

FILOSOFIE  
A SOCIÁLNÍ  
VĚDY

(20)



G. A. COHEN

# Iluze liberální spravedlnosti

Uspořádal a úvodní studii napsal  
Marek Hrubec

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

Vydání knihy podpořilo Centrum globálních studií,  
společné pracoviště Akademie věd České republiky  
a Univerzity Karlovy v Praze (LC06013).

Recenzovali: PhDr. Josef Velek, CSc.  
PhDr. Michal Pullmann, PhD.

Copyright © G. A. Cohen

Copyright © the President and Fellows of Harvard  
College, 2000

Editor and Preface © Marek Hrubec, 2006

Translation © Martin Brabec, Laura Laubeová, Jiří Loudín,  
Hana Ondráčková, Martin Pokorný,  
Jan Rovenský, 2006

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, nakladatelství  
Filozofického ústavu AV ČR, 2006

ISBN 80-7007-234-2

## Obsah

Cohenova cesta k analytickému socialismu <i>Marek Hrubec</i>	7
<b>I. Pražská preambule k příspěvku „Proč ne socialismus?“</b>	37
<b>II. Je možné dosáhnout rovnosti a pospolitosti?</b>	45
<b>III. Rovnost: od faktu k normě</b>	65
<b>IV. Spravedlnost, podněty a sobectví</b>	89
<b>V. Kde je třeba jednat. V oblasti distributivní spravedlnosti</b>	117
<b>VI. Svoboda a peníze</b>	141
Ediční poznámka	179



# Cohenova cesta k analytickému socialismu<sup>1</sup>

*Marek Hrubec*

Gerald A. Cohen, profesor sociální a politické teorie na Oxfordské univerzitě, je znám především jako zakladatel *analytického marxismu*, označovaného také jako *analytický socialismus*. Přestože tento teoretický směr, který se prosadil ve filozofii, ekonomii, politologii, sociologii a dalších sociálních vědách, patří mezi hlavní proudy anglofonní sociální a politické teorie, je předkládaná Cohenova práce zatím první knižní publikací v českém jazyce. Na rozdíl od mnoha západních zemí se v českém prostředí Cohenovu pojetí demokratického směřování k socialismu dosud nevěnovala pozornost. Důvody jsou nasnadě. Zatímco do roku 1989 se alternativní marxistické teorie příliš nedařilo vydávat, po roce 1989 už o ně nebyl nijak velký zájem. Odpověď na otázku možného probouzení zájmu je třeba hledat v současné společenské situaci, kterou určuje nové globální uspořádání.

## 1

Již samotný název *analytický marxismus* naznačuje, že tento směr myšlení vychází ze dvou zdrojů. Prvním je Marxovo dílo. Jelikož se ale zejména v současné době zaměřuje i na jiné socialistické autory a teorie, je dnes přiměřenější hovořit spíše o socialismu než jen úžeji

---

<sup>1</sup> Rád bych poděkoval Jerryemu Cohenovi za veškeré jeho texty a konzultace, které mi poskytl jak v posledních letech, tak již za mého studia na Oxfordské univerzitě. Za plodné připomínky k tomuto článku děkuji Martinu Brabcovi a Josefu Velkovi.

o marxismu.<sup>2</sup> Za adekvátní lze považovat rezervaci termínu analytický marxismus pro starší období, kdežto pro současné období používat pojem analytický socialismus. Druhým zdrojem je analytická filozofie, z níž tento teoretický směr čerpá především přesná a jasná pravidla argumentace. Využívá rovněž, podobně jako ve své době Marx, soudobou metodologii různých nemarxistických teoretických proudů.<sup>3</sup> Cohen i další teoretici tímto krokem reagovali na kritiku, podle níž jsou levicové názory často obhajovány zastaralými způsoby, jež jsou poznamenány dogmatismem a ideologií, a podle níž není jasné, jak jsou jednotlivá stanoviska zdůvodněna. Jednou z těchto kritik je známé odmítnutí marxismu a historicismu, tak jak je načrtl Karl Popper. Za implicitní polemiku s Popperem lze považovat Cohenovu první knihu *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (1978),<sup>4</sup> první velkou práci analytického marxismu, která se brzy stala jeho vlajkovou lodí. Cohen si v této knize vytyčil úkol, jak také napovídá titul, rekonstruovat Marxovu teorii dějin. Stala se vzorem jak pro teoretiky, kteří se jí inspirovali ve svých argumentačních postupech, tak pro historiky, kteří v ní našli teoretickou oporu pro studium vlastního historického materiálu: například pro ekonoma Johna Roemera a politologa Jona Elstera, kteří spolu s Cohenem patří k zakladatelům analytického marxismu, nebo pro historika Erica Hobsbaw-

---

<sup>2</sup> V této souvislosti Cohen říká, že mu nejde o návaznost na Marxe ve smyslu, který prosazuje například křesťanství s ohledem na Krista či buddhismus s ohledem na Buddhu. Přiměřenější je podle Cohena například návaznost přírodovědců na Darwina, kteří zůstávají u obecnějšího názvu *přírodovědci*.

<sup>3</sup> Cohen využívá logickou a lingvistickou analýzu, funkcionální vysvětlení a v prematematické podobě také teorii her. Někteří analyticko-marxističtí autoři používají rovněž metodologický individualismus, současné verze teorie racionální volby atd.

<sup>4</sup> Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Oxford, Oxford University Press 1978; citováno dle rozšířeného vydání z r. 2000.



ma a další významné autory. Cohenovy přesné a jemné analýzy ocenili i jeho kritici.

Cohenovo dílo lze rozdělit do dvou období, na etapu 70. a 80. let a na etapu od konce 80. let do současnosti. V prvním období Cohen – především prostřednictvím rekonstrukce Marxovy teorie dějin – zformuloval základy analytického marxismu. Ve svých knihách, v již zmíněné *Karl Marx's Theory of History: A Defense* a dále v práci *History, Labour, and Freedom* (1988),<sup>5</sup> se koncentroval zejména na výklad deskriptivní teorie historického materialismu. Ve druhém období, jež je poznamenáno novým globálním uspořádáním po roce 1989, rozšířil okruh svého zájmu a analyzoval současné nevlivnější normativní politické teorie: v práci *Self-ownership, Freedom, and Equality* (1995)<sup>6</sup> kritizoval pravicový libertarianismus (v politické praxi blízký neoliberalismu), konkrétně teorii vlastnictví sebe sama nejvýznamnějšího autora tohoto proudu, Roberta Nozicka, a následně v knize *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000)<sup>7</sup> podrobil kritice levicový liberalismus, se zaměřením na teorii spravedlnosti nevlivnější osobnosti tohoto směru, Johna Rawlse. V současné době píše knihu, v níž opět analyzuje rozpory liberální teorie. Na pozadí všech těchto kritik zároveň nastiňuje svoji vlastní normativní teorii analytického socialismu.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom*. Oxford, Oxford University Press 1988.

<sup>6</sup> Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.

<sup>7</sup> Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.

<sup>8</sup> V právě vydaném sborníku věnovaném Cohenovi lze najít inspirativní články zaměřené na různá témata, jimž se Cohen věnuje. Sborník byl publikován při příležitosti 20. výročí Cohenova působení na Oxfordské univerzitě. Sypnowich, C. (ed.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford, Oxford University Press 2006.

Stručně lze tedy říci, že zatímco první časový úsek věnoval Cohen převážně deskriptivní teorii (analytickému marxismu), druhý zaměřuje na teorii normativní (pravicový libertarianismus, levicový liberalismus, analytický socialismus). Vztah mezi těmito dvěma obdobími je spíše věcí interpretace, jelikož Cohen sám se k této otázce vyjadřuje buď jen dílčími odkazy, anebo nepřímě.

Vzhledem k tomu, že předkládaná knížka obsahuje Cohenovy současné texty, jež jsou orientovány na kritiku levicového liberalismu a na formulaci vybraných klíčových idejí Cohenova vlastního současného teoretického stanoviska, které ukazují východiska jeho socialistického pojetí spravedlnosti, zaměřím se zde především na Cohenovo druhé období.<sup>9</sup> Mým cílem je přispět k většímu porozumění textům obsaženým v této knize pomocí přiblížení Cohenových dalších prací, které s nimi přímo souvisejí. Nicméně, jelikož chci tyto texty zároveň začlenit do širšího rozvrhu Cohenova díla a ukázat tak směřování k jeho současnému stanovisku, pokrývám svým výkladem do určité míry obě jeho období. Po této úvodní části (1. oddíl) stručně představím Cohenův přínos pro analytický marxismus (2. oddíl), rekonstruuji Cohenovu kritiku pravicového libertarianismu (3. oddíl), následně seznámím s hlavními argumenty jeho kritiky levicového liberalismu (4. oddíl) a nakonec přiblížím Cohenovu současnou pozici analytického socialismu (5. oddíl), která je však na rozdíl od jeho pozitivně vyjádřeného stanoviska prvního období většinou artikulována spíše reverzně, pomocí negativních formulací zaměřených na zpochybnění libertariánských a liberálních teorií.

---

<sup>9</sup> Článek věnovaný výhradně výkladu prvního Cohenova období připravuje k vydání ve *Filosofickém časopise* Martin Brabec.

Cohenovu analýzu Marxovy teorie dějin je zapotřebí číst ve vztahu k tehdy vlivné interpretaci Marxe, kterou předložil Louis Althusser ve své knize *Pour Marx* a ve sborníku *Lire le Capital*.<sup>10</sup> Tato interpretace Cohena sice přesvědčila, že je třeba zaměřit se na Marxův *Kapitál* a na jemu předcházející práce, jež jsou zaměřeny na stejné téma, nicméně způsob Althusserovy argumentace shledal velmi vágním. Ve své knize *Karl Marx's Theory of History: A Defense*<sup>11</sup> se Cohen rozhodl podrobit Marxovu teorii dějin jemnému analytickému rozboru a rekonstruovat její hlavní myšlenky pomocí současných metodologických postupů. Marxova teorie dějin, která je označována také jako historický materialismus, předpokládá, že dějiny určuje vývoj výrobní stránky společnosti, kterému jsou podřízeny jednotlivé formy společnosti, jež vznikají a zanikají v závislosti na tom, jak jsou či nejsou schopny tento vývoj podpořit. Cohen se tímto výkladem přihlásil k technologickému determinismu, někdy úžeji nazývanému determinismus ekonomický. Textovými rozbory Marxových prací doložil a sérií jednotlivých argumentů zdůvodnil, proč ekonomická základna obsahuje pouze výrobní vztahy, a nikoli výrobní síly, které do ní někteří autoři často neoprávněně zařazují.<sup>12</sup> Ukazuje, že se tyto autoři nechávají mást tím, že Marx výrobním silám přisuzoval prioritu z *výkladových důvodů*, což však neznamená, že měl

<sup>10</sup> Althusser, L., *Pour Marx*. Paris, Maspero 1965; týž et al, *Lire le Capital*. Paris, Maspero 1965.

<sup>11</sup> Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, c.d.

<sup>12</sup> Cohen zde vychází zejména z těchto Marxových prací: z předmluvy k příspěvku *Ke kritice politické ekonomie* (in: Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 13. Praha, SNPL 1963; orig. 1859), z prvního dílu *Kapitálu* (Praha, SNPL 1953; orig. 1867) a z *Grundrisse* (I, Praha, Svoboda 1971, II, Praha, Svoboda 1974; orig. 1857–1858). Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, c.d., zvl. kap. II–IV a kap. VI, s. 28–114 a s. 134–174.

důvod začleňovat je do základny. Lze to ozřejmit příkladem: poznání, že socha stojí na podstavci, ještě z podstavce nečiní součást sochy. Ekonomická základna analogicky zahrnuje celou řadu výrobních vztahů, jež jsou v ní obsaženy (mocenské vztahy nad osobami a výrobními silami, jež ústí v utváření rolí otroků, poddaných či dělníků), avšak nikoli výrobní síly (výrobní nástroje, suroviny a pracovní sílu), na nichž spočívá.

Vztah mezi dvěma analyzovanými složkami – výrobními vztahy a výrobními silami – následně Cohen zasazuje do širších souvislostí a vysvětluje, že tento vztah je pouze jednou z konkrétních podob obecnějšího vztahu mezi sociálními a materiálními složkami společnosti. Na tyto rozbory, jež přiznávají prioritu materiálnímu, poté navazuje ekonomickým rozbohem zboží, fetišismu a dalších konceptů.

Významnou součástí Cohenovy knihy je tvrzení, že nadstavba je taková, jaká je, neboť jí to umožňuje konsolidovat ekonomickou základnu. Tím Cohen do svého výkladu zavádí funkcionalistické vysvětlení<sup>13</sup> a využívá je i pro výklad dalších, již zmiňovaných otázek, byť je sdíleno pouze některými interprety Marxe. Cohen se však domnívá, že funkcionalistické vysvětlení je adekvátní a že vhodně doplňuje vysvětlení kauzální.<sup>14</sup>

Analýzy, které Cohen předložil ve své první knize, rozvíjí také ve své druhé práci *History, Labour, and Freedom*.<sup>15</sup> Nejprve hájí materialistickou teorii dějin proti různým námitkám a poté sám upozorňuje na některé její sporné momenty a pokouší se je odstranit. Tyto revize jsou patrné zejména v kapitolách *Reconsidering Historical Materialism* a *Restricted and Inclusive Historical Materialism*, které jsou následně přetištěny také v novém vydání knihy *Karl Marx's Theory of His-*

---

<sup>13</sup> Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, c.d., především kap. IX. a X., s. 249–296.

<sup>14</sup> Zde je důležité zmínit, že Cohen odmítá dialektické vysvětlení.

