v praxi nemoudré vzdát se z tohoto důvodu spravedlnosti. Riziko pro spravedlivé instituce by bylo příliš velké.

Je třeba zdůraznit, že postačující podmínka pro stejnou spravedlnost, schopnost být morální osobností, není vůbec striktní. Když někdo postrádá nezbytnou potencialitu, buď od narození nebo kvůli nešťastným okolnostem, pokládá se to za vrozenou vadu nebo ztrátu. Neexistuje žádná lidská rasa nebo uznávaná skupina lidí, jež by tuto vlastnost postrádaly. Schází pouze u několika málo jedinců, nebo se u nich vyvinula v minimální míře a neúspěšné uskutečnění této vlastnosti je důsledkem nespravedlivých a ubohých sociálních poměrů nebo čistě nahodilých okolností. Zatímco někteří jedinci mívají dále patrně rozdílné schopnosti pro smysl k spravedlnosti, není tento fakt ještě žádným důvodem, aby se méně schopným jedincům odírala plná ochrana spravedlnosti. Je-li dáno určité minimum, pak má někdo, právě tak jako kdokoliv jiný, právo na stejnou svobodu. Větší schopnost pro smysl k spravedlnosti, jak se to třeba projevuje v tom, že někdo uplatňuje principy spravedlnosti s větší obratností a snadněji a nalézá v jednotlivých případech vhodné argumenty, je přirozenou vlohou jako každá jiná dovednost. Zvláštní výhody, jichž se někomu dostává díky jeho výchově, se musejí řídit podle principu rozdílnosti. Mají-li třeba

někteří lidé ve zvláštní míře soudcovské schopnosti nestrannosti a integrity, jichž je třeba v určitém postavení, mohou mít oprávněně různé výhody, které jsou spjaty s těmito funkcemi. Tyto rozdíly však neovlivňují uplatnění principu stejné svobody pro všechny. Někdy se uznává, že by základní práva a svobody měly záviset na schopnostech, avšak teorie spravedlnosti jako slušnosti to popírá. Pokud je pro morální osobnost splněno minimum, má člověk právo na všechny záruky spravedlnosti.

Tento výklad základu rovnosti si vyžaduje několika poznámek. Za prvé se dá namítnout, že rovnost nemůže být založena na přirozených atributech. Neexistuje přece žádná přirozená vlastnost, která by byla u všech lidí stejná, tj. kterou by všichni lidé (nebo alespoň dostatečně mnoho lidí) mělo ve stejné míře. Mohlo by se ukázat, že pokud chceme zformulovat nějakou teorii rovnosti, pak bude třeba interpretovat ji odlišným způsobem, totiž jako čistě procedurální princip. Říci tedy, že si všichni lidé jsou rovni, znamená říci, že žádný člověk nemá nárok na nějaké přednostní zacházení, pokud pro to nejsou žádné závažné důvody. Důkazní břemeno favorizuje rovnost. Vymezuje procedurální předpoklad, že se s lidmi zachází stejně. Odchytky od stejného zacházení musejí být v každém případě zdůvodněny a nestranně posouzeny podle stejného systému principů platných pro všechny. Rovnost je v podstatě pojímána jako rovnost způsobu reflexe.

Tato procedurální interpretace naráží na několik potíží.³¹⁾ Za prvé to není nic více než předpis zacházet s obdobnými případy obdobně, jenž je aplikován na nejvyšší úroveň spolu se stanovením důkazního břemene. Rovnost způsobu reflexe neklade žádná omezení na důvody, které lze uvádět pro ospravedlnění nerovnosti. Neexistuje tu žádná záruka skutečně stejného zacházení, protože tuto koncepci může splňovat i otrokářství a kastovníký systém (mám-li se zmínit o extrémních případech). Skutečná záruka rovnosti spočívá v obsahu principů spravedlnosti, a nikoliv v těchto procedurálních předpokladech. Stanovit důkazní břemeno nestačí. Ale dokonce i tehdy, klade-li procedurální interpretace na instituce některá skutečná omezení, je tu stále ještě otázka, proč se máme touto procedurou řídit v některých případech, ale v jiných nikoliv. Tato procedura se určité vztahuje na tvory, kteří patří do nějaké třídy, ale do které? Stále je tu ještě třeba nějakého přirozeného základu rovnosti, abychom tuto třídu mohli identifikovat.

Kromě toho není správné, že fundace rovnosti na přirozených schopnostech je neslučitelná s rovností. Musíme pouze vybrat nějakou oborovou vlastnost (jak budu říkat), a těm, kteří splňují její podmínky, přisuzovat stejnou spravedlnost. Tak například vlastnost nacházet se uvnitř kruhu je oborovou vlastností bodů v rovině. Tuto vlastnost mají všechny body uvnitř tohoto kruhu, třebaže se jejich souřadnice v určitém oboru odlišují. Tuto vlastnost mají všechny body stejně, neboť žádný bod uvnitř nějakého kruhu není více nebo méně uvnitř než kterýkoliv jiný vnitřní bod. O tom, zda tu existuje nějaká vhodná oborová vlastnost, abychom zjistili, v jakém ohledu máme pokládat lidi za sobě rovné bytosti, rozhoduje koncepce spravedlnosti. Popis smluvních stran v původním stavu však identifikuje takovou vlastnost a principy spravedlnosti nás ujišťují o tom, že jakékoliv odlišnosti ve schopnostech v rámci tohoto oboru máme posuzovat právě tak jako libovolné jiné přirozené vlohy. Nic nebrání tomu, abychom se domnívali, že nějaká přirozená schopnost tvoří základ rovnosti.

Jak se pak může zdát být plauzibilní, že fundovat rovnost na přirozených atributech podřívá stejnou spravedlnost? Pojem oborové vlastnosti je příliš očividný, než abychom jej mohli přehlédnout. Musí tu být nějaký hlubší důvod. Myslím si, že odpověď je dána tím, že se často předpokládá nějaká teleologická teorie. Spočívá-li tedy právo v maximalizaci sumy užítu, pak se práva a povinnosti musejí orientovat na dosažení tohoto cíle. K relevantním aspektům problému patří pak výrobní dovednost lidí a schopnosti uspokojovat. Může se stát, že maximalizace sumy užítu vyžaduje, aby základní práva byla uzpůsobena změně těchto vlastností. Ovšem i za předpokladu utilitaristických kritérií tu existuje tendence k rovnosti. Podstatné je však to, že v obou

případech jsou správný přirozený základ a odpovídající práva závislá na principu užítu. Obsah etické teorie a fakt, že je založena na pojmu maximalizace, ale nikoliv myšlenka, že rovnost je založena na přirozených vlastnostech, umožňují pak, že odlišné schopnosti mohou být využity k ospravedlnění nestejných základních práv. Domnívám se, že by rozbor perfekcionismu vedl k téměř závěru. Teorie spravedlnosti jako slušnosti však není žádnou teorií maximalizace. Nezaměřuje se na zjišťování rozdílů v přirozených vlastnostech, jež ovlivňují nějakou veličinu, která má být maximalizována, a proto slouží jako možné důvody pro různé stupně občanství. Smluvní teorie se sice shoduje s mnohými teleologickými teoriemi, pokud jde o význam přirozených vlastností, ale pro zdůvodnění stejných práv vystačí s mnohem slabšími předpoklady o jejich rozložení. Postačí, bude-li obecně splněno určité minimum.

Je třeba se ještě stručně zmínit o několika dalších problémech. Za prvé by mohla koncepce morální osobnosti a nezbytného minima způsobit často určité potíže. Mnohé pojmy jsou sice vágní, ale pojem morální osobnosti je patrně až příliš vágní. Tyto otázky, jak si myslím, se však nejlépe diskutují v souvislosti s určitými morálními problémy. Povahy jednotlivých případů a struktura dostupných obecných skutečností mohou umožnit nějaké plodné řešení. V žádném případě nesmíme vágnost nějaké koncepce spravedlnosti zaměřovat s tezí, že by základní práva měla záviset na přirozených schopnostech.

Řekl jsem, že se minimální požadavky, jež vymezují morální osobnost, vztahují na nějakou schopnost a nikoliv na její uskutečnění. Bytost, jež má tuto schopnost, ať již je nebo není vyvinuta, se musí těšit plné ochraně principů spravedlnosti. Tato interpretace podmínek se zdá být nutná, má-li odpovídat našim dobře uváženým soudům, neboť o dětech jakéhokoli věku se přece soudí, že jim přísluší základní práva (obvykle prosazovaná jejich jménem rodiči a vychovateli). Uvážíme-li navíc, že postačuje možnost, pak je to ve shodě s hypotetickou povahou původního stavu i s myšlenkou, že by výběr principů neměl být – pokud možno – ovlivněn arbitrárními nahodilostmi. Je to tedy rozumné, řekneme-li, že ten, kdo se jenom kvůli nahodilým okolnostem nemohl podílet na počáteční dohodě, by měl mít zaručenu stejnou spravedlnost.

To ovšem není v přísném slova smyslu žádný argument. Neuvedl jsem zde premisy, z nichž by tento závěr vyplynul, jak jsem se to pokusil učinit, i když ne příliš přesně, v případě výběru koncepcí spravedlnosti v původním stavu. Nepokusil jsem se ani dokázat, že by charakterizace smluvních stran musela být použita za základ rovnosti. Tato interpretace se spíše zdá být přirozeným doplněním koncepce spravedlnosti jako slušnosti. Zevrubná diskuse by poukázala na různé speciální případy nedostatečných schopností. O případu dětí jsem se již stručně zmínil v souvislosti s paternalismem (§ 39). Obdobným způsobem se dá chápat případ, že se realizované schopnosti lidí dočasně ztratily v důsledku nešťastných okolností, nějaké nehody nebo stresu. Potíže však mohou nastat v souvislosti s lidmi, kteří více nebo méně trvale ztratili svou morální osobnost. Nemohu zde tento problém prozkoumat, myslím si však, že by tím nebyla analýza rovnosti nějak podstatněji dotčena.

Chtěl bych tento paragraf ukončit několika obecnými poznámkami. Předně je třeba zdůraznit to, jak je smluvní teorie na základě rovnosti jednoduchá. Minimální schopnost mít smysl pro spravedlnost zaručuje každému člověku stejná práva. Nároky všech lidí mají být posuzovány podle principů spravedlnosti. Rovnost se opírá o obecné přírodní fakty a nejenom o procedurální pravidla bez obsahové přesvědčivosti. Rovnost také nepředpokládá žádné posouzení hodnoty lidí o sobě ani komparativní vyhodnocení jejich koncepcí blaha. Ti, kteří se chovají spravedlivě, si také spravedlnost zasluhují.

Přednosti těchto jednoznačných výroků budou mnohem zřejmější, prozkoumáme-li jiné analýzy rovnosti. Mohli bychom třeba chápat stejnou spravedlnost pro všechny v tom smyslu, že společnost má přispět každému člověku k realizaci nejlepšího života, kterého je schopen, tímž poměrným příspěvkem.³²⁾ Na první pohled se zdá, že je to atraktivní návrh.

Je však zatřžzen vážnými potřžžmi. Předevšřžm nevyžaduje jenom nějakou metodu jak posuzovat relativní hodnotu životních plánů, ale předpokládá i nějakou měřicí proceduru pro určení toho, co má platit jako týž poměrný příspěvek lidem s různými představami o svém blahu. Problémy, které vznikají při uplatnění tohoto kritéria, jsou zřejmé. Je tu však ještě obtížnější problém. Větší schopnosti některých lidí mohou vést k tomu, že si budou činit větší nároky na společenské zdroje, aniž by tyto výhody nějak kompenzovali jiným lidem. Musíme předpokládat, že odlišnosti v přirozených vlohách budou mít vliv na to, jak se budou chápat stejné poměrné příspěvky lidem s různými životními plány. To však nebude jenom narušovat princip vzájemné výhodnosti, ale tato koncepce rovnosti znamená navíc, že závažnost nároků lidí bude bezprostředně ovlivněna rozvrstvením přirozených vloh, a tedy nahodilostmi, které jsou z morálního hlediska arbitrární. Základu rovnosti v teorii spravedlnosti jako slušnosti se tyto námitky netýkají. Jedinou rozhodující okolností je to, zda někdo je nebo není schopen mít smysl pro spravedlnost. Tím, že se spravedlivě jednající lidem na oplátku dostává spravedlivého zacházení, je princip reciprocity splněn na té nejvyšší úrovni.

Další zjištění. Můžeme nyní plně smířit dvě koncepce rovnosti. Někteří autoři rozlišují mezi rovností v souvislosti s rozdělováním určitých statků, z nichž některé téměř určitě zvyšují status nebo prestiž zvýhodněných osob, a rovností týkající se vážnosti, které se lidé těší bez ohledu na své společenské postavení.³³ Rovnost prvního druhu je vymezena druhým principem spravedlnosti, regulujícím strukturu organizací a rozdělování tak, že společenská kooperace je zároveň efektivní i slušná. Fundamentální je však rovnost druhého druhu. Je vymezena prvním principem spravedlnosti a takovými přirozenými povinnostmi, jako je povinnost vzájemného respektu. Náleží lidem jako morálním subjektům. Přirozený základ rovnosti vysvětluje její hlubší význam. Priorita prvního principu před druhým nám umožňuje, abychom nemuseli vyvažovat tyto koncepce rovnosti nějakou argumentací ad hoc; ale argumentace z hlediska původního stavu ukazuje, jak se toto přednostní pořadí realizuje (§ 82).

Důsledná aplikace principu slušných příležitostí požaduje, abychom posuzovali lidi nezávisle od vlivů jejich společenského postavení.³⁴ Jak dalece bychom však měli tuto tendenci prosazovat? Zdá se, že i když jsou splněny slušné příležitosti (jak byly definovány), povede rodina k nerovným šancím mezi jedinci (§ 46). Máme tedy rodinu odstranit? Sama o sobě a ve spojitosti s určitým prvenstvím orientuje myšlenka rovných příležitostí tímto směrem. V celkovém kontextu teorie spravedlnosti je však toto zaměření mnohem méně urgentní. Uznání principu rozdílnosti redefinuje důvody pro společenské nerovnosti, jež existují v systému liberální rovnosti. Když je principu bratrství a vyrovnávacímu principu přiznána patřičná závažnost, můžeme mnohem snadněji akceptovat přirozené rozdělení vloh a nahodilostí společenských poměrů. Svědčí-li tyto rozdíly v náš prospěch, jsme spíše ochotni se uspokojit se svým osudem, než abychom byli sklíčeni tím, jak by se nám lépe mohlo dařit, kdybychom bývali měli stejné šance jako jiní lidé, kdyby byly odstraněny všechny společenské bariéry. Naše koncepce spravedlnosti, bude-li opravdu efektivní a bude-li to také veřejně uznáno, patrně spíše než její rivalové pozmění naši perspektivu sociálního světa a smíří nás s dispozicemi přirozeného řádu a podmínkami lidského života.

Zcela nakonec bych chtěl zde připomenout meze teorie spravedlnosti. Tato teorie musí ignorovat nejen mnohé stránky morálky, ale nemůže ani vyložit, jak se lidé mají správně chovat vůči zvířatům a ostatní přírodě. Koncepce spravedlnosti je jenom částí nějakého morálního názoru. Netvrdil jsem sice, že schopnost mít smysl pro spravedlnost je nutná, aby nás spravedlnost přiměla k určitým povinnostem, ale zdá se, že každopádně vůči těmto tvorům, kteří tuto schopnost nemají, nemusíme se chovat striktně spravedlivým způsobem. Z toho však neplyne, že bychom vůči nim, právě tak jako vůči přírodě, neměli vůbec žádné povinnosti. Je rozhodně nesprávné, zacházíme-li krutě se zvířaty. Záhuba celého určitého

druhu může být velkým zlem. Schopnost zvířat pocítovat lhost a bolest i jejich projevy života nám jasně v tomto případě ukládají povinnosti soucitu a lidskosti. Nebudu se pokoušet tato dobře uvážená přesvědčení analyzovat. Překračují pole působnosti vymezené teorií spravedlnosti a nezdá se mi ani možné, že by se smluvní teorie dala natolik rozšířit, aby se i tato problematika dala do ní přirozeným způsobem zahrnout. Správná koncepce našich vztahů ke zvířatům a přírodě by patrně měla, jak se zdá, záviset na teorii přirodního řádu a našeho místa v něm. Je jedním úkolem metafyziky, aby vypracovala takové pojetí světa, které by vyhovovalo tomuto účelu. Musela by identifikovat a systematizovat pravdy, které jsou pro tyto otázky rozhodující. Jak dalece bychom museli revidovat teorii spravedlnosti jako slušnosti, aby se do této širší teorie začlenila, se říci nedá. Můžeme však, jak se zdá, nikoliv neoprávněně doufat, že tato teorie, pokud je jako analýza spravedlnosti mezi lidmi správná, nemůže být příliš mylná, budou-li tyto širší vztahy vzaty v úvahu.

KAPITOLA IX
DOBRO SPRAVEDLNOSTI

V této kapitole se budu zabývat druhou a poslední částí problému stability. Týká se to otázky, zda spravedlnost jako slušnost a dobro jako racionalita jsou kongruentní. Zbývá ukázat, že za daných podmínek dobře uspořádané společnosti racionální životní plán člověka podporuje a potvrzuje jeho smysl pro spravedlnost. Přistupuji k tomuto problému tak, že budu postupně diskutovat různé požadavky dobře uspořádané společnosti a způsoby, jimiž její spravedlivé mechanismy přispívají k blahu jejích členů. Nejdříve budu konstatovat, že taková společnost poskytuje prostor pro autonomii lidí a objektivnost jejich soudů o právu a spravedlnosti. Dále naznačím, jak se spravedlnost spojuje s ideálem sociální pospolitosti, mírní sklon k závisti a nenávisti a vymezuje rovnováhu, v níž má svoboda priority. Konečně zkoumám rozdíl mezi spravedlností jako slušností a hédonistickým utilitarismem a pokusím se ukázat, jak spravedlivé instituce umožňují integraci osobnosti a dovolují lidem, aby projevovali svou povahu jako svobodní a rovnoprávní morální subjekty. S ohledem na všechny tyto stránky budu pak tvrdit, že v dobře uspořádané společnosti patří efektivní smysl pro spravedlnost k blahu člověka, čímž tendence k nestabilitě jsou udržovány v patřičných mezích, ne-li dokonce eliminovány.

78. AUTONOMIE A OBJEKTIVNOST

Dříve než se zaměřím na různé vlastnosti dobře uspořádané společnosti, bych chtěl zdůraznit, že se problémem kongruence zabývám pouze pro tuto společenskou formu. Omezují se proto stále ještě na teorii úplné konformnosti. Tento případ musíme zkoumat jako první, protože neplatí-li kongruence v nějaké dobře uspořádané společnosti, pak patrně nebude platit ani kdekoliv jinde. Na druhé straně ani v tomto případě není nikterak předem dáno, že by tu dobro a právo byly kongruentní. Neboť z tohoto vztahu plyne, že se členové dobře uspořádané společnosti, hodnotí-li své životní plány podle principů racionálního výběru, rozhodnou zachovávat svůj smysl pro spravedlnost jako regulativ pro své vzájemné chování. Pak panuje nezbytný soulad mezi principy spravedlnosti, s nimiž by byl vysloven souhlas při absenci informací, a principy racionálního výběru, které by byly vůbec vybrány a uplatněny za úplného vědění. Pak by se nicméně nanejvýše různé zdůvodněné principy k sobě hodily, budou-li principy spravedlnosti plně realizovány. Tuto kongruenci lze ovšem vysvětlit výstavbou smluvní teorie. Tento vztah však není samozřejmý a je třeba jeho bázi analyzovat.

Budu postupovat tak, že prozkoumám řadu vlastností dobře uspořádané společnosti, které vzaty dohromady vedou rozumné lidi k tomu, aby se ve svém smyslu pro spravedlnost utvrdili. Argumentace je kumulativní a závisí na konvergenci postřehů, jejichž průkaznost bude shrnuta dohromady až později (§ 86).

Začnu se zjištěním, že někdy pochybujeme o správnosti našich morálních postojů, uvažujeme-li o jejich psychologických zdrojích. Myslíme-li na to, že tyto city se vyvinuly v situacích, které byly třeba poznamenány podřízeností autoritě, můžeme se podívat nad tím, zda neměly být vůbec zamítnuty. Protože argumentace pro dobro spravedlnosti závisí na tom, zda členové dobře uspořádané společnosti mají účinnou potřebu jednat spravedlivě, musíme tyto pochybnosti oslabit. Představme si tedy, že někdo pocítuje podněty svého morálního smyslu jako nevysvětlitelné zábrany, které v daném okamžiku nemůže ospravedlnit. Proč by je nemohl prostě považovat za neurotické nutkání? Kdyby se mělo projevit, že tyto zábrany jsou opravdu většinou utvářeny a podmíněny nahodilými událostmi raného dětství, případně průběhem rodinné historie nebo třídním postavením, a že tudíž nelze jinak nic říci v jejich prospěch, pak tu rozhodně není žádný důvod, aby měly určovat naše životy. Jestliže však někdo žije v dobře uspořádané společnosti, pak se k tomu dá mnohé říci. Můžeme mu poukázat na podstatné rysy ve vývoji smyslu pro spravedlnost, jakož i na to, jak se má posléze chápat morálka principů. Jeho morální výchova byla navíc sama

usměrňována principy práva a spravedlnosti, s nimiž by vyslovil souhlas v určité počáteční situaci, v níž jsou všichni lidé stejnoměrně reprezentováni jako morální subjekty. Jak jsme viděli, je přijatá morální koncepce nezávislá na přírodních nahodilostech a náhodných společenských okolnostech, a proto psychologické procesy, jejichž prostřednictvím si osvojil svůj morální smysl, odpovídají principům, které by sám zvolil za podmínek, o nichž by připustil, že jsou slušné a nejsou ovlivněny náhodou a shodou okolností.

V dobře uspořádané společnosti nemůže ani nikdo něco namítat proti metodám morální výchovy, která lidem vštěpuje smysl pro spravedlnost. Neboť se souhlasem s principy práva smluvní strany v původním stavu zároveň souhlasí s mechanismy, které jsou nutné, aby se tyto principy účinně uplatnily v jejich chování. Při výběru koncepce spravedlnosti je vskutku přece velmi důležité, jak dalece se dají tyto mechanismy přizpůsobit omezením lidské přirozenosti. Morální přesvědčení člověka nemá být tedy výsledkem vynucené indoktrinace. Výchova je veskrze založena na racionálních důvodech, pokud to jenom připouští vývoj rozumu. To právě vyžaduje přirozená povinnost vzájemného respektu. Žádný z ideálů, principů a předpisů, které ve společnosti platí, nezneužívá neslušným způsobem lidskou slabost. Smysl pro spravedlnost nějakého člověka není žádný donucovací psychologický mechanismus, který by byl autoritativními osobami chytře uveden v chod, aby se tím zajistilo bezpodmínečné dodržování pravidel, jež slouží jejich zájmům. Výchovný proces není ani prostě nějakou kauzální posloupností, jejímž výsledkem má být vhodné morální smýšlení. Každý stupeň, pokud možno, dává ve výuce a ve svých explanacích tušit koncepci práva a spravedlnosti, k níž cílí, a s ohledem na níž pak později pochopíme, že morální kritéria, která nám byla prezentována, jsou oprávněná.

Tato zjištění jsou zřejmě důsledkem smluvní teorie a skutečnosti, že její principy regulují metody výchovy v dobře uspořádané společnosti. Podle kantovské interpretace spravedlnosti jako slušnosti můžeme o lidech, kteří jednají podle těchto principů, říci, že jednají autonomně. Jednají podle principů, které by uznali za podmínek, jež nejlépe vyjadřují jejich přirozenost jako svobodných a stejně rozumných bytostí. Tyto podmínky rozhodně reflektují situaci jedinců ve světě a skutečnost, že jsou podřízeni podmínkám spravedlnosti. To však prostě znamená, že se právě pojetí autonomie hodí pro lidské bytosti. Pro vyšší nebo nižší bytosti nejspíše platí nějaký jiný pojem (§ 40). Morální výchova je tedy výchovou k autonomii. Během času každý pozná, proč by uznal principy spravedlnosti a jak jsou vyvozeny z podmínek, které charakterizují jeho bytí jako rovnoprávného člena nějaké společnosti morálních subjektů. Z toho pak plyne, že s přijetím těchto principů na tomto základě nejsme primárně ovlivněni ani tradicí a autoritou, ani míněním jiných lidí. Jakkoliv nutné to snad může být, abychom dosáhli úplného porozumění, začneme nakonec zastávat koncepci práva na základě racionálních důvodů, které si můžeme sami samostatně vyjasnit.

Podle smluvní teorie jsou nyní pojmy autonomie a objektivnosti kompatibilní. Neexistuje žádná antinomie mezi svobodou a rozumem.¹⁾ Jak autonomie, tak i objektivnost jsou charakterizovány konzistentním způsobem pomocí původního stavu. Myšlenka počáteční situace je ústřední idejí celé teorie a ostatní základní pojmy jsou definovány s její pomocí. Jednat autonomně znamená tedy jednat podle principů, s nimiž bychom vyslovili souhlas jako svobodné, stejně rozumné bytosti, a které máme chápat v tomto smyslu. Tyto principy jsou také objektivní. Jsou to principy, o nichž bychom si přáli, aby se všichni (včetně nás samých) podle nich řídili, pokud si jen osvojí nějaké dostatečně obecné stanovisko. Tuto perspektivu vymezuje původní stav a jeho podmínky jsou také podmínkami ztělesňujícími podmínky objektivnosti. Jejich smluvní ustanovení vyjadřují restriktci argumentace, která nás nutí vzít v úvahu principy, které jsou nezávislé na jednotlivých okolnostech, v nichž se nacházíme. Závoj nevědomosti pak zamezuje, abychom své morální názory upravili v souladu s našimi specifickými sklony a zájmy. Nepohlížíme na společenský řád z našeho vlastního hlediska, ale z hlediska, které může stejně přijmout každý člověk. V tomto smyslu se díváme na svou společnost a své místo v ní objektivně. Sdílíme společné stanovisko spolu

s ostatními lidmi a neusuzujeme s osobní jednostranností. Naše morální principy a přesvědčení jsou tedy do té míry objektivní, jak byly za předpokladu tohoto obecného hlediska získány a ověřovány a jak argumenty pro ně odpovídají omezením vyjádřeným pojetím původního stavu. Takové soudcovské ctnosti jako nestrannost a obezřetnost jsou význačnými vlastnostmi intelektu a senzibility, které to umožňují.

Snahy o objektivnost, úsilí o formování našich morálních koncepcí a soudů podle nějakého hlediska vedou ve svých důsledcích k tomu, že mnohem spíše dosáhneme nějaké dohody. Za jinak stejných okolností je třeba preferovat vskutku popis počáteční situace, který zavádí největší konvergenci názorů. To je také jeden z důvodů, proč se podřizujeme podmínkám nějakého společného stanoviska. Nemůžeme přece rozumně očekávat, že se dohodneme, budou-li naše názory ovlivněny nahodilostmi našich odlišných poměrů. Naše soudy nebudou ovšem ve všech otázkách stejné a ve skutečnosti mnohé, ne-li většina společenskovedních otázek, jsou stále ještě nevyřešeny zvláště tehdy, uvažuje-li se o nich v celé jejich složitosti. Proto se také uznávají četná zjednodušení teorie spravedlnosti jako slušnosti. Musíme si jenom vzpomenout na důvody pro takové pojmy jako závoj nevědomosti, čistá procedurální spravedlnost (na rozdíl od alokativní spravedlnosti), lexikální uspořádání, dělení základní struktury ve dvě části apod. Smluvní strany, celkem vzato, doufají, že tyto a jiné prostředky natolik zjednoduší politické a sociální otázky, že výsledná vyváženost spravedlnosti, umožněná větším konsenzem, vyrovná to, co se mohlo ztratit tím, že se opomenuly určité potenciálně relevantní stránky morální situace. O složitostech problému spravedlnosti mají rozhodnout lidé v původním stavu. Třebaže i nadále budou patrně existovat etické názorové rozdíly, umožní přece jenom pohled na sociální svět z perspektivy původního stavu, aby v zásadních záležitostech bylo dosaženo určitého porozumění. Přijetí principů práva a spravedlnosti navazuje pouta přátelství mezi občany, vytváří základ pro společné řešení dosud stávajících nesrovnalostí. Občané se mohou vzájemně přesvědčit o upřímnosti a touze po spravedlnosti, i když se přiležitostně nedohodnou v některých ústavodárných otázkách a zcela určitě v mnohých záležitostech každodenní politiky. Pokud by však neexistovalo žádné společné hledisko, za jehož předpokladu by se zmenšily názorové rozdíly, byla by usuzování a argumentování bezpředmětná; neměli bychom ani žádný rozumný důvod, abychom věřili ve správnost svého přesvědčení.

Je zřejmé, že tato interpretace autonomie a objektivnosti je závislá na teorii spravedlnosti. Využívá se zde myšlenky původního stavu, aby se konzistentně vyjasnil obsah obou pojmů. Jestliže se však někdo domnívá, že by principy spravedlnosti nebyly vybrány, museli bychom obsah těchto pojmů vhodným způsobem pozměnit. Kdo je třeba přesvědčen o tom, že by byl vybrán princip užitku, ten si bude myslet, že naše autonomie je vyjádřena tím, že se řídíme tímto kritériem. Obecná myšlenka je však přesto táž. Autonomie a objektivnost budou vždy vyloženy na základě nějaké počáteční situace. Někteří autoři charakterizovali však autonomii a objektivnost zcela odlišným způsobem. Navrhli, že autonomie znamená úplnou svobodu utvářet své morální názory a že soud svědomí každého morálního subjektu musí být absolutně respektován. Objektivnost je pak přisuzována těm soudům, které splňují všechna kritéria, o nichž se subjekt sám svobodně rozhodl, že jsou relevantní.²⁾ Tato kritéria mohou nebo nemohou mít nic společného s nějakým společným stanoviskem, o němž by jiní lidé mohli rozumně očekávat, že je budou sdílet. Odpovídající myšlenka autonomie není ovšem spjata ani s takovou perspektivou. Uvádím tyto odlišné interpretace jenom proto, abych tímto kontrastem vyjasnil charakter smluvní teorie.

Z hlediska spravedlnosti jako slušnosti není pravda, že by soudy svědomí každého člověka měly být absolutně respektovány. Není ani pravda, že jedinci mohou zcela svobodně utvářet své morální přesvědčení. Tato tvrzení jsou mylná, jestliže znamenají, že nám má být vždy dovoleno jednat podle nějakého morálního názoru, pokud jsme k němu dospěli (jak věříme) díky svému svědomí. Když jsem diskutoval odepření poslušnosti

z důvodů svědomí, konstatoval jsem, že je zde problém, jak se máme zachovat vůči těm lidem, kteří se snaží jednat tak, jak jim to velí jejich chybující svědomí (§ 56). Jak zjišťujeme, že se mylí jejich svědomí a nikoliv naše, a za jakých okolností mohou být tyto lidé donuceni, aby se svého postoje zrekli? Odpověď na tyto otázky lze opět nalézt tím, že se obrátíme k původnímu stavu. Svědomí člověka je uvedeno v omyl, snaží-li se jiným lidem vnutit podmínky, které porušují principy, s nimiž by každý člověk ve své situaci vyslovil souhlas. Proti jeho záměrům se můžeme postavit na odpor takovým způsobem, jak bychom k tomu byli oprávněni, budeme-li tento konflikt posuzovat z této perspektivy. Nemusíme respektovat svědomí jedince doslovně. Měli bychom ho spíše respektovat jako člověka, a sice tím, že jeho jednání – ukáže-li se to nutné – omezujeme jenom potud, pokud to dovolí principy, které uznává i on. V původním stavu se smluvní strany dohodly na tom, že budou nést odpovědnost za zvolenou koncepci spravedlnosti. Není tu tak dlouho žádná narušení naší autonomie, dokud se tyto principy řádně dodržují. Tyto principy navíc vyjadřují, že v mnoha případech nemůžeme přenést odpovědnost za to, co děláme, na někoho jiného. Lidé, kteří mají moc, jsou odpovědní za účinná opatření a vydaná nařízení. Kdo se podřizuje nespravedlivým rozkazům nebo napomáhá mravně špatným plánům, nemůže se obecně odvolávat na to, že to nevěděl lépe nebo že vina spočívá výhradně na jeho nadřízených. Podrobnosti, týkající se této tematiky, spadají do teorie dílčí shody. Podstatné je zde to, že principy, které nejlépe odpovídají naší přirozenosti jako svobodných a stejně rozmumných bytostí, samy určují i naši odpovědnost. Jinak by autonomie snadno vedla k pouhé kolizi pokryteckých vůlí a objektivnost k přilnutí ke konzistentnímu, ale výstřednímu systému.

Měli bychom zde poznamenat, že se v dobách společenské nejistoty a ztráty víry v osvědčené hodnoty projevuje tendence vrátit se zpět k ctnostem integrity: pravdomluvnosti a upřímnosti, jasnosti a angažovanosti, nebo, jak se někdy říká, autentičnosti. Jestliže nikdo neví, co je pravdivé, můžeme si alespoň sami utvářet své vlastní názory po svém a nemusíme je prostě přijmout od jiných lidí. Nejsou-li již více tradiční morální pravidla závazná, a nemůžeme-li se dohodnout, která by je měla nahradit, můžeme přece každopádně s jasnou hlavou rozhodnout, co máme dělat, a přestat předstírat, že to již bylo za nás tak či onak rozhodnuto a že je třeba uznat tu či onu autoritu. Ctnosti integrity jsou pochopitelně ctnosti a patří k výjimečným vlastnostem svobodných lidí. Jsou sice nutné, ale nejsou postačující. Jejich definice připouští většinou jakýkoliv obsah. I tyran může mít tyto vlastnosti ve značné míře a projevit přitom určitý šarm tím, že se sám neklame politickými záminkami a výmluvami na osud. Je nemožné pouze z těchto ctností vykonstruovat nějaký morální názor. Jako ctnosti formy jsou v jistém smyslu druhotné. Ve spojení s vhodnou koncepcí spravedlnosti, která umožňuje správně pochopit autonomii a objektivnost, dosahují však svého. Myšlenka původního stavu a principy, které by zde byly vybrány, ukazují, jak se to dá uskutečnit.

Dospíváme tedy k závěru, že nějaká dobře uspořádaná společnost stvrzuje autonomii lidí a podporuje objektivnost jejich dobře uvážených soudů spravedlnosti. Má-li někdo nějaké pochybnosti o správnosti svých morálních citů, když uvažuje o tom, jak tyto dispozice nabyt, může své pochybnosti rozptýlit, uvědomí-li si, že jeho přesvědčení odpovídají principům, které by byly zvoleny v původním stavu. Jestliže jim neodpovídají, pak bude své soudy revidovat, až tomu tak bude.

79. MYŠLENKA SOCIÁLNÍ POSPOLITOSTI

Viděli jsme již, že navzdory individualistickým rysům teorie spravedlnosti jako slušnosti představují oba principy spravedlnosti archimedovský bod pro posuzování stávajících institucí, právě tak jako i potřeb a aspirací, které produkují. Tato kritéria tvoří nezávislé

měřítka, podle něhož se řídí běh společenských změn, aniž bychom se odvolávali na perfekcionismus nebo na nějakou organicistickou koncepci společnosti (§ 41). Zbývá tu ještě otázka, zda smluvní teorie je uspokojivým rámcem pro porozumění hodnotám komunity a pro rozhodnutí mezi společenskými mechanismy, které je mají realizovat. Je tu přirozená domněnka, že kongruence práva a dobra převážně závisí na tom, zda dobře uspořádaná společnost uskutečňuje dobro komunity. (V tomto paragrafu a třech následujících se budu zabývat různými stránkami této problematiky.)

Můžeme začít vzpomínkou na to, že podle jedné z podmínek původního stavu jsou smluvní strany, jak to také vědí, podrobeny kontextu spravedlnosti. Předpokládají, že každý z nich má nějakou představu o svém blahu, kterou staví proti nárokům jiných lidí. Třebaže tedy pokládají společnost za jakýsi vzájemně výhodný kooperativní podnik, je přesto jenom společnost příznačně charakterizována jako konflikt zájmů, právě tak jako jejich identita. Na tyto předpoklady můžeme pohlížet dvojím způsobem. První představuje teorie spravedlnosti: myšlenku vyvodit uspokojivé principy z co možná nejslabších předpokladů. Premisami této teorie by měly být jednoduché a racionální podmínky, které by každý člověk nebo téměř každý uznal, a pro něž lze uvést přesvědčivé filosofické argumenty. Zároveň platí, že čím větší je počáteční střet zájmů, do něhož principy mohou zavést nějaký akceptovatelný pořádek, tím obsáhlejší patrně tato teorie bude. Proto se také předpokládá, že tu existují hluboce založené protikladné zájmy.

Podle druhého pohledu jsou tyto předpoklady považovány za popis určitého druhu společenského řádu nebo určitého aspektu základní struktury, která je skutečně realizována. To nás přivádí k pojmu soukromé společnosti.³⁾ Jejími hlavními vlastnostmi je za prvé, že její složky, ať již to jsou jednotliví lidé nebo skupiny, mají své osobní cíle, které jsou buď protichůdné, nebo navzájem nezávislé, ale v žádném případě nejsou komplementární. Za druhé, že se institucí nepřisuzuje žádná hodnota o sobě, že účast na těchto institucích se nepokládá za dobro, ale naopak za břemeno. Tak každý člověk posuzuje společenské mechanismy pouze jako prostředek pro své soukromé cíle. Nikdo se nestará o blaho jiných nebo o jejich vlastnictví. Každý spíše preferuje to, co mu přinese největší aktiva. (Vyjádřeno formálněji: jedinými proměnnými v nějaké užitkové funkci jsou jeho vlastní komodity a aktiva, ale nikoliv položky, které vlastní jiní lidé, ani jejich úroveň užítka.)

Můžeme tedy předpokládat, že skutečné rozdělení statků je převážně determinováno rovnováhou sil a strategických pozic, existujících za daných okolností. Přesto může být ovšem toto rozdělení docela slušné a splňovat požadavky vzájemnosti. Může se stát, budeme-li mít velké štěstí, že to tak náhodou může být. Veřejné statky převážně tvoří státem vydržovaná zařízení, kterých může každý člověk využívat podle svých možností pro své vlastní cíle, a to třeba tak, jak to činí každý, kdo cestuje po nějaké trase, ale má své vlastní místo určení. Teorie konkurenčních trhů vzorově popisuje tento typ společnosti. Protože členové této společnosti nejsou motivováni přáním jednat spravedlivě, jsou spravedlivé a účinné mechanismy, jestliže existují, obvykle stabilizovány pomocí sankcí. Vyrovnání soukromých a kolektivních zájmů je proto výsledkem stabilizujících institucionálních opatření, uplatňovaných na osoby, které stojí proti sobě jako indiferentní nebo nepřátelské mocnosti. Soukromá společnost není stmelena nějakým veřejným přesvědčením, že její základní mechanismy jsou spravedlivé a dobré o sobě, ale úvahami každého člověka – nebo natolik mnoha lidmi, aby systém zůstal zachován – že by každá možná změna redukovala soubor prostředků, jimiž prosazují své osobní cíle.

Někdy se tvrdí, že podle smluvní teorie je soukromá společnost ideálem, a to každopádně tehdy, splňuje-li rozdělení statků nějaké vhodné kritérium reciprocity. Jak ukazuje pojem dobře uspořádané společnosti, tomu tak však není. Jak jsem právě řekl, myšlenka původního stavu má jiné vysvětlení. Rovněž analýza dobra jako racionality a společenské povahy lidstva si vyžadují odlišné pojetí. Společenskost lidských bytostí se nesmí pojímat v nějakém triviálním smyslu. Neimplikuje pouze, že společnost je nutná pro lidský život nebo že se

životem člověka v nějaké pospolitosti vytvářejí potřeby a zájmy, které ho vedou k tomu, aby se podílel na kooperaci k vzájemnému prospěchu v určitých formách, jež společenské instituce umožňují a podporují. Není to ani postiženo truismem, že společenský život je podmínkou rozvoje naší schopnosti mluvit, myslet a účastnit se na společných kulturních a společenských aktivitách. Nepochybně dokonce již pojmy, které využíváme k popisu našich plánů a situací a které vyjadřují i naše osobní potřeby a cíle, často předpokládají nějaké společenské prostředí, právě tak jako nějaký systém představ a myšlenek, které jsou výsledkem kolektivního úsilí s dlouhou tradicí. Tyto fakty rozhodně nejsou triviální, ale využívat je k charakterizaci našich vzájemných vazeb, znamená triviálně interpretovat lidskou společnost. Neboť to vše platí stejně i pro osoby, které pojímají své vztahy čistě instrumentálně.

Společenská povaha lidstva je nejlépe patrná v protikladu vůči koncepci soukromé společnosti. Lidé opravdu sdílejí konečné cíle a hodnotí své společné instituce a aktivity jako dobro o sobě. Potřebujeme jeden druhého jako partnery ve způsobu života, kteří byli zvoleni kvůli němu samému. Úspěch i radost jiných jsou nutným doplňkem našeho vlastního blaha. To vše je naprosto zřejmé, přesto si to však vyžaduje určitý výklad. Při rozboru dobra jako racionality jsme dospěli ke známému závěru, že racionální životní plány obvykle pamatují na rozvoj alespoň některých schopností lidí. Tímto směrem je zaměřen aristotelský princip. Jednou ze základních vlastností lidí však je, že žádný člověk nemůže učinit vše, co by mohl učinit. Tím méně může dělat vše, co může dělat kterýkoliv jiný člověk. Každý jedinec má více schopností, než je to je realizovat, jak doufá. Jeho schopnosti zase zaostávají za schopnostmi všech lidí obecně. Tak si každý člověk musí vybrat, které ze svých schopností a možných přání si přeje rozvinout. Musí plánovat jejich trénink a výcvik, nalézt pro ně vhodné pole působnosti. Různí lidé s obdobnými nebo komplementárními schopnostmi mohou spolupracovat, aby jaksi realizovali své společné nebo srovnatelné povahy. Kdo se při uplatňování svých schopností cítí jistým a pocituje radost, rád uzná i schopnosti jiných lidí zvláště tehdy, mají-li v nějaké životní formě své uznávané místo a budou-li její cíle akceptovány všemi lidmi.

Můžeme tedy spolu s Humboldtem říci, že se právě prostřednictvím sociální pospolitosti, založené na potřebách a možnostech jejich členů, může každý člověk podílet na celkovém množství realizovaných přirozených aktivit jiných lidí. Tak dospíváme k pojmu lidské komunity, jejíž členové se navzájem těší ze svých schopností a individuálních zvláštností, rozvíjených svobodnými institucemi, a uznávají dobro každého jedince jako prvek systému celkové aktivity, s níž souhlasí a která dělá každému radost. Tuto komunitu si také můžeme představit rozloženou v čase. Proto můžeme v dějinách nějaké společnosti obdobně pojímat společný přínos po sobě následujících generací.⁴⁾ Naši předkové, kteří dospěli k určitým výsledkům, nám je zanechali, abychom v tom dále pokračovali. Jejich výkony ovlivnily výběr toho, čemu se budeme věnovat nyní, a vymezili takto i širší rámec, v němž můžeme porozumět našim cílům. Řekneme-li, že člověk je historickou bytostí, pak to znamená, že si realizace schopností jednotlivých lidí, žijících v kterékoliv době, vyžaduje kooperace mnoha generací (nebo dokonce společností) po velmi dlouhé období. Z toho také vyplývá, že tato spolupráce je v kterémkoliv okamžiku řízena porozuměním tomu, co bylo vykonáno v minulosti, a jak je to interpretováno společenskou tradicí. Na rozdíl od lidstva může dělat a také dělá každé jednotlivé zvíře to, co by většinou mohlo dělat, anebo co by mohl nebo může dělat jakýkoliv jiný exemplář téhož druhu, jenž žije v téže době. Rozsah realizovaných schopností jednotlivého exempláře téhož druhu obvykle podstatně nezaostává za možnostmi jiných obdobných exemplářů. Nápadnou výjimku tvoří rozdíl pohlaví. Sexuální přitažlivost je snad tím nejmarkantnějším příkladem na vzájemné potřeby jedinců jak u lidí, tak i u zvířat. Tato přitažlivost může však být také často čistě instrumentální. Každý jedinec využívá toho druhého jako prostředku své vlastní rozkoše nebo kvůli udržování svého druhu. Pokud se tato přitažlivost

nespojuje s prvky náklonnosti a přátelství, nebude vykazovat charakteristické rysy sociální pospolitosti.

Mnohé životní formy mají charakteristiky sociální pospolitosti, sdílejí společné konečné cíle a společné aktivity, které jsou posuzovány o sobě jako hodnotné. Věda a umění jsou očividnými příklady. Obdobně rodiny, přátelství a jiné skupiny jsou sociálními pospolitostmi. Má to však jistou výhodu, budeme-li uvažovat o jednodušších případech her. Můžeme zde snadno rozlišovat čtyři druhy cílů. Cíl hry je vymezen jejími pravidly, třeba počtem získaných bodů, různými motivy hráčů, tj. vzrušením ze hry, snahou o získání zručenosti apod., což se může u jednotlivých lidí různit. Sociální účinky her nezamýšlené, a hráčům nebo dokonce komukoliv jinému neznámé, mohou být zjištěny přemýšlivými pozorovateli. Konečně je tu zamýšlený cíl, společné obecné přání všech hráčů, aby to byla dobrá partie. Tento společný cíl se dá uskutečnit jenom tehdy, hraje-li se slušně podle pravidel, jsou-li si hráči víceméně rovni a mají-li dojem, že hrají dobře. Je-li tohoto cíle dosaženo, pak se každý hráč těší a raduje nad jednou a touž věcí. Dobrá partie nějaké hry je kolektivním výkonem, který si vyžaduje spolupráci všech.

Společný cíl sociální pospolitosti není zřejmé jen společným přáním dosáhnout téže jednotlivé věci. Generálové Grant a Lee si byli ve svých přáních zajedno: držet Richmond. Toto přání však mezi nimi nevytvořilo žádnou pospolitost. Obecně vzato lidé touží mít obdobné druhy věcí – svobodu a příležitosti, bydlení a stravu, ale tato přání mohou vyústit ve spory. Zda sdílejí nějaký společný cíl, to závisí na podrobnějších aspektech jejich aktivity, zaměřené na jejich zájmy, jež jsou usměrněny principy spravedlnosti. Musí tu existovat nějaký uznávaný systém způsobů chování, v němž význačné schopnosti a radosti každého jednotlivce spolupůsobí k blahu všech. Pak může mít každý radost z jednání druhých, jelikož všichni dohromady uskutečňují něco, co je pro každého přijatelné. Navzdory své soutěživosti sledují mnohé hry takový cíl velmi výrazně. Věžné přání hrát dobrou a slušnou partii musí být směřodátne a účinné, nemá-li u nikoho ochabnout zápal a radost.

Vývoj umění a vědy, náboženství a všech forem kultury, vyšších a nižších, si ovšem můžeme představit zcela obdobným způsobem. Tím, že se lidé poučili ze snah jiných a ocenili různé jejich výkony, vytvořili si postupně systémy poznatků a názorů, vypracovali uznávané metodické postupy a vybrané styly pocitů a výrazů. V těchto případech je společný cíl často hluboký a složitý. Je vymezen určitou uměleckou, vědeckou nebo náboženskou tradicí a jeho pochopení si namnoze vyžaduje léta sebekázně a studia. Je tu podstatné, že zde existuje společný výsledný cíl a uznané cesty k němu, které umožňují veřejně poznávat výkony každého jednotlivce. Je-li tohoto cíle dosaženo, nacházejí všichni na jedné a téže věci své uspokojení. Tento fakt spolu s komplementární povahou blaha jedinců stvrzuje pouto komunity.

Nechci však zvláště zdůrazňovat případy umění a vědy, vyšších forem náboženství a kultury. V souladu s odmítnutím perfekcionismu a s přijetím demokracie při posuzování významných vlastností lidí nemají z hlediska spravedlnosti žádné zvláštní zásluhy. Vezmeme-li v úvahu hry, není to vskutku jenom jednodušší, ale v některých směrech dokonce přiměřenější. Podle tohoto poznání tu v první řadě jde o to, že bychom se z hlediska politické spravedlnosti neměli pokoušet hodnotit nejrůznější druhy sociální pospolitosti. Tyto pospolitosti nemají navíc žádnou určitou velikost. Sahají od rodiny a přátelských skupin až po mnohem větší sociální útvary. Neexistují také žádné prostorové a časové meze. Můžeme totiž také kooperovat s historicky a jinak značně vzdálenými lidmi při realizaci své společné povahy. Dobře uspořádaná společnost, dokonce opravdu většína společnosti, bude patrně zahrnovat nespočetné mnoho sociálních pospolitostí nejrůznějších druhů.

Po těchto úvodních poznámkách můžeme nyní nahlédnout, jak se principy spravedlnosti vztahují k lidské společenskosti. Hlavní je zde prostě myšlenka, že dobře uspořádaná společnost (ve smyslu spravedlnosti jako slušnosti) je sama formou sociální pospolitosti.

Je to vskutku sociální pospolitost sociálních pospolitostí. Projevují se zde oba charakteristické rysy: úspěšné uplatnění spravedlivých institucí je společným konečným cílem všech členů společnosti a tyto institucionální formy samy jsou hodnoceny jako dobro o sobě. Uvažme postupně tyto vlastnosti. První vlastnost je zcela zřejmá. Právě tak jako je společným cílem hráčů sehrát nějakou dobrou a slušnou partii, tak je společným cílem příslušníků dobře uspořádané společnosti kooperovat spolu tak, aby se realizovala jejich vlastní povaha i povaha ostatních, jak to dovolují principy spravedlnosti. Tento kolektivní záměr je důsledkem toho, že každý člověk má účinný smysl pro spravedlnost. Každý občan si přeje, aby každý (včetně sebe sama) jednal podle principů, s nimiž by všichni lidé v počáteční situaci rovnosti souhlasili. Toto přání je směrodatné, jak to ostatně požaduje podmínka konečnosti morálních principů. Když každý jedná spravedlivě, pak všichni naleznou své uspokojení v jedné a téže věci.

Vysvětlení druhé vlastnosti je složitější, přesto však celkem jasně vyplývá z toho, co již bylo řečeno. Musíme si pouze připomenout, jakými různými způsoby mohou být základní instituce společnosti, spravedlivá ústava a hlavní část právního řádu, považovány za dobré o sobě, jakmile je jednou na základní strukturu jako celek uplatněna myšlenka sociální pospolitosti. Tak kantovská interpretace nám, za prvé, umožňuje říci: jedná-li každý člověk tak, že spravedlivé instituce jsou zachovány, pak je to k prospěchu každého. Lidé mají přání projevovali svou povahu jako svobodní, stejně morální jedinci. To mohou nejlépe učinit tím, budou-li jednat podle principů, které by přijali v původním stavu. Snaží-li se všichni těchto principů držet a jestliže přítom každý uspěje, pak se jejich povahy jako morálních subjektů individuálně a kolektivně co nejlépe realizují, a tím i jejich individuální a kolektivní blaho.

Aristotelský princip však dále platí pro institucionální formy právě tak jako pro každou jinou lidskou činnost. Z tohoto hlediska vytváří spravedlivý ústavní řád ve spojení s menšími sociálními pospolitostmi každodenního života rámec pro mnohá tato sdružení a povede k nejsložitějším a nejrozmanitějším činnostem všech. V dobře uspořádané společnosti rozumí každý člověk prvním principům, které jsou po dobu mnoha generací pro celý systém směrodatné. Všichni lidé mají trvalý úmysl dodržovat tyto principy ve svých životních plánech. Plánu každého člověka se takto dostává širší a bohatší struktury, než by tomu jinak bylo. Tato struktura je přizpůsobena plánům jiných lidí na základě vzájemně přijatelných principů. Dá-li se to tak říci, pak je soukromý život každého člověka plánem v plánu a tento nadřazený plán se realizuje ve veřejných institucích společnosti. Tento širší plán však nevytváří žádný takový dominantní cíl, jakým je cíl náboženské jednoty, co největšího rozvoje kultury nebo dokonce národní převahy a prestiže, jemuž by byly cíle všech jedinců a skupin podřízeny. Směrodatným veřejným záměrem je spíše to, aby ústavní řád realizoval principy spravedlnosti. Tato kolektivní činnost, je-li aristotelský princip platný, musí být počítována jako určité dobro.

Viděli jsme, že morální ctnosti jsou význačnými vlastnostmi, o nichž si lidé z rozumných důvodů přeji, aby je měli oni sami i ostatní, ať již jsou tyto osobní atributy něčím, čeho si váží pro ně samé, nebo ať se jinak projevují v činnostech, které mají takto rádi (§§ 66-67). Je nyní jasno, že se tyto význačné vlastnosti rozvíjejí ve veřejném životě dobře uspořádané společnosti. Z průvodního účinku aristotelského principu proto plyne, že si lidé těchto atributů váží a rádi je navzájem u sebe vidí, jak se projevují při kooperaci, která stvrzuje spravedlivé instituce. Vyplývá z toho dále, že společná spravedlivá činnost je nejdůležitější formou rozvoje člověka. Tím, že lidé zachovávají tyto veřejné mechanismy, vyjadřují za příznivých podmínek nejlépe svou povahu a nabývají v největší míře směrodatné význačné vlastnosti, jichž je každý člověk vůbec schopen. Spravedlivé instituce zároveň umožňují a podporují různorodý vnitřní život skupin, v nichž jedinci realizují své specifické cíle. Veřejná realizace spravedlnosti je tedy společenskou hodnotou.

Na závěr bych chtěl poznamenat, že dobře uspořádaná společnost neodstraňuje dělbu práce v nejobecnějším smyslu. Nejhorší stránky dělby práce se však zajisté dají překonat.

Nikdo nemusí být otrocky závislý na jiných lidech a volit mezi jednotlivými a rutinními pracemi, které umrtvují lidské myšlení a cítění. Každému se mohou nabízet různá zaměstnání, čímž různé stránky povahy člověka naleznou nějaké vhodné vyjádření. I když však je pro všechny práce smysluplná, nemůžeme překonat naši závislost na jiných lidech, ani bychom si to neměli přát. V dokonale spravedlivé společnosti hledá každý člověk své blaho svým vlastním způsobem a společně se na to, že jeho bližní mohou dělat, co by sám vůbec nemohl dělat, právě tak jako to, co mohl udělat, ale neudělal. Je lákavé se domnívat, že by každý mohl plně realizovat své schopnosti a že by se alespoň někteří mohli stát všestranně rozvinutými lidmi. To však je nemožné. Pro lidskou společenskost je příznačné, že jsme sami o sobě jenom částí toho, co bychom mohli být. Musíme u jiných nacházet význačné vlastnosti, které sami nemůžeme rozvinout nebo které jsme vůbec postrádali. Kolektivní činnosti společnosti, nejrůznější sdružení a veřejný život nejširší komunity, která to reguluje, podporují naše úsilí a podněcují náš výkon. Dobro, kterého se nám dostává ze společné kultury, však zdaleka překračuje naši práci v tom smyslu, že přestáváme být pouhými fragmenty. Ta část naší osobnosti, kterou bezprostředně realizujeme, se připojuje k širšímu a spravedlivému systému, s jehož cíli souhlasíme. Děla práce se nepřekonává tím, že se každý stává nějakým celkem o sobě, ale dobrovolnou a smysluplnou prací v rámci nějaké sociální pospolitosti sociálních pospolitostí, na níž se podle svých sklonů mohou všichni lidé svobodně podílet.

80. PROBLÉM ZAVISTI

Zatím jsem důsledně předpokládal, že lidé v původním stavu nejsou motivováni určitými psychologickými sklony (§ 25). Rozumný člověk nepocituje žádnou závist, alepoň když se nedomnívá, že rozdíl mezi ním a ostatními lidmi jsou výsledkem nespravedlnosti a že nepřekračují určité meze. Ani smluvní strany nejsou ovlivněny odlišnými postoji vůči riziku a nejistotě, ani různými tendencemi panovat nebo se podrobit apod. Představoval jsem si také, že tato psychologická specifika podmiňují závoj nevědomosti, právě tak jako vědění smluvních stran o jejich představách blaha. Tato úmluva byla učiněna proto, že koncepce spravedlnosti, pokud možno, nebyla dotčena arbitrárními nahodilostmi. Přijaté principy by měly být invariantní s ohledem na odlišnosti těchto sklonů, právě tak jako by měly být nezávislé na individuálních preferencích a společenských poměrech.

Tyto předpoklady odpovídají kantovské interpretaci spravedlnosti jako slušnosti a značně zjednodušují argumentaci z hlediska původního stavu. Smluvní strany nejsou ovlivněny individuálními rozdíly v těchto sklonech, a tím zamezují komplikacím procesu směny, k nimž by jinak došlo. Bez spíše dosti přesných informací o různých postojích bychom nemuseli být schopni říci, zda vůbec došlo k nějaké dohodě, a pokud ano, pak k jaké. To by každopádně muselo záviset na specifických hypotézách. Pokud bychom na postulovaném systému psychologických specifik nemohli prokázat žádné výrazné přednosti z morálního hlediska, byly by přijaté principy arbitrární, ale nikoliv výsledkem rozumných podmínek. Protože se obecně soudí, že závist je něco, čeho se máme vyvarovat a obávat, a to alespoň tehdy, stává-li se příliš intenzivní, zdá se být žádoucí, aby výběr principů – pokud je to možné – nebyl ovlivněn tímto povahovým rysem. Kvůli jednoduchosti i z morálních důvodů jsem proto také předpokládal, že tu není ani závist, ani žádná znalost psychologických specifik.

Tyto sklony však nicméně existují a musíme s nimi počítat. Proto jsem rozdělil argumentaci pro principy spravedlnosti do dvou částí. V první části postupuji podle právě uvedených předpokladů a osvětluji většinu zatím zmíněných argumentů. V druhé části se ptám, zda dobře uspořádaná společnost, jež odpovídá přijatým koncepcím, bude opravdu produkovat pocity závisti a takové psychologické postoje, které budou podryvat mechanismy, o nichž se domníváme, že jsou spravedlivé. Nejprve budeme uvažovat tak,

jako by tu žádný problém závidí ani psychologických specifik vůbec neexistoval. Jestliže se pak zjistí, které principy by byly dohodnuty, ověřujeme, zda takto vymezené spravedlivé instituce vyvolávají takové sklony a do té míry je podporují, že by společenský systém nemohl fungovat a byl neslučitelný s lidským blahem. Je-li tomu tak, musíme znovu uvážit přijatou koncepci spravedlnosti. Pokud by však projevené sklony podporovaly spravedlivé mechanismy nebo by se jim snadno přizpůsobily, byla by první část argumentace potvrzena. Podstatnou předností této dvouступňové procedury je tedy to, že nepředpokládá žádný specifický systém postojů za daný. Ověřujeme prostě použitelnost našich předpokladů a důsledků, které jsme z nich vyvodili ve světle obecných poměrů v našem světě.

Problém závidí budu nyní rozebírat jako příklad toho, jak psychologická specifika vstupují do teorie spravedlnosti. Tato specifika bezesporu vyvolávají různé otázky, ale obecný postup se patrně nebude příliš odlišovat. Začnu zjištěním důvodu, proč závidí vyvolává nějaký problém. Poukáží totiž na skutečnost, že nerovnosti připuštěné principem rozdílnosti mohou být tak značné, až vyvolají závidí ve společensky nebezpečném rozsahu. Abych objasnil tuto možnost, bude prospěšné rozlišovat obecnou a zvláštní závidí. Závidí, kterou pocítují nejméně zvýhodnění lidé vůči lépe situovaným, je zpravidla obecnou závidí v tom smyslu, že jim závidí různé druhy statků, a nikoliv nějaké jednotlivé věci, jež vlastní. Vyšším třídám se třeba závidí jejich větší bohatství a lepší příležitosti. Lidé, kteří jim to závidí, chtějí sami mít tytéž výhody. Naproti tomu zvláštní závidí je charakteristická pro rivalitu a konkurenci. Lidé, kteří prohráli v soutěži o úřady a pocty, nebo si nedokázali získat přízeň někoho jiného, mívají sklon závidět svým rivalům jejich úspěch a chtěli by sami mít právě to, čeho nabyli oni. Naším problémem tedy je, zda snad principy spravedlnosti a zvláště princip rozdílnosti se slušnou rovností příležitostí nevyvolávají v praxi příliš mnoho rozkladné obecné závidí.

Budu se nyní zabývat definicí závidí, která se zdá být pro tuto otázku přiměřená. Předpokládáme o něco přesněji, že jsme provedli nezbytné interpersonální srovnání na základě objektivních primárních statků svobody a příležitosti, přijmu a majetku, které jsem pro jednoduchost obvykle využíval, když jsem definoval očekávání v aplikacích principu rozdílnosti. Pak lze závidí chápat jako sklon vnímat s nepřátelským zaujetím větší blaho jiných lidí, budou-li se mít lépe než my, třebaže to jinak nezmenšuje náš vlastní prospěch. Závidíme lidem, jejichž situace je lepší než naše (posuzováno podle nějakého uznávaného indexu dobra, jak bylo shora uvedeno), a jsme ochotni zavit je jejich většího prospěchu, bude-li dokonce i nutno, abychom se sami něčeho vzdali. Jsou-li si lidé vědomi naší závidí, mohou začít žárlit na své lepší podmínky a hledat účinná protipatření proti nepřátelskému jednání, k němuž nás může svést naše závidí. Pojetí závidí je tedy pro kolektiv nevýhodné. Jedinec, který závidí jinému člověku, je ochoten udělat něco, co může škodit oběma jenom proto, aby dostatečně zmenšil rozdíl mezi nimi. Kant, k jehož definici se dosti blízko přiblížil, zcela správně pokládá závidí za jednu z nešťastných lidských vášní.⁵⁾

Tuto definici je třeba okomentovat. Za prvé, jak postřehl Kant, je mnoho příležitostí, kdy otevřeně hovoříme o tom, že větší blaho jiných lidí je záviděníhodné. Tak můžeme učinit poznámku o tom, že harmonie a štěstí nějakého manželství nebo rodiny jsou záviděníhodné. Obdobně bychom mohli někomu říci, že mu závidíme jeho větší šance nebo úspěch. V těchto případech blahovolené závidí, jak to budu nazývat, není ani zamýšlen ani vyjádřen nějaký zlý záměr. Nepřejeme si například, aby nějaké manželství nebo rodina byly méně šťastné či méně harmonické. Těmito konvenčními výrazy stvrzujeme jenom hodnotu určitých věcí, které vlastní jiní lidé. Naznačujeme tím, že opravdu stojí za to usilovat o nějaké věci, i když něco obdobného stejné hodnoty nevládneme. Od lidí, jimž jsou tyto poznámky určeny, se očekává, že je budou přijímat jako předzvěst našeho nepřátelství. Poněkud odlišným případem je konkurenční závidí, která nás vede k tomu, abychom se pokusili dosáhnout toho, co mají jiní. Pohled na jejich větší dobro nás motivuje k tomu, abychom usilovali společensky prospěšným způsobem o něco obdobného.⁶⁾ Vlastní závidí

na rozdíl od blahovolené závidí, kterou vyjadřujeme bez zábrán, je tedy formou nenávisti, která je zaměřena na to, aby škodila jak svému objektu, tak svému subjektu. Tím se může za jistých podmínek neúspěchu a porážky stát i konkurenční závidí.

Další poznámka: závidí není morálním pocitem. Při jejím vysvětlení se nemůžeme odvolávat na žádný morální princip. Postačí říci, že naši pozornost upoutává lepší postavení jiných lidí. Cítíme se zdeptáni jejich štěstím, a tak si již tak vysoko neceníme toho, co sami máme. Cítíme se zraněni a znevýhodněni a tyto pocity v nás vyvolávají nenávist a nepřátelství. V žádném případě nesmíme zaměřovat závidí a nevoli lidé, pak totiž morálním pocitem. Jsme-li nespokojeni s tím, že toho máme méně než jiní, levede je totiz proto, že pokládáme jejich lepší situaci za důsledek nespravedlivých institucí nebo špatného chování jiných osob. Kdo je nespokojen, musí být připraven prokázat, proč jsou některé instituce nespravedlivé a jak mu jiní ublížili. Závidí se liší od morálních pocitů právě svým původem, totiž tím, jak se daná situace posuzuje (§ 73).

Měli bychom si také povšimnout dalších mimomorálních pocitů, jež jsou se závidí spjaty, nikoliv však s ní mylně zaměnitelné. Zvláště žárlivost a nepřejicnost, dá-li se to tak říci, jsou rubem závidí. Někdo, komu se daří lépe, si může přát, aby méně šťastní než on sám zůstali tam, kde jsou. Žárlí na své nadřazené postavení a nepřeje ostatním, aby se jim dařilo právě tak dobře jako jemu. Půjde-li to tak daleko, že by jim chtěl odepřít výhody, které sám vůbec nepotřebuje a nemůže ani využívat, pak je motivován škodolibostí.⁷⁾ Tyto sklony jsou pro kolektiv škodlivé stejně jako závidí. Nepřejicný a škodolibý člověk je ochoten vzdát se něčeho jenom proto, aby zachoval odstup mezi sebou a jinými lidmi.

Zatím jsem pokládal závidí a nepřejicnost za nectnosti. Jak jsme viděli, patří morální ctnosti mezi široce založené charakterové rysy, které lidé z rozumných důvodů chtějí nacházet u svých bližních (§ 66). Podle toho jsou tedy nectnosti široce založenými charakterovými rysy, jež žádoucí nejsou. Škodolibost a závidí jsou názornými příklady, protože škodí každému člověku. Smluvní strany rozhodně budou preferovat koncepcce spravedlnosti, jejichž realizace nevyvolává takové sklony. Obvykle se očekává, že se zříkáme každého jednání, které by nás mohlo k tomu svést, a podnikneme nezbytné kroky, abychom se těchto sklonů zbavili. Někdy však jsou okolnosti, jež vyvolávají závidí, tak nutkavé, že nemůžeme od nikoho rozumně očekávat, jak již lidé prostě jsou, aby překonal své pocity nenávisti. Někdo na tom může být tak špatně – posuzováno podle objektivních základních statků –, že jeho sebeucta bude zraněna. Za této situace můžeme docela dobře pochopit, že se cítí zkrácen. Můžeme se dokonce morálně pohoršovat nad tím, že byl dohnán k závidí, může-li totiž společnost připustit tak velkou nerovnost v případě těchto statků, že za stávajících společenských podmínek mohou tyto rozdíly napomoci jenom ke ztrátě sebeucty. Pro takto postižené jedince nejsou závidivé pocity nerozumné. Uspokojení jejich nenávisti by způsobilo, že se budou cítit lépe. Je-li závidí reakcí na ztrátu sebeucty za situace, kdy by bylo nerozumné, abychom od někoho očekávali jiné pocity, budu říkat, že tato závidí se dá omluvit. Protože sebeucta je hlavním primárním statkem, smluvní strany by patrně nesouhlasily, jak budu předpokládat, aby tento druh subjektivní škody pokládaly za něco bezvýznamného. Proto tu pak jde o tuto otázku: Bude snad základní struktura, která splňuje principy spravedlnosti, produkovat tak mnoho omluvitelné závidí, aby volba těchto principů musela být znovu uvážena?

81. ZÁVIDI A ROVNOST

Nyní jsme připraveni zkoumat, jak je omluvitelná obecná závidí v dobře uspořádané společnosti pravděpodobná. Budu se zabývat pouze tímto případem, protože naším problémem přece je, zda jsou principy spravedlnosti něčím rozumným, jde-li o sklony lidských bytostí, zvláště o jejich averzi vůči nerovnostem v případě objektivních statků.

Domnívám se nyní, že hlavní psychologickou příčinou lidského sklonu k závistí je nedostatek sebedůvěry v sebe sama ve spojitosti s pocitem nemohoucnosti. Náš způsob života za nic nestojí, cítíme se bezmocnými jej změnit nebo si opatřit prostředky, abychom mohli konat to, co bychom ještě chtěli vykonat.⁹⁾ Naproti tomu někdo, kdo si je jist hodnotou svého životního plánu a svých schopností jej realizovat, nepocituje nenávist ani žárlivé nestřeží své štěstí. I kdyby mohl, nemá žádnou potřebu snižovat výhody jiných lidí a přitom na to i sám doplatit. Tato hypotéza implikuje, že se nejméně zvýhodnění jedinci snaží tím více žárlit na lepší postavení zvýhodněných jedinců, čím méně jistá je jejich sebeúcta a čím silnější jsou jejich pocity, že své vyhlídky nemohou zlepšit. Obdobně bude patrně zvláštní i závist, jež vznikla konkurencí a rivalitou tím silnější, čím horší je vlastní porážka, neboť úder vůči naší sebedůvěře je pak vážnější, a někdy se i zdá, že se škoda ani nedá napravit. Je to však právě obecná závist, která nás zde hlavně zajímá.

Zdá se mi, že tu existují tři podmínky, které podněcují nepřátelské propuknutí závisti. První z nich je psychologická podmínka, o níž jsem se právě zmínil: lidem schází zabezpečená důvěra ve vlastní hodnotu a schopnost učinit něco, co za to stojí. Druhá (a jedna ze dvou společenských podmínek): tato psychologická podmínka je při mnoha příležitostech pocítována jako bolestná a ponižující. Diskrepance mezi někým samotným a jinými je zviditelněna společenskou strukturou a životním stylem dané společnosti. Méně šťastní jedinci si tedy často důrazně uvědomují svou situaci, což je někdy vede ještě k horšímu hodnocení sebe sama a svého způsobu života. Za třetí: vnímají svou společenskou situaci tak, že jim neskýtá žádnou konstruktivní alternativu oponovat favorizovaným okolnostem zvýhodněných jedinců. Aby ulehčili svým pocítům úzkosti a méněcennosti, věří, že nemají žádnou jinou možnost než znevýhodnit lépe situované jedince, i když je samotné to bude něco stát, pokud ovšem neupadnou do stavu rezignace a apatie.

Mnohé aspekty dobře uspořádané společnosti se nyní zaměřují na zmírnění těchto podmínek, ne-li na jejich odstranění. Co se týče první podmínky, která je sice psychologickou podmínkou, je jasné, že v podstatě závisí na společenských institucích. Tvrdil jsem však, že smluvně teoretická koncepce spravedlnosti podporuje sebeúctu občanů obecně mnohem výrazněji než jiné politické principy. Na veřejnosti se s každým jedincem zachází s respektem náležejícím nějakému suverénně rovnoprávnému jedinci. Každý člověk zde má stejná základní práva, která by byla uznána v slušné počáteční situaci. Členové komunity mají společný smysl pro spravedlnost a jsou navzájem spjati pouty občanského přátelství. O tom jsem již pojednal v souvislosti se stabilitou (§§ 75 – 76). Můžeme k tomu dodat, že větší výhody některých lidí lze na oplátku kompenzovat výhodami pro méně situované jedince. Nikdo ani nepředpokládá, že ten, kdo je na tom lépe, si to také z morálního hlediska zasloužil. Štěstí jako měřítko ctnosti se odmítá jako princip rozdělování (§ 48), právě tak jako perfekcionismus, a to nezávisle na význačných vlastnostech jedinců či sdružení. Jejich nároky na společenské zdroje se vždy posuzují podle principů vzájemné spravedlnosti (§ 50). Méně zvýhodnění jedinci nemají proto žádný důvod, aby se pokládali za méněcenné. Jejich sebedůvěru podpirají obecně uznávané veřejné principy. Rozdíl mezi nimi a ostatními lidmi, ať již absolutní nebo relativní, museli by snadněji akceptovat než v jiných politických zřizováních.

Co se týče druhé podmínky, tak jsou jak absolutní, tak relativní rozdíly, jež jsou přípustné v dobře uspořádané společnosti, patrně mnohem menší než mnohé, jež dříve často převažovaly. Ačkoliv princip rozdílnosti teoreticky připouští libovolně velké nerovnosti na oplátku za menší výhody pro méně zvýhodněné jedince. Nesmí být v praxi při správných rámcových institucích rozpětí příjmu a majetku přece jenom příliš velké (§ 26). Kromě toho pluralita skupin, z nichž každá má zabezpečený svůj vnitřní život, působí v době uspořádané společnosti tak, aby odlišné vyhlídky lidí byly méně nápadné nebo alespoň ne tak bolestně nápadné. Máme totiž sklon srovnávat své poměry s poměry jiných lidí ve

stejném nebo obdobném seskupení anebo v pozicích, které jsou pokládány pro naše aspirace za relevantní. Různé společenské asociace mají tendenci dělit se do tak nesrovnatelných skupin, takže rozdílným mezi nimi se nedostává takové pozornosti, aby destabilizovaly život hůře situovaných jedinců. Toto ignorování majetkových rozdílů a životních poměrů je usnadněno tím, že se uznávají principy stejné spravedlnosti, když se občané navzájem stýkají, jak to ostatně musí být alespoň v případě veřejných záležitostí. Kromě toho se v každodenním životě dodržují přirozené povinnosti. Zvýhodnění jedinci nestaví své lepší poměry takovým způsobem veřejně na obdiv, aby to ještě více ponižovalo situaci méně zvýhodněných jedinců. Jsou-li nyní odstraněny podmínky, které vyvolávají závist, budou patrně eliminovány i podmínky pro žárlivost, nepřejčnost a škodolibost, které jsou rubem závisti. Jestliže se u méně slušné situovaných společenských vrstev nebude projevovat závist, nebudou se ani u lépe situovaných projevovat ty ostatní necnosti. Tyto vlastnosti dobře uspořádané společnosti zmenšují celkem vzato množství příležitostí, při nichž méně zvýhodnění jedinci budou snad pocítovat, že jejich situace je ubohá a ponižující. I pokud by se ještě u nich projevovala tendence k závistí, nemůže být nikdy výrazněji evokována.

Co se konečně týče poslední podmínky, zdálo by se, že dobře uspořádaná společnost, právě tak jako nějaká jiná, nabízí namísto nepřátelských výbuchů závisti jiné konstruktivní alternativy. Problém obecné závisti nás každopádně nenutí k tomu, abychom znovu uvažovali o výběru principů spravedlnosti. Pokud jde o zvláštní závist, je do určité míry z lidského života neodmyslitelná. Je spjata s rivalitou a může se vyskytovat v kterékoliv společnosti. Pro politickou spravedlnost je mnohem specifičtější problémem, jak dalece proniká nenávist a žárlivost, jež jsou vyvolány honbou po funkcích a počtách, a zda to snad neohrožuje spravedlivé instituce. Na tuto otázku lze těžko odpovědět bez přesnějších informací o společenských formách, které máme v zákonodárném stadiu k dispozici. Zdá se však, že tu není žádný důvod, proč by nebezpečí zvláštní závisti muselo být větší ve společnosti regulované spravedlností jako slušností než jakoukoliv jinou koncepcí.

Dospíváme tedy k závěru, že principy spravedlnosti sotva vyvolávají v nějaké rušivé působici míře omluvitelnou obecnou závist (právě tak málo jako i zvláštní závist). Podle tohoto testu se opět zdá, že koncepce spravedlnosti je poměrně stabilní. Chtěl bych nyní stručně pojednat o možných vazbách mezi závistí a rovností, přičemž rovnost bude vždy definována různě, jak to právě odpovídá příslušné teorii spravedlnosti. Existují sice mnohé formy rovnosti i stupně rovnostářství, ale určité koncepce jsou pokládány za rovnostářské, ačkoliv mezi nimi nacházíme dokonce určité význačné odlišnosti. K těmto koncepcím patří podle mého mínění i oba principy spravedlnosti.

Mnozí konzervativní autoři tvrdili, že tendence k rovnosti v moderních sociálních hnutích je výrazem závisti.⁹⁾ Tím, že těmto tendencím přisuzují společensky škodlivé podněty, pokoušejí se je diskreditovat. Dříve však než lze takové tvrzení seriózně vytyčit, musíme ukázat, že kritizovaná forma rovnosti je opravdu nespravedlivá a musí konečně znevýhodnit každého, i ty nejméně zvýhodněné. Jestliže však obhajujeme rovnost, jak je vymezena oběma principy spravedlnosti, nezasazujeme se pro závist. To plyne z obsahu těchto principů a charakteristiky závisti. Je to také zřejmé z povahy smluvních stran v původním stavu. Koncepce spravedlnosti je vybrána v podmínkách, za nichž podle předpokladu nikdo není motivován ani nenávistí, ani škodolibostí. Požadavky rovnosti ve smyslu obou principů tedy nevyvěrají z takových pocítů. Nároky lidí, kteří tyto principy obhajují, mohou někdy být výrazem nevole, ale to, jak jsme viděli, je přece něco jiného.