<sup>15</sup> Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom*, c.d.

tory: *A Defense*.<sup>16</sup> Cohen upozorňuje na nedostatky tradiční verze historického materialismu a omezuje se na verzi restriktivní, která pojednává pouze o historickém sledu společenských uspořádání, přičemž výklad toho, co je zahrnuto v daném společenském režimu, ponechává verzi inkluzivní. Důvodem je jeho poznání, že tradiční verze podceňuje kulturní fenomény a na nich závislou potřebu člověka formovat svoji identitu, a proto není s to dostatečně postihnout složitost národních, náboženských a dalších proměn společnosti. Řešením je podle Cohena oddělení příliš jednostranné marxistické filozofické antropologie či marxistické sociologie (ekonomické bytí vysvětluje bytí duchovní či sociální oblast podmiňuje vědomí) od restriktivního historického materialismu, jenž je sice materialistický, ale nikoli redukcionistický.

Po těchto analýzách historického materialismu se Cohen věnuje otázkám práce a nesvobody. Za uvedení zde stojí především jeho rozbor pracovní teorie hodnoty, a to ze dvou důvodů.<sup>17</sup> Jednak se na tomto rozboru dobře prezentuje proměna Cohenova teoretického zaměření, neboť Cohen v něm kromě formulace deskriptivní teorie již explicitně vyjadřuje také své názory normativní. A jednak tato analýza svědčí o kontinuitě v podobě Cohenova dlouhodobého zájmu o otázku vlastnictví, včetně jeho postupné specifikace tohoto tématu. Na tomto rozboru lze tedy názorně ukázat, jakým způsobem se utváří spojnice mezi Cohenovým prvním a druhým obdobím.

Cohen dokládá, že Marxova pracovní teorie hodnoty se omezuje na výklad toho, jak se určuje hodnota zboží,

---

<sup>16</sup> Tamtéž, kap. 8 a 9, s. 132–179; Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*, c.d., kap. XIII. a XIV. nového vydání z r. 2000, s. 341–388. První z těchto dvou kapitol byla poprvé otištěna jako článek již v roce 1983.

<sup>17</sup> Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom*, c.d., zvl. kap. 11, s. 209–238. Cohen vychází z prvního dílu *Kapitálu* (c.d.), z *Grundrisse* (c.d.) a z dalších Marxových prací.

a to bez ohledu na to, jak zboží vzniká. Tato teorie tvrdí, že objem hodnoty je určen pracovním časem, jenž je pro tento objem hodnoty v současné době nezbytný. Pokud by tedy byla pracovní teorie platná, práce vynaložená v minulosti by žádnou hodnotu nevytvářela. Cohen z toho vyvozuje, že pracovní teorie hodnoty neříká vůbec nic o tom, že dělníci něco vytvářejí. Z tohoto důvodu ani nic nevyovídá o vykořisťování.<sup>18</sup>

Faktem je, že pracující (či přesněji jejich práce) něco vytvářejí; sice ne přímo hodnotu, říká Cohen, ale výrobek (neboli plody práce), který tuto hodnotu má. I kdyby však jejich práce hodnotu vytvářela, žádný vztah k vykořisťování by v této teorii nemohl být. Ten by mohl existovat jen tehdy, kdyby se myšlenka vytváření hodnoty mylně zaměňovala, jak to často různí autoři činí, za myšlenku vytváření užité hodnoty neboli vytváření samotného výrobku. Cohen se proto domnívá, že pracovní teorie hodnoty je špatně konstruována a že je třeba ji odmítnout. Jak jsem již uvedl, ukazuje přitom, že toto odmítnutí však nepředstavuje žádný problém pro kritiky vykořisťování, neboť podrobné zkoumání dokazuje, že žádný vztah mezi pracovní teorií hodnoty a konceptem vykořisťování neexistuje. Podle Cohena je třeba se zaměřit na skutečný problém, který je pro vykořisťování stěžejní a kterým je vlastnictví, v tomto případě konkrétně soukromé vlastnictví kapitálu.

Již ve své první knize Cohen uvádí, že navzdory tomu, že výrobní vztahy jsou u Marxe i z logiky věci vztahy moci nad jedinci a výrobními silami, jsou běžně interpretovány především jako vlastnické vztahy, což připouštějí i některé Marxovy pasáže. Nehledě na tyto nepřesnosti, důležitou věcí je, že vlastnictví je podle Cohena klíčem k řešení problému vykořisťování. Cohen klade otázku, co umožňuje vykořisťování, a odpovídá, že hlavním problémem je skutečnost, že dělník nevládní výrobní prostředky, což jej nutí k tomu, aby uzavřel

---

<sup>18</sup> Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom*, c.d., s. 230–231.

pracovní smlouvu, jež umožňuje připravit ho o zaplacení části jeho práce. Problém vykořisťování a absence vlastnictví se přitom nevyskytuje pouze v kapitalistickém režimu. Zatímco vykořisťování v kapitalismu je ale zajišťováno směnou či prodejem pracovní síly, v otrokářském nebo stavovském režimu je, zdůrazňuje Cohen, realizováno jinými tlaky než ekonomickými, a sice nadvládou jedné skupiny nad druhou za použití ideologie a násilí.<sup>19</sup>

### 3

Téma vlastnictví prostupuje do druhého Cohenova období. Nejde však už o popis, nýbrž téměř výhradně o analýzu vztahu k hodnotám. Jak už jsem poznamenal výše, Cohenův přechod od prvního období k období druhému charakterizuje přesun centra jeho pozornosti od deskriptivní teorie k teorii normativní. Jelikož historické a teoretické důvody této proměny Cohenova zkoumání najde čtenář v kapitole *Rovnost: od faktu k normě*, nebudu se jim zde blíže věnovat.<sup>20</sup> Pouze uvedu hlavní myšlenky této kapitoly do širšího rámce jeho teorie, a pak přistoupím k výkladu Cohenova normativního rozboru vlastnictví.

Za důležité pokládám Cohenovo tvrzení, že v současné době již není udržitelný tzv. porodnický motiv, který hovoří o tom, že řešení je obsaženo již v problému dané doby.<sup>21</sup> Dokud se předpokládalo, že se společenské kon-

---

<sup>19</sup> Srv. Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*, c.d., s. 63 a dále, 82–83.

<sup>20</sup> Viz níže, s. 65. Výstižný přehled o přechodu k druhému období u jiných analytických marxistů, zejména Johna Roemera, Erika Oli-  
na Wrighta a dalších autorů přináší článek: Jacobs, L. A., *The Second Wave of Analytical Marxism*. *Philosophy of the Social Science*, 26, June 1996, 2, s. 279–292.

<sup>21</sup> Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* c.d., s. 58–78.

flikty v dějinách sice vyostřují, že však konečný konflikt je počátkem pozitivního východiska, byl porodnický motiv hájen. Směr vývoje společnosti byl pokládán za daný a jeho předpokládané vyústění bylo kladně přijímáno, nebylo tudíž zapotřebí zabývat se žádoucím stavem budoucí společnosti. Marxistické naděje vkládané do proletariátu, který se měl ve vyhrocené situaci stát subjektem změny daného společenského režimu, se však nenaplnily. Sjednocující rysy proletariátu prošly procesem dezintegrace a očekávané řešení se nerealizovalo. Nyní, kdy se již nelze domnívat, že dějiny automaticky přinesou rozřešení problému, je proto nutné formulovat koncepci uskutečnitelného žádoucího neboli normativního společenského uspořádání. Není možné předpokládat, uvádí Cohen, že by lidé podporovali socialismus jen kvůli jeho hezkému názvu. Z tohoto hlediska je možné starší terminologií říci, že rozdíl mezi vědeckým a utopickým socialismem není tak velký, jak se v 19. století zdálo.<sup>22</sup>

Vlastním tématem Cohenových normativních rozborů se nejprve stalo vlastnictví sebe sama (self-ownership). V knize *Self-ownership, Freedom, and Equality*<sup>23</sup> navazuje Cohen tématem vlastnictví na své předchozí analýzy, v nichž dospěl k závěru, že pojetí vykořisťování nevyžaduje pracovní teorii hodnoty, nýbrž vypořádání se s otázkou vlastnictví. Tentokrát se však na vlastnictví zaměřuje z jiné stránky, kriticky analyzuje pravicově libertarianistické pojetí vlastnictví sebe sama, které jako jednu z klíčových tezí tohoto směru myšlení zformuloval jeho vlivný představitel Robert Nozick ve své stěžejní práci *Anarchy, State, and Utopia*.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* c.d., s. 42–57. Srv. Engels, B., *Vývoj socialismu od utopie k vědě*. In: Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 19. Praha, NPL 1968 (orig. 1880).

<sup>23</sup> Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c.d., především kap. 3–10.

<sup>24</sup> Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books 1974. Viz také též, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.,



Nozickovo pojetí vlastnictví sebe sama přiznává každé osobě plné a výhradní právo na ovládání a využití sebe sama, což pro Nozicka znamená přirozené právo každého jednotlivce nebýt nucen poskytovat věci či služby nějaké druhé osobě, pokud to nebylo smluvně sjednáno. Každá osoba může sama sebou podle své vlastní vůle svobodně disponovat. Z tohoto práva na vlastnictví sebe sama Nozick vyvozuje absenci solidárního závazku vůči druhým osobám. Například státní redistributivní aktivity ve prospěch sociálně potřebných (které jsou běžnou součástí uspořádání také většiny západních zemí, neboť v nich existuje sociální stát) považuje Nozick za znásilnění práv na vlastnictví sebe sama a ve své vyhocené formulaci za druh částečného otroctví.

Podle Cohena se může zdát na první pohled paradoxní, že téma prosazované pravicovými libertariány velmi přitahuje právě marxisty a socialisty, kteří stojí na opačném konci politického spektra, a nikoli liberály, kteří mají k libertarianismu blíže.<sup>25</sup> Blížší Coheno-vo zkoumání ale osvětluje, proč teze o vlastnictví sebe sama je již tradičně blízká také marxismu, který v návaznosti na ni kritizuje vykořisťování, když se zasazuje o to, že každý pracující má nárok na plody své práce. Toto vyjádření by však mohlo svádět ke zjednodušení, že každý pracující zcela vlastní sám sebe, a proto i veškeré výsledky své práce. Důsledné zastávání této teze totiž podle Cohena vede k sebestřednému lpění na veškerých aktivitách a produktech každé osoby, a tím k přehlížení sociálně potřebných (včetně dětí, starých lidí, apod.), kteří jsou odkázáni na druhé. Proto Cohen

---

Harvard University Press 1981. Z literatury, která interpretuje Nozickovu teorii, srv. např. Paul, J. (ed.), *Reading Nozick*. Totowa, NJ, Rowman and Littlefield 1981. Cohen odkazuje na Nozicka již v posledních třech kapitolách své práce: Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom*, c.d., kap. 12–14.

<sup>25</sup> Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c.d., s. 144–164.

argumentuje, že jakákoli silná verze práva na vlastnictví sebe sama je v konečném důsledku právem na sobectví. Cohenovy hlavní argumenty týkající se myšlenky vlastnictví sebe sama lze zrekonstruovat následujícím způsobem.

Cohen se neztotožňuje s těmi, kteří odmítají Nozickovu tezi pomocí gramatické argumentace.<sup>26</sup> Patří k nim například Brian Barry, jenž kritizuje jak Nozicka, tak Cohena, přičemž odmítá odvozovat jakékoli normativní závěry z úvahy založené na gramatickém nedorozumění. Tvrdí, že atraktivita ideje vlastnictví sebe sama se primárně zakládá na chybném užití přivlastňovacího zájmena. Zájmeno „mé“ v tvrzení „toto je mé tělo“ může označovat za první tělo, o němž se hovoří, nebo za druhé tělo, nad nímž mám suverénní kontrolu. Druhý způsob je však podle něj neadekvátní absolutizací. Barry připomíná, že John Locke na jedné straně tvrdí, že „každý člověk má vlastnictví své vlastní osoby. Na tuto nikdo nemá právo mimo něho samého. Práce jeho těla a dílo jeho rukou, můžeme říci, jsou ve vlastním smyslu jeho.“<sup>27</sup> Na druhé straně však Locke připouští, že práce nějaké osoby může být vlastněna druhou osobou: „Takto tráva, kterou nařezal můj sluha ... stává se mým vlastnictvím. ... Práce, která byla moje, upevnila ... moje vlastnictví.“<sup>28</sup> Tvrzení o „mé“ práci v druhém případě podle Barryho neznamena, že jsem tuto práci sám vykonal a že všechny aktivity mého těla jsou mým vlastnictvím, ale pouze to, že zmíněnou práci vlastním.

Barryho interpretaci teze o vlastnictví sebe sama ale Cohen považuje za nepřijatelnou. Jednoduché grama-

---

<sup>26</sup> Barry, B., You have to be crazy to believe it. *TLS*, Oct. 25, 1996, s. 28; Cohenova odpověď: Cohen, G. A., Self-ownership and the libertarian challenge. *TLS*, Nov. 8, 1999.

<sup>27</sup> Locke, J., *Druhé pojednání o vládě*. Přel. J. Král. Praha, Svoboda 1992, s. 45.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 46.

tické odmítnutí pokládá za nedostatečné, neboť se domnívá, že jde o více než jen o jazykový problém, a nepřijímá pouhé odvolávání se na Lockovu autoritu. Skutečnost, že Locke otázku vlastnictví nezpracoval do všech detailů, ještě podle Cohena neprokazuje správnost Barryho názoru, že analýza teze o vlastnictví sebe sama je zbytečná.

Cohen dále ukazuje, že prvním vážným pokusem o popření teze o vlastnictví sebe sama by mohlo být úplné propojení teze s libertarianismem a jeho následné egalitářské odmítnutí, nicméně komplexním způsobem dokládá nedůslednost tohoto postupu. Je si přitom vědom rozdílu mezi pravicovým libertarianismem, jenž je nejryzeji formulován Nozickem a který Cohen odmítá, a levicovým libertarianismem, jenž má podle Cohena také své nedostatky a jehož zastánci jsou například Hillel Steiner nebo Herbert Spencer v raném období. Podobně jako pravicový libertarianismus přijímá i levicový libertarianismus bez výhrad tezi o vlastnictví sebe sama, ale na rozdíl od pravicové verze hájí počáteční egalitářní distribuci přírodních zdrojů. Prosazuje totiž názor, že lidé původně vlastnili zdroje společně, a že by tudíž k jejich vlastnictví měli mít i nadále rovný přístup. Cohen v této souvislosti kritizuje levicový libertarianismus za to, že nezohledňuje skutečnost nerovnoměrného rozdělení přirozených dispozic a talentu v lidské populaci, a že tak svým separovaným důrazem na externí zdroje stírá své původní ambice definované svobodou každého člověka.

Jelikož Cohen dokládá, že strategie úplného propojení libertarianismu s tezí o vlastnictví sebe sama je nedůsledná, usiluje nakonec o odmítnutí samotné teze. Musí se však vyrovnat s Nozickovou reakcí, podle níž toto odmítnutí s sebou přináší několik problémů: za prvé, nastolení otroctví, za druhé, svévolné jednání s druhými lidmi jako s prostředky, a za třetí, omezení lidské autonomie.

Cohen se s Nozickovými námitkami vyrovnává násled-

dujícím způsobem.<sup>29</sup> Za prvé, problém spojený s hrozbou otroctví řeší pomocí úvah Thomase Scanlona a Josepha Raze.<sup>30</sup> Ti jako základní způsob odmítnutí teze o vlastnictví sebe sama navrhuji zdůvodnit přijetí závazků k druhým lidem. Podle Nozicka je ale jakýkoliv nesmluvní závazek formou otroctví, přinejmenším částečného. Scanlon proti této Nozickově argumentaci namítá, že stejně jako například nelze srovnávat celoživotní věznění s krátkodobým uvězněním za účelem vyšetření nějakého trestného činu, nemůže být otroctví srovnáváno s redistributivní státní daní. Podle Raze je také možné říci, že například pomoc rodinnému příslušníkovi v jeho nemoci je pro mě závazná, i kdyby se mě nemocný pokusil tohoto závazku výslovně zprostit. Za určitých okolností jsem povinen pomoci nikoliv proto, že je někdo vlastníkem mého práva něco vykonat, ale z důvodu uznání existence relevantního závazku. Toto uznání odhaluje mezeru ve vlastnických právech, která prozrazuje, že nejsem výhradním vlastníkem některých svých činností (těch, které jsou spojeny se závazky), což však ještě neznamená, že jsem upadl do otroctví.

Proti Razově argumentaci lze sice namítnout, že nerozlišuje mezi morálními a právně vymahatelnými závazky, avšak tato námitka vymahatelnosti nezní podle Cohena příliš věrohodně, neboť také Nozickův model minimálního státu vyžaduje, stejně jako model redistributivního státu, danění občanů, které je zakotveno právně. Pokud je v Nozickově případě možné ospravedlnit vybírání daní za účelem placení policejních sil, pak

---

<sup>29</sup> Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, c.d., s. 31, 34, 172; Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c.d., zejména s. 229–243.

<sup>30</sup> Srv. Scanlon, T., *Liberty, Contract and Contribution*. In: Dworkin, G./Bermant, G./Brown, P. G. (eds.), *Markets and Morals*. Washington, Hemisphere Pub. Corp. 1977, s. 66. Razův argument uvedený v osobním rozhovoru s G. A. Cohenem. Srv. Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c.d., s. 231–233.

vybírání daní ve prospěch sociálně potřebných se nezdá o nic méně legitimní. Existence určitých závazků k druhým lidem ukazuje normativní jádro redistributivního státu, ale v žádném případě nesvědčí o jeho otrokářském charakteru. Nozick by měl podle Cohena navíc zdůvodnit, jak ospravedlňuje možnost zcela svobodného rozhodnutí osoby vydat se do naprostého otroctví (kromě vnitřně rozporného odkazu na smluvní souhlas dané osoby upadající do otroctví), když je zásadním odpůrcem redistributivního státu, který považuje za prozazování formy částečného otroctví.

Za druhé, Cohen odpovídá na Nozickovo obhajování teze odkazem na Kantův princip, podle něhož lidé jsou účely, a nikoliv prostředky. Tento princip podle Nozicka znamená, že člověk nemůže být užít jako pouhý prostředek dosahování účelů jiných lidí (tj. například pro redistribuci) bez svého souhlasu. Na tuto námitku Cohen reaguje tím, že formuluje: a) vztah mezi Kantovým principem a tezí o vlastnictví sebe sama a b) rozdíl mezi Kantovým principem a Nozickovou reformulací téhož.

a) Cohen tvrdí, že Kantův princip neobsahuje tezi o vlastnictví sebe sama a že ani teze neobsahuje princip. Kantův princip (z *Metaphysik der Sitten* a ze *Základů metafyziky mravů*<sup>31</sup>) se týká toho, že nesmíme druhého člověka používat pouze jako prostředek, neboť s ním musíme zároveň jednat jako s účelem o sobě. Jestliže tedy využíváme například prodavače, abychom koupili nějaké zboží, jsme zároveň zavázáni poskytnout mu pomoc, pokud ji, kupříkladu ze zdravotních důvodů, potřebuje. Cohen s odvoláním na Kanta a v souladu s jeho principem tvrdí, že zdraví lidé mají povinnost přispívat prostřednictvím daní lidem pracovně neschopným. To je však v rozporu s tezí o vlastnění sebe sama, která by musela odmítnout instrumentální užití zdravých lidí (uznaných jako účely o sobě) za účelem

---

<sup>31</sup> Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, Svoboda 1990.

pomoci zdravotně neschopným, neboť sama o sobě vylučuje jakékoliv nesmluvně vymahatelné závazky.

Na druhé straně by někdo mohl přijmout tezi o vlastnění sebe sama, a Kantův princip odmítnout. Zatímco teze neříká nic o pozitivním vztahu k druhým lidem, Kantův princip si naši angažovanost ve vztahu k druhým vyžaduje postulováním závazku jednat s druhými lidmi jako s účely.

b) Cohen uvádí, že Nozickova reformulace Kantova principu prostředku a účelu na princip souhlasu je jeho deformací. Zatímco Kant vyžaduje, aby se s druhým jednalo (zároveň) jako s účelem, Nozick podle Cohena pouze požaduje, aby druhý člověk souhlasil s tím, jak se s ním bude jednat. To znamená, že Nozickův princip souhlasu může vést až k tomu, že je s druhým člověkem jednáno pouze jako s prostředkem.

Za třetí, v poslední námitce Nozick argumentuje omezením autonomie a tvrdí, že lidé mohou být autonomními bytostmi pouze tehdy, pokud jsou zcela držiteli práv, která se týkají vlastnictví sebe sama. Cohen ale namítá, že v našem prostředí, kde lidé mají různé dispozice a jsou různě talentovaní, může každý člověk požívat určité autonomie neboli reálné svobody pouze tehdy, když jsou práva na vlastnictví sebe sama částečně omezena. Pokud totiž omezena nejsou, mnoha lidem je odepřen byť jen náznak autonomie. Úplné vlastnictví sebe sama však neznámá zajištění autonomie ani za předpokladu přibližně stejného rozložení talentu v celé lidské populaci. Autonomie je totiž podle Cohena závislá na rozsahu práv jedince jak nad sebou samým, tak také nad externím okolím, s nímž může disponovat, a právě v tomto rozsahu svých práv, jak ukazuje problém vykořisťování, se lidé podstatně liší.

Cohen říká, že svou argumentací nechce tezi o vlastnictví sebe sama zásadně zamítnout, doufá však, že svým výkladem učinil jak tuto tezi, tak pravicový libertarianismus dostatečně neatraktivními. Usiluje tak o vyvážené pojetí vlastnictví a vyhýbá se oběma extrém-

mům. Zatímco úplné odmítnutí teze by znamenalo nepřipuštění nároku pracovníka na plody jeho práce a tedy i nemožnost kritiky vykořisťování, úplné přijetí teze by naopak otevřelo dveře egoistickému popření správnosti redistributivních opatření.

#### 4

Po vyrovnání se s pravicovým libertarianismem se Cohen zaměřil na kritiku hlavního proudu současné politické teorie, tj. levicového liberalismu. Přestože v Cohenově rozboru zaznívá především polemický tón, lze v něm najít i shodu na společném zájmu, jímž je téma *rovnosti*.<sup>32</sup> Kvůli důrazu na toto téma bývá levicový liberalismus někdy nazýván také *liberálním egalitarismem* a o Cohenově socialismu se občas hovoří rovněž jako o určitém druhu egalitarismu. Je možné jej považovat za druh *komunitaristického egalitarismu*, neboť Cohen své pojetí socialismu definuje pomocí pojmů *community* (pospolitost) a *equality* (rovnost).<sup>33</sup>

Ve své analýze se Cohen soustředil na dílo klíčového představitele levicového liberalismu, Johna Rawlse. Na jedné straně vítá, že Rawlsova teorie spravedlnosti jednak odmítá libertarianistické principy a předpokládá adekvátně pojaté vlastnictví sebe sama a jednak prosazuje egalitární přístup ve vztahu k externím a interním zdrojům. Na straně druhé však jeho teorii pokládá za

---

<sup>32</sup> Čtenář může získat dobrý přehled o diskuzích na toto téma v časopise egalitárního a socialistického zaměření *Imprints*.

<sup>33</sup> Obecně lze říci, že označení *komunitarismus* se nevyčerpává jen svým užitím ve známé diskuzi mezi liberalismem a komunitarismem, kde se jím označují teorie jak progresivistické, tak konzervativní. Vzhledem k významu komunity neboli pospolitosti v dalších teoretických směrech lze za komunitaristické považovat také různé druhy socialismu a různé varianty komunismu, od křesťanského přes utopický až k vědeckému.

neudržitelnou a formuluje vůči ní kritiku, z níž připomenutí alespoň ty výhrady, které pokládám za hlavní.

Podobně jako většina současných autorů se Cohen domnívá, že je zapotřebí artikulovat teorii spravedlnosti. Zatímco klasičtí marxisté předpokládali, že budoucí společnost bude oplývat nadbytkem a že tedy nebude potřeba teorie spravedlnosti, jejímž cílem je poskytnout rozvrh pro spravedlivé rozdělování nedostatkových statků, Cohen na základě své historické výhody pozdějšího posuzovatele upozorňuje na skutečnost, že se budeme muset s nedostatkem přinejmenším dlouhou dobu potýkat, neboť planeta Země neoplývá neomezeným dostatkem surovin a technika přinejmenším ve své současné fázi vývoje tento nedostatek není schopna odstranit.

Rawlsova liberální teorie spravedlnosti však podle Cohena není dobrou odpovědí na otázky spjaté s potřebným rozdělováním toho, čeho je nedostatek. Jednu ze svých prvních kritik Rawlsovy teorie Cohen formuloval již v knize *Self-ownership, Freedom, and Equality*.<sup>34</sup> Rawlsovi v ní vytýká příliš úzké definování okruhu osob, na něž se vztahuje. Cohen sice uznává, že Rawlsův princip difference – jehož úkolem je připustit ekonomické difference mezi lidmi pouze za předpokladu, že ti nejméně zvýhodnění budou mít z těchto rozdílů větší prospěch, než by tomu bylo v případě rovnějšího uspořádání – *implicitně* stvrzuje pomoc sociálně potřebným, kteří nejsou schopni pracovat nebo práci nemají, nicméně Cohen poukazuje na skutečnost, že *explicitní* vyjádření a zdůvodnění chybí. Podle Cohena Rawlsova teorie hovoří o smluvní kooperaci, která má sloužit ku prospěchu zúčastněných, a z níž jsou tudíž ti, kteří (spolu)pra-

---

<sup>34</sup> Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c.d., s. 223–226. Námitky se týkají Rawlsových hlavních prací, zejména *Teorie spravedlnosti* (přel. K. Berka, Praha, Victoria Publishing 1995 /orig. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971/) a *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press 1993).



covat nemohou a přitom jsou sociálně potřební, vyloučení. Je sice pravda, že i Rawls se zmiňuje o lidech neschopných práce, ale protože považuje tuto otázku za druhořadý problém, je ochoten věnovat se jí až po vyřešení otázky kooperace lidí, kteří pracovat mohou. Podobně jako ve svých výhradách vůči libertarianismu vycházel Cohen z toho, že nelze mít neomezený nárok na vlastnictví sebe sama, a tudíž ani na výsledky práce, ve své kritice liberální teorie poukazuje na neudržitelnost úzkého pojetí teorie založené na kooperaci, a tedy i na nepřijatelnost rozdělení výsledků kooperace pouze mezi (spolu)pracující bez ohledu nebo pouze s marginálním ohledem na ty, kteří strádají a přitom jsou z kooperace nikoli vlastní vinnou vyloučení. Tuto kritiku lze číst do určité míry také jako sebekritiku, neboť Cohen ve svém prvním období vycházel výlučně z problémů pracujících a nechával stranou těžkosti dalších sociálních skupin.