Abychom ukázali, že principy spravedlnosti jsou z části založeny na závistí, museli bychom prokázat, že jedna nebo více podmínek původního stavu vzniká z této tendence. Protože si otázka stability nevynucuje revizi již provedených rozhodnutí, musí tvrzení o vlivu závisti odkazovat na první část teorie. Žádné smluvní ustanovení pro původní stav

nemá ospravedlnění, které by se zmiňovalo o závistí. Morální principy mají přece umožnit dostatečně obecné a veřejné uspořádání nároků (§ 23). Zajisté mohou existovat určité formy rovnosti, které se vyvinuly na základě závistí. V případě striktního rovnostářství, totiž teorie, která trvá na rovnoměrném rozdělení všech primárních statků, by patrně tomu tak mohlo být. To by však znamenalo, že tato koncepce rovnosti byla přijata v původním stavu právě tehdy, předpokládáme-li, že smluvní strany jsou dostatečně závistivé. Tato možnost se však nikterak nedotýká obou principů spravedlnosti. Jimi vymezená koncepce spravedlnosti je uznávána za předpokladu, že tu žádná závist neexistuje.¹⁰⁾

Jak je důležité oddělit závist od morálních pocitů, se dá nahlédnout na základě různých příkladů. Připusťme nejdříve, že závist je v chudých zemědělských společnostech značně rozšířená. Lze to zdůvodnit tím, že se množství společenského bohatství pokládá za více nebo méně pevně dané, takže zisk jedné osoby znamená ztrátu jiné. Mohli bychom říci, že společenský systém je interpretován jako přirozeně konstituovaná a neměnná hra s nulovým součtem. Kdyby tento názor byl široce rozšířen a lidé se domnívali, že množství statků je něco pevně daného, pak by tu šlo o striktní protiklad zájmů. V tomto případě by bylo správně se domnívat, že si spravedlnost vyžaduje stejné podíly. Společenské bohatství se nepojímá jako výsledek vzájemně výhodné kooperace, a proto zde neexistuje žádná slušná báze pro nerovnoměrné rozdělení výhod. Co se pokládá za závist, může být ve skutečnosti nevolí, o níž by se mohlo nebo nemohlo dokázat, že je ospravedlnitelná.

Freudovy spekulace o původu smyslu pro spravedlnost trpí stejnou vadou. Freud poznamenává, že tento pocit je výplodem závistí a žárlivosti. Protože někteří členové sociálních skupin si žárlivě snaží ochraňovat své výhody, jsou méně zvýhodnění motivováni závistí a chtěli by jim je vzít. Posléze poznají, že nemohou jeden vůči druhému zaujímat nepřátelské postoje, aniž by přítom sami sobě neškodili. Dohodnou se na kompromisu, že se s každým bude zacházet stejně. Smysl pro spravedlnost je formou reakce. Co bylo původně žárlivostí a závistí, se pak transformuje ve společenský pocit, ve smysl pro spravedlnost, který požaduje rovnost pro všechny. Freud je přesvědčen o tom, že se tento proces děje v dětském pokoji a za mnoha jiných sociálních okolností.¹¹⁾ Plauzibilitnost této analýzy však předpokládá, že počáteční postoje jsou správně popsány. Až na několik změn odpovídají v příkladech, které Freud popisuje, charakteristickým poměrům původního stavu. To, že lidé mají protichůdné zájmy a hledí prosazovat svá vlastní pojetí, přece ještě nikterak neznamená totéž, že jsou motivováni závistí a žárlivostí. Jak jsme viděli, takové protiklady nevedou ke vzniku podmínek spravedlnosti. Jestliže tedy děti soupeří o pozornost a přízeň svých rodičů, na což – jak bychom mohli říci – mají oprávněně stejné nároky, nemůžeme tvrdit, že jejich smysl pro spravedlnost je důsledkem závistí a žárlivosti. Děti jsou určitě často závistivé a žárlivé. Jejich morální pojmy jsou nepochybně tak primitivní, že ani nemohou pochopit nutné odlišnosti. Bez ohledu na tyto potíže však bychom mohli právě tak dobře říci, že jejich sociální pocity jsou důsledkem nevole, pocitu, že se s nimi neslušně zachází.¹²⁾ Obdobně bychom mohli namítnout konzervativním autorům, že je to pouze nepřejícnost, když lépe situovaní lidé odmítají požadavky méně zvýhodněných po větší rovnosti. I toto tvrzení však je třeba pečlivě zdůvodnit. Žádnou z těchto výčitek a protivýčitek nelze pokládat za důvěryhodnou, dokud jsme ještě neprozkoumali koncepci spravedlnosti, kterou jedinci upřímně zastávají, a jejich pojetí společenské situace, abychom viděli, jak dalece jsou tyto požadavky opravdu založeny na těchto motivech.

Žádnou z těchto poznámek nezamýšlím popírat, že apel na spravedlnost je často zastřenou závistí. To, co se pokládá za nevolí, může být ve skutečnosti nenávisť. Taková racionalizace však znamená další problém. Musíme navíc nejen ukázat, že samo pojetí spravedlnosti nějakého člověka není založeno na závistí, ale musíme také určit, zda tento člověk upřímně zastává principy spravedlnosti, které uvádí ve svém vysvětlení a uplatňuje i v jiných případech, s nimiž nemá navíc co činit, nebo ještě lépe, v nichž by utrpěl nějakou

ztrátu, kdyby se v nich angažoval. Freud chtěl tvrdit něco více než pouhý truismus, že se totiž závist často maskuje jako nevole. Chce říci, že energie, která motivuje smysl pro spravedlnost, vychází z energie závistí a žárlivosti a že bez ní by nebylo žádného úsilí (nebo mnohem menšího úsilí) pro spravedlnost. Koncepce spravedlnosti je pro nás přitažlivá vlastně téměř jenom kvůli jednomu z těchto nebo obdobných pocitů. Právě toto tvrzení se pak opírá o mylnou záměnu závistí a nevole.

Naneštěstí musíme nechat problém ostatních psychologických specifíků nedotčen. Musíme s nimi každopádně nakládat tak jako se závistí. Pokoušíme se posuzovat postoje vůči riziku a nejistotě, nadvládě a podřízenosti apod., které patrně generují spravedlivé instituce, a pak zhodnotit, zda je ochromují nebo činí účinnými. Potřebujeme se také tázat, zda koncepce, které byly z hlediska lidí v původním stavu vybrány, jsou akceptovatelné nebo alespoň tolerovatelné, ať již máme jakékoliv zvláštní sklony. Nejvýhodnější alternativou je možnost, která připouští všechny tyto odlišné tendence, pokud jsou patrně podněcované spravedlivou základní strukturou. Mezi lidmi s protichůdnými sklony zde existuje jakási dělba práce. Některé z těchto postojů mohou přinášet zisk, jak je tomu například u některých vytrénovaných schopností, třeba u připravenosti podílet se na nějakém dobrodružství nebo podstoupit nějaké neobyčejné riziko. Je-li však tomu tak, pak tento problém přesně odpovídá problému výhod, které přinášejí přirozené vlohy, a byl zohledněn při diskusi o rozdělování (§ 47). Někjaký společenský systém rozhodně nesmí podporovat sklony a aspirace, které jej potlačují a maří. Dokud systém psychologických specifíků, který společnost vytvořila, její mechanismy podporuje a může se jim vhodně přizpůsobovat, nemusíme výběr nějaké koncepce spravedlnosti znovu uvažovat. Ačkoliv jsem to neukázal, pak přece jenom věřím, že principy spravedlnosti jako slušnosti touto zkouškou projdou.

82. DŮVODY PRO PRIORITY SVOBODY

Když jsem uváděl principy spravedlnosti, obvykle jsem je uspořádal lexikálně tak, že první předchází druhému. Význam této priority jsem již vyložil a také vtělil do pravidel priority (§§ 39, 46). Na rozdíl od obecné koncepce spravedlnosti jsem označil tyto principy, pokud jsou uspořádány sériově, jako speciální principy spravedlnosti (§§ 11, 26). Ačkoliv jsem se již zmínil o teoretické výhodnosti této koncepce a pokusil se ukázat, že její důsledky velmi dobře odpovídají našim dobře uváženým soudům, nepospojil jsem zatím ještě důvody pro toto uspořádání. V diskusi o prvním principu jsem navíc uvedl důvody, proč lidé v původním stavu upřednostňují svůj zájem o stejnou svobodu pro všechny. Vzhledem k tomu, že jsem již uvedl všechny prvky teorie spravedlnosti, je nyní na čase, abych uvážil obecné důvody svědčící ve prospěch této priority.

Intuitivní myšlenku, která se nachází za prioritou svobody, jsem uvedl již dříve (§ 26). Vychází se zde z předpokladu, že jestliže se lidé v původním stavu domnívají, že se jejich základní svobody dají efektivně realizovat, nevymění menší míru svobody za vylepšení svého hmotného blahobytu alespoň ne tehdy, jakmile bylo dosaženo určité úrovně bohatství. Jedině tehdy, jestliže společenské poměry nedovolují účinnou realizaci těchto práv, lze připustit jejich okleštění. Popření svobody pro všechny je akceptovatelné jenom tehdy, je-li to nezbytné pro změnu kvality civilizace, takže v přiměřenou dobu se budou všichni lidé těšit ze stejné svobody pro všechny. Lexikální uspořádání obou principů je dlouhodobou tendencí obecné koncepce spravedlnosti, důsledně prosazované za poměrně příznivých podmínek. Nakonec nastane v dějinách dobře uspořádané společnosti doba, kdy převládne zvláštní forma obou principů a od této doby pak potrvá. Co tedy musíme ukázat, to je racionalita tohoto ordinálního uspořádání z hlediska smluvních stran v původním stavu. Koncepce dobra jako racionality a principy morální psychologie se jasně podílejí při odpovědi na tuto otázku.

Základ pro prioritu svobody lze tedy zhruba charakterizovat takto: s tím, jak se zlepšují podmínky civilizace, zmenšuje se mezní význam dalších ekonomických a společenských výhod úměrně k zájmu o svobodu, které se zvyšují, jakmile se podmínky pro realizaci stejné svobody pro všechny plněji prosazují. Po určité mezi se stává a také zůstává z hlediska původního stavu nerozumným, připouští-li se méně svobody kvůli větším hmotným prostředkům a služebním výhodám. Povšimněme si, proč by to tak muselo být. Jakmile vzrůstá obecná úroveň blahobytu (jak je označována indexem primárních statků, který mohou méně zvýhodnění jedinci očekávat), zbývá – za prvé – uspokojit v dalším vývoji jenom méně naléhavé potřeby, a to alespoň potud, pokud potřeby lidí nejsou převážně vytvářené institucemi a společenskými formami. Zároveň se zmenšují překážky realizace stejné svobody pro všechny a akcentuje se rostoucí důraz na právo prosazovat duchovní a kulturní zájmy lidí. Zajištění svobodného vnitřního života různých zájmových komunit, v nichž se jedinci a skupiny snaží uplatňovat, forem sociálních pospolitostí slučitelných se stejnými svobodami, cílů a výtečných vlastností, k nimž jsou lidé přitahováni, nabývá rostoucí měrou na své důležitosti. Lidé začínají navíc usilovat o určitou kontrolu zákonů a pravidel, které upravují jejich spolčování, a to buď bezprostředně svou účastí na jejich záležitostech, nebo nepřímou prostřednictvím svých reprezentantů, s nimiž jsou spojeni kulturními a společenskými vazbami.

Platí-li priorita svobody, pak zajisté nebudou uspokojeny všechny hmotné potřeby. Tyto potřeby nejsou tak naléhavé, aby lidé v původním stavu museli z rozumných důvodů souhlasit s tím, že se spokojí s menší než stejnou mírou svobody. Analýza dobře umožňuje smluvním stranám, aby vypracovaly určitou hierarchii různých zájmů a zaznamenaly, které druhy cílů by měly usměrnit jejich racionální životní plány. Dokud základní potřeby jedinců nemohou být splněny, nemůže být relativní naléhavost jejich zájmu o svobodu předem pevně rozhodnuta. Bude to záviset na nárocích nejméně zvýhodněných jedinců, jak je to zřejmé z ústavodárného a zákonodárného stadia. Za příznivých okolností však zaujímá nakonec přední místo základní zájem, determinující náš životní plán. Jeden z důvodů této skutečnosti jsem uvedl ve spojitosti se svobodou svědomí a myšlení. Druhým důvodem je ústřední místo primárního statku sebeúcty a touhy lidí projevit svou povahu v nějaké svobodné sociální pospolitosti s jinými jedinci. Touha po svobodě je tedy hlavním usměrňujícím zájmem, o němž smluvní strany musejí předpokládat, že jej všichni budou společně sdílet ve vhodné době. Závoj nevědomosti je pak nutí, aby abstrahovali od jednotlivosti svých životních plánů, což pak vede k tomuto závěru. Pak následuje sériové uspořádání obou principů.

Mohlo by se zdát, že když dokonce přání po absolutním růstu ekonomických výhod upadáva, přetrvává zájem lidí o jejich relativní místo při rozdělování majetku. Předpokládáme-li ve skutečnosti, že si každý člověk přeje mít větší poměrný podíl, mohlo by být výsledkem přece jenom rostoucí přání po hmotném nadbytku. Protože každý člověk usiluje o nějaký cíl, kterého nelze kolektivně dosáhnout, je myslitelné, aby se společnost stále více a více zajímala o růst produktivity a o zlepšení své ekonomické efektivity. Tyto cíle by se mohly stát natolik dominantními, že by to podřývalo prioritu svobody. Někteří lidé se vyslovili proti tendencím k rovnosti právě proto, že to prý vyvolá u jedinců posedlost po poměrném podílu na společenském bohatství. Je sice pravda, že v době uspořádané společnosti je nanejvýše pravděpodobná tendence k větší rovnosti, ale příslušníci této společnosti mají malý zájem o svou relativní pozici jako takovou. Jak jsme viděli, nejsou příliš dotčeni závisí a žárlivostí. Většinou dělají to, co se jim zdá být pro ně nejlepší z hlediska vlastního životního plánu, aniž by byli znepokojeni většími příjmy a radostmi jiných, lépe situovaných jedinců. Nejsou tu tedy žádné silnější psychologické sklonky, které by je přiměly k tomu, aby okleštili své svobody kvůli většímu absolutnímu či relativnímu ekonomickému blahobytu. Touha po vyšším relativním postavení při rozdělování hmotných prostředků by měla být dosti slabá, takže priorita svobody není dotčena.

Z toho ovšem nevyplývá, že se v době uspořádané společnosti nikdo nezajímá o otázku společenského postavení. Rozbor sebeúcty jako snad hlavního primárního statku zdůraznil velký význam toho, jak vnímáme své hodnocení jinými lidmi. V době uspořádané společnosti je však požadavek patřičného společenského postavení uspokojen veřejným uznáním spravedlivými institucemi spolu s plně rozvinutým a různorodým vnitřním životem mnoha svobodných zájmových komunit, které připouští stejná svoboda pro všechny. Základem sebeúcty v spravedlivé společnosti není tedy postavení jedince při rozdělování příjmu, ale veřejně stvrzené rozdělení základních práv a svobod. Protože toto rozdělení je rovnoměrné, má každý jedinec obdobné a zabezpečené společenské postavení, jestliže se při řízení společných záležitostí větší společnosti setkává s jinými lidmi. Nikdo se nesnaží zabezpečit své společenské postavení tím, že kromě ústavně zaručené rovnosti hledá ještě jiné politické možnosti. Lidé však naopak nejsou ani ochotni uznat méně než stejnou míru svobody. Kdyby to učinili, pak by to, za prvé, znevýhodnilo a oslabilo jejich politické postavení ze strategického hlediska. Vedlo by to rovněž k tomu, že by to v rámci základní struktury společnosti veřejně odhalilo jejich méněcennost. Toto podřízené společenské umístění, jak se zakouší při pokusech o účast na politickém a hospodářském životě a pocituje při styku s těmi, kteří mají větší míru svobody, by bylo opravdu ponižující a pro sebeúctu i destruktivní. Tím, že by se někdo uspokojil s menší než se stejnou mírou svobody, neuspěl by tak i onak. To platí patrně tím spíše, čím se společnost stává spravedlivější, neboť rovnoprávnost a veřejný postoj vzájemného respektu jsou podstatné pro zachování politické rovnováhy i přesvědčování občanů o jejich hodnotě. Zatímco tedy sociální a ekonomické odlišnosti mezi různými sektory společnosti, navzájem nesrovnávanými skupinami, jak si to můžeme představit, patrně nevyvolávají žádná nepřátelská smýšlení, nedá se tak snadno akceptovat útlak, vznikající z politické a občanské nerovnosti, kulturní a etnické diskriminace. Jestliže na potřeby společenského postavení reaguje právě rovnost občanských práv, stává se priorita stejné svobody tím nutnější. Pokud byla vybrána nějaká koncepce spravedlnosti, která by chtěla eliminovat významnost relativních hospodářských a sociálních výhod jako základu sebedůvěry lidí, pak nezbytně musí být priorita svobody pevně zabezpečena. Také z tohoto důvodu jsou smluvní strany vedeny k tomu, aby přijaly sériové uspořádání obou principů.

V nějaké době uspořádané společnosti je tedy sebeúcta zajištěna veřejným uznáním stejných občanských práv pro všechny. Rozdělení hmotných prostředků se pak má utvářet samo o sobě v souladu s myšlenkou čisté procedurální spravedlnosti. To ovšem předpokládá nezbytné rámcové instituce, které zmenšují rozsah nerovnosti tak, aby nedocházelo ke vzniku neomluvitelné závisti. Toto řešení problému společenského postavení má řadu charakteristických rysů, které můžeme vyložit následujícím způsobem. Předpokládejme naopak, že by to, jak je někdo někým hodnocen, záviselo více na jeho umístění při rozdělování příjmu a majetku. Mít vyšší společenské postavení znamená v tomto případě mít více hmotných prostředků než větší část společnosti. Každý člověk tedy nemůže mít to nejvyšší společenské postavení. Zlepšit pozici jednoho člověka znamená pak snížit postavení jiného. Společenská kooperace zaměřená na zlepšení podmínky sebeúcty je nemožná. Dalo by se říci, že prostředky k dosažení společenského postavení jsou pevně stanoveny, takže zisk jednoho člověka znamená ztrátu pro jiného. Tato situace je zřejmě velmi nešťastná. Usilování lidí po sebeúctě by z nich učinilo protivníky. S ohledem na přednost tohoto primárního statku by smluvní strany v původním stavu rozhodně nechtěly, aby se samy nalézaly v takovém antagonismu. To by v prvé řadě vedlo k tomu, že by bylo obtížné, ne-li nemožné nalézt hodnoty sociální pospolitosti. Jsou-li navíc, jak jsem se již zmínil při výkladu závisti, prostředky pro zajištění nějakého dobra pevně stanoveny a nedají-li se kooperací zvětšit, musí patrně spravedlnost za jinak stejných okolností požadovat stejné hmotné podíly. Stejně rozdělení všech primárních statků je však nerozumné s ohledem na možnost, že se přijetím určitých nerovností dají zlepšit podmínky kteréhokoliv jedince.

Nejlepším řešením tedy je podporovat pokud možno primární statek sebeúcty tím, že každý člověk bude mít stejné společenské postavení díky základním svobodám, které přece mohou být vždy pro všechny lidi stejné. Rozdělovací spravedlnost, jak se často pojímá, spravedlnost poměrných podílů hmotných prostředků, nabývá zároveň podřazené místo. Tak dospíváme k jinému důvodu pro rozdělení společenského řádu ve dvě části ve smyslu principu spravedlnosti. Tyto principy sice připouštějí nerovnosti na oplátku za výkony, které jsou k prospěchu všech, ale přednost svobody vede ve svých důsledcích k rovnosti společenských základů úcty.

Je tedy docela dobře možné, že tuto myšlenku nelze plně realizovat. Smysl lidí pro oceňování sama sebe může do jisté míry záviset na jejich institucionálním postavení a jejich relativních příjmech. Je-li však analýza sociální závisti a žárlivosti správná, neměly by být při příměření rámcových mechanismech tyto sklony nadměrné, alespoň ne tehdy, bude-li priorita svobody efektivně udržována. Teoreticky, je-li to nutné, můžeme však sebeúctu zahrnout mezi primární statky, jejichž index definuje očekávání. Tento index může pak při aplikacích principu rozdílnosti připustit účinky omluvitelné závisti (§ 80). Očekávání méně zvýhodněných jedinců jsou pak nižší, čím silnější jsou tyto účinky. Zda musíme nějak vzít v úvahu sebeúctu, lze nejlépe rozhodnout z hlediska zákonodárného stadia, kde smluvní strany mají více informací o společenských poměrech a kde platí princip politického rozhodování. Musíme připustit, že tento problém je nežádoucí komplikací. Protože jednoduchost je sama žádoucí pro veřejnou koncepci spravedlnosti, měli bychom se pokud možno vyhnout podmínkám, které vyvolávají omluvitelnou závist. Zmínil jsem se o tom nikoliv proto, abychom tento problém vyřešili, ale pouze abych konstatoval, že očekávání méně zvýhodněných jedinců, je-li nutno, může být chápáno tak, aby zahrnovalo primární statek sebeúcty.

Některí lidé mohou nyní proti tomuto zdůvodnění priority svobody vnést námitku, že společnost má jiné možnosti jak stvrdit sebeúctu a vyrovnat se se závistí a jinými rozkladnými sklony. Tak třeba ve feudálním nebo kastovníckém systému se věří, že každý člověk má v přirozeném řádu věci své místo, které mu bylo přiděleno. Pak patrně porovnává svou pozici pouze s příslušníky svého vlastního stavu nebo kasty. Tyto vrstvy jsou fakticky navzájem nesrovnávanými skupinami, konstituovanými nezávisle na lidské moci a sankcionovány náboženstvím a teologií. Pokud lidé již vůbec uvažují o svém postavení, domnívají se, že je to určeno osudem. Každý má pak stejný osud a v očích prozřetelnosti je stejně cenný.¹³⁾ Tato koncepce společnosti řeší problém sociální spravedlnosti tím, že myšlenkově eliminuje okolnosti, které vedly k jeho vzniku. O základní strukturu se říká, že je již předem určena a není něčím, na co by lidské bytosti měly nějaký vliv. Podle tohoto názoru by bylo mylné chápat postavení člověka ve světě tak, že by se na společenském řádu požadovalo, aby splňoval principy, s nimiž by lidé jako sobě rovní jedinci souhlasili.

V protikladu k této myšlence jsem vždy předpokládal, že se smluvní strany při výběru koncepce spravedlnosti mají řídit obecnými skutečnostmi o společnosti. Pokládají tedy za dané, že instituce nejsou pevně zafixované, ale mění se v čase, pozměňují se vlivem přírodních podmínek, činností a konfliktem společenských skupin. Přírodní omezení se uznávají, ale lidé nejsou vůči svým společenským poměrům bezmocní. Tento předpoklad je právě tak součástí rámcových podmínek teorie spravedlnosti. Podle toho nejsou v dobře uspořádané společnosti určité způsoby, jak nakládat se závistí a s jinými neštěstnými sklony, možné. Nemůžeme je například udržet pod kontrolou, budeme-li rozšiřovat nepravdivé nebo neodůvodněné názory. Naším problémem přece je, jak by společnost měla být uspořádána, má-li být v souladu s principy, které by v původním stavu uznali rozumní lidé se správnými obecnými názory. Podmínka veřejnosti vyžaduje, aby smluvní strany předpokládaly, že jako členové nějaké společnosti budou také obeznámeni s obecnými fakty. Zdůvodnění počáteční dohody musí být obecně srozumitelné. Při určování principů se ovšem musíme opírat o běžné

poznatky, jak jsou uznávány zdravým rozumem a současným vědeckým konsenzem. Neexistuje tu přece žádná jiná rozumná alternativa. Musíme připustit, že se změnou převládajících názorů se mohou právě tak měnit racionálně se jevící principy. Když se třeba lidé vzdali víry v pevný přírodní řád, který sankcionuje hierarchické uspořádání společnosti (předpokládám zde, že to není pravda), začne se projevovat tendence ve směru k oběma principům spravedlnosti v sériovém uspořádání. Účinná ochrana stejných svobod pro všechny nabývá ve vzrůstající míře prvofadý význam.

83. BLAŽENOST A DOMINANTNÍ CÍLE

Abych mohl vyjasnit otázku dobra spravedlnosti, budu zkoumat, jakým způsobem ovlivňují spravedlivé instituce naši volbu racionálních plánů a zjišťuji regulativní prvek našeho blaha. K tomuto tématu se přiblížím oklikou tím, že se v tomto paragrafu vrátím k pojmu blaženosti a budu se zabývat i pokušením domnívat se, že tento pojem je determinován nějakým dominantním cílem. Tento přístup povede přirozeně k problémům hédonismu a jednoty osobnosti. Jak jsou tato témata spjata, mělo by být ve vhodné době zřejmé.

Zmínil jsem se již o tom, že určitý člověk je s určitými výhradami šťastný, jestliže (více nebo méně) úspěšně prosazuje nějaký racionální životní plán, formulovaný za (více nebo méně) příznivých okolností, a je-li si celkem jist, že se jeho záměry daří realizovat (§ 63). Někdo je tedy šťastný, jestliže jeho racionální plán dělá pokrok, bylo dosaženo významnějších cílů a on sám je si odůvodněně celkem jist, že tyto jeho příznivé okolnosti budou pokračovat. Dosažení blaženosti závisí na okolnostech a na štěstí, a proto tedy poznámka o příznivých podmínkách. Nebudu sice nějak podrobněji rozebírat pojem blaženosti, měli bychom však nicméně uvažovat o několika dalších tématech, abychom prokázali spojitost s problémem hédonismu.

Blaženost má především dvě stránky. Jednou je úspěšné provedení nějakého racionálního plánu (systému činností a cílů), který se někdo snaží uskutečnit, a druhou je rozpoložení mysli, neochvějná, zdůvodněně založená důvěra jedince, že jeho úspěch bude trvat. K blaženosti patří jak určitý úspěch v jednání, tak rozumná jistota o výsledku.¹⁴⁾ Tato definice blaženosti je objektivní. Plány musejí být přizpůsobené podmínkám našeho života a naše důvěra musí záviset na správných názorech. Alternativně můžeme definovat blaženost subjektivně takto: Někdo je šťastný, věří-li, že je na cestě (více nebo méně) k úspěšnému provedení nějakého racionálního plánu atd. jako důvěru, ale s doplňkem: Jestliže se mylí nebo klame, pak se náhodou a shodou okolností nic nestane, co by ho odvrátilo od jeho mylného názoru. Jenom náhodou není vypuzen ze svého bláznovského ráje. Definici, které máme dávat přednost, je taková definice, která nejlépe zapadá do teorie spravedlnosti a je slučitelná s našimi dobře uváženými hodnotovými soudy. Postačí si povšimnout, co jsem naznačil několik stránek předtím (§ 82), že totiž smluvní strany v původním stavu mají správné názory. Dohodnou se na nějakém pojetí spravedlnosti ve světle obecných pravd o lidech a jejich místu ve společnosti. Zdá se tedy přirozené, abychom předpokládali, že lidé při formování svých životních plánů budou obdobně snadno srozumitelní. To ovšem nejsou žádné přesné důkazy. Koneckonců musíme posoudit objektivní definici jako složku morální teorie, k níž patří.

Přijmeme-li tuto definici a budeme-li mít na mysli analýzu racionálních plánů, uvedenou dříve (§§ 63 – 65), pak můžeme interpretovat zvláštní charakteristiky, které jsou někdy připisovány blaženosti.¹⁵⁾ Blaženost je například samostatná. Vyhledáváme ji kvůli ní samé. Racionální plán bude zajisté zahrnovat mnoho (nebo alespoň několik posledních) cílů, a kterýkoliv z nich může být sledován kvůli tomu, že rovněž doplňuje a podporuje jeden nebo více jiných cílů. Vzájemná podpora mezi cíli sledovanými pro ně samé je důležitou

charakteristikou racionálních plánů, a proto se tyto cíle obvykle nevyhledávají výlučně jenom pro ně samé. Realizace celého plánu a trvalá důvěra, s níž se to děje, je však něco, co chceme učinit a mít jenom pro ně samé. Všechny otázky včetně otázek o právu a spravedlnosti (tedy úplná teorie dobra) byly při formulaci plánu vzaty v úvahu. Právě proto je také celá činnost samostatná.

Blaženost je také soběstačná. Racionální plán, je-li uskutečňován s důvěrou, činí život v plném smyslu žádoucím a dodatečně se již nic více nepožaduje. Jsou-li okolnosti zvlášť příznivé a provedení plánu zvlášť úspěšné, je naše blaženost úplná. V obecné koncepci, podle níž se chceme řídit, nenacházíme nic podstatného, co by chybělo, nic, co by mohlo být výrazněji lepší. I když si můžeme představit, že hmotné prostředky, které podporují náš způsob života, budou větší, a kdybychom často mohli vybrat odlišné systémy cílů, skutečné splnění plánu samého, jak je tomu snad často v případě hudebních skladeb, obrazů a básní, může mít určitou úplnost, která sice může být mařena okolnostmi a lidským selháním, ale přesto bude zřejmá z celku. Tak se někteří jedinci stávají vzorem lidského rozkvětu a modelem k napodobení. Jejich život poučuje o tom, jak máme žít, právě tak jako kterákoliv filosofická doktrína.

Člověk je tedy šťastný v dobách, kdy úspěšně prosazuje nějaký racionální plán a je odůvodněně přesvědčen o tom, že jeho úsilí bude úspěšné. Můžeme říci, že se natolik přiblížil blaženosti, když jsou podmínky zvlášť příznivé a jeho život je dokonalý. Z toho však neplyne, že by při realizaci nějakého racionálního plánu toužil po blaženosti, alespoň ne tak, jak se to obvykle chápe. Za prvé, blaženost není jedním z cílů, po nichž toužíme, ale splněním celého plánu samého. Také jsem zprvu předpokládal, že racionální plány splňují požadavky práva a spravedlnosti (ve smyslu úplné teorie dobra). Řekneme-li, že někdo touží po blaženosti, pak z toho neplyne, jak se zdá, že chce tyto podmínky uznat nebo porušit. Přijetí těchto mezí by tedy muselo být výslovně uvedeno. Za druhé, hledá-li se blaženost, často se myslí na sledování určitých druhů cílů, například života, svobody a vlastního blahobytu.¹⁶⁾ O lidech, kteří se nesobecky zasadili o správnou věc nebo kteří zasvětili svůj život pro blaho jiných, se zpravidla neříká, že jejich cílem je blaženost. Bylo by scestné prohlášovat to o světcích, hrdinech nebo o lidech, jejichž životní plán je výrazně nesobecký. Nemají žádné cíle, spadající pod tento pojem, který není přísně definován, jak připouštím. Světci, hrdinové i osoby, jejichž úmysly se drží v mezích práva a spravedlnosti, jsou však opravdu šťastní, mají-li jejich plány úspěch. Neusilují sice o blaženost, jsou však nicméně šťastní, slouží-li spravedlnosti a blahu jiných lidí nebo dosahují-li významných vlastností, o něž usilují.

Jak je však obecně možné uskutečnit racionální výběr mezi plány? Jak může někdo postupovat, má-li co činit s takovým rozhodnutím? Chci se nyní vrátit k této otázce. Předtím jsem řekl, že racionálním plánem je takový plán, který by byl vybrán s uvážlivou racionální zřetelivostí z třídy plánů, které všechny splňují principy racionálního výběru a obstojí před určitými formami kritické reflexe. Nakonec přece jenom dospějeme k tomu, že prostě můžeme jenom rozhodnout, který plán nejvíce preferujeme, aniž bychom se přitom mohli řídit podle nějakého principu (§ 64). Existuje však způsob rozvažování, o němž jsem se ještě nezmiňoval. Totiž analýza našich cílů. To znamená, že se můžeme pokusit o to, abychom našli podrobnější a názornější popis toho, co je předmětem našich přání, a doufat, že principy čítání tento problém vyřeší. Tak se může stát, že úplnější a hlubší charakterizace toho, co chceme, odhalí, že přece jenom existuje nějaký všeobsažný plán.

Uvažme opět příklad o plánování dovolené (§ 63). Když si sami položíme otázku, proč chceme navštívit dvě různá místa, zjistíme často, že se v pozadí nacházejí určité obecnější cíle, které mohou být splněny tím, že navštívíme spíše jedno místo než druhé. Mohli bychom třeba chtít studovat určité umělecké styly a další úvahy by nás mohly přimět k tomu, že jeden plán je lepší nebo ve všech směrech stejně dobrý. V tomto smyslu můžeme zjistit, že naše přání jet do Paříže je intenzivnější než naše přání jet do Říma. Často však ani

podrobnější popis nepovede k žádnému rozhodnutí. Chceme-li spatřit obě nejznámější křesťanské katedrály a nejznámější muzea, tak se snad nedostaneme dále. Tato přání lze ovšem ještě dále zkoumat. Jak je vyjádřena většina přání, neví se, zda tu existuje nějaká podnětnější charakteristika toho, co opravdu chceme. Musíme však počítat s možností, ba s pravděpodobností, že dříve či později dospějeme k nesrovnatelným cílům, mezi nimiž máme volit s uvážlivou racionálníitou. Abychom je převedli na společného jmenovatele, můžeme tyto cíle nejrůznějšími způsoby upravovat, přetvářet a transformovat. Pomocí principů racionálního výběru jako vodítka a co možná nejjasnější formulace našich přání můžeme zmenšit rozsah čistě preferenčního výběru, ale nemůžeme jej zcela eliminovat.

Neurčitost rozhodnutí se tedy zdá vyplývat z toho, že někdo má mnoho cílů, pro něž neexistuje žádné hodnotové měřítko, aby je mohl srovnat a v případě konfliktu mezi nimi rozhodnout. V praktických úvahách existuje mnoho opěrných bodů a mnoho způsobů, jak charakterizovat věci, které chceme mít pro ně samé. Tak lze snadno nahlédnout, proč je velmi přitažlivá myšlenka jediného dominantního racionálního cíle (na rozdíl od nějakého všeobsažného cíle).¹⁷⁾ Existuje-li takový cíl, jemuž jsou všechny jiné cíle podřízeny, pak lze patrně všechna přání, pokud jsou racionální, analyzovat tak, že dají uplatnit principy čítání. Rozhodovací procedura a pojem racionálního rozhodnutí by byly pak zcela jasné. Úvahy by se vždy vztahovaly na prostředky k cílům a všechny menší cíle by zase byly samy uspořádány jako prostředky k jedinému dominantnímu cíli. Mnohé konečné úsudkové řetězce by posléze konvergovaly a setkaly by se v témže bodě. Proto je nějaké racionální rozhodnutí v zásadě vždy možné, neboť zbývají pouze potíže výpočtů a nedostatek informací.

Je nyní podstatné, abychom pochopili, co vlastně chtějí teoretikové dominantních cílů. Jde jim o metodu výběru, kterou člověk sám může vždy uplatnit, aby se mohl racionálně rozhodnout. Jsou tu tedy tři požadavky. Pojem rozvažování musí specifikovat (1) proceduru pro jednu osobu, která je (2) obecně uplatnitelná a (3) zaručeně vede k nejlepšímu výsledku (alespoň za příznivých podmínek informace a schopnosti čítat). Nemáme žádnou proceduru, která by vyhovovala těmto podmínkám. Někjaký náhodný výběr by byl obecnou metodou, ale bylo by to racionální pouze za zvláštních okolností. V každodenním životě uplatňujeme myšlenkové postupy, které přejímáme z naší kultury a jež jsou modifikovány v průběhu naší osobní životní historie. Neexistuje však žádná záruka, že tyto myšlenkové formy jsou racionální. Splňují možná pouze určité minimální požadavky, jež umožňují, abychom obstáli, jsou však všechny daleko vzdáleny od toho nejlepšího, co jsme mohli učinit. Hledáme-li tedy nějakou obecnou proceduru, která by vyvážila naše konfliktní cíle tak, aby se vyčlenil nebo alespoň myšlenkově identifikoval nejlepší způsob jednání, zdá se, že myšlenka dominantního cíle dává jednoduchou a přirozenou odpověď.

Uvažme tedy, čím by tento dominantní cíl mohl být. Nemůže to být blaženost sama, protože tohoto stavu se dosahuje realizací racionálních životních plánů, které byly již vytyčeny nezávisle. Nanejvýše můžeme říci, že blaženost je všeobsažný cíl. To znamená, že plán sám o sobě, jehož realizace nás činí blaženými, zahrnuje a uspořádává pluralitu jakýchkoliv cílů. Na druhé straně je nanejvýše neplauzibilní se domnívat, že dominantní cíl je takový osobní nebo společenský cíl, jakým je třeba výkon politické moci, dosažení společenského uznání nebo maximalizace materiálního vlastnictví. Stavět jeden z těchto cílů nad všechny ostatní by bylo zajisté v rozporu s našimi dobře uváženými hodnotovými soudy a bylo by vskutku nehumánní. Neboť nějaký dominantní cíl má alespoň lexikálně prioritu vůči všem ostatním cílům a snaha jej prosazovat má vždy absolutní přednost. Tak Loyola tvrdil, že dominantním cílem je služba Bohu a tím spása naší duše. Důsledně uznával, že podporovat božské záměry je jediným kritériem jak vybalancovat podřízené cíle. Jedině právě proto bychom měli dávat přednost zdraví před nemocí, bohatství před chudobou, cti před potupou, dlouhému životu před krátkým a přátelství a přichylnosti před nenávisť a nepřátelstvím, jak bychom mohli dodat. Loyola říká, že musíme být indiferentní

vůči všem formám náklonnosti, neboť jsou nepatřičné, jestliže nám zabraňují, abychom byli připraveni – obdobně jako vyvážené misky vah v rovnováze – dělat to, o čem věříme, že to nejlépe poslouží Boží slávě.¹⁸⁾

Měli bychom si povšimnout, že tento princip indiferentnosti je kompatibilní s tím, že máme raději menší radosti a že se rádi oddáváme hrám a zábavě. Tyto činnosti totiž uvolňují napětí myslí a uklidňují duši, takže jsme připraveni pro prosazování důležitějších cílů. Tomáš Akvinský sice věří, že zření Boha je posledním cílem všeho lidského vědění a snažení, přesto však připouští hrám a zábavě určité místo v našem životě. Tyto radosti jsou však dovoleny jenom potud, pokud se tím podporuje nadřazený cíl nebo se mu nepřekáží. Měli bychom dbát o to, aby naše záliba v lehkomyšlnosti a žertování, v náklonnosti a přátelství nenarušovala dokonale dosažení našeho konečného cíle.¹⁹⁾

Extrémní povaha názorů o dominantním cíli je často zakryta vágností a víceznačností navrhovaného cíle. Je-li třeba Bůh pojmán jako morální subjekt (což zajisté musí být), pak zůstává nade všechno cíl sloužit právě jemu do té míry nespecifikovaným, jak božské záměry nejsou ze zjevení jasné ani evidentní z přirozených důvodů. V rámci těchto mezi čelí morální učením teologie stejným problémům vyváženosti principů a určení priority, které trápí jiné koncepce. Protože sporné otázky se obecně nacházejí právě zde, je řešení, které předkládá náboženská etika, jenom zdánlivé. Je-li dominantní cíl jasně specifikován jako nějaký objektivní účel, třeba jako politická moc nebo hmotné bohatství, pak se určitě jako podklad objeví fanatismus a nelidskost. Lidské blaho je heterogenní, protože cíle jedině jsou heterogenní. Podřizovat všechny cíle pod jeden jediný, přesně vzato sice nenarušuje principy racionálního výběru (každopádně nikoli principy čítání), ale přesto to v nás budí dojem, že je to nerozumné nebo ještě spíše bláznivé. Naše Já je zmrzačeno a kvůli systému podřizeno sloužit jednomu ze svých cílů.