Další mez Rawlsovy teorie spatřuje Cohen v tom, že je v ní přítomna neslučitelnost principu spravedlnosti (konkrétně principu difference, zaměřeného na sociální rovnost) s nerovnostářským očekáváním, které vyvolává kontraktualismus neboli pojetí společenské smlouvy, v níž se mají v Rawlsově teorii principy vybírat. Jinými slovy, principy spravedlnosti, které Rawls nechává určit v situaci společenské smlouvy, podle Cohena znásilňují kontraktualistické předpoklady, jež mají principům předcházet. Kontraktualistické pojetí problému spravedlnosti jako vzájemné spolupráce totiž přináší dva problémy. Buď budou talentovaní lidé postrádat motivaci spolupracovat, a tak vytvářet spravedlivou společnost, nebo se bude složení společnosti značně lišit od toho, v němž dnes skutečně žijeme (bude horší). Tyto potíže vycházejí z porovnání výhod, které plynou z členství v potenciálně alternativních, smluvně uzavřených sdruženích a které ukazují pravděpodobnost inkluze do těchto sdružení pro různě disponované osoby. První problém je v tom, že pokud se lidé nebudou moci smluvně sdružovat podle principu vzájemného užitku (plynoucího ze

vzájemné spolupráce), talentovaní lidé se patrně nebudou chtít spojit s netalentovanými. Motivace talentovaných pro spolupráci s méně talentovanými zde bude příliš slabá. Druhý problém přináší model, v němž bude talentovaným otevřena možnost zcela libovolně se sdružovat, což však povede ke spojení talentovaných. Takováto sdružení by ale vytvořila ještě méně inkluzivní druhy společností (jednak společností talentovaných a jednak netalentovaných), než v jakých žijeme. Tyto dva problémy podle Cohena zpochybňují koherenci smluvních očekávání s principem difference orientovaným na rovnost a vedou k požadavku upřednostnit buď kontraktualistické, nebo egalitářské tendence. Tento požadavek se zdá být daní za Rawlsovu snahu začít otevírat prostor pro volbu ještě předtím, než jsou vymezeny principy, v jejichž rámci se následně pohybuje rozhodování.

Svoji kritiku Cohen následně upřesňuje jejím rozdělením na část obsahovou a na část metodologickou. Výtky vůči obsahu Rawlova liberalismu rozvíjí zejména ve své práci *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*<sup>35</sup> Čtenář se s nimi může seznámit také v této knize v kapitolách *Spravedlnost, podněty a sobectví* a *Kde je třeba jednat: v oblasti distributivní spravedlnosti*.<sup>36</sup> Spochybňují především v tezi, že spravedlivá základní struktura společnosti nemůže sama zabránit nežádoucí nerovnosti, neboť sobectví lidí, utvářené v dlouhých dějinách kapitalismu, si vynucuje nejen změnu ekonomické struktury, ale také změnu cítění a motivací lidí. Cohen touto argumentací přiznává určitou důležitost motivům prezentovaným především křesťanskými socialisty (revoluce srdcí) a hlásí se k ideji *osobní je politické*, která je dnes šířena zejména feminismem. Princip difference, pokud bychom jej pro tento případ hypoteticky považovali za adekvátní, by se měl podle Cohena vztahovat také

---

<sup>35</sup> Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* c.d., zejména s. 101–115.

<sup>36</sup> Viz níže, s. 89 a 117.

na osobní volby realizované uvnitř institucí společnosti, a nikoli pouze na tyto instituce. Cohen dochází k závěru, že spravedlivá společnost vyžaduje jak spravedlivou institucionální strukturu, tak i spravedlivý étos, jehož uplatněním ve svém jednání mohou lidé institucionální strukturu podpořit. V českém prostředí se idea absence tohoto étosu ještě nedávno šířila např. lidovým rčením „kdo neokrádá stát, okrádá rodinu“. Názornou ukázkou myšlenky spravedlivého étosu na konkrétním případě je možné nalézt v této knize v kapitole *Pražská preambule k příspěvku „Proč ne socialismus?“*.<sup>37</sup> Cohen v ní líčí rodinné prostředí svého dětství a dospívání, které ho významně formovalo také ve sféře osobních motivací.

V obecné rovině Cohen téma spravedlivého étosu rozebírá především v polemice s liberály, když řeší otázku, zda bohatší lidé potřebují finanční podněty (například nízké daně) k tomu, aby nezačali pracovat méně, než pracují dosud, a aby tak byli z daní ochotni podpořit ty, kteří jsou v horší sociální situaci.<sup>38</sup> Cohen svou argumentaci dokládá, že pokud bohatší skutečně jednají podle spravedlivého étosu, žádné finanční výhody nepotřebují. Mohou se totiž sami rozhodnout, zda budou pracovat bez finančních podnětů stále stejně, a tím přispívat chudším, nebo zda bez nich budou pracovat méně. Spravedlnost je tedy závislá také na volbě jedince.

Argumentace je založena na tom, že bohatší v tomto případě nesou za svoji volbu odpovědnost. Naopak ti, kteří odpovědnost za svoji špatnou situaci nenesou, neboli ti, kteří svou volbou nemohou zajistit ani to, aby měli dostatek potřebných sociálních statků sami pro sebe, potřebují od bohatších pomoc. Z toho vyplývá, že cílem zásad spravedlivého přerozdělování je podle Cohe-

---

<sup>37</sup> Viz níže, s. 37.

<sup>38</sup> Srv. Cohen, G. A., On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99, 1989, 4, s. 906–944; Cohen, G. A., Incentives, Inequality, and Community. In: Peterson, G. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 13. Salt Lake City, University of Utah Press 1992.

na zajistit, aby lidem byly zabezpečeny takové potřebné statky, jež si sami svou volbou zajistit nemohou.

Cohen zde prosazuje egalitarismus zaměřený na otázku štěstí (luck egalitarianism). Neobhazuje ani *rovnost příležitostí*, ani *rovnost zdrojů*, ale *rovný přístup* k sociálnímu zabezpečení a ke zdrojům, jež si lidé nejsou schopni zabezpečit – nikoli vlastní vinou, ale z důvodu nešťastných okolností. Zatímco například Ronald Dworkin hájí svoji liberální koncepci rovnosti zdrojů,<sup>39</sup> Cohen ji odmítá především se zdůvodněním, že ti, kteří mají nikoli svým vlastním zaviněním některé potřeby větší, a proto potřebují i více zdrojů (například invalidé), jsou v podmínkách rovnosti zdrojů znevýhodněni.<sup>40</sup> Tento argument Cohen uplatňuje také v diskuzi s Willem Kymlickou, který se prostřednictvím Dworkinovy teorie pokouší ospravedlnit multikulturní politiku, jež pomáhá znevýhodněným kulturním minoritám.<sup>41</sup> V návaznosti na tradiční socialistickou obranu utiskovaných sociálních skupin Cohen obhazuje multikulturní pomoc marginalizovaným kulturním skupinám, ale upozorňuje přitom na to, že stojí v kontrastu s Dworkinovou rovností zdrojů, neboť různé kulturní skupiny potřebují různé zdroje.

Přesuneme-li nyní pozornost od obsahu k metodě, můžeme říci, že Cohenova kritika Rawlsovy liberální teorie z hlediska metodologického či přesněji metateoretického naplno zazní až v knize, kterou Cohen v současné době píše. Lze předeslat, že se v ní zaměřuje na problémy, jež se před teorií spravedlnosti objevují, je-li for-

---

<sup>39</sup> Srv. např. Dworkin, R., Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, s. 283–345.

<sup>40</sup> Cohen, G. A., Expensive Tastes and Multiculturalism. In: Bhargava, R./Bagchi, A. K./, Sudarshan, R. (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. New Delhi, Oxford University Press 1999, s. 80–100.

<sup>41</sup> Srv. např. Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1995.

mulována prostřednictvím Rawlsova konstruktivismu, tzn. je-li spravedlnost konstruována pravidly, která bychom si vybrali v původní situaci – a to zvláště pokud bychom se v této situaci koncentrovali na fakta o lidské přirozenosti.<sup>42</sup> Ve své připravované knize Cohen formuluje pouze jednu, nicméně zásadní námitku vůči Rawlsově konstruktivistické metateorii: její hlavní nedostatek nalézá v záměně principů spravedlnosti za pouhá obecná pravidla, jimiž se společnost řídí.

Vzhledem k založení analytického socialismu je zřejmé, že si Cohen plně uvědomuje, že principy spravedlnosti vznikají za daných historických a materiálních podmínek.<sup>43</sup> Trvá však na tom, že principy musejí být nezávislé na faktech ve smyslu rozlišení mezi hlavními normativními principy a společenskými pravidly, jež mohou mít své limity v závislosti na výhodnosti uplatnění těchto pravidel v prostředí dané společnosti. Pokud by se toto rozlišení opustilo, hrozila by nejen ztráta orientace ve věci stanovení ideálu, k němuž směřujeme, ale také úpadek k omezené teorii spravedlnosti, jež si ce bývá vhodná, pokud hraje roli v podobě regulí dané společnosti, ale nikoli ve formě hlavních principů spravedlnosti.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Viz také alespoň dílčí odkaz na toto téma níže. Cohen, G. A., *Spravedlnost, podněty a sobectví*, s. 96, pozn. č. 16.

<sup>43</sup> Může překvapit, že Cohen ve svých námitkách vůči Rawlsovi nekritizuje především ahistoričnost jeho teorie, jež je pro liberální teorie typická. Vysvětlením by mohlo být jednak to, že Cohen s Rawlsem polemizuje o distributivní spravedlnosti, jež se koncentruje na momentální přerozdělování, a nikoli na historické okolnosti, což by však patrně byl výklad vůči Rawlsově teorii spravedlnosti poněkud shovívavý, a jednak to, že tuto kritiku lze vzhledem ke Cohenově vlastnímu teoretickému stanovisku, velmi provázanému s koncepcí dějin, pokládat za téměř samozřejmou.

<sup>44</sup> Kdybych měl alespoň naznačit další Cohenovy námitky vůči konstruktivismu, uvedl bych, že se nevyčerpávají problematizováním spojení principů s fakty. Obsahují také kritiku, jež zahrnuje tři specifické výtky: vůči problematickému vztahu spravedlnosti k tzv. Pa-retovu principu, vůči veřejné známosti dané otázky a vůči stabilitě.

Na pozadí Cohenova vyrovnání se s libertarianismem a liberalismem, které je ztělesněno v jeho kritice Nozickovy teze o vlastnictví sebe sama a Rawlsovy teorie spravedlnosti, lze identifikovat obrysy Cohenova normativního pojetí analytického socialismu. Především je však možné o něm získat přehled z výslovných určení, která se alespoň v obecné rovině nacházejí i v této knize v kapitole *Je možné dosáhnout rovnosti a pospolitosti?*<sup>45</sup>

Cohen hájí socialismus, protože se domnívá, že ve svých životních perspektivách by si lidé měli být v principu rovni. Socialismus v obecné podobě podle Cohena znamená, jak jsem již naznačil, uplatnění zásad rovnosti a pospolitosti. Pospolitost v tomto významu spočívá v tom, že se o sebe lidé v případě potřeby a možností navzájem starají a že jim na tomto způsobu vzájemného uznání záleží. Pospolitá péče zmírňuje nerovnosti mezi lidmi, kteří se sami o sebe nemohou postarat tak, jako to mohou činit ti, kteří nerovným postavením netrpí. Pospolitá péče zahrnuje také pospolitou podobu reciprocity, kterou jeden projevuje druhému, když druhý potřebuje pomoci, s očekáváním, že v případě potřeby pomůže prvnímu zase ten druhý. K očekávanému opětování služby zde ovšem nedochází na stejné bázi jako v případě tržní podoby reciprocity, v jejímž rámci probíhá opětování jen v závislosti na finančním ocenění.

V konkrétnější podobě Cohen socialismem míní určitý druh výrobní organizace, takové, v níž má společné neboli kolektivní vlastnictví výrobních prostředků převahu nad vlastnictvím soukromým, jež v kapitalistickém druhu organizace vytváří masivní nerovnosti mezi lidmi a rozdíly v jejich životní úrovni.<sup>46</sup> Socialistický

<sup>45</sup> Viz níže, s. 45.

<sup>46</sup> Srv. rozhovor G. A Cohena s Mariem Scanellou. *The Philosophers' Magazine*, Winter 1997, s. 38–42.

druh organizace, který usiluje o rozdělování zisku podle spravedlivého klíče, preferuje podniky vlastněné jejich zaměstnanci, polosoukromé firmy se spoluvlastnictvím místních zastupitelstev apod.

Cohen si uvědomuje, že pohled mnoha lidí na socialismus je ještě stále formován vzpomínkami na jeho neúspěšnou sovětskou verzi. Ve svém článku *Marxism After the Collapse of the Soviet Union* uvádí, že ti, kteří se domnívají, že pád této verze prokazuje neplatnost socialismu, se však mylí.<sup>47</sup> Měli by totiž nahlédnout, že by bylo naopak možné tvrdit, že kolaps Sovětského svazu potvrzuje marxistickou tezi o nemožnosti vytvořit rozvinutou socialistickou společnost ze společnosti zastalé, která nemá dostatečně rozvinuté výrobní síly čili že kdyby Sovětský svaz uspěl, historický materialismus by byl zpochybněn. Přestože je věc složitější, Cohen pokládá za stěžejní, že zhroucení deformované formy socialismu v Sovětském svazu historický materialismus nijak nevyvrací.

Nicméně toto zhroucení podle něj ukazuje, že selhal model centrálního plánování, alespoň ve své známé podobě. Ať už se socialisté domnívají, že by tento model jednou mohl fungovat, nebo že nebude fungovat nikdy, socialisté by podle Cohena měli být realističtí a vycházet z toho, že dnes nevědí, jak by fungovat mohl. Měli by tudíž přijmout řešení v podobě tržního socialismu. Nikoli proto, že by šlo o řešení ideální, nýbrž proto, že je dobrou volbou pro nejbližší budoucnost, jež bude ještě stále probíhat ve znamení revitalizovaného kapitalismu. Cohen ovšem zdůrazňuje, že pokládat tržní socialismus za nejlepší řešení, je mylné. Sám jej pokládá nanejvýš za druhé řešení v pořadí.

Tržní socialismus splňuje socialistickou podmínku společného vlastnictví, avšak oproti tradičně chápanému socialismu si v něm podniky vlastněné pracovníky

---

<sup>47</sup> Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*, c.d., kap. *Marxism After the Collapse of the Soviet Union*, s. 389–395.

svou výrobou a oslovováním spotřebitelů navzájem konkurují. To sice do určité míry omezuje rovnost a pospolité vztahy mezi lidmi, ale v míře nesrovnatelně menší než v tržním kapitalismu.

Jak ale k socialismu dospět? Vzhledem k tomu, že nestačí disponovat spravedlivou strukturou společnosti, jež sama o sobě není s to vyřešit všechny problémy, je pro socialistickou společnost nezbytné, zmiňuje Cohen v návaznosti na svoji kritiku Rawlse, aby lidé měli spravedlivou motivaci. Podmínkou je tedy jejich svobodná identifikace se zásadami rovnosti. Podle Cohena nelze socialismus lidem nutit.

S tím souvisí otázka, jak vysvětlit téma revoluce. Cohen uvádí, že v dějinách socialistického myšlení vykrytalizovaly čtyři základní významy.<sup>48</sup> Revoluční změna je pojímána jako 1) spíše násilná, 2) spíše protiústavní, 3) spíše náhlá, 4) spíše komplexní. Každý z uvedených rysů revoluce je přitom nezávislý na ostatních třech charakteristikách. To znamená, že pro splnění kritérií kladených na revoluci stačí, když bude nějaká revoluce vyhovovat alespoň jednomu z nich. Revoluce tedy může být také mírumilovná, ústavní, pozvolná, nebo dílčí. Násilná, protiústavní a náhlá revoluční změna, který byla typickým vyústěním masového útlaku, vykořisťování a ponižování, není podle Cohena v současné západní společnosti pravděpodobná, neboť lidé si uvědomují, že se mají lépe než předchozí generace, i když to zdaleka neznamena, že byly odstraněny všechny problémy. Cohen se ale nedomnívá, že by lidé byli neschopni či neochotni uskutečnit komplexní proměnu společnosti mírumilovným, ústavním a postupným způsobem. Říká, že pokud je socialismus realizovatelný, bude ho dosaženo demokratickou cestou. Jinými slovy, socialismus je uskutečnitelný tehdy, když se s ním lidé dobrovolně ztotožní a budou prosazovat socialistický

---

<sup>48</sup> Rozhovor G. A. Cohena s Mariem Scanellou. *The Philosophers' Magazine*, c.d.



étos. Avšak násilná změna (například v carské diktatuře), v níž se lidé nemohli vyjádřit v lidovém hlasování, je podle Cohena pochopitelná, protože lidé mírumilovnou cestu neměli.

Jakým způsobem se budou řešit problémy v blízké budoucnosti, bude záležet stále více na globálních souvislostech. Cohen si uvědomuje, že solidarita v globálním měřítku zatím není rozvinuta, neboť jí v tom brání odlišné ekonomické prostředí v různých zemích. Proto jsou prozatím např. zájmy pracujících v Chicagu a pracujících v Africe protikladné. Nicméně demonstrace v Seattlu, Cancunu a na dalších místech podle Cohena naznačují, že vzájemná podpora lidí získává novou podobu. V Cohenových textech je přítomna naděje v mírumilovnou, ústavní a postupnou cestu komplexních změn.

Je zřejmé, že analytický socialismus Cohenovi slouží jako normativní úběžník, jenž si bere za úkol ukazovat směr, kam se demokratickou cestou ubírat. Cohen se domnívá, že je v současné době třeba využít prospěšné alokativní funkce tržního socialismu a podporovat socialistický model spravedlivé struktury společnosti, který by byl spolu se socialistickým spravedlivým étosem schopen lidem zajistit rovný přístup k sociálním službám a zdrojům, které si lidé sami nedokáží zabezpečit.

\* \* \*

Základní vhled do těchto Cohenových úvah lze získat v předkládané knize. V prvních dvou kapitolách přináší Cohen výstižné uvedení do klíčových osobních a teoretických motivů svého analytickém socialismu. Ve třetí kapitole, již otevírá nové kolo svého rozboru, objasňuje důvody přesunu své pozornosti od deskriptivní teorie k teorii normativní a zároveň jimi nabízí zpřesňující výklad zmíněných motivů. Tento výklad pak ve čtvrté a páté kapitole nepřímým způsobem rozvíjí prostřednictvím své kritiky Rawlsova levicového liberalismu. V poslední, šesté kapitole následně konkretizuje vybraná témata rozbořem vztahu mezi svobodou a penězi.

Souhrnně lze říci, že tyto kapitoly jako celek, přestože jsou nesouměřitelné s rozsáhlým souborem textů všech Cohenových prací, podávají velmi reprezentativní přehled o Cohenově současném myšlení, které se odvažuje otevírat i znepokojující otázky, jež většina autorů nechává mlčky stranou.

## 6

Závěrem bych se chtěl zmínit už jen o určité pochybnosti, jež bývá v souvislosti s analytickým marxismem a socialismem vyjadřována. Většina autorů sice uznává, že se jedná o teoretický směr s náročnou argumentací, avšak existuje mezi nimi spor o to, komu tato náročnost nejvíce slouží. Někteří zastávají názor, že čím větší je přesnost a jasnost argumentace, tím lépe pro prosazování socialistických myšlenek. Jiní ale poukazují na praktické souvislosti. Jsou si vědomi toho, že socialisté formulují své názory v určitém společenském a politickém prostředí, které od nich určitý druh argumentace vyžaduje. Například G. A. Cohen zažil jako dítě kanadskou podobu mccarthismu, jeho policejní brutalitu, uzavření levicově zaměřené školy, již navštěvoval, později v dospělosti byl svědkem toho, jak byli jeho kolegové obviňováni z ideologického prosazování levicových názorů atd. Autoři, kteří používají analytickou argumentaci, vůči svým kritikům uspěli, neboť své ideje důkladně zdůvodňovali, nicméně dosáhli toho za cenu uzavření se do akademického jazyka, který není přístupný širší veřejnosti. Spokojeni tedy mohou být jak analytičtí socialisté, kteří dokázali obhájit odborný (neideologický) charakter svých názorů, tak i mccarthisté a jejich následovníci, jimž se do značné míry podařilo marxismus a socialismus vytěsnit z veřejné sféry do univerzitních seminářů.

Není ovšem možné opomenout, že existuje ještě jedno východisko, které je vlastní například kritické teorii

společnosti a které na jedné straně oceňuje náročnost argumentace a na straně druhé zároveň obsahuje porozumění tomu, že každý teoretický směr potřebuje rovněž populárnější esejistické vyjádření, jež zpřístupní složitý výklad širší veřejnosti. Náročnost myšlení tedy nemusí znamenat uzavření (se) do ghetta, ale soustředěný rozbor, který může být následně ve veřejné sféře podán přístupnou formou. Tímto způsobem mohou postupovat všechny teoretické směry.



# Pražská preambule k příspěvku „Proč ne socialismus?“<sup>1</sup>

Skutečný název tohoto příspěvku je „Proč ne socialismus?“. Takto jej nazývám, kdykoli jej neprezentuji v Praze. Ale zde, v Praze, ve městě Franze Kafky, jsou někdy nutné převleky, a proto jsem pokládal za moudré nahradit název „Proč ne socialismus?“ názvem „Lze dosáhnout rovnosti a pospolitosti?“. Osobně si myslím, že význam obou titulů je do značné míry totožný, vám se však rozdíl mezi nimi může zdát větší než mně samotnému.

Myslím si, že by většina Čechů reagovala na název „Proč ne socialismus?“ podrážděně, nebo jistým pobavením anebo obojím. Československo prošlo ve *jménu* socialismu těžkou diktaturou a obrovskými zločiny. A co je z pohledu socialisty horší, země tímto osudem trpěla zčásti v důsledku opravdu upřímné snahy vytvořit ryze socialistickou společnost. V letech komunismu zde docházelo k naprosto bezohledné manipulaci jak s pojmem socialismu, tak s jeho ideály, a to v zájmu osobního zisku, moci a kariérismu, zároveň s tím však zde také existovalo – promiňte prosím, že se opakuji – absolutně upřímné oddání se socialistickému ideálu. Kdyby tento naštěstí již zaniklý experiment neměl co do činění se skutečným odevzdáním se socialismu, nýbrž byl by vytvořen pouze proto, aby nesl *jméno* „socialismus“, pak bychom my socialisté – říkám „my“, protože zůstávám socialistou – měli méně důvodů, než kolik ve skutečnosti máme, být rozčarováni faktem, že tento experiment vyústil v katastrofu.

---

<sup>1</sup> Děkuji Michèle Cohen za přínosné diskuse.

V dětství jsem vyrůstal v Montrealu v komunistické dělnické rodině, jako mladík jsem byl členem mezinárodního komunistického hnutí. Byl jsem jedním z milionů lidí, kteří celou svou myslí, celým svým srdcem a vším, co v nich bylo dobré a co se stavělo pozitivně k životu, věřili, že Sovětský svaz spolu s lidovými demokraciemi a lidovou Čínou (jak jsme je označovali), představují společnosti oddané sociální spravedlnosti a naplněné lidskostí. Získal jsem tuto víru, když mi bylo asi pět nebo šest let, v roce 1946 nebo 1947, výchovou v dělnické komunistické rodině. *Začal* jsem ji ztrácet na počátku šedesátých let, kdy mi bylo něco přes dvacet, a naprosto jsem ji ztratil 21. srpna roku 1968, kdy jsem řekl své tehdejší ženě, že „jsem poprvé ve svém životě *proti-sovětský*“. Neznamena to, že jsem byl ohledně Sovětského svazu a východní Evropy naivní i před vstupem tanků. Právě naopak. Považoval jsem se již za extrémního kritika komunismu v jeho reálné podobě. Ale do onoho dne jsem stále udržoval představu o jakémsi „ty“, jemuž byla moje kritika a můj hněv adresovány. Když BBC zahájila v 8 hodin ranní zprávy slovy: „Sovětská, polská, východoněmecká, maďarská a bulharská vojska dnes ráno vstoupila ...“, ztratil pro mě Sovětský svaz statut svého „ty“ a stal se monstrózním „to“.

Vím, že to, čemu jsem věřil, byl ráj, nebo cesta do ráje, zatímco pro vás a pro vaše souputníky mohlo jít o formu pekla. Nemyslím si, že mi někdo může *vyčítat*, že jsem si tento fakt neuvědomoval a myslel si pravý opak skutečnosti. Moje falešná víra pramenila z ušlechtilého smýšlení. Přesto cítím, z racionálních i jiných důvodů, potřebu se omluvit, což nyní činím.

Moje věrnost Sovětskému svazu byla dána výchovou. Byl jsem totiž vychováván jako marxista (a stalinistický komunista), podobně jako jsou jiní vychováni v římské katolíkы nebo muslimy. Moji rodiče a většina příbuzných byli komunisté z dělnické třídy a mnozí z nich pro svá přesvědčení strávili léta v kanadských vězni-

cích. Jedním z uvězněných byl i můj strýc Norman. Oženil se s Jenny, sestrou mého otce, která – jak vám můžu prozradit – dokonce jednou tančila s Josifem Visarionovičem Stalinem. V srpnu roku 1964 jsem strávil dva týdny v Československu, v Praze, v ulici Lermontova v Podbabě, kde tehdy Norman s Jenny bydleli. Norman byl totiž v té době redaktorem *World Marxist Review*, nyní již zaniklého pražského teoretického časopisu, který vydávalo nyní již také zaniklé mezinárodní komunistické hnutí. Před den jsem chodil po Praze a promlouval se všemi, kteří byli ochotni se mnou mluvit. Uměl jsem trochu rusky a trochu německy. Norman s Jenny měli moc práce, takže jsem měl dostatek času toulat se tímto skvostným městem a mluvit s lidmi, večer jsem pak mohl o svých nových objevech debatovat s Jenny a Normanem.

Jak jsem tak chodil ven a potuloval se, nenašel jsem nikoho, kdo by prohodil byť jen jediné dobré slovo o (tehdejším) režimu. Vrátil jsem se první večer a sdělil to strýci Normanovi, možná trochu krutě. Trestal jsem ho za své zklamání: nečinila ho snad jeho naprostá identifikace s režimem vhodným objektem takového trestu? Ale Norman měl odpověď: „Sakra,“ zvolal, „tos musel potkat opravdu podivné lidi!“ Šel jsem ven další den, a když mé výzvědy přinesly stejné výsledky, znova jsem je strýci Normanovi vyložil. Tentokrát byla jeho reakce vážnější. „Musíš chápat, že před revolucí byla v Praze značně velká střední třída a ta dělnickou revolucí hodně ztratila.“ A reakcí na to, co jsem zjistil třetí den, byla slova: „Musíš chápat, že v Praze byla *ohromná* střední třída.“ Po třetím dnu jsem se hledání poučení u strýce Normana vzdal. Nechtěl jsem, aby mi bylo řečeno, že střední třída byla *ještě větší* než *ohromná*.

Nyní uvedu jiný příklad, který – doufám – bude mít odezvu u těch starších z vás, kteří si ještě pamatujete na dialektický materialismus. Norman byl, jak jsem se zmínil, redaktorem *World Marxist Review* a starší z vás si určitě vzpomenou, že to byl nejdůležitější *teo-*

*retický* orgán světového marxistického hnutí. Byl tak teoretický, že musel publikovat články nejenom o historickém materialismu, o jehož podstatě jsem byl stále přesvědčen, když jsem byl v roce 1964 v Praze, ale také o dialektickém materialismu, o kterém jsem si začal myslet, že je to nesmysl, již v roce 1959. Právě kvůli své oddanosti jak historickému, tak i dialektickému materialismu publikovala *World Marxist Review* nejen materialisticky nahlížené články o společnosti a historii, ale také články a hmotě *jako takové*. A strýc Norman neměl univerzitní vzdělání. Do své pozice se dostal z továrního prostředí, kde bojoval za odbory, jako komunistický funkcionář pracující na plný úvazek. Jednou při večeri v hotelu Internacional – poblíž tramvajové točny na trase mezi Podbabou a centrem – mě Norman požádal jakožto profesionálního filosofa o radu. Najednou na mě vyhrkl bizarní otázku: „Myslíš si, že člověk může vytvářet nové formy hmoty?“ Vyslovil tu otázku s důrazem na každé jednotlivé slovo, aby mi tak naznačil, že doufá v zápornou odpověď, neboť jinak by to popíralo hlavní myšlenku článku, který byl v revue předložen. Správná odpověď by byla: záleží na tom, co myslíš tím „vytvářet“, „nové“ a „formy“, pak je odpověď v určitém smyslu kladná, protože, jak jsem Normanovi vysvětlil, částice, které nenacházíme v přírodě, byly vytvořeny v laboratořích. Ale s Normanem tento poznatek z fyzikálních laboratoří ani nepohnul. Jeho marxistická intuice či víra mu říkala, že člověk nemůže vytvářet nové formy hmoty, domníval se, že by šlo o zahrávání si s popíráním materialismu, kdyby bylo možné předpokládat, že by *člověk* mohl udělat něco *takového*.