84. HÉDONISMUS JAKO METODA VÝBĚRU

Hédonismus je tradičně interpretován jedním ze dvou způsobů: buď jako tvrzení, že jediným dobrem o sobě jsou slastné pocity, nebo jako psychologická teze, že jedinou věcí, o kterou jedinci usilují, je slast. Chtěl bych naproti tomu pojímat hédonismus v nějakém třetím smyslu, totiž jako pokus realizovat myšlenku dominantního cíle. Snaží se ukázat, jak je racionální výběr, alespoň zásadně, vždy možný. Tento pokus je sice neúspěšný, přesto se mu budu stručně věnovat, protože osvětluje rozdíl mezi utilitarismem a smluvní teorií.

Představuji si, že hédonista usuzuje následovně. Domnívá se nejdříve, že má-li být lidský život ovládnut rozumem, pak zde musí existovat nějaký dominantní cíl. Neexistuje žádný rozumný způsob, jak vzájemně vyvážit naše konkurující cíle, nejsou-li prostředkem k nějakému vyššímu cíli. Za druhé, hédonista interpretuje slast úzce jako slastné pocity. Slast jako atribut cítění a vnímání se pak pokládá za jediného plauzibilního kandidáta pro roli dominantního cíle, a proto je také jediným dobrem o sobě. Že takto pojatá slast sama je dobrem, to není bezprostředně postulováno jako první princip, o němž se pak soudí, že je v souladu s našimi dobře uváženými hodnotovými soudy. K slasti jako dominantnímu cíli se spíše dospívá eliminačním postupem. Pokud jsou racionální výběry možné, musí takový cíl existovat. Tento cíl zároveň nemůže být ani blažeností, ani nějakým objektivním cílem. Aby se hédonista v prvním případě vyhnul bludnému kruhu a v druhém nehumánnosti a fanatismu, obrací se do nitra. Poslední cíl nachází v určité vlastnosti vnímání nebo cítění, kterou lze identifikovat introspekci. Pokud chceme, můžeme se domnívat, že lze slast definovat ostenzivně jako onu vlastnost, která je společná pocitům a prožitkům, vůči nimž zaujímáme příznivý postoj a které chceme za jinak stejných okolností prodlužovat. Kvůli názornějšímu vysvětlení bychom tedy mohli říci, že slast je

tím, co je společné prožitkům z vůně růží, chutě čokolády, opěťované náchylnosti apod. pro protikladné vlastnosti strasti.²⁰⁾

Hédonista tedy tvrdí, že rozumný člověk přesně ví, jak postupovat při určování svého dobra. Musí stanovit, který z možných plánů slibuje největší nadbytek slasti nad strastí. Tento plán vymezuje jeho racionální výběr, nejlepší způsob, jak uspořádat jeho konkurující cíle. Nyní jsou triviálně uplatnitelné principy čítání, protože všechny dobré věci jsou homogenní, a tedy srovnatelné jako prostředky k jedinému cíli slasti. Tato hodnocení jsou ovšem zatížena neurčitostmi a nedostatkem informací, a obvykle lze provádět jenom ty nejhrubší odhady. Pro hédonistu to však nejsou žádné reálné potíže. Podstatné je jediné to, že maximum slasti zaručuje jasnou ideu dobra. Nyní prý známe jedinou věc, která dává našemu životu rozumnou formu. Hlavně z těchto důvodů si Sidgwick myslí, že slast musí být jediným racionálním cílem, který má usměřňovat naše rozvažování.²¹⁾

Je důležité zaznamenat dvě věci. Za prvé, pokládáme-li slast za zvláštní vlastnost cítění a vnímání, považujeme ji za určité měřítko, na němž se mohou zakládat výpočty. Teoreticky jsou nezbytné výpočty možné, tím že se počítá s intenzitou a trváním slastných prožitků. Metoda hédonismu zajišťuje na rozdíl od kritéria blaženosti výběrovou proceduru pro jednu osobu. Za druhé, pokládáme-li slast za dominantní cíl, pak z toho neplyne, že by tu byly nějaké zvláštní objektivní cíle. Se slastí se setkáváme v nejrůznějších činnostech a v úsilí o vše možné. Proto se zdá, že zaměření na maximalizaci slastných pocitů zamezuje alespoň projev fanatismu a nehumánnosti, ale zůstává přítom ještě racionální metodou výběru pro jednu osobu. Kromě toho se nyní dají snadno zdůvodnit obě tradiční interpretace hédonismu. Je-li slast opravdu jediným cílem, podle něhož lze identifikovat racionální plány, pak by se zajisté zdála být slast jediným dobrem o sobě, a tak bychom dospěli k principu hédonismu argumentací založenou na podmínkách racionálního rozvažování. Vyplývá také varianta psychologického hédonismu: Ačkoliv bychom zašli příliš daleko, budeme-li tvrdit, že se racionální chování vždy vědomě zaměřuje na slast, bylo by každopádně regulováno podle nějakého plánu činnosti, který se orientuje na maximalizaci sumy slastných pocitů. Teze, že úsilí po slasti je jedinou racionální metodou rozvažování, která vede k známějším interpretacím, zdá se být fundamentální myšlenkou hédonismu.

Hédonismus zřejmě selhává, má-li definovat nějaký racionální dominantní cíl. Musíme jenom poukázat na tuto skutečnost: Představíme-li si, jak to ostatně také musíme učinit, že slast je dostatečně určitě vymezena, takže její intenzita a trvání mohou být zohledněny ve výpočtech nějakého jedince, pak již není déle plauzibilní, že by měla být jediným racionálním cílem.²²⁾ Preferovat určitou vlastnost cítění nebo vnímání nade všechny jiné je zajisté tak nevyrovnané a nehumánné konání jako nadměrná touha maximalizovat svou moc nad jinými lidmi nebo své hmotné bohatství. Je to pro Sidgwicka nepochybně důvodem pro to, aby se bránil proti názoru, že slast je zvláštní vlastností vnímání. Musí to však přece jenom připustit, má-li slast – jak si to přeje – sloužit jako poslední kritérium pro hodnocení takových ideálních hodnot, jakými jsou vědění, krása a vzájemné přátelství.²³⁾

Je tu pak ještě fakt, že existují různé, navzájem nesrovnatelné druhy slastných pocitů, právě tak jako kvantitativní dimenze slasti, její intenzity a trvání. Jak je máme v případě konfliktu vybalancovat? Máme dát přednost krátkému, ale intenzivnímu slastnému prožitku místo méně intenzivnímu, ale delšímu slastnému prožitku jiného druhu pocitů? Aristotelés říká, že dobrý člověk, je-li třeba, obětuje svůj život pro své přátele, protože raději chce mít nejvyšší blaho po krátkou dobu než nepatrné po dlouhou dobu a raději chce krásné žití jeden rok než mnoho let všelijaké.²⁴⁾ Jak to však rozhoduje? Dále, jak poznamenává Santayana, musíme stanovit relativní hodnotu slasti a strasti. Když Petrarca říká, že tisíc slastí nevyvažuje jednu strast, uplatňuje nějaké komparativní měřítko, které je základnější než slast a strast. Člověk sám musí učinit toto rozhodnutí, vzít v úvahu celek svých sklónů a potřeb, přítomných a budoucích. Zřejmě jsme neučinili žádný pokrok nad uváženou racionality. Problém plurality cílů se právě tak vynořuje v třídě subjektivních pocitů.²⁵⁾

Lze namítnout, že v ekonomii a teorii rozhodování jsou tyto problémy překonány. Toto tvrzení je však založeno na nedorozumění. Tak například se v teorii poptávky předpokládá, že preference spotřebitele splňuje různé postuláty. Tyto postuláty definují úplné uspořádání nad množinou alternativ, vykazují vlastnosti konvexity a spojitosti atd. Za těchto předpokladů lze prokázat existenci nějaké užitkové funkce, která odpovídá těmto preferencím v tom smyslu, že se jedné alternativě dává přednost před nějakou jinou tehdy a jen tehdy, má-li užitková funkce vybrané alternativy větší hodnotu. Tato funkce charakterizuje rozhodnutí jedinců, jejich preference, jestliže opravdu splňují jisté podmínky. Nevypovídá vůbec nic o tom, jak někdo nejdříve uspořádává své rozhodnutí v takové koherentní pořadí. Nepřichází zřejmě ani v úvahu jako rozhodovací procedura pro jednu osobu, podle níž by se někdo mohl řídit, protože registruje pouze výsledek jeho rozvažování. Principy, o nichž se ekonomové domnívají, že splňují výběr racionálních jedinců, mohou v nejlepším případě sloužit jako vodítka, které bereme v úvahu, když se rozhodujeme. V tomto pojetí jsou však tato kritéria právě principy racionálního výběru (nebo obdobných principů), a tak jsme opět zpátky u uvážené racionality.²⁶⁾

Zdá se tedy nesporné, že neexistuje žádný dominantní cíl, jehož sledování by bylo v souladu s našimi dobře uváženými hodnotovými soudy. Všeobecný cíl realizovat nějaký racionální životní plán je něco docela jiného. Nezdá se hédonismu jako racionální rozhodovací procedura by nás však neměl překvapit. Wittgenstein ukázal, že by bylo nesprávné postulovat určité specifické prožitky, má-li se vysvětlit, jak se odlišují vzpomínky od představ, víry od předpokladů, a obdobně jiné mentální akty. Obdobně je předem nepravděpodobné, aby určité druhy slastných pocitů mohly definovat nějakou numerickou jednotku, které bychom mohli užít při vysvětlování možnosti racionálního rozvažování. Ani slast, ani nějaký jiný určitý cíl nemohou hrát roli, kterou by jim chtěl hédonista přisuzovat.²⁷⁾

Filosofové se tedy domnívali, že existují určité charakteristické prožitky, které jsou z různých důvodů pro náš duchovní život směrodatné. Prokázat, že hédonismus nám nikterak nepomáhá, se zdá být jednoduchou záležitostí. Je však mnohem důležitější nahlédnout, proč bychom se měli uchýlit k takovému zoufalému východisku z nouze. Jeden možný důvod jsem již uvedl: přání zmenšit při určování našeho dobra rozsah čistě preferenčního výběru. V teleologické teorii se každá vágnost nebo víceznačnost koncepce dobra přenáší na koncepci práva. Je-li tedy blaho jedinců něčím, o čem by se dalo říci, že záleží právě na nich, aby se rozhodli jako jedinci, tak to platí obdobně v jistých mezích o tom, co je po právu. Je však přirozené se domnívat, že to, co je po právu, není záležitostí pouhé preference, a proto se snažíme nalézt určitou koncepci dobra.

Je tu však ještě jiný důvod. Někjaká teleologická teorie potřebuje srovnávat odlišná dobra různých jedinců, aby se celkové dobro dalo maximalizovat. Jak lze takové hodnocení provádět? I když určité cíle mohou jednotlivé plány jedinců sjednocovat, nepostačuje to k definování nějaké koncepce práva. Zdálo by se tedy, že obrát směřem dovnitř, ke kritériu příjemných pocitů je pokusem, jak nalézt pro různé osoby nějakého společného jmenovatele, nějakou interpersonální měnu, s jejichž pomocí můžeme specifikovat sociální uspořádání cílů. Tento návrh je právě tím přesvědčivějším, jestliže jsme již dříve tvrdili, že toto kritérium je cílem každého člověka, pokud je rozumný.

Nechtěl bych z toho vyvodit závěr, že nějaká teleologická doktrína nutně směřuje k nějaké formě hédonismu, má-li to být konzistentní teorie. Zdá se však, že taková tendence je přece jenom přirozená. Mohlo by se říci, že hédonismus je symptomatickou tendencí teleologických teorií, pokoušejí-li se zformulovat nějakou jasnou a použitelnou metodu morálního usuzování. Slabost hédonismu odráží nemožnost uvést nějaký vhodný cíl, který se má maximalizovat. To poukazuje na to, že struktura teleologických teorií je zásadně nepochopena. Od počátku tyto teorie nesprávně korelují dobro a právo. Neměli bychom se pokoušet dát našemu životu nějakou formu tím, že se nejdříve ohlížíme po dobru, jež je

nezávisle definováno. Nejsou to naše cíle, které v prvé řadě odhalují naši povahu, ale jsou to spíše principy, které bychom uznali, že ovládají rámcové podmínky, za nichž se formují naše cíle a způsoby, jakými mají být sledovány. Neboť osoba předchází svému cíli, dokonce nějaký dominantní cíl musí být vybrán mezi mnohými možnostmi. Uváženou racionalitu nelze nikterak přerůst. Měli bychom tedy obrátit vztah mezi právem a dobrem, jak to navrhuje teleologické teorie, a přisoudit prioritu právu. Teorie morálky se pak rozvíjí tím, že se postupuje opačným směrem. Pokusím se nyní vysvětlit tyto poslední poznámky ve světle smluvní teorie.

85. JEDNOTA OSOBNOSTI

Předcházející zkoumání vedlo k výsledku, že neexistuje žádný jednotlivý cíl, který by mohl rozumně určit všechna naše rozhodnutí. Do určování toho, co je dobré, vstupují významné intuicionistické prvky a tyto prvky musejí ovlivnit v nějaké teleologické teorii to, co je po právu. Klasický utilitarismus se snaží vyhnout tomuto důsledku hédonismu, avšak marně. Nemůžeme zde však zůstat stát, musíme nalézt nějaké konstruktivní řešení problematiky výběru, na který se hédonismus snaží odpovědět. Tak máme opět co činit s touto otázkou: Neexistuje-li žádný jediný cíl, který determinuje vhodný systém cílů, jak má být racionální životní plán opravdu identifikován? Na tuto otázku jsem již dal odpověď: Racionálním plánem je takový plán, který by byl vybrán s uváženou racionalitou, jak je vymezena úplnou teorií dobra. Zbývá ještě prokázat, že tato odpověď je v kontextu smluvní teorie plně uspokojivá a že nevznikají problémy, které tíží hédonismu.

Jak jsem již řekl, je morální osobnost charakterizována dvěma schopnostmi. Jedna se týká koncepcí dobra a druhé smyslu pro spravedlnost. První se uskutečňuje ve formě racionálního životního plánu, druhá směrodatným přáním jednat podle určitých principů práva. Morální subjekt si tedy své cíle sám nezvolil a jeho fundamentální preference se týká podmínek, které mu umožní rozvoj způsobu života, který vyjadřuje jeho povahu jako svobodné a stejně rozumné bytosti tak plně, jak to jen dovolují okolnosti. Jednota osobnosti se nyní projevuje v systematickosti jejich plánů. Tato jednota je založena na potřebě vyššího řádu řídit se principy racionálního výběru tak, jak je to slučitelné se smyslem pro právo a spravedlnost. Člověk si samozřejmě utváří své cíle krok za krokem, nikoliv všechny najednou. V rámci spravedlnosti však můžeme formulovat nějaký životní plán a řídit se podle něho, čímž se pak formuje vlastní jednota.

Pro nějakou koncepci dominantního cíle je rozhodujícím rysem, jak si představuje jednotu osobnosti. Tak v hédonismu jde o maximalizaci slastných prožitků v rámci psychologických mezí osobnosti. Rozumná osobnost musí nabýt své jednoty tímto způsobem. Protože slast je dominantním cílem, je jedinec indiferentní vůči všem stránkám sebe sama. Své přirozené duševní a tělesné schopnosti, a dokonce své přirozené sklony a náklonnosti vnímá jenom jako materiál pro dosažení slastných prožitků. Kromě toho netouží po slasti jako po své vlastní slasti, ale prostě po slasti, která dodává jednotu jeho osobnosti. Zda se má prosazovat jenom jeho vlastní slast nebo právě tak i slast jiných, je dalším problémem, který zatím mohu opomenout tak dlouho, pokud půjde jenom o blaho jednoho člověka. Jakmile však uvažujeme o problému společenského výběru, je utilitaristický princip ve své hédonistické formě dokonale přirozený. Neboť když kterýkoliv jedinec musí uspořádat své rozvažování tím, že hledá dominantní cíl slasti a nemůže žádným jiným způsobem zabezpečit svou racionální osobitost, pak se přece zdá, že by se řada osob měla společně snažit o to, aby jejich společné jednání bylo podřízeno maximalizaci slastných prožitků skupiny. Tak jako jednotlivý světec, je-li sám, má jednat k slávě Boží, tak členové nějaké skupiny světců mají společně dělat vše, co je právě nutné pro týž cíl. Rozdíl mezi případem jedince a skupiny tkví v tom, že zdroje osobnosti, její duševní

a tělesné schopnosti, její emocionální pocity a požadavky jsou umístěny v nějakém odlišném kontextu. V obou slouží dominantnímu cíli. Podle toho však, zda se na tom může spolupodílet ještě někdo jiný, má se maximalizovat vlastní slast nebo slast skupiny.

Jsou-li stejné úvahy, které vedou k hédonismu jako teorii výběru jedné osoby, uplatňovány v případě teorie práva, jeví se princip užítka zcela plauzibilním. Předpokládáme totiž nejdříve, že blaženost (ve smyslu příjemných pocitů) je jediným dobrem. Pak jak sami intuicionisté připouštějí, je alespoň na první pohled principem práva maximalizovat blaženost. Jestliže tento princip jenom sám není směrodatný, musí zde existovat ještě nějaké jiné kritérium, třeba kritérium rozdělování, kterému se musí přisuzovat určitá váha. S ohledem na jaký dominantní cíl společenského chování však mají být tato kritéria vyvážená? Mají-li být soudy o právu racionální a nikoliv arbitrární, musí nějaký takový cíl existovat. Zdá se proto, že by tento nezbytný úkol mohl splnit princip užítka. Žádný jiný princip nemá vlastnosti nezbytné k definování konečného cíle správného chování. Domnívám se, že v podstatě právě o tuto úvahu se opírá takzvaný Millův důkaz užítka.²⁸⁾

V teorii spravedlnosti jako slušnosti se kvůli prioritě práva a kantovské interpretaci dochází k úplně opačnému stanovisku. Abychom to nahlédli, musíme si pouze připomenout charakteristiky původního stavu a povahu zvolených principů. Smluvní strany nepovažují za základní vlastnosti lidí schopnost pociťovat slast nebo strast, ale jejich morální charakter. Nevědí, jaké konečné cíle lidé mají, a odmítají všechny koncepte uznávající nějaký dominantní cíl. Proto by jim také nikdy nenapadlo, aby uznaly princip užítka v jeho hédonistické formě. Smluvní strany nemají proto ani žádný důvod, aby souhlasily s tímto kritériem, právě tak jako s maximalizací nějakého jiného zvláštního cíle. Domnívají se o sobě, že jsou bytostmi, které si své poslední cíle (a těch je vždy větší počet) mohou samy volit a také volí. Právě tak jak se nějaký jedinec rozhoduje o svém životním plánu ve světle úplných informací (na ně se v tomto případě nekládou žádná omezení), tak skupina lidí musí stanovit podmínky své kooperace v situaci, v níž je každý z nich slušně reprezentován jako morální subjekt. Smluvní strany v původním stavu si kladou za cíl vytvořit spravedlivé a příznivé podmínky, které by každému člověku umožnily nalézt vlastní jednotu osobnosti. Jejich principiální zájem o svobodu a prostředky pro její slušné uskutečnění jsou výrazem toho, že se v prvé řadě pokládají za morální subjekty se stejným právem volit si svůj způsob života. Uznávají proto, pokud to okolnosti dovolují, oba principy spravedlnosti v jejich sériovém uspořádání.

Tyto poznámky musíme nyní uvést do souvislosti s problémem neurčitosti výběru, z něhož jsme vyšli. Hlavní myšlenkou tu je, že za předpokladu priority práva je výběr naší koncepte dobra utvářen v určitých mezích. Principy spravedlnosti a společenská realizace vytyčují hranice, v nichž se uskutečňuje naše rozvažování. Podstatná jednota osobnosti je již daná konceptem práva. V dobře uspořádané společnosti je navíc tato jednota táž pro všechny. Koncepte dobra každého jedince, jak je dána jeho racionálním plánem, je podplánem většího vše zahrnujícího plánu, který reguluje komunitu jako sociální pospolitost sociálních pospolitostí. Mnohé skupiny různé velikosti se svými odlišnými cíli jsou navzájem sladěny veřejnou konceptem spravedlnosti. Zjednodušují rozhodování tím, že předpokládají určité ideály a životní formy, které nespočetně mnoho jedinců rozvíjelo a ověřovalo někdy po celé generace. Vytyčujeme-li si tedy svůj životní plán, nezačínáme z ničeho. Nemusíme vybírat mezi nesčetnými nestrukturovanými nebo neurčitými možnostmi. Zatímco neexistuje žádný algoritmus, jak určit, v čem vlastně spočívá naše blaho, žádná rozhodovací procedura pro jednoho člověka, prioritá práva a spravedlnosti omezuje tyto úvahy, takže se dají snáze zvládnout. Protože základní práva a svobody již byly pevně stanoveny, nemohou naše volby deformovat naše vzájemné nároky.

S ohledem na prioritu práva a spravedlnosti dělá nyní neurčitost koncepte dobra mnohem méně problémů. Úvahy, které vedou nějakou teleologickou teorií k pojmu dominantního

cíle, pak opravdu ztrácejí na své průkaznosti. Za prvé, čistě preferenční prvky volby nejsou sice eliminovány, ale jsou udržovány v mezích již existujícího práva. Protože vzájemné nároky lidí zůstávají nedotčeny, je neurčitost poměrně neškodná. Kromě toho nemusí existovat v mezích přípustných principy práva žádné jiné racionální měřítko správnosti než měřítko uvážené racionality. Jestliže životní plán nějakého člověka vyhovuje této podmínce a je-li úspěšně uskutečňován a tohoto člověka také uspokojuje, pak neexistuje žádný důvod říci, že by bylo lepší, aby učinil něco jiného. Neměli bychom prostě předpokládat, že naše rozumné blaho je jednoznačně určeno. Z hlediska teorie spravedlnosti je tento předpoklad zbytečný. Za druhé, nemusíme jít za uváženou racionalitu, abychom vymezili jasnou a použitelnou koncepci práva. Principy spravedlnosti mají určitý obsah a jejich zdůvodnění se opírá jenom o slabou teorii dobra a její listinu primárních statků. Je-li jednou dána nějaká koncepte spravedlnosti, pak prioritá práva zaručuje prioritu jeho principů. Proto také ve smluvní teorii chybějí oba důvody, kvůli nimž je koncepte dominantních cílů přitažlivá právě v teleologických teoriích. Takový je účinek převrácení struktury.

Když jsem dříve zavedl kantovskou interpretaci spravedlnosti jako slušnosti, zmínil jsem se o tom, že podmínka jednomyslnosti pro principy spravedlnosti může v určitém smyslu dokonce vyjádřit povahu určité jednotlivé osobnosti (§ 40). To se zdá být na první pohled paradoxní. Jak by požadavek jednomyslnosti nemohl být žádným omezením? Jedním důvodem tu je, že závoj nevědomosti zaručuje, aby každý usuzoval stejným způsobem, a tak je tato podmínka samozřejmě splněna. Hlubší vysvětlení je založeno na faktu, že smluvní teorie má strukturu, která je opakem struktury utilitarismu. V utilitaristické teorii vyvozuje každý člověk svůj racionální plán bez překážek za plné informace a společnost pak přistoupí k maximalizaci celkového splňování výsledných plánů. Naproti tomu v teorii spravedlnosti jako slušnosti se všichni dohodnou zcela na počátku na principech, majících regulovat jejich vzájemné nároky. Tyto principy nabývají pak absolutní prioritu. Jsou pro společenské instituce nepodmíněně směrodatné a každý jedinec podle nich upravuje své plány. Plány, jež jim snad odporují, se musejí revidovat. Počáteční kolektivní dohody vytyčují tedy od počátku určité základní strukturální vlastnosti společné plánům každého jedince. Všichni lidé si jsou jako svobodné a stejné morální subjekty rovni; tento fakt je vyjádřen podobností základních forem racionálních plánů. Kromě toho, jak na to poukazuje pojem společnosti jako sociální pospolitosti sociálních pospolitostí, se podléjí členové nějaké komunity na povaze ostatních. Pociťujeme to, co dělají jiní, jako něco, co jsme sami mohli dělat, a co nyní jiní lidé dělají pro nás; co sami děláme, děláme obdobně pro ně. Protože určitá osobnost se realizuje v činnostech mnoha osobností vztahy spravedlnosti, které odpovídají principům, s nimiž by všichni souhlasili, hodí se nejlépe k vyjádření lidských každého. Nakonec pak se spojuje požadavek jednomyslné dohody s myšlenkou lovkých bytostí hledajících jako členové nějaké sociální pospolitosti hodnoty své komunity.

Můžeme se domnívat, že s prioritou principů spravedlnosti vzniká nějaký dominantní cíl, který přece jenom organizuje náš život. Tato myšlenka se však zakládá na nedorozumění. Principy spravedlnosti jistě předcházejí lexikálně princip efektivity a první princip spravedlnosti předchází druhému. To znamená, že je tu dána nějaká ideální koncepte společenského řádu, který má regulovat zaměření změn a reformních snah (§ 41). Jsou to však principy individuálních povinností a závazků, které vymezují požadavky tohoto ideálu na lidi, neopravňují jej však k tomu, aby všechno kontroloval. Kromě toho jsem vždy předpokládal, že případný dominantní cíl patří k nějaké teleogické teorii, v níž je dobro definitoricky specifikováno nezávisle na právu. Tento cíl má částečně za úkol dostatečně upřesnit pojetí práva. V teorii spravedlnosti jako slušnosti nemůže v tomto smyslu existovat žádný dominantní cíl, a jak jsme viděli, není ho ani pro tento účel zapotřebí. Dominantní cíl nějaké teleogické teorie je konečně vymezen tak, že jej definitivně nelze nikdy

dosáhnout; vždy tu platí pokyn jej prosazovat. Připomeňme si zde předcházející poznámky o tom, proč se principy užítu opravdu nehodí pro lexikální uspořádání. Pozdější kritéria se totiž nikdy nemohou uplatnit, vyjma v jinak nerozhodnutelných případech. Naproti tomu principy spravedlnosti reprezentují více nebo méně určité společenské cíle a omezení (§ 8). Mají-li jednou instituce určitou strukturu, můžeme podle libosti v mezích, které jejich mechanismy dovolují, určit a prosazovat své blaho.

Na základě těchto úvah můžeme rozdíly mezi nějakou teleologickou teorií a smluvní teorií intuitivně vyjádřit takto. Teleologická teorie vymezuje dobro lokálně, například jako více či méně homogenní kvalitu nebo atribut prožitků, a pokládá je za extenzivní veličinu, kterou lze maximalizovat nad nějakou množinou. Naproti tomu smluvní teorie postupuje opačným způsobem a uvádí nějakou posloupnost vždy určitějších strukturálních forem správného chování, z nichž každá předpokládá předcházející, a takto se přechází od nějakého obecného rámce pro nějaký celek ke vždy přesnějším určení jeho částí. Hédonistický utilitarismus je klasickým případem první procedury a dokládá ji s přesvědčivou jednoduchostí. Teorie spravedlnosti jako slušnosti je příkladem na druhou možnost. Tak tvoří čtyřstupňová posloupnost (§ 31) posloupnost dohod a usnesení, mající postupně vybudovat nějakou hierarchickou strukturu principů, kritérií a pravidel, které povedou, budou-li důsledně uplatňovány a dodržovány, k dobře určenému rámci pro společenské jednání.

Tato posloupnost si ovšem neklade za cíl zcela určit chování lidí. Jde spíše o to, aby se aproximativně stanovily určité hranice, jakkoliv vágní, v jejichž rámci jedinci a skupiny lidí mohou podle libosti sledovat své cíle a kde uvážená racionalita má volnou ruku. V ideálním případě by tato aproximace měla konvergovat v tom smyslu, že se s každým dalším krokem případy, které ještě nebyly zohledněny, stávají méně a méně významnými. Vůdčí myšlenkou celé konstrukce je pojem původního stavu a jeho kantovská interpretace. Tento pojem obsahuje prvky, které vybírají v každém stadiu relevantní informace a generují posloupnost adaptací nahodilým podmínkám stávající společnosti.

86. DOBRO SMYSLU PRO SPRAVEDLNOST

Poté co všechny části teorie spravedlnosti jsou před námi, můžeme dokončit zdůvodnění kongruence. Stačí jenom spojit dohromady různé stránky dobře uspořádané společnosti a vidět je ve vhodném kontextu. Pojmy spravedlnosti a dobra jsou spojeny s různými principy a otázkou kongruence pak záleží na tom, zda se tyto dva soubory kritérií k sobě hodí. Přesněji, každý pojem se svými sruženými principy vymezuje nějaké stanovisko, z něhož lze posuzovat instituce, činnosti a životní plány. Smysl pro spravedlnost je účinným přáním uplatňovat a jednat podle principů spravedlnosti, a tudíž z hlediska spravedlnosti. Musíme tedy ukázat, že je pro členy dobře uspořádané společnosti rozumné (ve smyslu slabé teorie dobra), aby stvrdili svůj smysl pro spravedlnost jako regulativ pro své životní plány. Zbývá ukázat, že se tato dispozice, totiž akceptovat stanovisko spravedlnosti a řídit se podle něho, shoduje s blahem jednotlivců.

Zda tato dvě hlediska jsou kongruentní, je patrně rozhodujícím faktorem pro určení stability. Kongruence není však dokonce ani pro dobře uspořádanou společnost něčím samozřejmým. Musíme je ověřit. Racionalita výběru principů spravedlnosti v původním stavu se ovšem nezpochybňuje. Důvody pro toto rozhodnutí byly již uvedeny; pokud jsou přesvědčivé, tak jsou spravedlivé instituce kolektivně rozumné a k prospěchu každého z vhodně obecné perspektivy. Pro každého člověka je také rozumné naléhat na jiné osoby, aby podpořily tyto mechanismy a plnily své povinnosti a závazky. Je otázkou, zda směřované přání přijmout stanovisko spravedlnosti patří k vlastním blahu člověka, pohlíželi-li se na to ve světle slabé teorie dobra bez restrikcí informace. Chtěli bychom vědět, zda

toto přání je opravdu rozumné. Je-li rozumné pro jednoho člověka, je rozumné pro všechny lidi, a proto se tu neprojevuje žádná tendence nestability. Přesněji řečeno, vezměme v úvahu kohokoliv v době uspořádané společnosti. Takový člověk ví, jak předpokládám, že instituce jsou spravedlivé a že jiní lidé mají (a budou i nadále mít) smysl pro spravedlnost jako on sám, a proto se řídí (a budou i nadále řídit) těmito mechanismy. Chtěli bychom ukázat, že za těchto předpokladů je pro někoho rozumné (ve smyslu slabé teorie dobra), aby akcentoval svůj smysl pro spravedlnost. Odpovídající životní plán je nejlepší reakcí na obdobné plány jeho bližních. Je rozumný pro kohokoliv, a tím je také rozumný pro všechny.

Je důležité nezaměňovat tento problém s problémem, jak přesvědčit nějakého egoistu, že by měl být spravedlivým člověkem. Egoista je někdo, kdo je ovládan svými vlastními zájmy. Jeho konečné cíle se týkají jeho samého: jeho vlastnictví a postavení, jeho radosti a společenské prestiže apod. Takový člověk může jednat spravedlivě, to znamená, že může konat něco, co koná spravedlivý člověk, ale dokud zůstává egoistou, nemůže to dělat ze stejných důvodů jako spravedlivý člověk. To by bylo neslučitelné s jeho egoismem. Jen náhodou se může stát, že při některých příležitostech povedou stanovisko spravedlnosti a jeho vlastní zájmy ke stejnému způsobu jednání. Nepokouším se proto ukázat, že by v době uspořádané společnosti jednal podle nějakého smyslu pro spravedlnost, ani že by dokonce jednal spravedlivě, protože takové jednání by nejlépe posloužilo jeho cílům. Netvrdím také, že by egoista, který se nachází v době uspořádané společnosti, učinil s ohledem na své cíle nejlépe, aby se změnil ve spravedlivého člověka. Jde mi spíše o to, zda pevně přání zastávat stanovisko spravedlnosti je pro dotyčného člověka nějakým dobrem. Předpokládám, že členové dobře uspořádané společnosti takové přání již mají. Jde tu tedy o otázku, zda toto směřované přání je slučitelné s jejich blahem. Nejde mi o zkoumání spravedlnosti nebo morální hodnoty jednání z určitých stanovisek. Posuzuji, zda přání postavit se na nějaké určité stanovisko, totiž na stanovisko spravedlnosti samé, je něčím dobrým. Toto přání se nesmí hodnotit z hlediska egoistů, ať je již toto stanovisko jakékoliv, ale ve světle slabé teorie dobra.

Budu předpokládat, že jednání lidí vychází ze stávajících přání a že se tato přání dají jenom velmi pozvolna měnit. Nemůžeme se prostě rozhodnout, že v určitém okamžiku najednou změníme svůj systém cílů (§ 63). Někdo nyní jedná podle toho, jakým člověkem právě je, a na základě potřeb, jež nyní má, ale nikoliv podle toho, jakým člověkem by mohl být a jaká přání by mohl mít, kdyby se jenom dříve rozhodl jinak. Toto omezení platí zvláště pro směřované cíle. Musíme se tedy předem dobře rozhodnout, zda chceme akcentovat náš smysl pro spravedlnost tím, že se pokoušíme hodnotit svou situaci, jež sahá až do dosti daleké budoucnosti. Nemůžeme mít obojí. Nemůžeme si zachovat smysl pro spravedlnost a všechno to, co z toho vyplývá, a zároveň být ochotni jednat nespravedlivě, kdyby takové jednání slibovalo nějaké osobní výhody. Spravedlivý člověk není ochoten dělat určité věci, a nechá-li se k tomu příliš snadno svést, pak k tomu byl prostě ochoten.²⁹ Naše otázka se tedy vztahuje pouze na lidi s určitou psychologíí a s určitým systémem potřeb. Zřejmě bychom zašli příliš daleko, kdybychom požadovali, aby stabilita v tomto ohledu neměla záviset na určitých omezeních.

V jedné interpretaci má nyní tato otázka jasnou odpověď. Dejme tomu, že někdo má účinný smysl pro spravedlnost, pak má směřované přání řídit se podle příslušných principů. Kritéria racionálního výběru musí toto přání vzít v úvahu. Jestliže si někdo nade všechno přeje jednat s uváženou racionalitou, pak je pro něho rozumné, aby takto jednal. V této podobě je tedy tato otázka triviální: Ať již jakými lidmi členové dobře uspořádané společnosti prostě jsou, chtěli by především jednat spravedlivě, a splnění tohoto přání je součástí jejich blaha. Jakmile jsme si jednou osvojili smysl pro spravedlnost, který je opravdu definitivní a účinný, jak to vyžaduje prioritá spravedlnosti, potvrdili jsme nějaký životní plán, který nás vede k uchování a posilování tohoto citu, pokud jsme ovšem rozumnými lidmi. Protože tento fakt je veřejně známý, neexistuje tu nestabilita prvního

druhu, a tedy ani druhého druhu. Vlastní problém kongruence tkví pak v tom, co se stane, představíme-li si, že někdo přikládá váhu svému smyslu pro spravedlnost jenom do té míry, že splňuje jiné popisy, které jej spojují s důvody, jež jsou specifikovány slabou teorií dobra. Neměli bychom se spoléhat na teorii čistě uvědomělého jednání (§ 72). Dejme tomu, že přání jednat spravedlivě není žádným posledním přáním, jak se vyhnout bolesti, bídě, apatii nebo přání splnit nejobsáhlejší zájem. Teorie spravedlnosti dodává jiné charakteristiky toho, o co usiluje smysl pro spravedlnost. Musíme je proto využívat k tomu, abychom ukázali, že nějaký člověk, který se orientuje podle slabé teorie dobra, by vskutku potvrdil, že tento cit usměrňuje jeho životní plán.

Tolik tedy k vymezení této otázky. Chtěl bych nyní uvést důvody pro kongruenci tím, že přehlédnou několik již dříve uvedených skutečností. Jak to požaduje smluvní teorie, jsou, za prvé, principy spravedlnosti veřejné. Charakterizují obecně uznávaná morální přesvědčení, která jsou sdílena členy nějaké dobře uspořádané společnosti (§ 23). Nezabýváme se někým, kdo zpochybňuje tyto principy. Podle předpokladu připouští jako kdokoliv jiný, že jsou nejlepší výběrem z hlediska původního stavu. (O tom lze ovšem vždy pochybovat, ale to je docela jiný problém.) Protože nyní podle předpokladu jiní lidé mají (a budou mít i nadále) účinný smysl pro spravedlnost, uvažuje náš hypotetický jedinec opravdu o tom, zda má předstírat, že má určité morální city, zatímco je vždy připraven, aby jednal jako příživník, nastane-li vhodná příležitost, aby prosazoval své osobní zájmy. Protože koncepce spravedlnosti je veřejná, jde mu o to, zda se má systematicky zaměřit na klamání a pokrytectví, na neupřímné uznání morálních názorů, jak se mu to právě hodí. Nikterak mu nevědí, jak předpokládám, že klamání a pokrytectví jsou nectnosti. Musí však počítat s psychologickými momenty, musí dávat pozor a držet se své pózy, která však vede ke ztrátě spontánnosti a přirozenosti, jež z toho vyplývá.³⁰ Ve většině společností, jak se již věci mají, není takové klamné předstírání nikterak obtížné. Nespravedlnost institucí a často nemorální chování jiných lidí usnadňují snášet vlastní podvodné jednání. V dobře uspořádané společnosti však taková útěcha neexistuje.