Abych toto vyprávění uzavřel, měl bych říci, že jsem přijel do Prahy znovu v březnu roku 1988, tentokrát ne jako synovec aparátčíka, ale jako jeden z mnoha, kteří přijeli z Británie pod záštitou Nadace Jana Husa. Při této příležitosti jsem měl přednášku v bytě Ladislava Hejdánka. Bylo to v pondělí, Hejdánek se právě vrátil



z vězení, v němž pobyl celý víkend.<sup>2</sup> Byl jsem rád, že mohu posloužit Nadaci, k čemuž mě vedly jak ušlechtilé důvody, tak i určitá potřeba osobně se očistit ze svého vlastního spojení s totalitarismem. Nadaci jsem měl příležitost znovu posloužit v roce 1993, za příznivějších okolností, v Bratislavě a dalších slovenských městech.

\* \* \*

Čemu jsem tedy v souvislosti s Československem<sup>3</sup> věřil *předtím*, než jsem uskutečnil své procházky a průzkumy, jejichž plody jsem přednesl Normanovi v oněch srpnových večerech roku 1964?

Věřil jsem, že je na tom Československo vcelku dobře, pokud jde o materiální zabezpečení, ale že trpí neospravedlnitelným nedostatkem svobody slova a ostatní osobní svobody.

Odkazuji na svobodu slova, protože toto téma bylo ohniskem mé největší lekce, kterou jsem v srpnu 1964 v Praze dostal. Předtím, než řeknu, co tou lekcí bylo, je nezbytné, abych naznačil určité pozadí.

Komunisté mého dětství reagovali na obvinění, že komunistické země popíraly svobodu slova, třemi různými způsoby. Tyto tři reakce přitom měly různou úroveň náročnosti. První, nejprimitivnější reakce spočívala v popírání faktu, že zde *existovalo* omezení svobody slova. Za chvíli vysvětlím, jak bylo vůbec možné, že lidé takovéto obrovské lži věřili. Druhá, náročnější reakce omezení uznávala, přičemž nad tím vyjadřovala lí-

---

<sup>2</sup> Hejdánek prohlásil, že 48 hodin vazby nemělo charakter utrpení. Pokládal to za frašku. Byl propuštěn v čase určeném pro pondělní večerní setkání (7. března), přestože úřady věděly, že se má setkání konat.

<sup>3</sup> Mimochodem anglicky mluvící komunisté používali místo slova „Czechoslovakia“ „Czecho“. Tuto zdrobnělinu jsem neměl rád. Dávala mi na srozuměnou, že tito zahraniční komunisté se pošetile mazlí se svým milým malým „Czecho“, které schovávají ve své kapse spolu s Polskem a dalšími státy (které, pokud si vzpomínám, podobná srdečná jména neměly).

tost následovanou opodstatněním, že důvodem je vnitřní i vnější nepřítel: svoboda slova zde bohužel nemohla být proto, že by ji mohl kapitalistický svět zneužít pro kontrarevoluční účely. Existovaly různé varianty této reakce. Mohli jste se situací souhlasit, nebo si také například myslet, že úřady zacházely příliš daleko. Mohli jste si myslet, že *některá* omezení svobody slova byla oprávněná, ale že právě *uplatňovaná* omezení možné opodstatnění převyšovala, mohli jste přitom ukázat, jak smělí, jak *svobodní* jste, když to říkáte. A nakonec zde byla nejnáročnější reakce, ta, ve kterou jsem sám věřil, zejména proto, že, na rozdíl od první reakce, *připouštěla* rozsáhlá omezení svobody a že, na rozdíl od druhé reakce, *žádná* z omezení (prakticky) neopodstatňovala. Toto zdůvodnění *však* pocházelo od výhradně či do značné míry afektovaných intelektuálů, takže bylo nesnadné nahlédnout, oč tady vlastně jde. *Bylo* to zlo, ale zlo omezené, jeden se musel mít na pozoru, aby netvrdil, že to bylo větší zlo, než jakým ve skutečnosti opravdu bylo.<sup>4</sup>

A v srpnu roku 1964 jsem zjistil, že tato moje víra představuje shovívavý pohled, neboť nedostatek svobody slova odděluje od pravdy *každého*. Jestliže všechno, co jste měli, bylo *Rudé právo*, přičemž jste věděli, že lže, nemohli jste skutečně vědět, co se děje ve světě kolem vás a věděli jste, že vaše informace jsou kontrolované lháři, přestože jste neměli ani to nejmenší přání vyjadřovat cokoli *sami*. Svoboda slova je imperativem nejen proto, že žádná lidská bytost nemá právo umlčovat jinou bytost, ale také proto, že lidské bytosti mají nejen právo *samy se* vyjadřovat, ale také právo přístupu k pohledům jiných a k pravdě, tedy mají práva, která jdou za právo nebýt do něčeho nespravedlivě zapleten (což

---

<sup>4</sup> Možná že strýc Norman věřil ve všechny tři nekonzistentní věci, nemohu, než spekulovat. Ale mohu *uvést*, že často říkal o spojeneckých kritikách komunismu, že „si ze svobody dělají *modlu*“, ať už se to dalo interpretovat jakkoli.

zahrnuje právo svobody projevu), práva, která jsou pozitivnější, ale proto nikoli méně naléhavá. Při takovéto absenci svobody slova jsou umlčeni nejen ti, kdo by jinak promluvili, ale ve vězení žije každý.

Slíbil jsem, že řeknu, jak bylo možné věřit v to, že evropský komunismus naplňuje socialistické ideály. Jak mohl například někdo věřit první a arogantní odpovědi na obvinění z potlačování svobody slova, která tento fakt jednoduše *popírala*? Jak mohl někdo zavírat oči před něčím tak evidentním? Nereflektovala tato víra sebestředné zájmy nebo v každém případě iluze? Určitě tomu tak *bylo*, že ti, kdo věřili, chtěli věřit. To však vypovídá o tom, proč byli *motivováni* tomu věřit, a nikoli, jak bylo vůbec *možné*, že tomu věřili. Jsem například motivován věřit tomu, že je mi moje žena věrná, ale nebylo by tomu možné věřit, kdybych ji viděl v náruči jiného muže.

Zde musíme rozlišovat mezi lidmi, kteří navštívili Sovětský svaz nebo nějakou jinou komunistickou zemi, a lidmi, kteří je nenavštívili. Budu mluvit jen o té většině, kteří tak neučinili. Jak jsme mohli<sup>5</sup> přestat věřit tomu, co říkaly noviny a co si myslela většina lidí kolem nás? Mysleli jsme si, že velká většina získávala své názory z buržoazního tisku, takže vše, co potřebuje vysvětlení, je, proč jsme nevěřili tomuto tisku. A odpověď je, že jsme *věděli* – říkám *věděli*, nikoli *věřili* – že buržoazní tisk lhal. Nemyslím tím, že jsme věděli, že lhal o povaze života v Sovětském svazu, neboť z velké části o něm nelhal, protože nemusel. Myslím tím, že jsme věděli o tom, že lhal o kapitalismu, například když nesprávně referoval o stávkách, že zakrýval chudobu apod. Tisk byl vlastněn kapitalisty a o všem podával zprávy z kapitalistického pohledu. Byl motivován ke lhaní o kapitalistickém Quebecu a kapitalistické Ka-

---

<sup>5</sup> Jak jsem již vysvětlil, *skutečně* jsem věřil, že existovalo rozsáhlé omezování svobody slova, ale existovaly také další věci, kterým jsem věřil, nebo kterým jsem opomíjel věřit, jež by vás překvapily.

nadě a věděli jsme, že to dělá, tak proč by pak ze stejných důvodů nemohl lhát o svém rivalovi, socialistické společnosti? Jak jsme mohli vědět, že neměl žádný důvod lhát o skutečně existujícím socialismu, aby ho vylíčil v oněch temných barvách?

\* \* \*

Mysleli jsme si, že rovnost a pospolitost jsou dobré, zkoušeli jsme jich dosáhnout, a vzešla z toho pohroma. Měli bychom z toho vyvodit závěr, že to, o čem jsme si mysleli, že je dobré – rovnost a pospolitost –, ve skutečnosti dobré není? Tento závěr, byť se k němu často dospívá, je bláhový. Hrozny mohou být nezralé, ale to, že na ně liška nedosáhne, neznamená, že takové opravdu jsou. Měli bychom raději učinit závěr, že *jakýkoli* pokus vytvořit takové dobro *musí* selhat? Jen pokud si myslíme, že víme, že šlo o jedinou možnou cestu, jak toho dosáhnout, *nebo* že to, co způsobilo selhání tohoto pokusu, by způsobilo selhání jakéhokoliv pokusu, *nebo* že jakýkoliv pokus musí selhat z nějakého jiného důvodu. Domnívám se, že nic z toho nevíme. Z mého pohledu je správný závěr, že to musíme zkoušet *jinak*, dát tomu určitý smysl a stupeň „jinakosti“, a že musíme být mnohem opatrnější. Právě v tomto duchu pokračující, ale potrestané zasvěcenosti byl napsán následující text, k němuž jsou tyto poznámky preambulí.

# Je možné dosáhnout rovnosti a pospolitosti?<sup>1</sup>

Otázka v názvu tohoto příspěvku by neměla být chápána řečnický. Začnu prezentací – podle mne – *předběžného* argumentu ve prospěch socialismu a poté si položím otázku, proč by tento argument měl by být považován za *pouze* předběžný, proč by tedy mohl být nakonec odmítnut.

Abych byl konkrétní, v první části popíši situaci, kterou jsem nazval výlet pod stan a v níž by podle mne většina lidí dala přednost socialistickému způsobu organizace před jinými možnými alternativami. Ve druhé části budu analyzovat dvě zásady – zásadu rovnosti a zásadu pospolitosti –, které jsem použil v příkladu o výletu pod stan a jejichž uplatnění vysvětluje, proč je takový způsob organizace výletu přitažlivý. Ve třetí části položím otázku, zda dané zásady činí *žádoucím* socialismus i v celospolečenském měřítku. Ve čtvrté části se budu zabývat otázkou, zda je socialismus *uskutečnitelný* a rozeberu překážky, jimž je nutno čelit při prosazování zásad socialismu nejen v malém měřítku, např. na výletě, ale i v měřítku celospolečenském. V páté části nabídnu exkurz do tržního socialismu, který pokládám za druhé nejlepší řešení vzhledem k potížím prosazování (čistého) socialismu. Kritizuji nicméně nadšené zastánce tržního socialismu, kteří věří, že je něčím více než jen druhou nejlepší možností. Část šestá je krátkým shrnutím.

---

<sup>1</sup> Děkuji všem, kteří mi poskytli užitečné připomínky k předchozím verzím tohoto článku. Patří k nim: Sam Bowles, Miriam Cohen Christofidis, Cécile Fabre, Keith Graham, Lorraine Holmes, John McMurtry, John Roemer, Hillel Steiner a Arnold Zuboff.

## 1. Výlet pod stan

Já, vy a celá parta dalších lidí jedeme stanovat. Není mezi námi žádná hierarchie a naším společným cílem je dobře se bavit a dělat to (v mezích možností), co každého baví nejvíce (něco budeme dělat společně a něco každý zvlášť). K danému účelu máme veškeré vybavení, např. nádobí, olej, kávu, rybářské pruty, kánoe, fotbalový míč, karty atd. Jak je na podobných výletech zvykem, všechno vybavení používáme společně, i když jde o věci v soukromém vlastnictví. Po dobu výletu budou pod společnou kontrolou a dohodneme se, kdo a kdy je bude využívat, za jakých podmínek a proč. Někdo chodí na ryby, někdo připravuje jídlo a jiný vaří. Ten, kdo nerad vaří, ale nevádí mu mytí nádobí, může pak umýt všechno nádobí, a tak podobně. Existuje řada rozdílů, ale naše vzájemné vztahy a atmosféra dané akce zaručují, že nedojde k žádným výrazným nerovnostem, které by se mohly stát předmětem námitek.

Obecně o podobných výletech i o některých menších akcích platí, že se zájmem spolupracujeme na tom, aby měl každý přibližně stejnou možnost se uplatnit. V podobných situacích i ti největší anti-rovnostáři přijímají a berou za samozřejmost hodnotu rovnosti. Většina lidí ji pokládá za zcela samozřejmou a nemá příležitost ji zpochybnit – zpochybnění by znamenalo popřít étos výletu.

Můžete si představit výlet, kde každý uplatňuje své právo na část vybavení a schopností, kterými přispěl, a kde probíhá smlouvání o tom, kdo bude komu kolik platit, aby mohl např. použít nůž k oloupaní brambor, a kolik bude účtovat ostatním za tyto zrovna oloupané brambory, které zakoupil od jiného účastníka výletu v neoloupaném stavu atp. Na výletě pod stan byste mohli vycházet z principů tržní směny a výhradně soukromého vlastnictví potřebného vybavení.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Samozřejmě je možné založit podobný výlet částečně na společném

Většinou lidí by se to ale nezamlouvalo, raději se přikloní k prvnímu typu výletu, a to zejména na základě přátelských vztahů.<sup>3</sup> To znamená, že většina lidí dá přednost socialistickému ideálu alespoň v určitých vymezených situacích.