Tyto poznámky se opírají o skutečnost, že je tu nějaká spojitost mezi spravedlivým jednáním a přirozenými postoji (§ 74). S ohledem na obsah principů spravedlnosti a zákony morální psychologie potřeba chovat se vůči svým přátelům slušně a nakládat s těmi, kteří nám nejsou lhostejní, spravedlivě, je pak právě tak součástí této náklonnosti jako touha být s nimi a pociťovat zármutek, jestliže se jim něco zlého přihodilo. Připustíme-li tedy, že je nám zapotřebí takové náklonnosti, pak půjde patrně o to, abychom se spravedlivě chovali jenom vůči lidem, s nimiž nás spojují pouta lásky a pocit sounáležitosti, a respektovali způsob života, jemuž jsme se zasvětili. V dobře uspořádané společnosti sahají však tyto vazby dosti daleko a zahrnují i pouta k institucionálním formám, předpokládáme-li, že všechny tři psychologické zákony plně platí. Nemůžeme si kromě toho obecně vybrat, kdo by trpěl naší neslušností. Podvádíme-li například při placení daní nebo jestliže se vyhýbáme plnit naše závazky vůči společnosti, trpí tím prostě každý, naši přátelé a kolegové, právě tak jako všichni ostatní. Mohli bychom zajisté uvážit možnost tajně podstrčit část svého zisku těm lidem, které máme zvlášť rádi, ale to by se stalo spornou a komplikovanou záležitostí. V dobře uspořádané společnosti, kde se účinné vazby extenzivně vztahují jak na osoby, tak i na společenské formy, a kde se nedá vybrat, kdo má ztrácet naším selháním, existují tedy závažné důvody, abychom zachovávali náš smysl pro spravedlnost. Chrání to přirozeným a jednoduchým způsobem instituce a osoby, na nichž nám záleží, a vede nás k tomu, abychom uvítali nové a širší společenské vazby.

Jiná základní úvaha. Z aristotelského principu (a jeho doprovodného účinku) vyplývá, že participovat na životě dobře uspořádané společnosti je velkým dobrem (§ 79). Tento závěr závisí na významu principů spravedlnosti a jejich priority v plánech každého člověka, právě tak jako na psychologických charakteristikách naší povahy. Tato souvislost plyne z detailů smluvní teorie. Protože taková společnost je sociální pospolitostí sociál-

ních pospolitostí, uskutečňuje v nadměrné míře různé formy lidské činnosti. Vzhledem ke společenské povaze člověka, totiž faktu, že naše kapacita a sklony zdaleka převýší to, co lze uskutečnit během jednotlivého života, jsme odkázáni na kooperativní úsilí jiných lidí nejen jako na prostředek k našemu blahobytu, ale také kvůli tomu, že to plodně oživuje naše latentní síly. Když kolem dokola vládne určitý úspěch, pak každý něco vytěží z většího bohatství a větší rozmanitosti kolektivní činnosti. Abychom se však na tomto životě mohli plně podílet, musíme uznat jeho směrodatné principy, a to znamená, že musíme akcentovat náš smysl pro spravedlnost. Máme-li něco přijmout za své, musí nás něco k tomu poutat. Co spojuje úsilí společnosti v jednu sociální pospolitost, je vzájemné uznání a přijetí principů spravedlnosti. Je to právě toto obecné ujištění, které rozšiřuje pouta identifikace nad celou komunitou a dovoluje, aby aristotelský princip měl svou širší působnost. Výkony jedinců a skupin nebudou více pojímány právě jenom za samé oddělené osobní statky. Kdybychom však neakcentovali náš smysl pro spravedlnost, znamenalo by to omezit se na úzké pojetí.

Konečně tu existuje nějaký důvod ve spojitosti s kantovskou interpretací. Spravedlivě jednat je něčím, co si přejeme jako svobodné a stejně rozumné bytosti (§ 40). Projeví se, že přání jednat spravedlivě a přání vyjádřit svou povahu jako svobodných morálních subjektů vyjadřují prakticky totéž přání. Má-li někdo správné názory a jestliže správně rozumí teorii spravedlnosti, motivují ho obě tato přání stejným způsobem. Jsou to dvě dispozice jednat na základě přesně stejných principů, totiž principů, totiž byly vybrány v původním stavu. Toto tvrzení se ovšem opírá o teorii spravedlnosti. Není-li tato teorie správná, pak tato praktická totožnost padá. Protože se však zabýváme pouze zvláštním případem dobře uspořádané společnosti, jak je charakterizována touto teorií, jsme oprávněni předpokládat, že její členové jasně chápou veřejnou koncepci spravedlnosti, která je pro jejich vztahy směrodatná.

Připustíme, že to jsou hlavní důvody (nebo charakteristický výběr důvodů) pro zachování vlastního smyslu pro spravedlnost z hlediska slabé teorie dobra. Lze nyní položit otázku, zda tyto důvody jsou rozhodující. Zde máme co činit se známým problémem vyváženosti motivů, který je v mnoha směrech podobný problematice vyváženosti prvních principů. Někdy lze nalézt odpověď, srovnáme-li jednu vyváženost důvodů s nějakou jinou, neboť jestliže první vyváženost jasně favorizuje jeden způsob jednání, učiní to rovněž druhá, pokud by důvody pro tuto alternativu byly silnější a důvody pro druhou alternativu slabší. Argumentace na základě takových srovnávání předpokládá však nějaké konfigurace důvodů, které jsou zřejmě určitým způsobem orientovány, mají-li posloužit za východisko. Není-li tomu tak, nelze se dostat za podmíněné srovnání: jestliže první vyváženost favorizuje určitý výběr, pak druhá také.

Nyní je tedy zřejmé, že obsah principů spravedlnosti je zásadním prvkem rozhodování. Zda je to pro dobro nějakého člověka, že má směrodatný smysl pro spravedlnost, to závisí na tom, co od něho spravedlnost požaduje. Kongruence práva a dobra je determinována měřítky, podle nichž je každý z těchto pojmů specifikován. Jak Sidgwick poznamenává, je utilitarismus přísnější než zdravý rozum, požaduje-li oběti soukromých zájmů lidí, je-li to nutné pro větší štěstí všech.³¹ Požaduje také více než smluvní teorie, neboť dobročinnost, která překračuje naše přirozené povinnosti, je sice dobrým jednáním a zasluhuje si náš obdiv, ale není to žádný požadavek práva. Utilitarismus by se mohl jevit jako vyšší ideál, jeho rubem však je, že může připouštět menší blahobyt a svobodu pro některé kvůli většímu štěstí jiných, jimž se však mohlo již dříve lépe dařit. Rozumný člověk by při sestavování svého životního plánu váhal dát přednost tak rigoróznímu principu. Mohl by patrně přetížít jeho schopnost soucítí a rovněž ohrozit jeho svobodu. Jakkoliv je tedy kongruence práva a dobra v teorii spravedlnosti jako slušnosti nepravděpodobná, je zde rozhodně pravděpodobnější než v utilitarismu. Podmínka vyváženosti důvodů hovoří ve prospěch smluvní teorie.

Poněkud jiný problém nastiňuje následující pochybnost: Rozhodnutí zachovávat náš smysl pro spravedlnost by sice mohlo být racionální, ale nakonec bychom mohli utrpět velmi velkou ztrátu nebo by nás to dokonce mohlo zničit. Jak jsme viděli, není spravedlivý člověk ochoten určité věci dělat.

Jestliže čelí nepříznivým okolnostem, může se rozhodnout, že spíše zvolí smrt, než aby jednal nespravedlivě. Je sice přirozeně správné, že člověk může kvůli spravedlnosti přijít o život, zatímco jiní lidé by žili mnohem déle, ale spravedlivý člověk dělá vše, co chce dělat, s ohledem na všechny okolnosti nejráději. V tomto směru ho nemůže zdeptat zlý osud, jehož možnost předvídal. Tento problém je postaven na úroveň rizikům lásky. Je vskutku prostě zvláštním případem. Lidé, kteří se navzájem milují nebo mají silná pouta vůči jiným lidem a životním formám, jsou zároveň vystaveni většímu nebezpečí. Jejich láska je číni rukojmími nešťastných okolností a nespravedlností jiných. Přátelé a milenci podstupují velká rizika, aby si navzájem pomáhali, členové rodiny jsou ochotni učinit totéž. Tato dispozice patří k jejich náklonnostem právě tak jako jiné jejich sklony. Jakmile jednou milujeme, jsme zranitelní. Nemůžeme milovat a být přitom připraveni uvažovat, zda máme milovat, jak se nám právě líbí. Láska, která může nejméně poranit, není tou největší láskou. Kdo miluje, akceptuje nebezpečí bolesti a zklamání. S ohledem na naše obecné zkušenosti o pravděpodobném průběhu života si však nemyslíme, že tato rizika jsou zase tak velká, aby nás přiměla přestat milovat. Projeví-li se něco zlého, stane se to předmětem naší nelibosti a budeme klást odpor vůči těm, jejichž machinace to způsobily. Jestliže milujeme, tak toho nelitujeme. Platí-li to pro lásku ve světě, jaký je a jaký často také bývá, tak by to tím spíše mělo platit o lásce v době uspořádané společnosti a také rovněž o smyslu pro spravedlnost. Neboť ve společnosti, v níž jsou ostatní lidé spravedliví, vystavuje nás láska hlavně jenom náhodám přírody a nahodilým okolnostem. Něco obdobného platí i pro smysl pro spravedlnost, jenž je spjat s těmito pocity. Vezmeme-li za východisko vyváženost důvodů, která nás vede k tomu, abychom akcentovali naše lásky tak, jak se prostě věci mají. Zdá se, že bychom měli být připraveni coby zralí lidé zachovávat svůj smysl pro spravedlnost v příznivých podmínkách nějaké spravedlivé společnosti.

Jedna zvláštní vlastnost potřeby, která postihuje naši povahu jako morálních subjektů, potvrzuje tento závěr. Při jiných sklonech máme volbu stupně a rozsahu. Naše strategie klamání a pokrytectví nemusí být zcela systematická. Naše citová pouta k institucím a jiným osobám mohou být více nebo méně silná a naše účast na širším životě společnosti více nebo méně úplná. Je tu kontinuum možností, ale žádná rozhodnutí typu „buď vše, nebo nic“, ačkoliv kvůli jednoduchosti jsem dost často hovořil v tomto smyslu. Přání postihnout svou povahu svobodných a stejně rozumných bytostí však může být splněno jenom tehdy, jedná-li se podle principů práva a spravedlnosti, majících nejvyšší prioritu. To je důsledek podmínky konečnosti. Protože tyto principy jsou směrodatné, je přání jednat podle nich splněno jenom potud, pokud je to obdobně směrodatné s ohledem na jiná přání. Právě přání jednat na základě této priority postihuje naši nezávislost na náhodě a nahodilostech. Aby se proto mohla projevit naše povaha, nemáme žádnou jinou alternativu než plánovat tak, aby se udržoval náš smysl pro spravedlnost, ovládající všechny ostatní cíle. Toho nelze dosáhnout nějakým kompromisem nebo ve srovnání s jinými cíli pouze jako jedno přání mezi zbývajícími. Je to přání chovat se nade vše jiné určitým způsobem; je to úsilí, které samo o sobě obsahuje vlastní prioritu. Jiných cílů lze dosáhnout v rámci nějakého plánu, který každému cíli přiděluje nějaké místo, neboť jejich splnění je možná nezávislé na jejich místě v ordinálním uspořádání. Tak tomu však není v případě smyslu pro právo a spravedlnost, a proto špatné jednání patrně vždy vyvolá pocity viny a studu, emoce způsobené neúspěchem našich směrodatných morálních citů. To ovšem neznamená, že realizace naší povahy jako svobodných a racionálních bytostí je záležitostí „buď vše, nebo nic“. Jak daleko se nám naopak úspěšně daří postihnout naši povahu, to záleží na tom, jak důsledně jednáme podle našeho smyslu pro spravedlnost, který je konečkon-

ců směrodatný. Svou povahu nemůžeme postihnout tím, že se budeme řídit podle nějakého plánu, který pojímá smysl pro spravedlnost jenom jako jedno přání, které má být vyváženo vůči jiným. Neboť smysl pro spravedlnost odhaluje, čím člověk je, a jestliže vůči němu učiníme nějaký ústupek, pak nemůžeme dosáhnout svobody, ale otevřeme cestu nahodilostem a náhodám světa.

Zbývá ještě jedna otázka, o níž se musíme zmínit. Představme si, že dokonce v době uspořádané společnosti existují lidé, pro něž akcentování jejich smyslu pro spravedlnost není žádným dobrem. S ohledem na jejich cíle, potřeby a zvláštnosti jejich povahy nevynecháme slabá teorie dobra žádné dostatečné důvody pro ně, aby je přiměly k zachování tohoto směrodatného smýšlení. Tvrdí se, že těmto lidem se nedá upřímně doporučit, že spravedlnost je ctnost.³²⁾ A to je zajisté správné, jestliže tomuto doporučení rozumíme tak, že by tyto racionální důvody (ve smyslu slabé teorie) doporučovaly těmto jedincům takový způsob jednání. Pak je tu ovšem ještě další otázka, zda ti, kteří akcentují svůj smysl pro spravedlnost, jednají s těmito osobami nespravedlivě, jestliže od nich požadují, aby se podřizovaly spravedlivým institucím.

Nejsme nyní zatím ještě bohužel v situaci, abychom mohli správně odpovědět na tuto spornou otázku, neboť předpokládá nějakou teorii trestů, ale o této části teorie spravedlnosti jsem toho řekl jenom velmi málo (§ 39). Předpokládal jsem striktní konformnost s každou korupcí vybranou z daného soupisu, a pak jsem uvažoval o tom, která by to byla. Můžeme ovšem uvažovat zcela obdobně, jak jsme to činili v případě občanské neposlušnosti, jiné to části teorie dílčí konformnosti. Připustíme-li tedy, že každá uznávaná koncepce bude jenom neúplně dodržována, bude-li to zcela dobrovolně, za jakých podmínek by pak lidé v původním stavu souhlasili se stabilizujícími trestními opatřeními? Trvali by na tom, že můžeme od někoho požadovat jenom to, co je k jeho prospěchu ve smyslu slabé teorie dobra?

S ohledem na celou smluvní teorii je zřejmé, že by to neučinili. Neboť toto omezení by fakticky vedlo k obecnému egoismu, který by byl zamítnut, jak jsme již viděli. Kromě toho jsou principy práva a spravedlnosti kolektivně racionální; a je v zájmu všech, aby se prostě každý přizpůsobil spravedlivým společenským mechanismům. Rovněž obecné uznání smyslu pro spravedlnost znamená velký společenský přínos, neboť to vytváří základ vzájemné důvěry a důvěřivosti, z čehož pak obvykle mají všichni svůj prospěch. Jestliže tedy smluvní strany souhlasí s tresty, které stabilizují systém kooperace, uznávají stejný druh omezení vlastního zájmu jako při výběru principů spravedlnosti vůbec. Protože s těmito principy vyslovily souhlas z důvodů, které již byly uvedeny, je rozumné, aby se zasadily o taková opatření, jichž je zapotřebí pro udržování spravedlivých institucí, předpokládá-li se, že podmínky stejné svobody a zákonnost jsou přiměřeně respektovány (§§ 38 – 39). To ani nemůže popřít ten člověk, jenž se domnívá, že snaha jednat spravedlivě nepředstavuje pro něho žádné dobro. Je ovšem pravda, že v tomto případě spravedlivé společenské mechanismy plně neodpovídají jejich povaze, a že proto za jinak stejných okolností budou méně šťastny, než jak by byly, kdyby mohly akcentovat svůj smysl pro spravedlnost. Zde však můžeme jen říci, že jejich povaha je jejich neštěstím.

Abychom tedy ospravedlnili nějakou koncepci spravedlnosti, nemusíme tvrdit, že každý člověk bez ohledu na své schopnosti a potřeby má nějaký dostatečný důvod (ve smyslu slabé teorie dobra), aby zachovával svůj smysl pro spravedlnost. Naše blaha totiž závisí na tom, jakými lidmi vlastně jsme, jaké jsou naše potřeby, aspirace a schopnosti. Může se dokonce stát, že mnozí lidé nenaleznou smysl pro spravedlnost, který by odpovídal jejich dobru; ale je-li tomu tak, jsou stabilizační síly slabší. Za takových podmínek budou ve společenském systému hrát trestní opatření mnohem větší úlohu. Čím menší kongruence, tím pravděpodobnější je, za jinak stejných okolností, nestabilita s jejími původními zly. Nic z toho však neanuluje kolektivní racionalitu principů spravedlnosti. Je vždy k prospěchu všech, aby se každý podle nich řídil. To platí alespoň tak dlouho, dokud koncepce

spravedlnosti není natolik nestabilní, abychom museli dávat přednost nějaké jiné. Snažil jsem se však prokázat, že smluvní teorie převyšuje v tomto směru své rivaly, a že proto není třeba znovu uvážit výběr principů v původním stavu. Předpokládáme-li totiž nějakou rozumnou interpretaci lidské společnosti (danou analýzou toho, jak se dospívá ke smyslu pro spravedlnost, a myšlenkou sociální pospolitosti), projevuje se spravedlnost jako slušnost dostatečně stabilní koncepce. Nebezpečí zobecněného vězňova dilematu mizí díky partnerství práva a dobra. Za normálních podmínek se ovšem veřejné vědomí a důvěra projevují vždy jen nedokonale. Tak i v nějaké spravedlivé společnosti je rozumné připustit určité restriktivní mechanismy k zajištění konformnosti, ale jejich hlavním účelem je zaručit vzájemnou důvěru mezi občany. Tyto mechanismy budou jen zřídka uvedeny v činnost a tvoří jenom menší součást společenského systému.

Jsmo nyní u konce této dosti rozvláčné diskuse o stabilitě spravedlnosti jako slušnosti. Musím pouze ještě poznamenat, že kongruence umožňuje kompletovat řadu aplikací definice dobra. Nejdříve můžeme říci, že v době uspořádané společnosti je pro člověka opravdu dobré, aby byl dobrým člověkem (a měl zvláště účinný smysl pro spravedlnost); za druhé, že tato forma společnosti je dobrou společností. První tvrzení vyplývá z kongruence; druhé tvrzení platí, protože dobře uspořádaná společnost má vlastnosti, které si z rozumných důvodů kvůli oběma relevantním hlediskům na společnosti přejeme mít. Dobře uspořádaná společnost splňuje tedy principy spravedlnosti, které jsou z perspektivy původního stavu kolektivně racionální. Z hlediska jedince je přání akcentovat veřejnou koncepci spravedlnosti, usměřující vlastní životní plán v souladu s principy racionálního výběru. Tyto závěry podporují hodnoty komunity, a tím, že jsem k nim dospěl, završuje se moje analýza spravedlnosti jako slušnosti.

87. ZÁVĚREČNÉ POZNÁMKY O OSPRAVEDLNĚNÍ

Nepokusím se shrnout prezentaci teorie spravedlnosti. Místo toho bych chtěl končit několika poznámkami o formě předložených argumentů. Poté, co je nyní celá koncepce rozvinuta, můžeme obecným způsobem uvést charakteristiky, které lze říci v její prospěch. To by mohlo vyjasnit některé stále ještě existující pochybnosti.

Filosofové se obvykle pokoušejí ospravedlnit teorie etiky jedním ze dvou způsobů. Někdy se snaží nalézt evidentní principy, z nichž lze odvodit systém kritérií a předpisů, vysvětlujících naše dobře uvážené soudy. Takové ospravedlnění bychom mohli nazvat karteziánským. Předpokládá, že lze první principy pokládat za pravdivé, dokonce nutně pravdivé. Toto přesvědčení se pak deduktivně přenáší z premis na závěr. Druhý přístup (nazývaný nevhodně naturalismem) zavádí definitoricky morální pojmy na základě domněle mimomorálních pojmů a pak se ukazuje pomocí metod používaných v běžné praxi a ve vědě, že tvrzení takto sdužená s morálními soudy jsou pravdivá. Podle tohoto názoru nejsou sice první principy etiky evidentní, ale ospravedlnění morálních přesvědčení nevyvolává žádné zvláštní potíže. Dají se stejným způsobem zdůvodnit, akceptujeme-li tyto definice jako jiná tvrzení o světě.

Zádnou z těchto dvou koncepcí ospravedlnění jsem nepřijal. Některé morální principy se sice mohou jevit jako přirozené, ba dokonce zřejmé, bylo by však značně problematické tvrdit, že jsou nutně pravdivé, nebo také jenom vysvětlit, co to má znamenat. Tvrdil jsem, že tyto principy jsou kontingentní v tom smyslu, že jsou vybrány v původním stavu, ve světle obecných skutečností (§ 26). Podmínky kladené na přijetí těchto principů by mohly být spíše nutnými morálními pravdami. Zdá se však, že bude nejlépe, budeme-li tyto podmínky považovat za racionální návrhy, které mají být posuzovány posléze celou teorií, k níž patří. Neexistuje tu žádná množina podmínek nebo prvních principů, o nichž bychom mohli plauzibilně tvrdit, že jsou nutné a že vyplývají z definice morálky, a jsou proto zvlášť

vhodné, aby se o ně opřelo ospravedlnění. Naproti tomu metoda takzvaného naturalismu musí nejdříve odlišit morální pojmy od mimomorálních a pak dosáhnout toho, aby jeho definice byly přijaty. Má-li být ospravedlnění úspěšně provedeno, musíme předpokládat určitou jasnou teorii významu. Takovou teorii však, jak se zdá, nemáme. V každém případě stávají se pak definice hlavními složkami teorie etiky a tyto definice se pak musejí zase ospravedlnit.

Podle mého názoru je proto lepší, budeme-li pojímat nějakou morální teorii stejným způsobem jako kteroukoliv jinou teorii, přičemž ovšem patřičným způsobem zohledníme její sokratovské aspekty (§ 9). Neexistuje žádný důvod k domněnce, že její první principy nebo předpoklady musejí být evidentní nebo že její pojmy a kritéria mohou být nahrazeny jinými pojmy, které lze kvalifikovat jako mimomorální.³³⁾ Tvrdil jsem sice například, že to, co je po právu nebo je spravedlivé, lze chápat tak, že je to v souladu s relevantními předpisy, které by byly uznány v původním stavu, nebo že můžeme tímto způsobem nahradit první pojmy druhými. Tyto definice jsou však zavedeny v rámci teorie samé (§ 18). Netvrdil jsem, že koncepce původního stavu je sama bez jakékoliv morální síly nebo že soubor pojmů, který tuto koncepci určuje, je eticky neutrální (§ 23). Tuto otázku jsem prostě opomenul. Nepostupoval jsem tedy tak, jako kdyby první principy nebo podmínky pro ně, ani definice, měly nějaké zvláštní charakteristiky, které jim přisuzují zvláštní postavení, ospravedlňují-li se určitá morální teorie. Hrají sice v teorii velmi důležitou roli, ale ospravedlnění je založeno na celé koncepci a na tom, jak se shoduje s našimi dobře uváženými soudy v reflektované rovnováze a jak je systematizuje. Jak jsem dříve poznamenal, je ospravedlnění záležitostí vzájemné podpory mnoha úvah, všeho toho, co spadá dohromady v jedno koherentní pojetí (§ 4). Uznáme-li tuto myšlenku, můžeme opomenout otázky významu a definice a postoupit kupředu s rozvojem nějaké obsahové teorie spravedlnosti.

Tři části, v nichž je tato teorie vyložena, mají tvořit sjednocený celek tím, že jedna navazuje zhruba na druhou. První část uvádí podstatné charakteristiky teoretické struktury a zdůvodňuje principy spravedlnosti na základě racionálních podmínek pro výběr takových koncepcí. Zdůraznil jsem přirozenost těchto podmínek a uvedl důvody, proč by byly akceptovány, netvrdil jsem však, že jsou evidentní nebo že vyplývají z analýzy morálních pojmů nebo z významu etických termínů. V druhé části jsem zkoumal různé instituce, které požaduje spravedlnost, a různé druhy povinností a závazků, které kladou na jedince. Od začátku až do konce bylo cílem výkladu prokázat, že navrhovaná teorie odpovídá pevným bodům našeho dobře uváženého přesvědčení lépe než jiné známé teorie a že nás vede k takovým revizím a extrapolacím našich soudů, které se projevují, jestliže o tom uvažujeme, mnohem uspokojivějším způsobem. První principy a jednotlivé soudy se zdají dosti dobře spolu navzájem souviset, alespoň ve srovnání s alternativními teoriemi. Posléze jsem v třetí části ověřoval, zda spravedlnost jako slušnost je prakticky uskutečnitelnou koncepcí. To nás nutilo vznést otázku po stabilitě a kongruenci práva a dobra, jak byly touto teorií definovány. Tyto úvahy neurčují počáteční uznání principů v první části argumentace, ale potvrzují je (§ 81). Ukazují, že naše povaha je tak uzpůsobena, že nám umožňuje provést počáteční výběr. V tomto smyslu bychom mohli říci, že člověk má morální povahu.

Některé lidi se mohou domnívat, že tento druh ospravedlnění je konfrontován dvěma druhy potíží. Za prvé, je vystaven obecné námitce, že se odvolává pouze na fakt dohody. Za druhé, je tu mnohem speciálnější námitka proti argumentaci, kterou jsem předložil, že totiž ospravedlnění závisí na zvláštním soupisu koncepcí spravedlnosti, mezi nimiž smluvní strany v původním stavu mají provést výběr, a nepředpokládá jenom dohodu mezi lidmi o jejich dobře uvážených soudech, ale i o tom, co pokládají za rozumné podmínky kladené na výběr prvních principů. Můžeme říci, že se shoda v dobře uvážených přesvědčeních neustále mění a diferencuje mezi jednou a jinou společností nebo nějakou její částí. Některé

z takzvaných fixních bodů nemusejí být opravdu fixní, ani každý člověk nebude akceptovat stejné principy, aby vyplnil mezery v existujících soudech. Každý soupis koncepcí spravedlnosti nebo konsenzu o tom, co by se dalo pokládat za rovné podmínky pro principy, je jistě více nebo méně arbitrární. Mohlo by se tvrdit, že argumenty pro spravedlnost jako slušnost nemohou uniknout těmto omezením.

Na obecnou námitku lze odpovědět tím, že ospravedlnění je argumentací určenou těm, kdo s námi nesouhlasí, nebo i nám samým, nemůžeme-li se rozhodnout. Předpokládá názorový střet mezi lidmi nebo i v rámci jedné osoby, a snaží se přesvědčit jiné osoby nebo sebe sama o racionálnosti principů, na nichž jsou založeny naše požadavky a soudy. Protože se ospravedlnění zaměřuje na rozumný souhlas, vychází z toho, co všechny smluvní strany v diskusi společně uznávají. Jestliže někomu ospravedlňujeme nějakou koncepci spravedlnosti, znamená to v ideálním případě, že mu podáváme důkaz o jejích principech z premis, které oba uznáváme, a tyto principy pak zase vedou k závěrům, které odpovídají našim dobře uváženým soudům. Pouhý důkaz tedy není ospravedlněním. Důkaz jen odhaluje logické vztahy mezi výroky. Důkaz se však stává ospravedlněním, jakmile společně uznáváme východiska, nebo jsou-li závěry tak obsáhlé a průkazné, že nás přesvědčují o správnosti koncepce, jak byla vyjádřena svými premisami.

Je tedy zcela v pořádku, že argumentace pro principy spravedlnosti by měly vycházet z nějakého konsenzu. To je podstatná vlastnost ospravedlnění. Speciálnější námitky mají však pravdu v tom, že přesvědčivost argumentace závisí na charakteristikách konsenzu, na který se odvoláváme. Zde si zasluhuje naši pozornost více věcí. Především bychom měli připustit, že každý soupis alternativ může být sice do jisté míry arbitrárním, avšak námitka není na místě, pojímá-li se tak, že všechny soupisy jsou arbitrární stejnou měrou. Soupis, který zahrnuje vedoucí tradiční teorie, je méně arbitrární než soupis, který vynechává známější alternativy. Argument pro principy spravedlnosti by byl jistě posílen, ukážeme-li, že je to stále ještě ta nejlepší možnost z mnohem obsáhlejšího soupisu, který byl systematicky vyhodnocen. Nevím, jak dalece je to možné. Pochybuji však, že principy spravedlnosti (jak jsem je definoval) budou preferovanou koncepcí z nějakého jenom přibližně úplného soupisu. (Předpokládám zde, že při horní hranici komplikovanosti a jiných omezeních je třída racionálních a prakticky uskutečnitelných alternativ efektivně konečná.) I když zdůvodnění, které jsem uvedl, je správné, poukazuje to pouze na to, že nějaká definitivně přiměřená teorie (pokud taková vůbec existuje) se bude patrně spíše podobat smluvní teorii než kterékoliv jiné, jak jsem o nich pojednal. Dokonce ani tento závěr není dokázán v žádném striktním slova smyslu.

Přesto není soupis, který jsme použili při srovnání spravedlnosti jako slušnosti s těmito koncepcemi, prostě soupisem ad hoc. Zahrnuje reprezentativní teorie, vycházející z tradice morální filosofie, která zahrnuje historický konsenzus o tom, co se do té doby zdálo být racionálnějšími a prakticky uskutečnitelnými morálními koncepcemi. Časem budou vypracovány další možnosti, čímž se vytvoří přesvědčující báze pro ospravedlnění tím, že vedoucí koncepce je podrobena přísnějšímu testu. To však můžeme jenom anticipovat. Zatím je vhodné, abychom se snažili přeformulovat smluvní teorii a porovnali ji s několika známými alternativami. Tento postup není arbitrární; nemůžeme postupovat žádným jiným způsobem.

Co se týče jednotlivých potíží konsenzu o racionálních podmínkách, měli bychom poukázat na to, že jedním ze záměrů morální filosofie je hledat možné báze pro dohodu, kde zdánlivě žádná neexistuje. Musí se pokoušet rozšířit rozsah nějakého stávajícího konsenzu a vytvářet pro naše rozvažování mnohem vytříbenější morální koncepce. Důvody pro ospravedlnění nejsou tak snadno po ruce. Musíme je objevit a vhodně vyjádřit, někdy se štěstím uhodnout, někdy na ně přijít z požadavků teorie. Právě s tímto dílem na mysl shrnujeme dohromady různé podmínky pro výběr prvních principů v pojmu původního stavu. Jde tu o tuto myšlenku: shrneme-li dohromady dostatečně mnoho rozumných omezení

v nějakou jedinou koncepci, ukáže se, že má být preferována jedna z předložených alternativ. Byli bychom rádi, aby se stalo, že výsledkem, možná neočekávaným výsledkem tohoto nově zjištěného konsenzu, bude nadřazenost určitého názoru (mezi těmi běžně známými).

Rovněž množina podmínek ztělesněných pojmem původního stavu není bez explanace. Je možno tvrdit, že tyto požadavky jsou rozumné, a uvést je do souvislosti s účelem morálních principů a jejich role při vytváření společenských vazeb. Důvody pro podmínky ordinálního uspořádání a konečnosti jsou vcelku zřejmé. Nyní můžeme nahlédnout, že podmínka veřejnosti slouží k tomu, aby se proces ospravedlnění dal dokonale uskutečnit (v mezním případě, dá-li se to tak říci) bez nežádoucích účinků. Veřejnost umožňuje totiž každému, aby komukoliv jinému mohl ospravedlnit své chování (pokud se ospravedlnit dá) bez neúnosných a jinak nežádoucích důsledků. Bereme-li vážně myšlenku sociální pospolitosti a společnosti jako sociální pospolitosti sociálních pospolitostí, pak je podmínka veřejnosti nepochybně přirozená. Přispívá k tomu, aby nějaká dobře uspořádaná společnost byla jediným podnikem v tom smyslu, že se její členové řídí podle stejné směrodatné koncepce a že vědí jeden o druhém, že se podle ní řídí. Každý se podílí na plodech práce všech, a to takovým způsobem, s nímž, jak známo, každý souhlasí. Společnost není rozštěpena s ohledem na vzájemné uznání prvních principů. Tak tomu také vskutku musí být, má-li se zachovávat závazná působnost koncepce spravedlnosti a aristotelského principu (a jeho průvodního účinku).

Funkce morálních principů jistě není jednoznačně vymezena. Připouští různé interpretace. Mohli bychom se snažit volit mezi nimi tak, abychom uviděli, která z nich využívá pro charakterizaci počáteční situace nejslabší množiny podmínek. Pochopitelně je třeba dávat přednost slabším podmínkám, ale potíž tkví v tom, že za jinak stejných okolností neexistuje žádná nejslabší množina podmínek. Neexistuje žádná jiné minimum než žádné podmínky vůbec a tento případ je nezajímavý. Musíme proto hledat nějaké minimum mezi omezeními, nějakou množinu slabých podmínek, která nám stále ještě umožňuje konstituovat nějakou prakticky nosnou teorii spravedlnosti. Pod tímto zorným úhlem bychom měli vidět jisté části teorie spravedlnosti jako slušnosti. Poukázal jsem již několikrát na minimální povahu podmínek pro principy, jsou-li brány odděleně. Například předpoklad vzájemné nezájmovosti není žádným náročným postulátem. Neumožňuje nám jenom založit teorii na dostatečně přesném pojmu racionálního výběru, ale vyžaduje toho také málo od smluvních stran. Tímto způsobem se vybrané principy mohou vyrovnat s obsáhlejšími a hlubšími konflikty, což je zřejmě žádoucí (§ 40). Má to i další výhodu. Zřejmější morální prvky původního stavu jsou separovány ve formě obecných podmínek, závoje nevědomosti apod., takže můžeme mnohem jasněji uvidět, jak nás spravedlnost vybízí k tomu, abychom překročili horizont svých vlastních zájmů.

Diskuse o svobodě svědomí osvětluje nejlépe předpoklad vzájemného nezájmu. Protiklad mezi smluvními stranami je zde velmi značný, můžeme však stále ještě ukázat, že jestliže se mohou na něčem vůbec dohodnout, pak je to dohoda o principu stejné svobody. Jak jsem poznamenal, lze tuto myšlenku rozšířit i na konflikty mezi morálními teoriemi (§ 33). Předpokládají-li smluvní strany, že ve společnosti akcentují některou morální koncepci (jejíž obsah neznají), mohou stále ještě souhlasit s prvním principem. Zdá se tedy, že tento princip zaujímá zvláštní místo mezi morálními názory. Vymezuje minimální dohodu, jakmile jednou postulujeme dostatečně široké odlišnosti, které jsou slučitelné s určitými minimálními podmínkami pro nějakou prakticky uplatnitelnou koncepci spravedlnosti.

Chtěl bych nyní zaujmout stanovisko vůči několika námitkám, které nezávisěji na metodě ospravedlnění, ale týkají se místo toho určitých stránek teorie spravedlnosti samé. Jedna z nich kritizuje úzce individualistický charakter smluvní teorie. Na tento problém dávají odpověď předcházející poznámky. Jakmile totiž jednou pochopíme smysl předpokladu vzájemné nezájmovosti, je tato námitka nemístná. V rámci teorie spravedlnosti jako

slušnosti můžeme kantovská témata přeformulovat a zdůvodnit, využijeme-li vhodným způsobem dostatečně obecného pojetí racionálního výběru. Autonomií a mravní zákon jsem interpretoval jako výraz naší povahy jako svobodných a stejně racionálních bytostí. I kategoričtější imperativ má svůj protějšek právě tak jako myšlenka, že se s lidmi nemá nikdy nakládat jenom jako s prostředkem nebo opravdu vůbec ne jako s prostředkem. V poslední části jsem dále ukázal, že teorie spravedlnosti vysvětluje i společenské hodnoty. To posiluje dřívější tvrzení, že v principech spravedlnosti je zakotven ideál člověka, jenž tvoří archimedovský bod pro posuzování základní struktury společnosti (§ 41). Tyto stránky teorie spravedlnosti jsou pozvolna rozvíjeny a počínají se zdánlivě racionalistickou koncepcí, která nebere žádný ohled na společenské hodnoty. Původního stavu je nejdříve využito k určení obsahu spravedlnosti, k určení principů, které jej vymezují. Teprve později se spravedlnost chápe jako součást našeho blaha a spojuje se s naší přirozenou společenskostí. Přednosti myšlenky původního stavu nelze zhodnotit, koncentrujeme-li si některé její jednotlivé vlastnosti, ale teprve tehdy, jak jsem často konstatoval, posuzujeme-li ji na základě celé teorie, která je na ní vybudována.

Jestliže teorie spravedlnosti jako slušnosti více přesvědčuje než starší formy smluvní teorie, je to podle mého mínění dáno tím, že původní stav, jak jsem shora naznačil, sjednocuje v jednu koncepci dostatečně jasný problém výběru s podmínkami, o nichž se dalece uznává, že jsou pro přijetí morálních principů přiměřené. Počáteční situace spojuje nezbytnou jasnost s relevantními etickými podmínkami. Zachování jasnosti bylo tedy jedním z důvodů, proč jsem se vyvaroval toho, abych smluvními stranám přisuzoval jakoukoliv etickou motivaci. Rozhodují se výlučně na základě toho, co se jim zdá, že nejlépe slouží jejich zájmům, pokud to mohou zjistit. Tímto způsobem se dá využít intuitivní myšlenky racionálního praktického výběru. Můžeme však vymezit etické variace počáteční situace, budeme-li předpokládat, že smluvní strany jsou ovlivněny morálními motivy. Bylo by nesprávné namítnout, že by pak pojem původní dohody nebyl déle eticky neutrální. Neboť tento pojem zahrnuje již morální charakteristiky a také je zahrnovat musí, například formální podmínky pro principy a závoj nevědomosti. Rozdělil jsem prostě popis původního stavu tak, aby se tyto prvky neobjevily v charakteristice smluvních stran, ačkoliv i dokonce zde bychom se mohli tázat, co má platit jako morální prvek a co nikoliv. Tento problém však není třeba rozhodnout. Důležité je právě to, aby různé vlastnosti původního stavu byly vyjádřeny co nejjednodušším a nejpřesvědčivějším způsobem.

Příležitostně jsem se také dotkl některých možných etických variací počáteční situace (§ 17). Mohli bychom například předpokládat, že smluvní strany uznávají princip, podle něhož by nikdo neměl být zvýhodněn nezaslouženým jménem a náhodnými okolnostmi. Proto by také vybraly nějakou koncepci spravedlnosti, která oslabuje účinky přirozených náhod a společenské štěstěny. Můžeme o nich také jinak říci, že akceptují nějaký princip reciprocity, podle něhož se rozdělení musí vždy nacházet na vzestupné části příjmové křivky. Anebo koncepce spravedlnosti, které jsou smluvní strany ochotny vzít do úvahy, mohou být omezeny nějakou podmínkou slušné a dobrovolné kooperace. Neexistuje tu žádný apriorní důvod domnívat se, že tyto variace musí být méně přesvědčivé, nebo že morální podmínky, které vyjadřují, musejí být méně obecně uznávány. Viděli jsme kromě toho, že právě uvedené možnosti potvrzují a podporují princip rozdílnosti. Nezastával jsem sice žádný z těchto názorů, ale zasluhují si nesporně další zkoumání. Rozhodně by se nemělo využívat žádných sporných principů. Kdybychom třeba chtěli eliminovat princip průměrného užitku tím, že bychom zavedli nějaké pravidlo, podle něhož se v původním stavu nesmí postoupit žádné riziko, byla by tato metoda neplodná. Někteří filosofové se přece pokusili onen princip ospravedlnit tím, že jej vyvodili jako důsledek přiměřeného neosobního postoje v určitých rizikových situacích. Proti kritériu užitku musíme nalézt jiné argumenty. Vhodnost riskovat patří mezi sporné otázky (§ 28). Myšlenka počáteční dohody může mít úspěch jenom tehdy, jsou-li její podmínky opravdu dalece uznány nebo mohou být uznány.

Jinou chybu, jak by někdo mohl tvrdit, lze spatřovat v tom, že principy spravedlnosti nejsou vyvozeny z pojmu účty k lidem, z uznání jejich inherentní hodnoty a důstojnosti. Protože původní stav (jak jsem jej definoval) nezahrnuje tuto myšlenku, alespoň ne explicitně, mohla by se argumentace pro spravedlnost jako slušnost považovat za mylnou. Domnívám se sice, že principy spravedlnosti budou účinné pouze tehdy, mají-li lidé smysl pro spravedlnost, a proto se vzájemně respektují, nepovažují však pojem účty nebo inherentní hodnoty lidí za vhodný základ, umožňující dospět k těmto principům. Právě tyto pojmy je přece třeba interpretovat. Je tu obdobná situace jako v případě altruismu. Bez principů práva a spravedlnosti jsou cíle altruismu, jakož i požadavek účty neurčitě. Předpokládají, že tyto principy byly již vyvozeny nezávisle (§ 30). Máme-li však již koncepci spravedlnosti k dispozici, můžeme dát pojmům účty a lidské důstojnosti určitější význam. Úcta k někomu jinému se kromě toho projevuje v tom, že s ním jednáme takovým způsobem, z něhož může poznat, že je ospravedlněna. Více však než jenom to; úcta se projevuje v obsahu principů, na které se odvoláváme. Mít někoho v účtě znamená tedy uznat, že má jakousi nedotknutelnost, kterou nemůže anulovat ani blahobyt celé společnosti. Znamená to uznat, že ztráta svobody se pro některé lidi nedá napravit větším blahobytem pro jiné. Lexikální priority spravedlnosti reprezentují hodnotu člověka, o níž Kant řekl, že je nade všechnu cenu.³⁴⁾ Teorie spravedlnosti vysvětluje tyto myšlenky, nemůžeme však s nimi nic začít. Nemůžeme se nikterak vyhnout komplikacím původního stavu nebo nějaké obdobné konstrukce, mají-li být systematicky prezentovány naše pojmy účty a přirozeného základu rovnosti.

Tyto poznámky nás přivádějí zpátky k přesvědčení zdravého rozumu, o němž jsem se již na samém počátku zmínil, že totiž spravedlnost je první ctností společenských institucí (§ 1). Pokusil jsem se vytvořit teorii, která by nám dovolovala pochopit a zhodnotit tyto pocity o prioritě spravedlnosti. Výsledkem je teorie spravedlnosti jako slušnosti. Artikuluje tyto názory a potvrzuje jejich obecnou tendenci. Není to sice ovšem zcela uspokojivá teorie, přesto však věřím, že je alternativou k utilitarismu, který si v naší morální filosofii po tak dlouhou dobu udržoval výsostné postavení. Pokusil jsem se vylíčit teorii spravedlnosti jako nosnou systematickou doktrínu tak, aby se pro nedostatek něčeho lepšího nemuselo sáhnout k myšlence maximalizace blaha. Kritika teleologických koncepcí nemůže mít úspěch, postupuje-li kousek po kousek. Musíme se pokusit konstruovat nějakou odlišnou teorii, která by byla právě tak jasná a systematická, ale umožnila by diferencovanější interpretaci našich morálních pocitů.

Na závěr si můžeme připomenout, že hypotetická povaha původního stavu vyvolává otázku, proč bychom měli o něj projevit nějaký morální nebo jiný zájem? Vzpomeňme si na odpověď, že podmínky ztělesněné v popisu této situace jsou opravdu akceptovány. Nebo pokud nikoliv, pak nás o tom mohou přesvědčit filosofické úvahy, jak jsem je příležitostně uváděl. Každou stránku původního stavu lze vysvětlit a zdůvodnit. Nedělal jsem tedy nic jiného, než že spojujeme v jednu koncepci souhrn podmínek, které bychom po patřičném rozvažování byli ochotni uznat pro naše vzájemné chování za rozumné (§ 4). Jakmile jsme jednou pochopili tuto koncepci, můžeme se kdykoliv dívat na sociální svět z požadovaného hlediska. Stačí jenom určitým způsobem usuzovat a pak se řídit podle dosažených závěrů. Toto stanovisko je rovněž objektivní a vyjadřuje naši autonomii (§ 78). Lidé nebudou sjednocováni v jedinou osobu, ale bude se na ně pohlížet jako na odlišné a oddělené jedince, přesto však umožňuje tato koncepce, aby byli nestrannými, a to dokonce vůči lidem, kteří nejsou našimi současníky, ale patří k mnoha generacím. Pohlížet na své postavení ve společnosti z perspektivy této pozice znamená tedy vidět ji *sub specie aeternitatis*. Znamená to pohlížet na situaci člověka nejenom ze všech společenských, ale také ze všech temporálních hledisek. Perspektiva věčnosti není perspektivou z jednoho místa mimo svět, ani hlediskem nějaké transcendentální bytosti. Je to spíše určitá forma myšlení a cítění, kterou si rozumní lidé mohou v tomto světě osvojit. Když to činí, pak mohou bez ohledu

na to, ke které generaci patří, spojit dohromady všechny individuální vyhlídky v jeden systém a společně dospět k směřodatným principům, s nimiž může souhlasit každý člověk tím, že bude podle nich žít, každý ze svého vlastního stanoviska. Ryzost srdce, kdyby toho mohl někdo dosáhnout, by znamenala z tohoto hlediska jasně vidět a jednat s půvabem a sebeovládáním.

POZNÁMKY

PŘEDMLUVA

1. Odkazy na šest statí, které byly postupně uvedeny v prvním odstavci: „Justice as Fairness“, *The Philosophical Review*, sv. 57 (1958); „Distributive Justice: Some Addenda“, *Natural Law Forum*, sv. 13 (1968); „Constitutional Liberty and the Concept of Justice“, *Nomos VI: Justice*, vyd. C. J. Friedrich a John Chapman (New York, Atherton Press, 1963); „Distributive Justice“, *Philosophy, Politics, and Society*, třetí série, vyd. Peter Laslett a W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1967); „The Justification of Civil Disobedience“, *Civil Disobedience*, vyd. H. A. Bedau (New York, Pegasus, 1969); „The Sense of Justice“, *The Philosophical Review*, sv. 62 (1963).

2. Viz Brian Barry, „On Social Justice“, *The Oxford Review* (Trinity Term, 1967), ss. 29-52; Michael Lessnoff, „John Rawls' Theory of Justice“, *Political Studies*, sv. 19/1971, ss. 65-80; a R. P. Wolff, „A Refutation of Rawls' Theorem on Justice“, *Journal of Philosophy*, sv. 6S (1966), ss. 179-190. Stať „Distributive Justice“ (1967) byla dokončena a zaslána vydavateli, dříve než vyšel Wolffův článek. Lituji, že jsem nedopatřením na něj opomenul odkázat při korektuře.

3. Viz John Chapman, „Justice and Fairness“, v: *Nomos VI: Justice*.

4. Viz S. I. Benn, „Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests“, *Nomos IX: Equality*, vyd. J. R. Pennock a John Chapman (New York, Atherton Press, 1967), ss. 72-78.

5. Viz Norman Care, „Contractualism and Moral Criticism“, *The Review of Metaphysics*, sv. 23 (1969), ss. 85-101. Chtěl jsem zde také ocenit tyto kritiky mé práce: R. L. Cunningham, „Justice: Efficiency or Fairness“, *The Personalist*, sv. 52 (1971); Dorothy Emmett, „Justice“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, dopl. sv. (1969); Charles Frankel, „Justice and Rationality“, v: *Philosophy, Science, and Method*, vyd. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, a Morton White (New York, St. Martin's Press, 1969); a Ch. Perelman, *Justice* (New York, Random House, 1967), zvl. ss. 39-51.

6. *The Philosophical Review*, sv. 50 (1951).

7. Viz *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), zvl. ss. 136-141, 156-160.

KAPITOLA I

1. Zde následují H. L. A. Harta, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), ss. 155-159.

2. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, viz odd. III, část I, § 3, vyd. L. A. Selby-Bigge, 2. vydání (Oxford 1902), s. 184.

3. *Nikomachova etika*, V, c. 2-4. ss. 1129b - 1130b 5. Následují interpretaci Gregoryho Vlastose, „Justice and Happiness in the Republic“, *Plato: A Collection of Critical Essays*, vyd. G. Vlastos (Garden City, N. Y., Doubleday and Company, 1971), sv. 2, ss. 70n. K Aristotelovu rozboru spravedlivosti viz W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press 1968), kap. X.

4. Jak naznačuje text, budu pokládat Lockovo *Druhé pojednání o vládě*, Rousseauovo pojednání *O smlouvě společenské neboli o zásadách státního práva* a Kantova etická díla, počínaje *Základy metafysiky mravů*, za autoritativní vyjádření smluvní tradice. Přes svůj význam vytyčují Hobbsův *Leviathan* speciální problémy. Obecný historický přehled připravili J. W. Gough, *The Social Contract*, 2. vyd. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), a Otto Gierke, *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, sv. 4: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin 1868-1881, 1913. Výklad smluvního pojetí jako primárně etické teorie lze nalézt v G. R. Grise, *The Grounds of Moral Judgment* (Cambridge, The University Press, 1967). Viz též § 19, pozn. 30.

5. Kant je přesvědčen o tom, že počáteční dohoda je hypotetická. Viz *Metaphysik der Sitten*, část 1 („Rechtslehre“), zvl. §§ 46, 52; a 2. část statí „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (Werke, Berlin 1912), sv. 8. Viz dále Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), ss. 326-335; a J. G. Murphy: *Kant: The Philosophy of Right* (Londýn, Macmillan, 1970), ss. 109-112, 133-136.

6. Za formulaci této intuitivní ideje vděčím Allanu Gibbardovi.

7. Proces vzájemného přizpůsobování principů a uvažovaných soudů není specifický pro morální filosofii. Viz Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), ss. 65-68, kde jsou uvedeny paralelní poznámky, týkající se justifikace principu deduktivní a induktivní inference.

8. Henri Poincaré podotýká: „Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et, cette faculté, c'est l'intuition.“ *La valeur de la science* (Paříž, Flammarion, 1909), s. 27.

9. Monografii Henryho Sidgwicka *The Methods of Ethics* (Londýn, 1907, 7. vyd.) přijímám jako sumarizaci vývoje utilitaristické morální teorie. Kniha III jeho práce *Principles of Political Economy* (Londýn, 1883) aplikuje toto učení na otázky ekonomické a sociální spravedlivosti, a je předchůdcem A. C. Pigoua, *The Economics of Welfare* (Londýn, Macmillan, 1920). Sidgwickova práce *Outlines of the History of Ethics*, 5. vyd. (Londýn, 1902) obsahuje stručné dějiny utilitaristické tradice. Můžeme se podle něho řídit

a předpokládat, poněkud arbitrárně, že tato tradice se začíná s pracemi Shaftesburyho *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711) a Hutchesona *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725). Hutcheson, zdá se, byl prvním, kdo jasně formuloval princip užítku. V § 8. III. oddílu své práce říká, že „to jednání je nejlepší, které zajišťuje největší štěstí pro největší počet, a že nejhorší je ono, které obdobným způsobem způsobuje bídu“. Jinými velkými díly osmnáctého století jsou Humovy *A Treatise of Human Nature* (1739) a *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751); *A Theory of the Moral Sentiments* (1759) Adama Smitha; a *The Principles of Morals and Legislation* (1789) J. Benthama. K nim musíme připojit spisy J. S. Milla, především *Utilitarianism* (1863) a F. Y. Edgeworthovu *Mathematical Psychics* (Londýn, 1888).

Diskuse o utilitarismu se nedávno zaměřila jinak a orientovala se na to, co můžeme nazvat problémem koordinace, a na příbuzné otázky publicity. Tento vývoj se opírá o statě R. F. Harroda, „Utilitarianism Revised“, *Mind* sv. 45 (1936); J. D. Mabotts, „Punishment“, *Mind*, sv. 48 (1939); Jonathan Harrisona, „Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 43 (1952-53); a J. O. Ursoma, „The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mill“, *Philosophical Quarterly*, sv. 3 (1953). Viz též J. J. C. Smart, „Extreme and Restricted Utilitarianism“, *Philosophical Quarterly* sv. 6 (1956) a jeho práci *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961). Tuto problematiku zkoumají David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965); a Allan Gibbard, „Utilitarianism and Coordination“ (dissertace, Harvardova univerzita, 1971). Problémy vytyčené těmito pracemi, jakkoliv důležité, nechávám stranou, protože se bezprostředně nevztahují na mnohem elementárnější otázku rozdělování, kterou bych chtěl prozkoumat.

Konečně bychom si měli povšimnout statí J. C. Harsanyiho, zvláště „Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking“, *Journal of Political Economy*, 1953, a „Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility“, *Journal of Political Economy*, 1955; a R. B. Brandta, „Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism“, *University of Colorado Studies* (Boulder, Colorado 1967). Viz níže §§ 27-28.

10. K tomuto bodu viz též D. P. Gauthier, *Practical Reasoning* (Oxford, The Clarendon Press 1963), ss. 126n. Text rozpracovává podněty z práce „Constitutional Liberty and the Concept of Justice“, *Nomos VI: Justice*, vyd. C. J. Friedrich a J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), ss. 124n, které jsou zase spřízněny s představou spravedlivosti jako administrativního rozhodnutí vyššího řádu. Viz „Justice as Fairness“, *Philosophical Review*, 1958, ss. 185-187. Odkazy na utilitaristy, kteří výslovně přitakali této extenzi, jsou uvedeny v § 30, pozn. 37. R. B. Perry, *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green and Company, 1926, ss. 674-677) konstatoval, že se princip sociální integrace odlišuje od principu osobní integrace. Omyl přehlédnutí tohoto faktu píše Perry E. Durkheimovi a jiným autorům s obdobnými názory. Perryho koncepce sociální integrace je založena na sdíleném a dominantně benevolentním účelu. Viz níže § 24.

11. Přejímám zde definici teleologických teorií W. K. Frankena, uvedenou v jeho *Ethics* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1963), s. 13.

12. K tomuto bodu viz Sidgwick, *The Methods of Ethics*, ss. 416n.

13. Viz J. S. Mill, *Utilitarianism*, kap. V, poslední dva paragrafy.

14. Viz J. Bentham, *The Principles of International Law*, Essay I, v: *The Works of Jeremy Bentham*, vyd. John Bowring (Edinburgh, 1833-1843), sv. II, s. 537; F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* ss. 52-56 a též první stránky jeho statí „The Pure Theory of Taxation“, *Economical Journal*, sv. 7 (1897), kde též argument je prezentován stručněji. Viz níže § 28.

15. J. Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, kap. I. odd. IV.

16. Priorita práva je ústředním rysem Kantovy etiky. Viz např. *Kritiku praktického rozumu*, II. kap. I. knihy I. části. Jasně tvrzení lze nalézt ve statí „Über den Gemeinspruch.“ (viz pozn. 5 k této kapitole)

17. „Of the Original Contract“, *Essays: Moral, Political, and Literary*, vyd. T. H. Green a T. H. Grose, sv. 1 (Londýn, 1875), ss. 454n.

18. Intuicionistické teorie tohoto typu lze nalézt u Brian Barryho, *Political Argument* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1965), viz zvl. ss. 4-8, 286n; a R. B. Brandta, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc. 1959), ss. 404, 426, 429n, kde je princip užítku spojen s principem rovnosti; a Nicholase Reschera, *Distributive Justice* (New York, Bobs-Merrill, 1966), ss. 35-41, 115-121, kde jsou pomocí pojmu efektivního průměru zavedeny obdobné restriktce. Robert Nozick rozebírá některé z těchto problémů, rozvíjeli tento druh intuicionismu ve statí „Moral Complications and Moral Structures“, *Natural Law Forum*, sv. 13 (1968).

Intuicionismus v tradičním smyslu zahrnuje jistě epistemologické teze, např. teze týkající se samevidence a nutnosti morálních principů. Reprezentativními pracemi jsou zde G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, The University Press, 1903), zvl. kap. I a VI; statě a přednášky H. A. Pricharda v *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), zvl. první stat „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“ (1912); W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), zvl. kap. I a II a *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939). Viz též pojednání Richarda Prica, *A Review of the Principal Question of Morals* z osmnáctého století (3. vyd., 1787; nově vyd. D. D. Raphael, (Oxford, The Clarendon Press, 1948). Novější rozbor této klasické formy intuicionismu uvádí H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1969).

19. Využití této metody k osvětlení intuicionistických koncepcí uvádí Barry, *Political Argument*, ss. 3-8. Většinou každá kniha, pojednávající o teorii poptávky nebo o ekonomice blahobytu, bude obsahovat nějaký výklad, třeba W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2. vyd. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1965), kap. IX.

20. Viz *Principia Ethica*, kap. VI. Intuicionistická povaha Moorovy doktríny je přesvědčivě doložena jeho principem organické jednoty, ss. 27-31.

21. Viz W. D. Ross, *The Right and the Good*, ss. 21-27.

22. Pokud jde o Milla, viz *A System of Logic*, VI kniha, kap. XII, odd. 7; a *Utilitarianism*, kap. V, část 26-31, kde je uveden tento argument ve spojitosti s normami spravedlivosti v pojetí zdravého rozumu. Pokud jde o Sidgwicka, viz *The Methods of Ethics*, např. knihu IV, kap. II a III, které shrnují mnohé argumenty z III. knihy.

23. Termín „lexikografický“ je odvozen ze skutečnosti, že nejběžnějším příkladem takového uspořádání je uspořádání slov ve slovníku. Abychom to viděli, nahradme písmena číslicemi a kladme za „a“, „1“, za „b“, „2“ atd. a uspořádáme pak takto vzniklý řetězec zleva doprava, přičemž postup doprava se činí jenom tehdy, jestliže dále vlevo je rovnost. Obecně nemůžeme lexikální uspořádání reprezentovat spojitou užítkovou funkcí s reálné číselnými hodnotami; takové uspořádání porušuje předpoklad spojitosti. Viz I. F. Pearce, *A Contribution to Demand Analysis* (Oxford, The Clarendon Press, 1946) ss. 22-27; a A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), ss. 34n. Pro další odkazy srovnej H. S. Houthakker, „The Present State of Consumption Theory“, *Econometrica*, sv. 29 (1961), ss. 710n.

V dějinách morální filosofie se pojetí lexikálního uspořádání příležitostně objevuje, třebaže není výslovně diskutováno. Přesvědčivý příklad lze nalézt u Hutchesona, *A System of Moral Philosophy* (1755). Navrhuje, abychom při porovnání rozkoší téhož druhu využili jejich intenzity a trvání; srovnáváme-li rozkoše různých druhů, musíme vzít v úvahu jejich trvání a důstojnost společně. Rozkoše vyšších druhů mohou mít hodnotu, která je větší než hodnoty nižších druhů, jakkoliv velké jsou jejich intenzity a trvání. Viz L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, sv. I. (Oxford, 1897), ss. 421-423. Velmi dobře známé pojetí J. S. Milla v práci *Utilitarianism*, kap. II, část. 6-8, je podobné stanovisku Hutchesona. Je také přirozené uspořádat morální hodnoty lexikálně dříve než mimomorální hodnoty. Viz např. W. D. Ross, *The Right and the Good*, ss. 149-154. Ovšem primát spravedlnosti, jak byl zaznamenán v § 1, právě tak jako priorita práva u Kanta, jsou dalšími případy takového uspořádání.

Teorie užítku v ekonomice má své počátky v implicitním uznání hierarchické struktury potřeb a priority morálních ohledů. To je jasné v práci W. S. Jevonse *The Theory of Political Economy*, (Londýn, 1871), ss. 27-32. Jevons zformuloval koncepci, která je obdobná Hutchesonovu stanovisku a omezuje ekonomické využití užítkového kalkulu jenom na nejnižší pocity. Pokud jde o rozbor hierarchie potřeb a jejího vztahu k teorii užítku, viz Nicholas Georgescu-Roegen, „Choice, Expectations, and Measurability“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 68 (1954), zvl. ss. 512-520.

24. V tomto oddílu přejímám obecné stanovisko statě „Outline of a Procedure for Ethics“, *Philosophical Review*, sv. 60 (1951). Srovnání s lingvistikou je ovšem nové.

25. Viz Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass. The M. I. T. Press, 1965), ss. 3-9.

26. Jsem přesvědčen, že toto pojednání v podstatě navazuje na Aristotelův postup v *Nikomachově etice*. Viz W. F. G. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, kap. III, zvl. ss. 37-45. Sidgwick se domníval, že dějiny morální filosofie jsou řadou pokusů stanovit „v plně šíři a jasnosti ony primární intuíce rozumu, jejichž vědeckou aplikaci snad mohou být běžné morální myšlenky lidstva najednou systematizována a korigována“. *The Methods of Ethics*, sv. 373n. Považuje za dané, že filosofická reflexe povede k revizi našich uvažovaných soudů, a třebaže se v jeho učení nacházejí prvky epistemologického intuicionismu, není jim přisuzována přílišná závažnost, nejsou-li podpořeny systematickými úvahami. Pokud jde o výklad Sidgwickovy metodologie, viz J. B. Schneewind, „First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sv. 45 (1963).

KAPITOLA II.

1. Viz H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), ss. 59n, 106n, 109-114, jde-li o otázku, od kdy lze říci, že pravidla a právní systémy existují.

2. O konstitutivních pravidlech a institucích pojednává J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), ss. 32-42, viz též G. E. M. Anscombe, „On Brute Facts“, *Analysis*, sv. 18 (1958); a B. J. Diggins, „Rules and Utilitarianism“, *American Philosophical Quarterly*, sv. 1 (1964), kde jsou diskutovány různé interpretace pravidel.

3. Výraz „umělá identifikace zájmů“ pochází z Halévyyova výkladu J. Benthama v *La formation du radicalisme philosophique*, sv. 1 (Paříž, Félix Alcan, 1901), ss. 20-24. K neviditelné ruce viz *The Wealth of Nations*, vyd. Edwin Cannan (New York, The Modern Library, 1937), s. 423.

4. *The Methods of Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907), s. 267.

5. Viz Ch. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, přel. J. Petrie (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 41. Všechno z prvních dvou kapitol, překlad práce *De la justice* (Brusel, 1943), je zde relevantní, zvláště však ss. 36-45.

6. Viz Ion Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), kap. IV.
7. Téměř v každé práci o teorii cen nebo o společenském výběru nacházíme výklad tohoto principu. Jasný výklad lze nalézt u T. C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science* (New York, McGraw-Hill, 1957), ss. 41-66. Viz též A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970) ss. 21n. Tato díla obsahují všechno (a více než), co se vyžaduje pro naše účely v této knize; Senova kniha klade důležité filosofické otázky. Princip efektivnosti byl zaveden Vilfredem Paretem v jeho *Manuel d'économie politique* (Paříž 1909), kap. VI, § 53 a dodatek, § 89. Překlad relevantních pasáží do angličtiny lze nalézt u A. N. Page, *Utility Theory: A Book of Reading* (New York, John Wiley, 1968) ss. 38n. Přibuzný pojem indiferentních křivek nacházíme již u F. Y. Edgewortha, *Mathematical Psychics* (Londýn, 1888), ss. 20-29; také u Paga, ss. 160-167.
8. K tomuto bodu viz Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, s. 49. Koopmans poznamenává, že takový termín jako „efektivnost vynaložených prostředků“ by byl mnohem přesnější.
9. K aplikaci Paretova kritéria na systémy veřejných pravidel viz J. M. Buchanan, „The Relevance of Pareto Optimality“, *Journal of Conflict Resolution*, sv. 6 (1962), jakož i knihu J. M. Buchanana, napsanou společně s Gordonem Tullockem, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962). Uplatňují-li toto kritérium a jiné principy na instituce, navazují na „Two Concepts of Rules“, *Philosophical Review* sv. 64 (1955). Tento postup je – kromě jiného – výhodný tím, že omezuje užití principů veřejnými účinky. Viz § 23, pozn. 8.
10. Tento fakt je obecně uznáván v ekonomikách blahobytu, když se třeba říká, že efektivnost má být vyvážena vůči rovnosti. Viz např. Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition* (Londýn, George Allen and Unwin, 1952), ss. 60-69 a I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, 2. vyd. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), kap. VI, zvl. ss. 112-116. Viz Senovu poznámku k mezím principu efektivnosti, *Collective Choice and Social Welfare*, ss. 22, 24-26, 83-86.
11. Tato definice navazuje na Sidgwickův návrh v *The Methods of Ethics*, s. 285n. Viz též R. H. Tawney, *Equality* (Londýn, George Allen and Unwin, 1931), kap. II, odd. II; a B. A. O. Williams, „The Idea of Equality“, v: *Philosophy, Politics, and Society*, vyd. Peter Laslett a W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell 1962), ss. 125n.
12. Tato formulace aristokratického ideálu je odvozena ze Santayanova výkladu aristokracie v kap. IV jeho práce *Reason and Society* (New York, Charles Scribner, 1905) ss. 109n. Říká např., že „aristokratický režim může být ospravedlněn pouze tím, že vyžaduje dobrodiní a že dokazuje, že kdyby se těm nahofe dostávalo méně, dostávalo by se méně i těm pod nimi“. Děkuji Robertu Rodesovi, že mne upozornil na to, že přirozená aristokracie je možnou interpretací obou principů spravedlnosti a že by se ideální feudální systém mohl také pokusit splňovat princip rozdílnosti.
13. K tomu viz Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, s. 138n.
14. Obecnou diskusi procedurální spravedlnosti uvádí Brian Barry, *Political Argument* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1965) kap. VI. K problému slušného rozdělování viz R. D. Luce a Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), ss. 363-368; a Hugo Steinhaus, „The Problem of Fair Division“, *Econometrica*, sv. 16 (1948).
15. Viz H. L. A. Hart, „Bentham“, *Proceedings of the British Academy*, sv. 48 (Londýn, 1962), ss. 340n a Little, *Critique of Welfare Economics*, ss. 54n.
16. K této definici viz M. J. Bowmanův rozbor tzv. Fuchsova kritéria v „Poverty in an Affluent Society“, v *Contemporary Economic Issues*, vyd. N. W. Chamberlain (Homewood, Ill., R. D. Irwin, 1969) ss. 53-59.
17. Za objasnění tohoto bodu vděčím Scottovi Boormanovi.
18. Viz Herbert Spiegelberg, „A Defense of Human Equality“, *Philosophical Review*, sv. 53 (1944), ss. 101, 113-123; a D. D. Raphael, „Justice and Liberty“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 51 (1950-1951), ss. 187n.
19. Viz např. Spiegelberg, ss. 120n.
20. Viz J. R. Pennock, *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* (New York, Rinehart, 1950), ss. 94n.
21. Viz R. B. Perry, *Puritanism and Democracy* (New York, The Vanguard Press, 1944) kap. XIX, odd. 8.
22. Problém meritokratické společnosti je předmětem fantazie Michaela Younga, *The Rise of Meritocracy* (Londýn, Thames and Hudson, 1958).
23. Za rozpracování tohoto bodu jsem vděčen Johnovi Schaarovi „Equality of Opportunity and Beyond“, *Nomos IX: Equality*, vyd. J. R. Pennock a J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967); a B. A. O. Williams, „The Idea of Equality“, ss. 125-129.
24. Viz k tomu Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving* (New Haven, Yale University Press, 1962), ss. 242-252.
25. Viz F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2. vyd. (Oxford, The Clarendon Press, 1927), ss. 163-189.
26. Navazují zde na W. V. Quina, *Word and Object* (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1960), ss. 257-262.
27. Jsem zde zavázán H. L. A. Hartovi, „Are There Any Natural Rights?“, *Philosophical Review*, sv. 64 (1955), ss. 185n.
28. Locke zastává názor, že výboje, násilí a křivda nevytvářejí žádné právo, jakkoliv snad hodně mohou

- být „ozdobeny jménem, nároky a formami práva“. *Second Treatise of Government*, §§ 176 a 20. Viz rozbor Hanny Pitkinové, „Obligation and Consent, I“, *American Political Science Review*, sv. 59 (1965) zvl. ss. 994-997, podstatné závěry tohoto rozboru uznávám.
29. Rozdíly mezi závazky a přirozenými povinnostmi přejímám od H. L. A. Harta, „Legal and Moral Obligations“, *Essays in Moral Philosophy*, vyd. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958), ss. 100-105; C. H. Whiteleyho, „On Duties“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 53 (1952-53) a R. B. Brandta, „The Concepts of Obligation and Duty“, *Mind* sv. 73 (1964).
30. Za objasnění těchto bodů jsem vděčen Robertu Amdurovi. Koncepce, které se snaží odvodit politické vazby jenom z konsenzuálních aktů, lze nalézt u Michaela Walzera, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970) zvl. ss. IX-XVI, 7-10, 18-21, a kap. 5: a Josepha Tussmana, *Obligation and the Body Politic* (New York, Oxford University Press, 1960). K Tussmanově práci viz Hanna Pitkin, „Obligation and Consent I“, sv. 997n. Co se týče dalších rozborů problematiky teorie společenské smlouvy viz navíc Alan Gewirth, „Political Justice“, *Social Justice*, vyd. R. B. Brandt (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1962), ss. 128-141; 2. vyd. (Londýn, Oxford University Press, 1968).

KAPITOLA III.

1. *Manuel d'économie politique* (Paříž, 1909), kap. III, § 23. Pareto říká: „L'équilibre résulte précisément de cette opposition des goûts et des obstacles“.
2. *Utilitarianism*, kap. I. část 5.
3. Můj výklad vydatně navazuje na Huma, *A Treatise of Human Nature*, kn. III, část, odd. II a *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, odd. III, část. I. Viz však také H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), ss. 189-195, a J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), ss. 1-10.
4. K tomuto bodu viz W. T. Stace, *The Concept of Morals* (Londýn, Macmillan, 1937), ss. 221-223.
5. Různé interpretace pojmu morálky rozebírá W. K. Frankena, „Recent Conceptions of Morality“, v *Morality and the Language of Conduct*, vyd. H. N. Castañeda a George Nakhnikian (Detroit, Wayne State University Press, 1965), a „The Concept of Morality“, *Journal of Philosophy*, sv. 63 (1966). První z těchto statí obsahuje četné odkazy. Výklad v textu je snad nejlépe výkladu Kurta Baiera v knize *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), kap. VIII. Následují Baiera v tom, že zdůrazňuje podmínky publicity (Baier tento termín neužívá, je však implikován jeho podmínkou univerzální určitelnosti, ss. 195 n), uspořádání, finality a materiálního obsahu (třebaže podle smluvního hlediska podmínka materiálního obsahu vyplývá jako důsledek, viz § 25 a pozn. 16 dole). Co se týče jiných diskusí, viz W. D. Falk, „Morality, Self, and Others“, rovněž v *Morality and the Language of Conduct*, a P. F. Strawson, „Social Morality and Individual Ideal“, *Philosophy*, sv. 36 (195).
6. Viz např. W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), kap. 5, pojmenovaná „Přírodní grupy“.
7. Viz *Essays on the Laws of Nature*, vyd. W. von Leyden (Oxford, The Clarendon Press, 1954) čtvrtou statí, zvl. ss. 151-157.
8. Věřejnost je jasně obsažena v Kantovu pojmu morálního zákona, ale jediné mně známé místo, kde to explicitně rozebírá, je ve stati „Zum ewigen Frieden“, dodatek 2. Existují ovšem stručná tvrzení i jinde. Např. v *Metaphysik der Sitten I* (Rechtslehre), § 43 říká: „Veřejné právo je souhrnem oněch zákonů, které vyžadují, aby byly obecně zveřejněny, má-li se vytvořit právní stát.“ Ve stati „Über den Gemeinspruch...“ podotýká v poznámce: „Žádné právo ve státě nemůže být mlčky a úskočně začleněno tajnou výjimkou, už dokonce ne právo, o němž lidé požadují, aby bylo součástí ústavy, neboť všechna práva v ní musejí být pojímána tak, jako že vznikla z veřejné vůle. Jestliže by ústava připouštěla rebelii, muselo by být toto právo veřejně proklamováno a také vyjasněno, jak by se dalo použít.“ Jsem přesvědčen, že Kant zamýšlel, aby tato podmínka byla uplatněna na společenské pojetí spravedlnosti. Viz také pozn. 4 k § 51 a K. Baiera citovaného v poznámce 5. této kapitoly. D. K. Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969), zvl. ss. 52-60, 83-88 rozebírá společné poznání a jeho vztah k dohodě.
9. K rozboru relací uspořádání a preference viz A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970) kap. 1 a 1*; a K. J. Arrow, *Společenský výběr a individuální hodnoty* (čes. překl. 2. vyd. *Social Choice and Individual Values*, New York, 1963, Praha 1971) kap. II.
10. Abychom to doložili, vezměme v úvahu práci R. B. Braithwaite *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge, The University Press, 1955). Podle předloženého rozboru se ukazuje, že spravedlivé rozdělení hrací doby mezi Matouše a Lukáše závisí na jejich preferencích, a tyto jsou zase spjaty s hudebními nástroji, na nichž chtějí hrát. Matouš má vůči Lukášovi výraznou výhodu. Ta vznikla tím, že trumpetista Matouš dává přednost tomu, aby oba hráli najednou, než aby nikdo z nich nehrál, zatímco pianista Lukáš dává přednost tichu před kakofonií. Proto má Matouš ke hře přiděleno dvacet šest večerů, kdežto Lukáš jenom sedmáct. Kdyby tato situace byla obrácená, měl by výraznou výhodu Lukáš. Viz ss. 36 n. Musíme však jenom předpokládat, že Matouš je džezový nadšenec, který hraje na bicí, a Lukáš

houslista hrající sonáty. Za této situace bude pak spravedlivé, aby Matouš hrál kdykoliv a tak často, jak chce; předpokládá se přitom, že je plauzibilní předpokládat, že Matouš nedbá na to, zda Lukáš hraje či nehraje. Zřejmě něco zde není v pořádku. Co schází, je vhodná definice statu quo, která je přijatelná z morálního hlediska. Nemůžeme pokládat různě nahodilosti za známá a individuální preference za dané a očekávat, že osvětlíme pojem spravedlnosti (nebo slušnosti) teoriemi výhodného obchodování. Pojetí původní pozice je zaměřeno k tomu, aby se řešila problematika vhodného statu quo. Podobnou námitku vůči Braithwaitově rozboru nacházíme u J. R. Lukase, „Moralists and Gamesmen“, *Philosophy*, sv. 34 (1959) ss. 9 n. Srovnej dále ještě Senovu práci *Collective Choice and Social Welfare*, ss. 118-123, kde se argumentuje, že řešení J. F. Nashe ve stati „The Bargaining Problem“, *Econometrica*, sv. 18 (1950) je obdobně vadné z etického stanoviska.

11. Závoj nevědomeosti je tak přirozenou podmínkou, že něco obdobného muselo napadnout mnohé odborníky. Nejblíží výslovnou formulaci, která je mi známá, nalézáme u J. C. Harsanyi, „Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking“, *Journal of Political Economy*, sv. 61 (1953). Harsanyi užívá tuto podmínku, aby rozvinul utilitaristickou teorii, jak ji rozebírám níže v §§ 27-28.

12. Rousseau, *O smlouvě společenské neboli o zásadách státního práva*, kniha II, kap. IV, par. 5.

13. Viz R. B. Perry, *The General Theory of Value* (New York, Longmans, Green and Company, 1926), ss. 674-682.

14. K pojmu racionality viz odkazy na Sena a Arrowa, uvedené shora, § 23, pozn. 9. Diskuse, uvedená I. M. D. Littlem v publikaci *The Critique of Welfare Economics*, 2. vyd. (Oxford, Clarendon Press, 1957) kap. II, je zde také relevantní. K racionálnímu výběru za nejistoty viz dole § 26, pozn. 18. H. A. Simon diskutuje omezení klasického pojetí racionality a potřebu realističtější teorie ve stati „A Behavioral Model of Rational Choice“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 69 (1955). Viz též jeho stať v publikaci *Surveys of Economic Theory*, sv. 3 (Londýn, Macmillan, 1967). K filosofickým diskusím viz Donald Davidson, „Actions, Reasons, and Causes“, *Journal of Philosophy* sv. 60 (1963); C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York, The Free Press, 1965), ss. 463-486; Jonathan Bennett, *Rationality* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1964) a J. D. Mabbott, „Reason and Desire“, *Philosophy*, sv. 28 (1953).

15. Viz „Über die Grundlage der Moral“ (1840), *Schopenhauers Werke*, vyd. P. Deussen, sv. 3. Mnichov 1912, ss. 625-628 (§ 7).

16. K odlišnému způsobu, jak dospět k tomuto závěru, viz Philippa Foot, „Moral Arguments“, *Mind*, sv. 67 (1958), a „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 59 (1958-1959); a R. W. Beardmore, *Moral Reasoning* (New York, Schocken Books, 1969), zvl. kap. IV. Problém obsahu je stručně diskutován u G. F. Warnocka, *Contemporary Moral Philosophy* (Londýn, Macmillan, 1967), ss. 55-61.

17. K podobnému názoru viz B. A. Williams, „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics, and Society*, 2. řada, vyd. Peter Laslett a W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), s. 113.

18. Přístupnou diskusi tohoto pravidla a ostatních pravidel výběru za nejistoty lze nalézt v publikaci W. J. Baumola, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2. vyd. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., 1965) kap. 24. Baumol uvádí geometrickou interpretaci těchto pravidel, zahrnující diagram užitý v § 13 k osvětlení principu rozdílnosti. Viz ss. 558-562. Viz též R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1967) kap. XIII.