Abych tento bod vysvětlil, uvedu pár příkladů, jak by lidé mohli reagovat v různých fiktivních situacích:

a) Harry rád rybaří a také mu to výborně jde, proto přináší vždy více ryb než ostatní. Harry říká: „Je nespravedlivé, jak to tu vedeme. Měl bych mít k večeri lepší ryby. Měl bych mít jen samé okouny a ne tu směsku s bělicemi, co jedí všichni ostatní.“ Ale jeho kamarádi odpoví: „Proboha Harry nebuď takový hamoun. Nesnažil ses o nic víc než ostatní, prostě jsi dobrý rybář. Přejeme ti tuto schopnost, která je po právu zdrojem tvého uspokojení, ale proč bychom tuto přednost měli nějak *odměňovat*?“

b) Nadšená Sylva se vrátí do tábořiště po tříhodinové výpravě, kdy všichni samostatně prozkoumávali okolí, a oznamuje: „Našla jsem obrovskou jabloň s fantastickými jablky.“ „To je skvělé,“ jásají ostatní, „teď můžeme mít všichni jablečný mošt, jablečkový koláč i štrúdl!“ „Ovšem za předpokladu,“ přidá se Sylva, „že budu méně pracovat, nebo že mi uděláte více místa ve stanu, anebo že budu mít více šunky k snídani.“ Její nárok na určitý typ vlastnického vztahu ke stromu vyvolává u ostatních odpor, ale přesně takový nárok, ať vyjádřený či skrytý, je v podstatě základem soukromého vlastnictví – soukromé vlastnictví se obnovuje den za dnem, protože je takový nárok uznán nebo přijímán.<sup>4</sup>

---

a částečně na soukromém vlastnictví; tímto případem se zde však zabývat nebudu.

<sup>3</sup> Ale též, a to je podstatné, na základě efektivity. Představte si nadměrné transakční náklady, jež by v tomto případě vznikaly.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau ve svém mýtu o původu soukromému vlastnictví k tomuto nároku uvádí: „Onen člověk, který si obsadil jistý

c) Morgan rozpoznává dané tábořiště: „Hele, tady tábořil před třiceti lety můj otec. Tamhle na druhé straně kopce vykopal speciální rybníček a nasadil tam skvělé ryby. Otec věděl, že sem někdy můžu přijet tábořit, a udělal to vše jen proto, abych se mohl dobře najíst, až tady budu. To je skvělé, teď můžu jíst lepší jídlo než vy.“ Ostatní se mračí nebo se pošklebují Morganově hamounství.

Samozřejmě ne všichni mají rádi výlety pod stan. Mně osobně vůbec nechybí, protože do přírody nejezdím moc rád, tedy alespoň ne přes noc. Existují jisté hranice, nakolik se městskému člověku může v přírodě líbit – já bych raději dal přednost komunismu v teple mé univerzity než ve vlhkém lese, a navíc mám raději vodu z kohoutku. Ale otázka, kterou zde kladu nezní „Chtěli byste jet na výlet pod stan?“, nýbrž „Cožpak socialistický způsob s kolektivním vlastnictvím a plánovanými protislužbami není zjevně ten správný způsob, jak organizovat podobný výlet, nehledě na to, zda máte rádi táboření, či nikoli?“

## 2. Zásady uplatněné na výletě pod stan

Pospolitost může mít mnoho významů, ale požadavek pospolitosti, který je zde důležitý, znamená, že lidem na sobě záleží a že pokud je to potřebné a možné, starají se o sebe, a také jim na tom, že se o sebe navzájem starají, záleží. Existují dva způsoby pospolitě péče, jimiž se zde budu zabývat. První je ten, jež omezuje socialistic-

---

kus pozemku a prohlásil ‚Toto je mé!‘ a našel dosti prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti. Kolika zločinů, válek, vražd, béd a hrůz bylo by lidstvo ušetřeno, kdyby byl někdo vytrhl kůly, zasypal příkopy a zavolal na své druhy: chraňte se poslouchat toho podvodníka; jsme ztraceni, jestliže zapomenete, že ovoce patří všem a země žádnému.“ (Viz Rousseau, J.-J., *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Přel. H. Taillet-Sedláčková. Praha, Svoboda 1949, s. 61.)



kou rovnost. Druhý způsob pospolitého pečování nemusí být podmínkou rovnosti, ale i přesto je pro socialistický koncept velmi důležitý.

Ani vy, ani já si nemůžeme plně užívat pospolitosti, pokud máte dejme tomu desetkrát více peněz než já, protože můj život bude vystaven takovým potížím, kterým vy nikdy čelit nebudete a s nimiž byste mi mohl pomoci se vypořádat, ale vy to neuděláte, protože si chcete všechny své peníze ponechat. Porovnejme případ, kdy oba máme zcela odlišné fyzické slabiny. Vy máte vážný hendikep a já bych vám mohl pomoci, avšak obrátím se k vám zády. Proto nemůže utvořit pospolitost. Analogicky pak velmi rozdílné příjmy produkují velmi rozdílné *sociální* slabiny, které též ničí pospolitost, pokud si jich ti, kteří by je mohli zmírnit, nevšímají.

Pospolitosti si samozřejmě mohou užívat se zdravými i nemocní. Podle mne však tomu tak může být jen pokud zdraví mohou a pokud chtějí nemocným pomáhat, v rámci rozumných hranic sebeobětování se. Pokud bohatí dělají pro chudé, co mohou, a to i v rámci rozumných hranic sebeobětování se, rozdají velké množství svých peněz, a tak se uskuteční pospolitost, přičemž nerovnosti budou zmírněny. Pospolitost tedy není v rozporu s velmi rozdílnými *příjmy*, ale je v rozporu s velkými rozdíly v tom, co si *ponecháme*, pokud nejde o řádově nereálné sumy,<sup>5</sup> a tudíž s rozdílnými možnostmi postarat se o sebe, chránit své potomky a pečovat o ně, vyhnout se nebezpečí atp.

Ale vraťme se k našemu výletu a předpokládejme, že my budeme jíst velmi skromně, ale vy budete využívat svůj rybník s velmi kvalitními rybami, jež jste nezískal ani dědictvím či úskokem či v důsledku svého nadprůměrného průzkumnického talentu, ale pouze v důsled-

---

<sup>5</sup> Můj požadavek by neplatil např. pro společnosti, kde jsou všichni její členové milionáři či miliardáři. Požadavek platí pouze tehdy, pokud jsou životy lidí s nízkými příjmy náročné a obtížné.

ku zcela nečekané náhody, o které nikdo nemůže z hlediska spravedlnosti pochybovat – získal jste něco v loterii, které jsme se zúčastnili všichni – a tak i přesto, že zde nedochází k žádným nespravedlnostem, jste odloučen od našeho společného života, a zároveň je daná situace v rozporu s ideálem pospolitosti.<sup>6</sup>

Dalším projevem pospolitého pečování, který jsem ukázal na příkladu výletu do přírody, je pospolitá forma reciprocity, která je v protikladu k tržní formě reciprocity, což nyní vysvětlím. Pokud máme stejnou výchozí pozici a pokud existují (na rovnosti příležitosti) nezávislé limity pro nerovnosti výsledku, pak pospolitá reciprocita není požadavkem pro rovnost, je však podmínkou, aby měly lidské vztahy žádoucí formu.

Pospolitá reciprocita je netržním principem, podle něhož ti posloužím<sup>7</sup> ne proto, že za to něco očekávám, ale proto, že mou službu potřebuješ, a proto, že ty mi ze stejného důvodu také můžeš posloužit. Pospolitá reciprocita není totéž co tržní reciprocita, protože trh motivuje produkci nikoli na základě závazku k bližnímu a touhy sloužit mu a zároveň *jím* být obsluhován, ale na základě peněžní odměny. Bezprostředním motivem produkční aktivity<sup>8</sup> v tržní společnosti je obvyk-

---

<sup>6</sup> Tvrdím, že určité transakce, které nemohou být zakázány ve jménu spravedlnosti, by přesto měly být zakázány (ve jménu pospolitosti). Ale jedná se o *nespravedlnost*, zakážeme-li některé transakce? Definují zákazy podmínky, ve kterých bude fungovat spravedlnost, anebo jsou (opodstatněné?) v rozporu se spravedlností? Otázku je nutno více promyslet, a na to zde není prostor. (Pochopitelně by byla značná škoda, kdyby pospolitost a spravedlnost nebyly kompatibilní.)

<sup>7</sup> Nebo někdo jiný, kdo ti slouží, a tak umožňuje abys sloužil mně, anebo někdo, kdo slouží někomu, kdo se stará o tebe, a tak umožňuje, že se můžeš starat o mne atd. Používám zde výrazu „já-ty“ z důvodu zjednodušení, ale dané vztahy jsou zde samozřejmě multilaterální ...

<sup>8</sup> Hovořím zde o bezprostředním motivu, protože dlouhodobějším motivem může být použití tržních zisků k filantropickým cílům (tedy motiv, jehož užitkem může být filantropie, sociální uznání nebo něco

le<sup>9</sup> určitá směs chamtivosti a strachu, jejichž poměr se různí v závislosti na tržním postavení a osobních vlastnostech dané osoby. Při chamtivosti jsou jiné osoby nahlíženy jako možné zdroje obohacení, při strachu jsou vnímány jako ohrožení. Jsou to hrozná způsobů nahlížení na ostatní lidi, i když jsme jim následkem několika století kapitalistické civilizace<sup>10</sup> už přivykli.

Jak jsem zmínil, v rámci komunální reciprocity, kterou vytvářím v duchu závazků k bližním, jim toužím sloužit a být jimi obsluhován. V takové motivaci je skutečně očekávání vzájemného opětování, avšak to je kriticky odlišné od očekávaného opětování v tržní motivaci. Pokud jsem účastníkem trhu, pak jsem ochoten sloužit, ale pouze proto, abych *byl obslužen*. Nebudu sloužit pokud to nebude prostředkem získání protislužby. Podobně poskytnu co možná nejméně péče výměnou za co možná nejvíce péče, které se mi může dostat. Chci levně nakoupit a draze prodat. Sloužím ostatním, *buď* abych dostal to, po čem toužím, to je motivace chamtivostí, anebo abych se vyhnul něčemu, čemu se vyhnout chci, tj. motivace strachem. Účastník trhu si ze své pozice necení spolupráce s ostatními pro ni samu, necení si spojení *služ a buď obsluhován* jako takového.

---

jiného). Amartya Sen říká, že účastník trhu má „cíl vlastního blahobytu“ i v případě, že jeho blahobytnost není „sebestředným blahobytem“ (viz též, Goals, Commitment, and Identity. *Journal of Law, Economics and Organization*, Vol. 1, Fall 1985, No. 2, s. 341–355). Ale přestože sebestředný blahobytnost není na rozdíl od cíle vlastního blahobytnosti podstatou tržního principu, je pochopitelné ve své podstatě dominantní formou blahobytnosti, kterou umožňuje tržní prostředí.

<sup>9</sup> Lidé mohou ve smyslu služby fungovat i v tržní společnosti, ale pokud tak činí, je jejich motivace odlišná od pobídek, jimiž je motivován trh. Jejich motivace není tržní motivací. Viz níže, text u pozn. 24.

<sup>10</sup> Kapitalismus samozřejmě nevynalezl chamtivost a strach, ty jsou hluboce zakotvené v lidské povaze a vztahují se k elementárním infantilním strukturám, ale na rozdíl od svého předchůdce feudální společnosti, která měla křesťanskou snahu odsoudit chamtivost, ji kapitalismus oslavuje.

Mimo trh je člověk uspokojen spoluprací samotnou. Mimo trh toužím po tom, abychom si vzájemně sloužili. Tedy sloužím ti v očekávání, že pokud budeš schopen, rovněž posloužíš ty mně. Nechci být ten hloupý, který ti slouží bez ohledu na to, zda také posloužíš (pokud na to máš schopnosti) *mně*,<sup>11</sup> ale každopádně si cením každé části daného vztahu, já sloužím tobě a ty sloužíš mně.<sup>12</sup> A cením si i vztahu samotného – nepokládám první část „já sloužím tobě“ pouze za prostředek svého skutečného cíle, totiž že „ty posloužíš mně“. Vztah mezi námi při pospolitě reciprocitě není tržně instrumentální – dávám, protože dostávám, ale je plně neinstrumentální – dávám, protože ty potřebuješ nebo chceš, a užívám si tvé srovnatelné velkorysosti.

Protože motivace v tržní směně vychází z chamtivosti a strachu, nikdo se *v rámci dané ekonomické hry v podstatě* nestará o to, jak dobře nebo špatně se někomu jinému daří.<sup>13</sup> Spolupracuješ s druhými lidmi ne proto, že věříš, že spolupráce s jinými lidmi je sama o sobě dobrá, ne proto, že chceš, abyste ty i druhá osoba prosperovali,<sup>14</sup> nýbrž proto, že se snažíš něco získat a víš, že

---

<sup>11</sup> Pokud mi nesloužíš a pokud nesplňuješ očekávání zakotvená v pospolitě reciprocitě, pak ti mohu oprávněně přestat sloužit, a to i v případě, že to mezi námi způsobí nerovnost – ideál pospolitě reciprocity může zdůvodnit *nerovnost* v podmínkách, které jí plně nevyhovují.

<sup>12</sup> Srv. Marx, K., Comments on James Mill „Éléments d'économie politique“. In: Marx, K./Engels, F., *Collected Works*. Vol. 3. London, Lawrence and Wishart 1975, s. 227–228.

<sup>13</sup> Samozřejmě se o to starají instrumentálně, pokud jsou např. jejich důvody nedovolit, aby jejich obchodní partneři přestali podnikat, založeny na chamtivosti.