19. Opirám se zde o Williama Fellingera, *Probability and Profit* (Homewood, Ill., R. D. Irwin, Inc., 1965), ss. 140-142.

20. Za tento poznatek jsem zavázán S. A. Marglinovi.

21. K Millovi a Wicksellovi viz Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, přel. Paul Streeten (Londýn, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1953), ss. 38n. J. J. C. Smart v publikaci *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961) s. 18, nechává problém nevyřešen, ale potvrzuje klasický princip v případech, kde je nutno rozlišit jinak nerozlišitelné případy. Jednoznačným stoupenec doktríny průměru jsou J. C. Harsanyi, „Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk-Taking“, *Journal of Political Economy*, sv. 61 (1953), a „Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility“, *Journal of Political Economy*, sv. 63 (1955), a R. B. Brandt, „Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism“, v *University of Colorado Studies* (Boulder, Col., 1967), ss. 39-65. Zaznamenejme však bližší určení Brandtova názoru v § 29, pozn. 31. K Harsanyiovi viz P. K. Pattanaik, „Risk, Impersonality, and the Social Welfare Function“, *Journal of Political Economy*, sv. 76 (1968) a Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, ss. 141-146.

22. Následující zde první etapy výkladu W. S. Vickreyho v „Utility, Strategy, and Social Decision Rules“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 74 (1960), ss. 523n.

23. Jsem zde zavázán G. H. Harmanovi.

24. V této záležitosti jsem se dopustil omylu. Viz „Constitutional Liberty and the Concept of Justice“, *Nomos VI: Justice*, vyd. C. J. Friedrich a J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), ss. 109-114. Jsem vděčný G. H. Harmanovi za vyjasnění tohoto bodu.

25. Viz William Feller, *Probability and Profit*, ss. 27 n. Princip nedostatečného důvodu v jeho klasické formě, jak známo, vede k potížím. Viz J. M. Keynes, *A Treatise on Probability* (Londýn, Macmillan, 1921), kap. IV. Části záměru Rudolfa Carnapa v jeho monografii *Logical Foundations of Probability*, 2. vyd.

(Chicago, University of Chicago Press, 1962) je vytvoření systému induktivní logiky pomocí jiných teoretických prostředků, které by realizovaly to, co klasický princip zamýšlel realizovat. Viz ss. 344n.

26. Viz F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londýn, 1888, ss. 57-56, a první stránky statě „The Pure Theory of Taxation“, *Economic Journal*, sv. 7 (1897). Viz též R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1959), ss. 376n.

27. Proti návrhu J. R. Hickse uplatňují na Edgeworth argument, užitý I. M. D. Littlem v jeho knize *Critique of Welfare Economics*, 2. vyd. (Oxford, The Clarendon Press, 1957). Viz ss. 93n, 113n.

28. William Feller, *Probability and Profit*, ss. 210-233, uvádí užitečnou bibliografii s krátkými komentáři. Zvláště významná pro nedávný rozvoj tzv. bayesovského stanoviska je monografie L. J. Savage, *The Foundations of Statistics* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1954). Filosofickou literaturu uvádí H. E. Kyburg, *Probability and Inductive Logic* (Riverside, N. J., Macmillan, 1970).

29. Viz Feller, *Probability and Profit*, ss. 48-67, a Luce A. Raiffa, *Games and Decisions*, ss. 318-334.

30. Viz *Zaklady metafyziky mravů* (Praha, Svoboda, 1967), kde je uvedena druhá formulace kategorického imperativu.

31. Zatímco Brandt zastává názor, že morální kodex společnosti má být veřejně uznáván a že nejlepší kodex z filosofického hlediska je ten kodex, který zvyšuje průměrný užitek, netvrdí, že princip užitku musí patřit ke kodexu samému. Ve skutečnosti popírá, že v rámci veřejné mravnosti musí být užitek posledním odvolávacím soudem. S ohledem na definici v textu nezastává tedy utilitaristické stanovisko. Viz „Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism“, *University of Colorado Studies* (Boulder, Col., 1967), ss. 58n.

32. *Utilitarianism*, kap. V, par. 36.

33. *Methods of Ethics*, ss. 415n.

34. Viz Roderick Firth, „Ethical Absolutism and the Ideal Observer“, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 12 (1952); a F. C. Sharp, *Good and Ill Will* (Chicago, University of Chicago Press, 1950), ss. 156-162. K Humovu výkladu viz *Treatise of Human Nature*, vyd. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888), kniha III, část III, odd. I, zvl. ss. 574-584; a k Adamu Smithovi, *The Theory of Moral Sentiments*, L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, sv. I (Oxford 1897), ss. 257-277. Obecná diskuse se nalézá u C. D. Broada, „Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 45 (1944-45). Viz též W. K. Kneale, „Objectivity in Morals“, *Philosophy*, sv. 25 (1950).

35. Tak Firth zastává názor, že ideální pozorovatel má různé obecné (ale žádné partikulární) zájmy, a to je opravdu nutné, má-li vůbec morálně reagovat. Nic specifického se však neříká o obsahu těchto zájmů, co by determinovalo souhlas a nesouhlas ideálního pozorovatele. Viz „Ethical Absolutism and the Ideal Observer“, ss. 336-341.

36. Viz *A Treatise of Human Nature*, kn. II, část I, odd. XI a kn. III, část I, odd. I (první části obou) a odd. VI. Ve vydání L. A. Selby-Biggeho jsou to ss. 316-320, 575-580 a 618n.

37. Nejvýslovnější a nejrozvinutější formulace tohoto stanoviska, pokud vím, lze nalézt u C. I. Lewise, *The Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill., Open Court Publishing Co., 1946). Zde je relevantní celý odd. 13 kapitoly 18. Lewis říká: „Hodnota pro více než jednu osobu má být odhadnuta tak, jako by jejich různé zkušenosti s hodnotami byly zahrnuty ve zkušenosti jednotlivé osoby“ (s. 550). J. J. C. Smart v odpovědi na představa, že slušnost omezuje zvětšování štěstí, se pěkně vyjádřil. Táže-li se: „Je-li z mého hlediska rozumné zvolit bolest z návštěvy u dentisty, abych předešel bolesti zubů, proč není z mého hlediska rozumné zvolit pro Jonese bolest podobnou mé bolesti z návštěvy u dentisty, je-li to jediný způsob, jak mohu pro Robinsona předejít bolesti shodně s mou bolestí zubů?“ *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, s. 26. Jediná stručná formulace je u R. M. Hareho, *Freedom and Reason* (Oxford, The Clarendon Press, 1963), s. 123.

Klasičtí autoři, pokud vím, nehovoří výslovně o shrnutí všech přání v jediný systém. Zdá se však, že je to implicitně obsaženo v Edgeworthově srovnání mezi „nebeskou mechanikou“ a „společenskou mechanikou“ a v jeho představě, že někdy může společenská zaujmout místo nebeské, protože obě jsou založeny na jednom nejvyšším principu, „nejvyšším vrcholu etiky i fyziky“. Říká: „Jako pohyby každé vázané nebo volné částice v materiálním kosmu jsou neustále podřízeny maximálnímu souhrnu akumulované energie, tak mohou pohyby každé duše, ať je sobecky izolovaná nebo sympaticky sdružená, neustále realizovat maximální energii libosti, božské lásky vesmíru.“ *Mathematical Psychics*, s. 12. Sidgwick je vždy zdrženlivější a v práci *The Methods of Ethics* nacházíme pouze narážky na toto učení. Tak v jednom případě je můžeme interpretovat tak, že podle jeho názoru je obecné dobro konstruováno z dobra různých jedinců stejným způsobem, jako je (celkové) dobro nějakého jedince konstruováno z různých instancí dobra, jež po sobě následují v časové posloupnosti jeho stavů vědomí (s. 382). Tato interpretace je potvrzena tím, co později říká: „Jestliže někdo hypoteticky soustřeďuje svou pozornost na sebe, pak se dobro přirozeně a téměř nevyhnutelně pojímá jako rozkoš. Pak lze tedy právem dospět k závěru, že dobra jakéhokoliv počtu podobných bytostí, ať už jsou jejich vzájemné vztahy jakékoliv, se nemohou podstatně kvalitativně odlišovat“ (s. 405). Sidgwick byl také přesvědčen, že axiom racionální rozvážnosti je neméně problematický než axiom racionální benevolence. Můžeme si právě tak dobře položit otázku, proč bychom se měli zajímat o vlastní budoucí pocity jako o pocity jiných osob (s. 418 n). Patrně se domníval, že v obou případech obdržíme totožnou odpověď, že je nutno dosáhnout maximálního uspokojení. Typo poznámky, jak se zdá, poukazují na sjednocující stanovisko.

38. Viz *The Analysis of Knowledge and Valuation*, s. 547.

39. Tuto ideu nacházíme u Thomase Nagela, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), ss. 140 n.

KAPITOLA IV.

1. Myšlenka čtyřstupňové posloupnosti je podnětována ústavou Spojených států a její historií. Některé poznámky, jak by se dala tato posloupnost interpretovat teoreticky a mohla být vztažena k procedurální spravedlnosti, uvádí K. J. Arrow, *Společenský výběr a individuální hodnoty*, (Praha, Svoboda, 1971), ss. 134-135.

2. Je důležité rozlišit čtyřstupňovou posloupnost a pojetí ústavodárného shromáždění od onoho pojetí ústavního výběru společenské teorie, jak je vyložili J. M. Buchanan a Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, University of Michigan, 1963). Myšlenka čtyřstupňové posloupnosti nepatří k teorii morálky a není součástí popisu, jak fungují současné ústavy, pokud se nebere v úvahu, že političtí činitelé jsou ovlivněni příslušným pojetím spravedlnosti. Ve smluvní teorii byl již vysloven souhlas s principy spravedlnosti; náš problém pak spočívá v tom, jak zformulovat nějaké schéma, které by nám bylo nápomocné při jejich užití. Jde o to, která ústava je spravedlivá, nikoliv o zjištění, který druh ústavy bychom měli přijmout nebo s ním vyslovit souhlas za více či méně skutečných (třebaže zjednodušených) předpokladů o politickém životě a ještě mnohem méně o to, za jakých podmínek příznacných pro ekonomickou teorii.

3. Viz Constantovu stať *Ancient and Modern Liberty* (1819). Jeho představy o této problematice rozebral Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, přel. R. G. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927), ss. 159-164, 167-169. K obecné diskusi viz Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Londýn, Oxford University Press, 1969) zvl. třetí stať a ss. XXXVII-VXIII úvodu; a G. G. MacCallum, „Negative and Positive Freedom“, *Philosophical Review*, sv. 76 (1967).

4. Navazují zde na MacCalluma, „Negative and Positive Freedom“. Viz dále Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (New York, St. Martin's Press, 1961) zvl. ss. 109-118, 132-134; zde je také pojem společenské svobody triadicky definován.

5. Viz Alexander Meiklejohn, *Free Speech and its Relation to Self-Government* (New York, Harper and Brothers, 1948), kap. I, od. 6.

6. Pojem stejných práv je ovšem dobře známý v té či oné formě a objevuje se v četných úvahách o spravedlnosti i tam, kde se autoři jinak názorově značně odlišují. Tak je-li princip stejného práva na svobodu obvykle spojován s Kantem – viz „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ z „Metaphysik der Sitten“, *Kants Werke* (akad. vydání, Berlin) sv. 6 ss. 230-233 – můžeme také tvrdit, že jej lze nalézt u J. S. Milla, *Osvobodě*, a v jiných jeho spisech i ve spisech mnoha jiných liberálních myslitelů. H. L. A. Hart obhajoval něco podobného ve stať „Are There Any Natural Rights?“ *Philosophical Review*, sv. 64 (1955); a obdobně Richard Wollheim na sympoziu „Equality“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 56 (1955-1956). Princip stejné svobody pro všechny, jak jej budu užívat, může ostatně v dané teorii nabyt zvláštních rysů. Patří k tomu zvláště určitá struktura institucí, od níž se smí odchytil jenom tudíž, pokud to dovolují pravidla priority (§ 39). Je značně vzdálen od principu stejných smluvních podmínek, neboť jeho intuitivní myšlenkou je zobecnění principu náboženské tolerance ve společenskou formu stejné svobody pro všechny ve veřejných institucích.

7. Millova definice užítka, založená na trvalých zájmech člověka jako pokrokové bytosti, se nachází v práci *O svobodě*, kap. I, § 11. Původně jsem tuto pasáž četl jako o „trvalých, zájmech nějakého člověka“ podle řady edicí. Jsem vděčen Davidu Spitzovi, že mi sdělil, že Mill téměř určitě napsal „člověk“ a nikoliv „nějaký člověk“, a že tedy poslední varianta pocházející z raně latině edice je velmi pravděpodobně tiskovou chybou. Podle toho jsem pak revidoval text. K výběrovému kritériu hodnoty viz *Utilitarianism*, kap. II, 2-10. Přejímám tuto interpretaci z ústního vyjádření G. A. Paula (1953) a jsem mu za to vděčen.

8. Tyto tři důvody jsou uvedeny v práci *O svobodě*, kap. III. Neměli bychom si je splést s důvody, které Mill uvádí jinde, například v kap. II, kde zdůrazňuje blahodárné účinky svobodných institucí.

9. *Teologická suma*, II-II, q. 11, art. 3.

10. *O smlouvě společenské neboli o zásadách státního práva*, kniha IV, kap. VIII.

11. K názorům protestantských reformátorů viz J. E. D. (Lord) Acton, „The Protestant Theory of Persecution“, v *The History of Freedom and Other Essays* (Londýn, Macmillan, 1907). K Lockovi viz *A Letter Concerning Toleration*, spolu s *The Second Treatise of Government*, vyd. J. W. Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), ss. 156-158.

12. K diskusi o tomto problému viz W. S. Vickrey, „On the Prevention of Gerrymandering“, *Political Science Quarterly*, sv. 76 (1961).

13. Viz R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), ss. 67-75, kde jsou diskutovány podmínky nutné k dosažení politické rovnosti.

14. Mé poznámky se týkají F. H. Knighta, *The Ethics of Competition and Other Essays* (New York, Harper and Brothers, 1935), ss. 293-305.

15. Opírá se zde o H. F. Pitkina, *The Concept of Representation* (Berkeley, University of California Press, 1967), ss. 221-225.

16. Viz Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, ss. 130, 165.

17. Viz J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origin of the American Republic* (Londýn, Macmillan, 1966), ss. 535-537.

18. *Representative Government*, vyd. R. B. MacCallum, spolu s *On Liberty* (Oxford, Basil Blackwell, 1946), ss. 216-222. (To je druhá polovina VIII, kapitoly.)

19. *Representative Government*, ss. 149-151, 209-211; (tj. konec kap. III. a počátek kap. VIII.)

20. K obecné diskusi viz Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), kap. II. Koncept principálních rozhodnutí v ústavním právu zkoumá Herbert Wechsler, *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Harvard University Press, 1961). Viz Otto Kirchenheimer, *Political Justice* (Princeton, Princeton University Press, 1961), a J. N. Shklar, *Legalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1964), část II, k užití a zneužití právnických forem v politice. J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), ss. 106-143, obsahuje filosofický výklad.

21. Viz Lon Fuller, *Anatomy of Law*, (New York, The New American Library, 1969), s. 182.

22. Tento smysl přirozené spravedlnosti je tradiční. Viz H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), ss. 156, 202.

23. Můžeme se ptát o to, zda toto pojetí platí pro všechna práva, například právo osvojit si nevyžádaný člunek. Viz Hart ve *Philosophical Review*, sv. 64, s. 179. Ale snad to pro naše účely zde stačí. Zatímco některá ze základních práv jsou obdobně právy soutěžení, jak je můžeme nazvat – například právo participovat na veřejných záležitostech a ovlivňovat politická rozhodnutí – má zároveň každý povinnost chovat se určitým způsobem. Tato povinnost je slušným politickým chováním, a narušovat je, je určitou újmou. Jak jsme viděli, ústava je zaměřena na to, aby vytvořila rámec, v němž stejná politická práva, jsou-li řádně sledována a mají-li svou řádnou hodnotu, patrně povedou k spravedlivé efektivní legislativě. Je-li tomu tak, můžeme takto interpretovat tvrzení v textu. K tomuto bodu viz Richard Wollheim, „Equality“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 56 (1955-1956) ss. 291nn. Jinak řečeno, právo lze popsat jako právo pokusit se něco učinit za specifických okolností, přičemž tyto okolnosti připouštějí čestné soupeření. Nečestnost se stává charakteristickou formou vměšování.

24. Viz *Leviathan*, kap. 13-18. A také Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, The Clarendon Press, 1957), kap. III; a D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford, The Clarendon Press, 1969), ss. 76-89.

25. K těmto záležitostem viz H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), ss. 173-183; na tuto práci zde navazují.

26. *Politika*, kn. I, kap. II s. 1253 a 15.

27. Viz H. F. Pitkin, *The Concept of Representation*, kap. VIII (Burkeho stanovisko).

28. K diskusi o tomto problému viz Gerald Dworkin, „Paternalism“, stať v *Morality and the Law*, vyd. R. A. Wasserstrom (Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1971), ss. 107-126.

29. Za každou cenu se máme vyvarovat představy, že Kantovo učení prostě skýtá obecné nebo formální prvky pro utilitaristickou (či opravdu jakoukoliv jinou) teorii. Viz např. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, The Clarendon Press, 1963), ss. 123n. Nesmíme ztratit ze zřetele celý rozsah jeho stanoviska a musíme vzít v úvahu i pozdější práce. Naneštěstí neexistuje žádný komentář ke Kantově morální teorii jako celku; možná, že by se ukázalo, že jej nelze napsat. Standardní díla H. J. Patona, *The Categorical Imperative* (Chicago, University of Chicago Press, 1948), a L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), a jiná díla je však třeba dále doplnit studiem v jiných spisech. Viz zde M. J. Gregor, *Laws of Freedom* (Oxford, Basil Blackwell, 1963), výklad *Metafysiky mravů*, a J. G. Murphy, Kant: *The Philosophy of Right* (Londýn, Macmillan, 1970). Navíc nelze opomenout *Kritiku soudnosti*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* a politické spisy, aniž by to nevedlo ke zkruslení jeho učení. Viz *Kant's Political Writings*, vyd. Hans Reiss a přel. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970).

30. Za to jsem zavázán Charlesu Friedovi.

31. Viz *The Methods of Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907), dodatek, „The Kantian Conception of Free Will“ (přetištěno z časopisu *Mind*, sv. 13, 1888), ss. 511-516, zvl. s. 516.

32. Viz B. A. O. Williams, „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics, and Society*, druhá řada, vyd. Peter Laslett a W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), ss. 115n. K potvrzení této interpretace viz Kantovy poznámky k morální výchově v *Kritice praktického rozumu*, část II. Viz též Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, ss. 233-236.

KAPITOLA V.

1. Ekonomiku blahobytu definovali takto K. J. Arrow a Tibor Scitovsky v úvodu k *Readings in Welfare Economics* (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1969), s. 1. K další diskusi viz Abram Bergson, *Essays in Normative Economics* (Cambridge, Harvard University Press, 1966), ss. 35-39, 60-63, 68; a A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), ss. 55-59.

2. K diskusi o tomto problému a jeho důsledcích pro politické principy viz Brian Barry, *Political Argument* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1965), ss. 75-79.

3. Tento podnět se nalézá u K. J. Arrowa, *Společenský výběr a individuální hodnoty*, 2. vyd. (Praha, Svoboda, 1971), ss. 113n, 122-129.

4. Viz L. W. Beck, *A Commentary on Kants' Critique of Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), ss. 200, 235n; a Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, and Goethe* (Princeton, Princeton University Press, 1945) ss. 18-25, 30-35, 58n. Tak kromě jiného Kant hlouběji vysvětluje Rousseauovu poznámku: „...neboť pud pouhé žádostivosti nás zotročuje, poslušnost zákonů, jež jsme si sami dali, nás činí svobodnými.“ *O smlouvě společenské čili o základech politického práva*, (Praha 1911), kn. I, kap. VIII.
5. K diskusi o veřejných statcích viz J. M. Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods* (Chicago, Rand McNally, 1968), zvl. kap. IX. Tato práce obsahuje užitečné bibliografické dodatky k literatuře.
6. Viz Buchanan, kap. V; a také Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Harvard University Press, 1965), kap. I a II, kde je tento problém diskutován ve spojitosti s teorií organizace.
7. Viz W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (Londýn, Longmans, Green, 1952) kap. I, VII-IX, XII.
8. Tento rozdíl pochází od A. K. Seny, „Isolation, Assurance, and the Social Rate of Discount“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 81 (1967).
9. Věžňovo dilema (připisované A. W. Tuckerovi) je ilustrací nekooperativní hry o dvou hráčích s nenulovým součtem výplat; je nekooperativní, protože dohody nejsou závazné (nebo vynutitelné), a je to hra s nenulovým součtem výplat, protože jeden hráč neprohráje přesně to, co vyhraje druhý. Představme si dva vězně, kteří jsou předvedeni státnímu návladnímu, který je bude odděleně vyslýchat. Oba vězni vědí: jestliže se nepřiznají, budou odsouzeni pro menší přestupek jen na jeden rok vězení; jestliže se však jeden přizná a usvědčí druhého, bude propuštěn, ale druhý vězeň bude odsouzen na deset let; když se oba přiznají, dostane každý pět let. Za této situace, nepředpokládáme-li žádné altruistické motivy, je nejrozumnější chování – že se žádný nepřizná – nestabilní. To je patmo z následující tabulky výher a ztrát (v níž čísla označují roky vězení):

první vězeň	druhý vězeň	
	nepřiznat	přiznat
nepřiznat	1,1	10,0
přiznat	0,10	5,5

Aby se sami ochránili, ne-li aby se pokusili podporovat své vlastní zájmy, má každý postačující motiv se přiznat bez ohledu na to, co učiní druhý. Rozumné rozhodnutí z hlediska každého z nich vede však k situaci, v níž jsou oba na tom hůřeji.

Daný problém spočívá zřejmě v tom, aby se našla možnost stabilizovat nejlepší postup. Lze poznamenat, že kdyby oba vězni o sobě věděli, že jsou buď utilitaristé, nebo že zastávají principy spravedlnosti (s omezením uplatňovaným na vězně), byl by jejich problém vyřešen. Oba názory podporují v tomto případě nejrozumnější řešení. Diskusi o těchto otázkách ve spojitosti s teorií státu rozvíjí W. J. Baumol, viz pozn. 7 shora. Rozbor „věžňova dilematu“ z hlediska teorie her uvádějí R. D. Luce a Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), par. 5, zvl. ss. 94-102. D. P. Gauthier, „Morality and Advantage“, *Philosophical Review*, sv. 76 (1967) projednává tento problém z hlediska morální filosofie.

10. Viz Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, rev. vyd. (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1968) ss. 31n. Viz bibliografii, ss. 36n, zvl. články R. A. de Roovera.
11. K diskusi této problematiky s odkazy na literaturu viz Abram Bergson, „Market Socialism Revisited“, *Journal of Political Economy*, sv. 75 (1967). Viz též Jaroslav Vanek, *The General Theory of a Labor Managed Economy* (Ithaca, Cornell University Press, 1970).
12. K efektivnosti soutěží viz W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2. vyd. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965), ss. 355-371; a T. C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science* (New York, McGraw-Hill, 1957), první stať.
13. K rozdílu mezi alokační a distribuční funkcí cen viz J. E. Meade, *Efficiency, Equality and Ownership of Property* (Londýn, George Allen and Unwin, 1964), ss. 11-26.
14. Termín „Demokracie se soukromým vlastnictvím“ („property-owing democracy“) pochází od Meade; je to název kap. 5.
15. Viz R. A. Musgrave, *The Theory of Public Finance* (New York, McGraw-Hill, 1959), kap. I.
16. Viz Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, ss. 56n.
17. Viz Nicholas Kaldor, *An Expenditure Tax* (Londýn, George Allen and Unwin, 1955).
18. K diskusi těchto daňových kritérií viz Musgrave, *The Theory of Public Finance*, kap. IV a V.
19. Někteří autoři interpretovali Marxovu koncepci rozvinuté komunistické společnosti v tomto smyslu jako společnost mimo spravedlnost. Viz R. C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York, W. W. Norton, 1969), kap. I a II.
20. Toto kritérium zformuloval Knut Wicksell ve své práci *Finanztheoretische Untersuchungen* (Jena, 1896). Větší část této práce je přeložena do angličtiny pod názvem „A New Principle of Just Taxation“ a je zahrnuta do sborníku *Classics in the Theory of Public Finance*, vyd. R. A. Musgrave a A. T. Peacock (Londýn, Macmillan, 1958), ss. 72-118; zvl. ss. 91-93, kde je tento princip zformulován. K některým požitím s tímto principem viz Hirafumi Shibata, „A Bargaining Model of the Pure Theory of Public Expenditure“, *Journal of Political Economy*, sv. 79 (1971), zvl. ss. 27n.

21. Tento problém diskutují ekonomové často v kontextu teorie ekonomického růstu. Viz A. K. Sen, „On Optimizing the Rate of Saving“, *Economic Journal*, sv. 71 (1961); James Tobin, *National Economic Policy* (New Haven, Yale University Press, 1966), kap. IX; R. M. Solow, *Growth Theory* (New York, Oxford University Press, 1970), kap. V. Viz dále F. P. Ramsey, „A Mathematical Theory of Saving“, *Economic Journal* sv. 38 (1928), přetištěno v Arrow a Scitovsky, *Readings in Welfare Economics*; T. S. Koopmans, „On the Concept of Optimal Economic Growth“ (1965), otištěno v *Scientific Papers of T. C. Koopmans* (Berlín, Springer Verlag 1970). Sukamoy Chakravarty, *Capital and Development Planning* (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1969) je teoretickým přehledem, který se zabývá normativními otázkami. Jestliže se k vůli teoretickým účelům domníváme, že ideální společnost je taková společnost, jejíž ekonomie je ve stavu neustálého růstu (možná nulového), a která je zároveň spravedlivá, pak musí problém úspor vést k volbě nějakého principu, jak se vyrovnat s potížemi spjatými s dosažením růstové trajektorie (nebo takové nějaké trajektorie, je-li jich více než jedna), a který by zachovával spravedlnost nezbytných dohod, je-li toho jednou dosaženo. V textu se však s tímto podnětem neřídím; moje diskuse je na primitivnější úrovni.
22. Tato poznámka Alexandra Gerzena je převzata z úvodu Isaiaha Berlina k práci Franca Venturiho, *Roots of Revolution* (New York, Alfred Knopf, 1960), s. XX. Ke Kantovi viz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, *Werke*, (akad. vyd. Berlín 1912, sv. 8.) s.20.
23. Viz *The Methods of Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907), s. 381. Časovou preferenci odmítl také Ramsey, „A Mathematical Theory of Saving“.
24. *Methods of Ethics*, s. 382. Viz též § 30, pozn. 37.
25. Viz Sen, „On Optimizing the Rate of Savings“, s. 482.
26. Viz Sen, *tamtéž*, s. 479; a S. A. Marglin, „The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 77 (1963), ss. 100-109.
27. Viz Chakravarty, *Capital and Development Planning*, ss. 39n, 47, 63-65, 249n. Solow, *Growth Theory*, ss. 79-87 podává výklad matematického problému.
28. Viz J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace* (Londýn, Macmillan, 1919), ss. 18-22.
29. V tomto a v několika dalších paragrafech navazují na Michaela Lessnoffa. Viz jeho stať v *Political Studies* sv. 19 (1971), ss. 75n. Při formulaci a diskusi pravidel priority zde a v § 39 mi prospěla jeho kritika.
30. Viz *Reflections on the Revolution in Finance* (Londýn, J. J. Dent and Sons, 1910), s. 49; a John Plamenatz, *Man and Society* (Londýn, Longmans, Greens, 1963) sv. 1, ss. 346-351.
31. *Filosofie práva*, § 306.
32. *Utilitarianism*, kap. V, par. 30.
33. Viz K. Marx, *Kritika Gothašského programu*, K. Marx – B. Engels, *Vybrané spisy* (Praha, Svoboda 1977, sv.4) ss. 23nn.
34. Jako příklad je často citován J. B. Clark. Viz však J. M. Clark v *The Development of Economic Thought*, vyd. H. W. Spiegel (New York, John Wiley and Sons, 1952), ss. 598-612.
35. J. B. Clark ve své odpovědi Marxovi chybje tím, že opomenul dostatečně uvážit otázku rámcové spravedlnosti. Viz J. M. Clark, *tamtéž*, ss. 610n. Marxistické vykořisťování je kompatibilní s dokonalou soutěží, protože je výsledkem určité struktury vlastnických vztahů.
36. K této definici vykořisťování viz A. C. Pigou, *The Economics of Welfare*, 4. vyd. (Londýn, Macmillan, 1932/ss. 549-551).
37. Viz Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, ss. 434n.
38. Viz např. W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), ss. 21, 26-28, 35, 57n. Obdobně hovoří Leibniz v „De rerum origine radicali“ (1697): „Zákon spravedlnosti vyžaduje, aby se každý jedinec podílel na dokonalosti vesmíru a byl šťasten v poměru ke své ctnosti a své dobré vůli vzhledem k obecnému blahu.“ *Philosophische Schriften*, vyd. C. J. Gerhardt, Berlín 1890, sv. 7, s. 307.
39. Viz F. H. Knight, *The Ethics of Competition*, (New York, Harper and Sons, 1935), ss. 54-57.
40. Viz Knight, *tamtéž*, s. 56.
41. Navazují zde na Joela Feinberga, *Doing and Deserving* (Princeton, Princeton University Press, 1970), ss. 64n.
42. Viz H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), s. 39; a Feinberg, *Doing and Deserving*, kap. V.
43. K tomuto bodu viz Feinberg, *tamtéž*, ss. 62, 69n.
44. K takovému hledisku viz Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (New York, Bobbs-Merrill, 1966), ss. 35-38.
45. Viz A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), ss. 93n; k Edgeworthovi viz *Mathematical Psychics* (Londýn 1888), ss. 7-6, 60n.
46. Viz A. K. Sen, *tamtéž*, ss. 94n; a S. Vickrey, „Utility, Strategy, and Social Decision Rules“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 74 (1960), ss. 519-522.
47. Viz Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, ss. 512-528; a Luce a Raiffa, *Games and Decisions*, ss. 12-38.
48. Viz Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, s. 98.
49. Viz Arrow, *Společenský výběr a individuální hodnoty*, s. 30n; a Sen, *tamtéž*, ss. 96n.

50. Tyto poznámky se nacházejí u H. S. Maina, *The Early History of Institutions* (Londýn, 1897), ss. 399n.

51. Viz pasáže, citované G. A. Morganem, *What Nietzsche Means* (Cambridge, Harvard University Press, 1941), ss. 40-42, 369-376. Zvláště ohromující je Nietzscheovo tvrzení: „Lidstvo musí neustále pracovat na tom, aby produkovalo jednotlivé velké lidské bytosti – a to a nic více je jeho úkolem“... „Neboť otázka zní přece tak: jak může tvůrčí život, život jedince, nabývat nejvyšší hodnoty, nejlubšího významu?... „Pouze tím, že žijesh pro dobro nejvyšších a nejhodnotnějších exemplářů.“ „*Unzeitige Betrachtungen*, třetí esej: „Schopenhauer jako vychovatel“, *Werke*, München 1822, sv. 7, s. 88n.

52. K takovému stanovisku viz Bertrand de Jouvenal, *The Ethics of Redistribution* (Cambridge, The University Press, 1951), ss. 53-56, 62-65. Viz též Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (Londýn, Oxford University Press, 1907), sv. I, ss. 235-243, který obsahuje princip, že dobro každého znamená právě tolik, co stejné dobro kohokoliv jiného, přičemž kritéria dokonalosti jsou relevantní při určování rovnosti movitého majetku osob. Způsobnost pro vyšší život je důvodem toho, abychom jednali s lidmi stejně. Viz ss. 240-242. Podobné stanovisko je implicitně obsaženo u G. E. Moora, *Principia Ethica*, kap. VI.

53. Tato definice pochází od Barryho, *Political Argument*, ss. 39n.

54. Přiznačná pro tuto věc je kontroverze týkající se tzv. vynucování morálky; morálka má totiž často úzký smysl sexuální morálky. Viz Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Londýn, Oxford University Press, 1965), a H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1963), kteří zaujmají k tomuto problému odlišná stanoviska. Viz dále Brian Barry, *Political Argument*, ss. 66-69; Ronald Dworkin, „Lord Devlin and the Enforcement of Morals“ *Yale Law Journal*, sv. 75 (1966); a A. R. Louch, „Sins and Crimes“, *Philosophy*, sv. 43 (1968).

KAPITOLA VI.

1. Za objasnění tohoto bodu jsem zavázán Allanu Gibbardovi.

2. Nepřijímám celou argumentaci D. Huma „Of the Original Contract“, jsem však přesvědčen o tom, že je správná, pokud se vztahuje na politické povinnosti občanů obecně. Viz *Essays: Moral, Political, and Literary*, vyd. T. H. Green a T. H. Grose (Londýn, 1875), sv. I, ss. 450-452.

3. K pojmu respektu viz B. A. Williams, „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics, and Society*, 2. řada, vyd. Peter Laslett a W. G. Runciman (Oxford, Basic Blackwell, 1962), ss. 118n.

4. Viz *Základy metafyziky mravů*. Podrobnější diskuse nacházíme v práci *Metaphysik der Sitten* část II (Tugendlehre), § 30. Kant zde poznamenává, že povinnost dobročinnosti (jak to nazývá) má být veřejná, tj. univerzálním zákonem. Viz § 23, pozn. 8.

5. Viz *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), ss. 18-33, 41n.

6. Navazují zde na Donalda Davidsona, „How is Weakness of the Will Possible?“ v *Moral Conceptions*, vyd. Joel Feinberg (Londýn, Oxford University Press, 1969), viz s. 109. Celá diskuse uvedená na ss. 105-110 je zde relevantní.

7. Viz *The Right and the Good*, ss. 18n, a *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), ss. 173, 187.

8. H. L. A. Hart, „Are There Any Natural Rights?“ *Philosophical Review*, sv. 64 (1955), as. 185n.

9. Ke konstitutivním pravidlům viz J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), ss. 33-42. Slibování se diskutuje v kap. III, zvl. ss. 57-62.

10. Viz H. A. Prichard, „The Obligation To Keep a Promise“, (asi 1940) *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), ss. 169-179.

11. K tomuto budu viz Ronald Dworkin, „The Model of Rules“, *University of Chicago Law Review*, sv. 35 (1967), zvl. ss. 21-29.

12. Viz „The Obligation to Keep a Promise“, ss. 172, 178n.

13. Tento fakt jsem nevzal v úvahu v „Legal Obligation and Duty of Fair Play“, *Law and Philosophy*, vyd. Sidney Hook (New York, New York University Press, 1964). Zde se snažím tento nedostatek napravit. Pojetí, jež jsem zde rozvinul, se však liší tím, že přirozená povinnost spravedlnosti je hlavním principem politické povinnosti pro občany obecně; princip slušnost hraje zde druhotnou roli.

14. Tato metafora pochází z I. M. D. Littlovy recenze knihy K. J. Arrowa, *Social Choice and Individual Values*, v *The Journal of Political Economy*, sv. 60 (1952), s. 431. Mé poznámky zde navazují na Littla.

15. K další diskusi pravidla většiny viz Herbert McCloskey, „The Fallacy of Majority Rule“, *Journal of Politics* sv. II (1949), J. R. Pennock, *Liberal Democracy* (New York, Rinehart, 1950), ss. 112-114, 117n. K některým atraktivním rysům principu většiny z hlediska společenského výběru viz A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), ss. 68-70, 71-73, 161-168. S touto procedurou je spjat jeden problém, že totiž připouští cyklické většiny. Primárním defektem z hlediska spravedlnosti však je to, že dovoluje prohřešky proti svobodě. Viz též Sen, ss. 79-83, 87-89, kde je diskutován jeho paradox liberalismu.

16. K tomuto bodu viz K. J. Arrow, *Společenský výběr a individuální hodnoty*, 2. vyd. angl. (Praha, Svoboda, 1971) ss. 127n. K pojmu legislativní diskuse jako objektivního zkoumání a nikoliv jako zápolení mezi zájmy viz F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (New York, Harper and Brothers, 1935), ss. 296, 345-347. V obou případech viz poznámky.

17. Viz Duncan Black, *Theory of Committee and Elections*, 2. vyd. (Cambridge, The University Press, 1963), ss. 159-165.

18. K ekonomické teorii demokracie viz J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3. vyd. (New York, Harper and Brothers, 1950) kap. 21-23, a Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York, Harper and Brothers, 1957). Proti pluralistickému pojetí demokracie, pokud se věří, že rivalita zájmů reguluje politický proces, lze uvést obdobnou námitku. Viz R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956) a *Pluralist Democracy in the United States* (Chicago, Rand McNally, 1967).

19. Navazují zde na Bedauovu definici občanské neposlušnosti. Viz jeho „On Civil Disobedience“, *Journal of Philosophy* sv. 58 (1961) ss. 653-661. Je nutno poznamenat, že tato definice je užší než význam tohoto pojmu, jenž vyplývá z Thoreauovy stati, jak uvedu v dalším paragrafu. Podobné stanovisko nacházíme ve stati Martina Luthera Kinga „Letter from Birmingham City Jail“ (1963), přetištěné v H. A. Bedau (vyd.), *Civil Disobedience* (New York, Pegasus, 1969), ss. 72-89. Teorie občanské neposlušnosti v našem textu se snaží zařadit toto pojetí do širšího rámce. Někteří moderní autoři rovněž definovali občanskou neposlušnost šířeji. Například Howard Zinn, *Disobedience and Democracy* (New York, Random House, 1968) definuje ji jako „uvážené a cílené porušování zákona kvůli naléhavým společenským cílům“. Zabývá se mnohem omezenějším pojmem. Vůbec nemíním říci, že pouze tato forma nonkonformismu je ospravedlněna v demokratickém státě.

20. Tato a následující glosa pocházejí od Marshalla Cohena, „Civil Disobedience in a Constitutional Democracy“, *The Massachusetts Review*, sv. 10 (1969) ss. 224-226, 218-221.

21. K obšírnější diskusi této záležitosti viz Charles Fried, „Moral Causation“, *Harvard Law Review*, sv. 77 (1964), ss. 1286n. Za objasnění pojmu militantní akce jsem zavázán Geraldovi Loevovi.

22. Ti, kdož definují občanskou neposlušnost šířeji, by nemuseli přijmout tento popis. Viz například Zinn, *Disobedience and Democracy*, ss. 27-31, 39, 119n. Navíc popírá, že občanská neposlušnost musí být nenásilná. Jistě neuznáváme trest za spravedlivý, tj. kvůli neoprávněnému jednání za zasloužený. Jsme spíše ochotni podrobit se právním důsledkům, abychom byli věrní zákonům, což je něco odlišného. Tato definice připouští určitý prostor tím, že obviněný může být soudně stíhán, ukáže-li se, že je to vhodné. Nastává však určitý moment, kdy nonkonformismus přestává být občanskou neposlušností v uvedeném slova smyslu.

23. Viz Henry David Thoreau, „Civil Disobedience“ (1848), přetištěno v H. A. Bedau (vyd.), *Civil Disobedience*, ss. 27-48. Ke kritické diskusi viz poznámky vydavatele, ss. 15, 26.

24. Za tyto rozdíly vděčím Burtonu Drebenovi.

25. K diskusi podmínek, za nichž je slušná úprava žádoucí, viz Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), ss. 207-213; a David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), ss. 160-176. Lyons uvádí příklad slušného schématu rotace a také zjišťuje, že tyto slušné procedury (když opomijeme otázku vynaložených nákladů) mohou být důvodně efektivní. Viz ss. 169-171. Přijímám závěry jeho výkladu včetně jeho tvrzení, že pojem slušnosti nemůže být vysvětlen tím, že jej připodobňujeme k užítku, ss. 176n. Musím také zde upozornit na starší diskusi C. D. Broada, „On the Function of False Hypotheses in Ethics“, *International Journal of Ethics*, sv. 26 (1916), zvl. ss. 385-390.

26. K diskusi o těchto závazcích viz Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), kap. III.

27. Viz J. L. Brierly, *The Law of Nations*, 6. vyd. (Oxford, The Clarendon Press, 1963) zvl. kap. IV-V. Toto dílo obsahuje vše, co zde potřebujeme.

28. K nedávné diskusi viz Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience* (Durham, N. C., The Duke University Press, 1961) a také R. B. Potter, *War and Moral Discourse* (Richmond, Va., John Knox Press, 1969). Potterova práce obsahuje užitečnou bibliografickou stať, ss. 87-123.

29. Za vyjasnění této věci a jiných v tomto paragrafu vděčím R. G. Albrittonovi.
30. Viz *Nuclear Weapons and Christian Conscience* vyd. Walter Stein (Londýn, The Merlin Press, 1965); jde tu o presentaci doktrín ve spojitosti s atomovou válkou.

31. Toto pojetí přejímám od Walzera, *Obligations*, s. 127.

32. Viz J. H. Franklin, vyd., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York, Pegasus, 1969), v úvodu, ss. 11-15.

33. K obecné diskusi viz Ronald Dworkin, „On Not Prosecuting Civil Disobedience“, *The New York Review of Books*, červen 6, 1968.

34. K výkladu tohoto pojetí, na něž navazují, viz A. M. Bickel, *The Least Dangerous Branch* (New York, Bobbs-Merrill, 1962), zvl. kap. V a VI.

35. Problematikou tzv. „překrývajícího konsenzu“ (overlapping consensus) se Rawls později zabývá v různých pracích; viz zejména „The Idea of an Overlapping Consensus“, *Oxford Journal for Legal Studies*, 1, (1987) nebo „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, *Philosophy and Public Affairs*, 14, (1985) -pozn. pěkli.

KAPITOLA VII.

1. Viz W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), s. 67.
2. Jak jsem poznamenal, existuje s mnoha variacemi dalekosáhlá shoda s takovými úvahami. Viz Aristotelés, *Nikomachova etika*, kn. I a X; Tomáš Akvinský, *Theologická suma* I-I, g. 5-6, *Summa proti pohanům*, kn. III, kap. 1-63. Ke Kantovi viz *Základy metafyziky mravů* (Praha, Svoboda, 1974) ss. 101mn. *Kritika praktického rozumu*, první část II. kap. kn. I. části I. Viz výklad H. J. Patona, *In Defense of Reason* (Londýn, G. Allen and Unwin, Ltd., 1951), ss. 157-177. K Sidgwickovi, *Methods od Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907) kn. I kap. IX a kn. III. kap. XIV. Takovému hledisku zastávají idealisté a ti, kdo jsou jimi ovlivněni. Viz např. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2. vy. (Oxford, The Clarendon Press, 1926), kap. II; A. Josiah Royce, *The Philosophy of Royalty* (New York, Macmillan, 1908), předn. II. A nověji, H. J. Paton, *The Good Will* (Londýn, George Allen and Unwin Ltd., 1927), kn. II a III, zvl. kap. VIII a IX; W. D. Lamont, *The Value Judgment* (Edinburg, The University Press, 1955), a J. N. Findlay, *Values and Intentions* (Londýn, George Allen and Unwin Ltd., 1961), kap. V, odd. I a III a kap. VI. K tzv. naturalistům v teorii hodnot viz John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Henry Holt, 1922 část III; R. P. Perry, *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green, 1926) kap. XX-XXII; C. I. Lewis, *An Analysis on Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill. Open Court Publishing Co., 1946), kn. III. Mé pojetí navazuje na J. O. Urmsona „On Grading“, *Mind*, sv. 59 (1950), P. Ziffa, *Semantic Analysis* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1960), kap. VI, a Ph. Footovou, „Goodness and Choice“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 35 (1961); nemusejí však souhlasit s tím, co říkám.
3. Viz Urmson, „On Grading“, ss. 148-154.
- 3a. V originálu je pochopitelně jméno nějaké americké hory - pozn. překl.
4. Příklad je převzat od Ziffa, *Semantic Analysis*, s. 211. - Anglické slovo „cadaver“ - na rozdíl od slova „corpse“ má užší význam „mrtvolý“ v kontextu anatomie - pozn. překl.
5. K tomuto bodu viz Ross, *The Right and the Good*, s. 67. Poněkud odlišné pojetí vyslovil A. A. Duncan - Jones, „Good Things and Good Thieves“, *Analysis*, sv. 27 (1966) ss. 113-118.
6. Má úvaha navazuje z větší části na J. R. Searla, „Meaning and Speech Acts“, *Philosophical Review*, sv. 71 (1962). Viz též jeho *Meaning and Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969) kap. VI; a Ziff, *Semantic Analysis*, kap. VI.
7. Viz J. L. Austin, *How To Do Thing With Words* (Oxford, The Clarendon Press, 1962), zvl. ss. 99-109, 113-116, 145n.
8. Opírám se zde o P. T. Geache, „Good and Evil“, *Analysis*, sv. 17 (1956), ss. 37n.
9. K této problematice viz J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (Londýn, Hutchinson University Library, 1968), ss. 136-145.
10. Viz *The Philosophy of Loyalty*, lecke IV, sek. IV. Royce využívá pojem plánu, aby charakterizoval koherentní systematické cíle individua, jež ho činí uvědoměným, sjednoceným morálním subjektem. V tomto ohledu je Royce typickým představitelem filosofického úzu, jak jej lze nalézt u mnoha autorů citovaných v pozn. 2 § 61 např. u Deweye a Perryho. Učiním totéž. Tomuto termínu se nepřisuzuje žádný technický smysl. Ani o strukturách plánu se nepředpokládá, že vyvolávají jiné než obvykle běžné výsledky. Jsou to záležitosti, které nezkoouám. K rozpravě o plánech viz G. A. Miller, Eugene Galanter a K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (New York, Henry Holt, 1960), a také E. Galanter, *Textbook of Elementary Psychology* (San Francisco, Holden-Day, 1966) kap. IX. Pojem plánu se může projevit užitečným, charakterizuje-li se záměrná činnost. Viz např. Alvin Goldman, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970), ss. 56-73, 76-80; tuto otázku však nebere v úvahu.
11. Kvůli jednoduchosti předpokládám, že existuje jeden a pouze jeden plán, který by byl zvolen, a nikoliv několik (nebo mnoho) plánů, vůči nimž by jednající osoba byla indiferentní. Mluvim proto důsledně o plánu, který by byl přijat s uváženou racionalitou.
12. Viz J. D. Mabbott, „Reason and Desire“, *Philosophy*, sv. 28 (1953); jsem mu zavázán v tomto ohledu i v jiných.
13. Viz *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green, 1926), ss. 645-649.
14. Viz *The Method of Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907), ss. 111n.
15. K tomuto bodu viz H. A. Simon, „A Behavioral Model of Rational Choice“, *Quarterly Journal of Economics*, sv. 69 (1955).
16. Za postřehy v tomto odstavci jsem zavázán R. B. Brandtovi.
17. Tento název je převzat od Jana Tinbergen, „Optimum Savings and Utility Maximization over Time“, *Econometrica*, sv. 28, (1960).
18. K tomuto a jiným bodům v tomto odstavci viz Charles Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), ss. 158-169, a Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), zvl. kap. VIII.
19. Při vysvětlení tohoto dobra jsem čerpal z C. A. Campbella, „Moral and Non-Moral Values“, *Mind*, sv. 44 (1935); viz ss. 279-291.
20. Název „aristotelický princip“ se mi zdá vhodný s ohledem na to, co Aristotelés říká o vztazích mezi blažeností, činností, slastí v *Nikomachově etice*, kn. VII, kap. 11-14 a kn. X, kap. 1-5. Protože však Aristotelés

takový princip výslovně neformuloval a něco z něho je v nejlepším případě jenom implikováno, nenazval jsem jej „Aristotelovým principem“. Aristotelés nicméně určitě tvrdil dvě charakteristiky, které tento princip vyjadřuje: (1) slast a rozkoš nejsou vždy v každém případě výsledkem návratu k zdravému nebo normálnímu stavu nebo vyrovnáním nedostatků; mnohé druhy rozkoše a požitku spíše vznikají, když uplatňujeme své schopnosti; a (2) uplatňování našich přirozených schopností je prvořadým dobrem člověka. Dále (3) myšlenka, že mnohem žádostivější činnosti a mnohé přijemnější a trvalejší rozkoše vyvěrají z uplatnění větších schopností a složitějších soudů, není jenom slučitelná s Aristotelovým pojetím přírodního řádu, ale něco podobného zpravidla vyhovuje hodnotovým soudům, které činí, i když je nezdůvodňuje. K Aristotelovým úvahám o slasti a rozkoši viz W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), kap. XIV. Interpretace Aristotelova učení, jak ji uvádí G. C. Field, *Moral Theory* (Londýn, Methuen, 1932), ss. 76-78, důrazně připomíná to, co jsem nazval aristotelickým principem. Mill se velmi přibližuje k jeho formulaci v práci *Utilitarianism*, kap. II, část 4-8. Důležitý je zde pojem uskutečnitelné motivace, který zavedl R. W. White, „Ego and Reality in Psychoanalytic Theory“, *Psychological Issues*, sv. III (1963), kap. III, o němž se opírám. Viz též ss. 173-175, 180n. Za interpretaci tohoto principu a vhodnost jeho názvu jsem zavázán J. M. Cooperovi.

21. Viz B. G. Campbell, *Human Evolution* (Chicago, Aldine Publishing Co., 1966) ss. 49-53; a W. H. Thorpe, *Science, Man, and Morals* (Londýn, Methuen, 1965), ss. 87-92. Co se týče zvířat, viz Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, překl. Erich Klinghammer (New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1970), ss. 217-248.
22. To se zdá také platit o opicích. Viz Eibl-Eibesfeldt, tamtéž, s. 239.
23. Viz C. A. Campbell, „Moral and Non-Moral Values“, *Mind*, sv. 44 (1935); a R. M. Hare, „Geach on Good and Evil“, *Analysis*, sv. 18 (1957).
24. Za pojem široce založených vlastností a jeho užití jsem zavázán T. M. Scanlonovi.
25. Viz např. Hare, „Geach on Good and Evil“, ss. 109nn.
26. Má definice studu je blízká Williamu McDougallovi, *An Introduction to Social Psychology* (Londýn, Methuen, 1908), ss. 124-128. Co se týče spojitosti mezi sebeúctou a tím, co jsem nazval aristotelickým principem, navazují na Whita, „Ego and Reality in Psychoanalytic Theory“, kap. 7. Co se týče vztahu studu a viny jsem zavázán Gerhartu Paersovu a Miltonu Singerovi *Shame and Guilt* (Springfield, Ill. Charles C. Thomas, 1953), ale můj výklad je zcela odlišně zaměřen. Viz též Erik Erikson, „Identity and the Life Cycle“, *Psychological Issues*, sv. 1 (1959) ss. 39-41, 65-70. K podobné znalosti studu viz Stanley Cavell, „The Avoidance of Love“, v *Must We Mean What We Say?* (New York, Charler Scribner's Sons, 1969), ss. 278, 286n.
27. Viz William James, *The Principles of Psychology*, sv. I (New York, 1890) ss. 309n.
28. Viz R. D. Luce a Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957) ss. 278-306.

KAPITOLA VIII.

1. Z toho plyne, že jsou vyloučeny takové prostředky jako vznešená lež z Platónovy *Ústavy*, kn. III, 414-415, právě tak jako propagace náboženství (když se v ně nevěří) k podpoře společenského systému, který by jinak nemohl přežít, jak to činí Velký inkvizitor v Dostojevského *Bratřích Karamazových*.
2. Zatímco Bentham je někdy interpretován jako psychologický egoista, nečiní to tak Jacob Viner, „Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background“ (1949), přetištěno v *The Long View and the Short* (Glencoe, Ill. Free Press, 1958); viz ss. 312-314. Viner rovněž uvádí, co musí být správným výkladem Benthamova pojetí role zákonodárce.
3. K pojmemu rovnovážného stavu a stability, aplikovaným na systémy viz například W. R. Ashby, *Design for a Brain*. 2. rev. vydání (Londýn, Chapman and Hall, 1960), kap. 2-4, 19-20. Mé pojetí stability je ve skutečnosti pojetím kvazi-stability: Je-li nějaký rovnovážný stav stabilní, pak se všechny proměnné poté, co nějaký vnější podnět vyčhlil sistem z rovnovážného stavu, vracíjí do svých rovnovážných hodnot; v případě kvazi-stabilního rovnovážného stavu se do své rovnovážné konfigurace vracíjí jenom některé proměnné. K této definici viz Harvey Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth* (New York, John Wiley and Sons, 1957), s. 18. Dobře uspořádaná společnost je kvazi-stabilní s ohledem na spravedlnost svých institucí a smysl pro spravedlnost, jež je nezbytná k zachování této podmínky. Zatímco posun společenských poměrů může vést k tomu, že její instituce nejsou již nadále spravedlivé, jsou v příhodnou dobu reformovány, jak si to situace vyžaduje, a spravedlnost je obnovena.
4. Tento nástin morálního učení se čerpá z části James Millovy práce „Fragment on Mackintosh“, kterou J. St. Mill zahrnul do poznámky ke kap. XXIII otcovy práce *Analysis of the Phenomena of Human Mind* (1869). Tato pasáž se nachází v souboru statí *Mill's Ethical Writings*, vyd. J. B. Scheewind (New York, Collier Books, 1965) ss. 259-270. K teorii sociálního učení viz Albert Bandura, *Principles of Behavior Modification* (New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1969). K nedávnému přehledu morálního učení viz Roger Brown, *Social Psychology* (New York, The Free Press, 1965) kap. VIII; a Martin L. Hoffman, „Moral Development“, v *Carmichael's Manual of Psychology*, vyd. Paul H. Mussen, 3. vyd. (New York, John Wiley and Sons, 1970), sv. 2. kap. 23, ss. 282-332.

5. K Freudově teorii morálního učení – viz Roger Brown, *Social Psychology*, ss. 350-381; a Ronald Fletcher, *Instinct in Man* (New York, International University Press, 1957), kap. VI, zvl. ss. 226-234.
6. K Rousseauovi viz *Emil čili o výchově* (Praha 1926), zvl. kn. II a IV; ke Kantovi *Kritiku praktického rozumu* (Praha 1944), část II. s mylným názvem „Metodologie ryzího praktického rozumu“; a k Millovi poznámku 7 níže uvedenou. K J. Piagetovi viz *The Moral Judgment of the Child*, překl. Majorie Gabainová (Londýn, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932). Další rozvíjení tohoto přístupu lze nalézt u L. Kohlberga; viz „The Development of Children's Orientation toward a Moral Order“ 1. Sequence in the Development of Moral Thought“, *Vita Humana*, sv. 6 (1963); a „Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization“, v *Handbook of Socialization Theory and Research*, vyd. D. A. Goslin (Chicago, Rand McNally, 1969), kap. VI. Ke kritice viz Hoffman, „Moral Development“, ss. 264-275 (Piageta) a ss. 276-281 (Kohlberga).
7. K Millovu pojetí viz *Utilitarianism*, kap. III a V, §§ 16-25; *O svobodě*, kap. III, § 10 a *Mill's Ethical Writings*, vyd. J. B. Schneevind, ss. 257-259.
8. Ačkoliv pojetí morálního vývoje, které bude následovat v §§ 70-72, má vyhovovat teorii spravedlnosti, čerpal jsem z několika zdrojů. Myšlenka tří stadií, jejichž obsah je dán příkazy, ideály role a principy, se podobá názoru W. McDougalla, *An Introduction to Social Psychology* (Londýn, Methuen 1908), kap. VII-VIII. Piagetova práce *The Moral Judgment of the Child* mi poskytla podněty k odlišení morálky autoritativní od morálky skupin a principů i mnohé k popisu těchto stadií. Viz též Kohlbergovo rozpracování teorie tohoto typu v odkazech citovaných v poznámce 6 shora, zvl. ss. 369-389, vztahujících se na jeho šest stadií. V několika posledních odstavcích § 75 uvedu několik odlišností mezi mým stanoviskem a pojetím těchto autorů. Co se týče Kohlbergovy teorie měl bych zde dodat, že podle mého přesvědčení morálka skupin odpovídá jeho stadiím tři až pět. Rozvoj v tomto stadiu je s to předpokládat složitější, náročnější a obsáhlejší role. Důležitější však je, že podle mého předpokladu konečné stadium morálky principů má různý obsah, podle kteréhokoliv tradičního filosofického učení, jak jsem je uvedl. Je pravda, že jsem obhajoval nadřazenost teorie spravedlnosti a za tohoto předpokladu vypracoval psychologickou teorii, ale tato nadřazenost je psychologickou otázkou a nemůže být, jak věřím, zajištěna pouze psychologickou teorií morálního vývoje.
9. Formulace tohoto psychologického zákona je vyvozena z Rousseaua *Emila*. Rousseau říká, že zatímco od počátku máme rádi to, co přispívá naší sebezáchově, je tato přichylnost nevědomá a instinktivní. „Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile“.
10. Přejímám a modifikuji zde názory E. E. Maccobyho, „Moral Value and Behavior in Childhood“, v *Socialization and Society*, vyd. J. A. Clausen (Boston, Little, Brown, 1968) a G. Hoffmana, „Moral Development“, ss. 282-319.
11. Za následující postřehy jsem zavázán J. Flavellovi, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (New York, John Wiley and Sons, 1968), ss. 208-211. Viz též G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934), ss. 135-164.
12. K této problematice viz Roger Brown, *Social Psychology*, ss. 239-244.
13. *Methods of Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907), s. 501.
14. K tomuto problému viz G. C. Field, *Moral Theory*, 2. vyd. (Londýn, Methuen, 1932), ss. 135n, 141n.
15. K pojmu ryze vědomého činu viz W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930) ss. 157-160, a *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), ss. 205n. Názor, že tento pojem opravňuje arbitrární preferenci, přejímám od J. N. Findlaye, *Values and Intentions* (Londýn, George Allen and Unwin, 1961) ss. 213n.
16. V tomto výkladu aspektů (nepřikázané morálky) se opírám o J. O. Urmsona, „Saints and Heros“ *Essays in Moral Philosophy*, vyd. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958). Pojem sebeovládání je vzat z A. Smithe, *The Theory of the Moral Sentiments*, část VI, oddíl III; v *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, vyd. H. W. Schneider (New York, Hafner, 1948) ss. 251-277.
17. Tyto otázky jsou inspirovány aplikací onoho druhu výzkumu, jak jej prováděl Wittgenstein ve *Filosofických zkoumáních (Philosophical Investigations)*, Oxford, Basil Blackwell, 1953; *Filosofický ústav Praha 1993 AV ČR*, na pojetí morálních pocitů. Viz též např. G. E. M. Anscomb, „Pretending“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, dod. sv. 32 (1958) ss. 285-289; Phillipa Foot, „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 59 (1958-1959), ss. 86-89; a George Pitcher, „On Approval“, *Philosophical Review*, sv. 67 (1958). Viz též B. A. O. Williams, „Morality and the Emotions“, *Inauguralní přednáška*, Bedford College, University of Londýn, 1965. Emoční teorie etiky, jak je předložena C. L. Stevensonem v *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944) je snad problematičtější tím, že nemůže identifikovat a odlišovat mimomorální pocity od morálních. K této otázce viz W. P. Alston, „Moral Attitudes and Moral Judgments“, *Nous*, sv. 2 (1968).
18. Pokud jde o předmět morálních emocí, jsem opravdu velmi zavázán Davidu Sachsovi.
19. K tomuto problému viz A. F. Shand, *The Foundations of Character*, 2. vyd. (Londýn, Macmillan, 1920), ss. 55n.
20. Mill zaznamenává v práci *O svobodě*, kap. III, § 10, že dodržování přísných pravidel spravedlnosti

- kvůli jiným rozvíjí společenskou složku naší povahy a je tudíž slučitelná s naším blahem; je-li však omezeno nikoliv pro jejich dobro, ale kvůli jejich pouhé nelibosti, otupuje naši povahu, jestliže se s tím smíříme.
21. Pro příklady navrhovaných zákonů (nebo tendencí) tohoto typu viz G. C. Homans, *The Human Group* (New York, Harcourt, Brace, 1950), ss. 243, 247, 249, 251. V pozdější knize je však výslovně zaveden pojem spravedlnosti. Viz *Social Behavior: Its Elementary Forms*, (New York, Harcourt, Brace, and World, 1961) ss. 295n, vztahující se na teorii rozvinutou na ss. 232-264.
22. Odkazy na tuto teorii demokracie jsou uvedeny v § 31, pozn. 2 a § 54, pozn. 18. Ti, kdož tuto teorii rozvinuli, jsou si ovšem vědomi toho omezení. Viz např. Anthony Downs, „The Public Interest: Its Meaning in a Democracy“, *Social Research*, sv. 29 (1962).
23. Viz Brown, *Social Psychology*, ss. 441n.
24. *Utilitarianism*, kap. III, §§ 10-11.
25. *Tamtéž*, kap. V, §§ 16-25.
26. Viz Konrad Lorenz, jeho úvod k Darwinově práci *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago, University of Chicago Press, 1965), ss. XII-XIII.
27. Biologové nerozlišují vždy mezi altruismem a jinými druhy mravního chování. Chování je často klasifikováno buď jako altruistické, nebo jako egoistické. Nikoliv však tak u R. B. Triversa v „Evolution of Reciprocal Altruism“, *Quarterly Review of Biology*, sv. 46 (1971). Rozlišuje mezi altruismem a recipročním altruismem (nebo co bych raději chtěl nazývat prostě reciprocitou). To je biologická obdoba kooperativních čtností slušnosti a dobré víry. Trivers rozebírá přírodní podmínky a selektivní výhody reciprocity a schopnosti, jež ji zachovávají. Viz též G. C. Williams, *Adaptation and Natural Selection* (Princeton, Princeton University Press, 1966) ss. 93-96, 113, 195-197, 274. K naturalismu mezi druhy viz Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, překl. Erich Klinghammer (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970), ss. 46n, 292-302.
28. K tomuto poslednímu problému viz Trivers, *tamtéž*, ss. 47-54.
29. Viz Sidgwick, *Methods of Ethics*, s. 496.
30. Tento fakt lze využívat k interpretaci pojetí přirozeného práva. Vysvětluje za prvé, proč je vhodné nazvat takto práva ochraňovaná spravedlností. Tyto požadavky závisejí výlučně na jistých přirozených atributech, jejichž přítomnost je zjištělná přirozenými argumenty, využívanými výzkumnými metodami zdravého rozumu. Existence těchto atributů a požadavků, jež jsou na nich založeny, je nezávislá na společenských konvencích a právních normách. Vhodnost termínu „přirozené“ je dána tím, že naznačuje kontrast mezi právy identifikovatelnými teorií spravedlnosti a právy definovanými zákonem a zvykem. Ale mnohem více než to pojetí přirozených práv zahrnuje myšlenku, že tato práva jsou v první řadě přisuzována lidem a že se jim dostává zvláštní váhy. Požadavky, které jsou snadno povyšeny nad jiné hodnoty, nejsou přirozenými právy. Práva chráněná prvním principem mají oba tyto rysy s ohledem na prioritní pravidla. Tak spravedlnost jako slušnost má charakteristické příznaky teorie přirozených práv. Nezakládá jenom základní práva na přirozených atributech a neodlišuje jejich báze od společenských norem, ale přisuzuje práva lidem pomocí principů stejné spravedlnosti; tyto principy mají zvláštní sílu, proti níž jiné hodnoty normálně nemohou převažovat. Třebaže specifická práva nejsou absolutní, systém stejných svobod je, prakticky řečeno, za příznivých podmínek absolutní.
31. K těmto potížím viz D. I. Benn, „Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests“, *Nomos IX: Equality*, vyd. J. R. Pennock a J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967), ss. 62-64, 66-68; a E. K. Frankena, *Some Beliefs about Justice* (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), ss. 16n.
32. K této myšlence viz W. K. Frankena, *Some Beliefs about Justice*, ss. 14nn; a J. N. Findlay, *Values and Intentions*, ss. 301n.
33. Viz B. A. O. Williams, „The Idea of Equality“, *Philosophy, Politics, and Society*, druhá řada, vyd. Peter Laslett a W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), ss. 129-131; a W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1966) ss. 274-284.
34. Viz Williams, *tamtéž*, ss. 125-129.

KAPITOLA IX.

1. Otázku slučitelnosti autonomie a objektivnosti rozebírá H. D. Aiken ve své stati „The Concept of Moral Objectivity“, v *Reason and Conduct* (New York, Alfred Knopf, 1962), ss. 134-170. Viz též Huntington Terrell, „Moral Objectivity and Freedom“, *Ethics*, sv. 76 (1965), ss. 117-127; navazují na jeho rozbor.
2. Viz Aiken, *tamtéž*, ss. 162-169.
3. Pojem soukromé společnosti nebo něčeho podobného lze nalézt na mnoha místech. Velmi známé příklady jsou u Platóna, *Ústava*, 369-372, a u Hegela, *Filosofie práva* §§ 182-187, tam pod záhlavím občanské společnosti. Přirozeným prostředím tohoto pojmu je ekonomická teorie (obecná rovnováha), a Hegelův rozbor reflektuje, že četl Adama Smithe, *The Wealth of Nations*.
4. Tato myšlenka musela napadnout mnohé a je určitě implicitně obsažena v mnoha spisech. Byl jsem však s to nalézt jenom několik určitých formulací této myšlenky, jak je vyjádřena v tomto oddíle. Jasnou formulaci nacházíme u W. von Humboldta, „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (1792), *Gesammelte Schriften*, (Berlin, 1903) sv. 1. s. 107n. Humboldt říká: „Každý

člověk může najednou působit jenom jednou silou, nebo spíše, jeho celá povaha je naladěna v určitém čase pouze na jednu činnost. Proto se zdá, že člověk má sklon k jednostrannosti; oslabuje svou energii, jestliže jí uplatňuje na vícero předmětů. Člověk je ovšem schopen vyvarovat se této jednostrannosti, jestliže se snaží spojit jednotlivé, často jednotlivě uplatňované schopnosti nechat zároveň působit v každém období svého života téměř již uhasínající, a teprve v budoucnosti se jasně rozsvěčující jiskru a zmnožit spojením síly, jimiž působí, místo předmětů, na něž působí. Co zde zároveň spojuje minulost a budoucnost s přítomností, způsobuje se společností spojením s jinými. Neboť také ve všech údobích života dosáhne každý člověk pfece jenom jednu dokonalost, která zároveň představuje charakter celého lidského rodu. Tedy spojením, jež vyvěrá z nitra bytosti, musí si jeden osvojit bohatství druhého. Za klasický příklad na tento druh společenské pospolitosti si můžeme představit skupinu hudebníků, z nichž se kdokoliv mohl vyškolit v hráče na kterýkoliv nástroj, užitý v orchestru, ale který se jaksí na základě mlčky uznávané dohody kvůli dokonalosti věnuje hře pouze na jeden nástroj, aby takto přispěl ve společné hře k rozvinutí schopností všech členů orchestru. Tato myšlenka zaujímá důležité místo v Kantově práci „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (Werke, Berlin 1911, sv. 8). Zde se na s. 19 říká, že každý jednotlivý člověk by musel nesmírně dlouho žít, kdyby si chtěl plně osvojit užití všech svých přirozených schopností, a že by proto bylo třeba nezměrně mnoha generací lidí. Tuto myšlenku se mi nepodařilo nalézt výslovně formulovanou na místech, na nichž bych to očekával, tak nikoliv v Schillerových dopisech, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, zvláště v 6. a 27. dopise; ani v raných Marxových spisech, zvláště v *Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844* (Praha, Svoboda, 1961). Přesto přisuzuje Marxovi takové pojetí Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, The University Press, 1969) ss. 23n. Myslím si nicméně, že si Marx představoval rozvinutou komunistickou společnost tak, že v ní každý člověk plně rozvine svou povahu, že uplatní všechny své schopnosti. V žádném případě nesmíme zaměřovat myšlenku společenské pospolitosti s vysokým oceněním lidské různorodosti a individuality, jak je nacházíme u Milla, *O svobodě*, kap. 3, a v německém romantismu – viz A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Harvard University Press, 1936), kap. 10; právě tak ne s představou dobra jako harmonického splnění přirozených schopností (všestranně rozvinutých) lidmi; a konečně také nikoliv s tím, že toho měli dosáhnout pro zbyvajícím lidstvo nadaní lidé – umělci, státníci a pod. V mezím případě, že všichni lidé disponují stejnými schopnostmi, dosáhne skupina spíše organizační činnosti sobě rovných souhrnu toho, co dřímá v každém jednotlivci. Nebo jestliže se schopnosti odlišují a vhodně se doplňují, pak vyjadřují sumu možností celé pospolitosti v činnostech, jež jsou o sobě dobré a nejsou pouhou spoluprací kvůli sociálnímu a ekonomickému prospěchu. (K tomuto poslednímu bodu viz Adam Smith, *The Wealth of Nations*, kn. 1, kap. 1-2). V obou případech jsou lidé na sebe navzájem odkázáni, neboť schopnosti přenášejí své plody jenom v činné spolupráci s jinými. Pouze v sociální pospolitosti je jedinec plně rozvinut.

5. *Metaphysik der Sitten*, část II, § 36. Aristotelés poznamenává, že závist a škodolibost jako vášně nemají žádný střed; význam těchto slov již implikuje špatnost. *Nikomachova Etika* II c. 6, p. 1107a 11.

6. K diferamaci rivality a závisi viz biskup Butler, „Sermons“, I v *British Moralists*, vyd. L. A. Selby-Bigge (Oxford 1897), sv. I. s. 205.

7. Aristotelés, (*Nikomachova Etika*, II. c. 7, 1108b 1-6) charakterizuje škodolibost jako radost nad neštěstím jiných, at je zasloužené či nezasloužené. Za myšlenku, že žárlivost, nepřejnost a škodolibost jsou rubem závisi, pocítit těch, jimž se závidí a jež vlastní to, co je žádoucí, vděčím G. M. Fosterovi.

8. Takový druh hypotézy navrhli různí autoři. Viz třeba Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I, odd. 10, 11, 13, 14, 16; II, odd. 11, III, odd. 14-16; a Max Scheler, „Das Ressentiment im Aufbau des Moralen“, I: „Zur Phänomenologie und Soziologie des Ressentiments“, v *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke*, Bern, Franke, 1955, 4. vyd.) sv. 3, ss. 38-43. Diskuse o Nietzscheově pojmu všeobecné zášti se nachází u W. Kaufmanna, *Nietzsche* (Princeton, Princeton University Press, 1950), ss. 325-331.

9. Viz např. Helmut Schoeck, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft* (Freiburg / München Alber, 1969). Kapitoly XIV-XV obsahují mnoho odkazů na literaturu. Jednou považoval dokonce Marx první stadium komunismu za výraz závisi.

10. Za užitečné podněty v tomto a v několika dalších jsem zavázán R. A. Schultzovi.

11. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, část 9. *Werke* (Frankfurt, Fischer, 1967, 5. vyd.) sv. 13, ss. 132n.

12. Viz Rousseau, *Emil čili o vychování* (Praha, 1926). Viz také J. N. Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, The University Press, 1969), s. 49.

13. Viz k tomu Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1922), II. část, kap. 4, § 1 a § 11, zvl. ss. 342n. V § 7 se nacházejí obecné poznámky o tom, co různé sociální vrstvy sledují v náboženstvích. Viz též Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Mohr, Tübingen, 1922), kap. 1, ss. 113-129, 132-134; a Max Scheler, *Ressentiment*, sv. 56n.

14. K tomuto problému viz Anthony Kenny, „Happiness“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 66 (1965-1966), ss. 101n.

15. Zvláště Aristotelés, (*Nikomachova Etika*, I c. 5 p. 1097a 15 – b21). K Aristotelovu pojetí blaženosti viz W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), kap. II.

16. K této dvěma druhům viz Kenny, „Happiness“, ss. 98n.

17. Terminologie „dominantních“ a „všeobsažných“ cílů pochází od W. F. R. Hardieho, „The Final Good in Aristotle's Ethics“, *Philosophy*, sv. 40 (1965). V práci *Aristotle's Ethical Theory* se této terminologie nevyužívá.

18. Viz „Exercitia spiritualia“ (např. Řím, *Monumenta historica societatis Iesu*, sv. 100), 1. týden, „Princip a základ“, a 2. týden „Tři přiležitosti, kdy lze učinit moudré rozhodnutí“.

19. *Suma proti pohanům*, kn. III, kap. XXV.

20. Tento názorný příklad je od C. D. Broada, *Five Types of Ethical Theory* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1930) ss. 186n.

21. *The Methods of Ethics*, 7. vyd. (Londýn, Macmillan, 1907), ss. 405-407.

22. Jak Broad poznamenává ve *Five Types of Ethical Theory*, s. 187.

23. V *Methods of Ethics*, s. 127 Sidgwick popírá, že rozkoš je měřitelná kvalita cítění, jež je nezávislá na svém vztahu ke chtění. To je názor některých autorů, říká, ale on jej nemůže přijmout. Definuje rozkoš „jako pocit, který je alespoň vnímán jako žádoucí, je-li zakoušen rozumnými bytostmi, nebo je v případech komparace preferován“. Zdálo by se, že názor, který zde odmítá, je právě oním názorem, na který se později spoléhá, zavádí-li kritérium koherence mezi cíli. Hédonistická metoda jinak již dále neskýtá návod, podle něhož se lze řídit.

24. *Nikomachova Etika* IX, s. 8 p. 1169a 17-26.

25. *The Life of Reason in Common Sense* (New York, Charles Scribners, 1905), ss. 237n.

26. Tak k námitce, že cenová teorie musí selhat, protože se snaží předvídat nepředvídatelné rozhodnutí osob se svobodnou vůlí, Walras říká: „Ve skutečnosti jsme se nikdy nepokusili předvídat rozhodnutí učiněná za podmínek dokonalé svobody; pokusili jsme se pouze vyjádřit účinky takových rozhodnutí matematicky. V naší teorii o každém obchodníku lze předpokládat, že vymezí své uživatelské křivky nebo křivky žádoucnosti, jak se mu zlíbí.“ *Elements of Pure Economics*, překl. William Jaffé (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1954), s. 256. Viz též P. A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Harvard University Press, 1947), ss. 90-92, 97n; a R. D. Luce a Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), ss. 16, 21-24, 38.

27. viz *Filosofická zkoumání* (Praha, 1993). Proti postulování zvláštních zkušeností se argumentuje průběžně pro mnohé různé případy. K aplikaci na rozkoš viz poznámky G. E. M. Anscombe *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957). Říká: „Mohli bychom využít poznámky Wittgensteinovy o významu a říci ‚Rozkoš nemůže být impresí; neboť žádná impresie by nemohla mít důsledky, jež má rozkoš‘. Oni (britští empirikové) říkali, že něco, o čem se domnívali, že je to jako nějaké zašimrání nebo svědění, je zcela zřejmě důvodem všeho jednání“ (s. 77). Viz též Gilbert Ryle, „Pleasure“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, dod. sv. 28 (1954), a *Dilemmas* (Cambridge, The University Press, 1954) kap. IV; Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (Londýn, Routledge and Kegan Paul, 1963) kap. VI; a C. C. W. Taylor, „Pleasure“, *Analysis*, dod. sv. (1963). Tyto práce respektují, jak se zdá, mnohem správnější pojetí. V textu se snažím vysvětlit motivaci ze stanoviska morální filosofie tzv. koncepce rozkoše britských empiriků. Ze toto pojetí je mylné, pokládám za zcela samozřejmé, jak to uvedení podle mého přesvědčení ukázali.

28. Viz *Utilitarianism*, kap. IV. Tato hodně diskutovaná kapitola, a zvláště § 3, je pozoruhodná tím, že Mill, jak se zdá, věří, že může-li prokázat, že štěstí je jediným dobrem, ukázal tím, že princip užitku je kritériem práva. Titulek kapitoly poukazuje na důkaz principu užitku; avšak co se nám nabízí, je argumentace mající prokázat, že samo štěstí je jediným dobrem. Z toho ještě nic nevyplývá pro představu práva. Musíme se podívat zpět na první kapitolu a uvážit Millovu představu o struktuře morální teorie, jak jsem ji diskutoval v § 8 a nastílnil shora. Teprve pak můžeme uvést všechny premisy, s ohledem na něž si Mill myslel, že jeho argumentace je důkazem.

29. Viz Philippa Foot, „Moral Beliefs“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 59 (1958-1959), s. 104. Těto studii jsem velmi zavázán, třebaže jsem se podle ní ve všech bodech neřídil.

30. Viz Foot, *tamtéž*, s. 104.

31. *Methods of Ethics*, ss. 246-253, 499.

32. Viz Foot, ss. 99-104.

33. Názor navržený zde souhlasí s výkladem v § 9, který navazuje na „Outline for Ethics“ (1951). Ale těžil i z koncepce ospravedlnění, jak ji nacházíme u W. V. Quina, *Word and Object* (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1960) kap. 1 a jinde. Viz také jeho *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), stat 4. K rozpracování této koncepce, zahrnující výslovně morální myšlenky a soudy, viz Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1956), část III, zvl. ss. 254-258, 263, 266n.

34. Viz *Základy metafysiky mravů* (Praha, Svoboda, 1974) ss. 122nn.