<sup>14</sup> Zajisté můžeš též chtít, aby druhá osoba prosperovala nikoli z instrumentálních důvodů, ale toto přání neovlivňuje, striktně řečeno, tvou tržní volbu (viz text u pozn. 18). Pokud přestaneš být při smlouvání tvrdý, protože pociťuješ k druhé straně nějakou formu náklonnosti, pak nastupuje určitý vztah darování, jenž se vzdaluje od tržního vztahu – tolik vychvalovaná efektivita trhu by byla ohrožena, pokud by byla velkorysost příliš častá.

se ti to podaří pouze za spolupráce s ostatními. V každém typu společnosti se lidé chtě nechtě starají jeden o druhého. Společnost je sítí vzájemného obdarovávání se, ale v tržní společnosti je tato vzájemnost pouze vedlejším produktem zcela nevzájemného a *nerecipročního* postoje.

### 3. Je tento ideál žádoucí?

Socialisté usilují o realizaci principů organizujících způsobů života na výletě pod stan v národním nebo dokonce mezinárodním měřítku. Setkávají se tak se dvěma odlišnými otázkami, které často nejsou dostatečně rozlišovány. Za prvé: je tato realizace žádoucí? Za druhé: je taková realizace proveditelná?

Někdo může říci, že výlet pod stan je sám o sobě nezajímavý, a v zásadě by měl existovat větší prostor pro nerovnost a instrumentální zacházení s ostatními lidmi (chápání lidí jako nástrojů neboli prostředků), a to dokonce i v tak jednoduchých interakcích, jaké étos výletu pod stan připouští: lidé mají právo na osobní volbu, i když je výsledkem nerovnost či chápání lidí jako prostředků. Proto odpůrci myšlenky výletu pod stan nedoporučují rovnost a pospolitost v celospolečenském měřítku *jako* rozšíření toho, co je vhodné v malém měřítku, a nejspíš ani rozšíření toho, co sami v malém měřítku zpochybňují, nedoporučí.

Zdá se mi, že taková kritika je nemístná, nebo že je v každém případě zavádějící. Na výletě pod stan přece existuje právo na osobní výběr, existuje dostatek možností osobního výběru, ať už ve volném čase nebo v práci (když existuje více než jeden rozumný způsob, jak ji rozdělit), s tím omezením, že tyto výběry nesmí být v rozporu s výběry ostatních. V rámci tržní společnosti volby ostatních také omezují možnosti volby daného jedince, ale tato skutečnost je v tržní společnosti maskována, protože narozdíl od toho, co je pravdivé na výle-

tě pod stan, zde není nevyhnutelně vzájemná závislost lidských bytostí přivedena do obecného povědomí jako údaj pro formální a neformální plánování.

Někdo další může říci, že zatímco samotný výlet pod stan je nepochybně přitažlivý, spolupráce a nesobeckost je vhodná pouze mezi přáteli nebo v rámci malé komunity. Ale připomenuli si, že nyní hovoříme o vhodnosti, a nikoli o uskutečnitelnosti, je tato myšlenka těžko pochopitelná. Proč ti z nás, kteří *opravdu* považují výlet pod stan za přitažlivý, odmítají motto levicové písně, kterou jsem se naučil v dětství, a která zní: „Budeme-li v úctě každého mít, souseda, přítele nebo bratra, bude to nádherný, nádherný svět, bude to nádherný svět“?

O všech těchto věcech se dá říci mnohem více, chci však přistoupit k tomu, co působí větší starosti *mně*: nikoli otázka, co je žádoucí, nýbrž otázka, co je proveditelné.

#### **4. Je tento ideál uskutečnitelný? Jsou překážkami lidské sobectví, nebo nerozvinutá sociální technologie?**

Bez ohledu na to, zda socialista nebo někdo jiný řekne, že komunistický *modus operandi* výletu pod stan je přitažlivý, nebo zda by byl či nebyl přitažlivým *modem operandi* pro společnost jako celek, většina lidí by považovala komunismus pro společnost jako celek prostě za nerealizovatelný.

Máme zde nyní dva různé důvody, pro které by mohl být celospolečenský komunismus považován za neuskutečnitelný, a je velmi důležité oba – jak intelektuálně, tak politicky – odlišit. První důvod je spojen s lidskou motivací, druhý pak se sociální technologií. První obecně uznávaný důvod nerealizovatelnosti komunismu spočívá v tom, že lidé od přirozenosti nejsou dostatečně štedří a schopni vzájemné spolupráce, nejsou s to požadavkům komunismu vyhovět, a to bez ohledu

na to, jak nesobečtí a schopní spolupráce jsou v situaci časově omezeného, na důvěře založeného výletu pod stan. Druhý obecně uznávaný důvod naproti tomu staví na tom, že *i kdyby* byli lidé dostatečně nesobečtí, nevíme, jak s touto nesobeckostí zacházet a jakými pravidly a podněty dosáhnout toho, aby se štědrost a nesobeckost stala hnacím motorem ekonomiky. Na rozdíl od lidské sobeckosti, kterou umíme ovládat velmi dobře.

Samozřejmě že komunismus může být nedosažitelný i v případě, že žádný takový ani podobný problém nenastane, a to z důvodu politických a kulturních sil, které proti němu míří – včetně nesmírně silné víry v nemožnost jeho udržitelnosti.<sup>15</sup> Otázka uskutečnitelnosti, o které zde hodlám hovořit, ale *nezávisí na tom, zda je komunismus* dostupný v situaci, v níž se nacházíme nyní, zatíženi všemi nahodilostmi, které vytvářejí naše současné sociální podmínky, ale jde mi o stabilitu komunismu; tedy o otázku, zda dlouhodobě vydrží, pokud bychom měli tu moc a zavedli jej. Z mého pohledu je zásadním problémem socialistického ideálu fakt, že neznáme jeho spouštěcí mechanismus. Naším problémem tedy není prvořadě lidské sobectví, nýbrž nedostatek vhodných organizačních technologií: problém, *jak vymyslet správný mechanismus, správný rozvrh*.<sup>16</sup> Může to být *neřešitelný* technický problém, násobený bez-

---

<sup>15</sup> Srv. mé Illusions about Private Property and Freedom. In: Me- pham, J./Ruben, D.-H. (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*. Vol. IV. Brighton, Harvester Press 1981, s. 233–235.

<sup>16</sup> Dovolte mi zde připomenout dvě příhody, které byly rozhodující pro vývoj mého vlastního uvědomění, že my socialisté postrádáme přesvědčivou odpověď na problematickou otázku, jak navrhnout ne- tržní socialismus.

První příhoda se stala v Německu v roce 1976 během konference na zámku Reisenberg nedaleko Günzburgu a Ulmu. Procházel jsem se po zámeckém pozemku s významným nekonzervativním ekono- mem Leonidem Hurwiczem a nijak jsem se před ním netajit svou od- daností socialismu. Hurwiczova odezva byla ve zkratce následující: „Podívej, nemám nic proti socialismu jako myšlence. Ale jsem prak- tický, potřebuji vědět, jak by to mohlo fungovat. Řekni mi, jaký plán

pochyby našimi sobeckými sklony, ale rozhodující je, že je to především problém technický. Sobectví a nesobectví koneckonců existují (téměř?) v každém z nás. Problémem ale je, že zatímco víme, jak zajistit fungování ekonomického systému na základě sobectví, nevíme, jak zajistit, aby fungoval na základě nesobectví. Přesto i ve skutečném světě, v naší společnosti, závisí mnoho věcí na nesobectví nebo, řekneme-li to obecněji a více negativně, na netržních podnětech. Lékaři, zdravotní sestry, učitelé a jiní neposuzují to, co ve své práci dělají, jen podle množství peněz, které za svou práci dostanou, tak jak to dělají kapitalisté a pracovníci v profesích, v nichž o pomoc a péči druhým nejde. (Ani v profesích, v nichž o pomoc a poskytování péče jde, nebudou lidé pracovat zcela zdarma, nicméně podobá se to případu, kdy na výletě potřebujete jíst; nijak však z toho neplyne, že by tito lidé měli svou práci vykonávat jen kvůli finančnímu zisku.) Důvodem tohoto rozdílu není, že by snad lidé v profesích, kde pomáhají druhým, byli udělaní z nějakého morálně nadřazeného těsta, nýbrž především poznání, že jejich práce vychází z potřeb lidí: signály trhu pro rozhodování, které nemoci léčit nebo který předmět učit, nejsou ani podstatné, ani funkční. Ale jakmile se přesuneme ze sféry potřeb nebo ještě obecněji „základních dober“ do širší sféry postradatelného

---

máš na mysli.“ Hurwicz nepovažoval moji odpověď – „demokratické plánování“ – za dostatečnou. Jeho bystrý skepticismus mě zarazil.

Ještě více na mne zapůsobilo, když jsem v Londýně v roce 1981 četl Davida Schweickarta – jeho důkaz neuskutečnitelnosti návrhu demokratického plánování, který předložili Michael Albert a Robin Hahnel. Od toho dne jsem se jen s nelibostí smířoval se socialistickým trhem. Alespoň na určitou dobu. Důkaz se objevil ve Schweickartově knize *Capitalism or Worker Control?* na s. 217–218 (New York, Praeger 1980). Jeho komentář se přitom vztahoval ke stranám 257–280 Albertovy a Hahnelovy knihy *Unorthodox Marxism* (Boston, South End Press 1979). Měl bych dodat, že Schweickartova kniha *Against Capitalism* (Cambridge, Cambridge University Press 1993) je přepracovanou a rozšířenou verzí jeho knihy z roku 1980.



zboží<sup>17</sup> a jakmile se díky ekonomickému pokroku život stává snadnější a vytríbenější, je bez signálů trhu mnohem složitější zjišťovat, co a jak vyrábět: velmi málo socialistických ekonomů by zde mělo odlišný názor. (Jedním z důvodů, proč může být výlet pod stan realizován bez tržní směny, je, že informace potřebné pro plánování aktivit táborníků jsou omezené svým rozsahem a je jednoduché je agregovat.) Je tedy logicky možné použít mechanismus trhu k určení toho, co a jak vyrábět, aniž by byl využit pro rozdělování odměn.<sup>18</sup> A ve světle nejistot komplexního plánování na jedné straně a nespravedlnosti výsledků trhu a morálních slabín tržní motivace na straně druhé, je přirozené se ptát, zda by mohlo být nejen logicky možné, ale i prakticky proveditelné zachovat rozdělovací/alokační funkci trhu a i nadále využívat výhod plynoucích z generování a zpracovávání informací při současném potlačení jeho obvyklých motivačních předpokladů a distribučních následků.

Přesně o takový projekt odlišování usiluje průkopnická kniha Josepha Carensa, který působí na katedře politologie na Torontské univerzitě. Kniha se jmenuje *Equality, Moral Incentives, and the Market (Rovnost, morální podněty a trh)*<sup>19</sup> a její příznačný podtitul zní *Esej o utopické politicko-ekonomické teorii*. Carens popisuje společnost, ve které jakoby standardní kapitalistický trh organizuje ekonomickou aktivitu, ale daňový systém ruší nerovnoměrné výsledky tohoto trhu přerozdělováním příjmů, dokud nenastane úplná rovnost. Existují sice kapitalisté maximalizující (před zdaně-

<sup>17</sup> Potřebné zboží je přitom zboží, „jehož spotřeba je považována za sociálně žádoucí nezávisle na preferencích spotřebitelů“ (Bannock, G./Baxter, R. E./Davis, E., *Dictionary of Economics*. London, Penguin 1998, s. 272).

<sup>18</sup> V závěru této kapitoly a v kapitole V. využívám obsah 11. kapitoly (The Future of a Disillusion) své knihy *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 245–265.

<sup>19</sup> Chicago, Chicago University Press 1981.

ním) svůj zisk i dělníci, kteří nevlastní žádný kapitál, *ale* lidé uznávají závazek sloužit druhým, přičemž rozsah jejich činnosti je určován tím, nakolik se jejich příjem před zdaněním blíží tomu, jaké by byly jejich nejvýnosnější aktivity, jež jsou jim dostupné, zatímco daňový systém zajistí plně rovnostářské rozdělení příjmů po zdanění. Výrobci jsou zde bezprostředně zaměřeni na výsledný finanční efekt, ale nabyté peníze si neponechají, neboť je získávají z touhy přispívat společnosti; tržní mechanismus je tedy užíván k řešení problému sociální technologie ve službách rovnosti a pospolitosti.

Tento projekt, jak připustil již Carens, má mnoho problémů,<sup>20</sup> domnívám se však, že stojí za to, aby byl vylepšován. Nevím, zda jsou tato potřebná vylepšení možná a obecně ani nevím, zda je komunistický ideál uskutečnitelný tak, jak jej navrhl Carens, nebo v nějaké jiné formě. My socialisté *nyní* nevíme, jak převést organizační principy výletu pod stan do celostátního měřítka, přičemž bereme v úvahu složitosti a rozmanitosti, které to s sebou přináší. Nevíme *nyní*, jak dát kolektivnímu vlastnictví a rovnosti onen skutečný význam, který má v příběhu výletu pod stan, ale který neměl v Sovětském svazu a v podobně řízených státech. Nyní ještě nevíme, jak uskutečňovat tento druh rovnosti a pospolitosti pro společnost jako celek. Výlet pod stan je omezen časovým, prostorovým a populačním měřítkem, což také znamená, že v rámci těchto omezení může být uplatňováno právo na osobní volbu bez nátlaku způsobem, který zachovává rovnost a pospolitost.<sup>21</sup> V malém měřítku je to uskutečnitelné, nevíme však, jak umožnit osobní volbu, jež bude důsledně konzistentní s principy rovnosti a pospolitosti, ve velkém společenském měřítku. Ale nemyslím si, že nyní máme jistotu, že nikdy nebudeme vědět, jak tyto věci udělat: jsem v tomto ohledu agnostický.

---

<sup>20</sup> Viz jeho *Rights and Duties in an Egalitarian Society. Political Theory*, Vol. 14, 1986, části III a IV.

<sup>21</sup> Viz text u pozn. 14.

Technologii užívání základních motivů pro ekonomickou produkcí velice dobře rozumíme. Dějiny dvacátého století skutečně ukazují, že nejsnadnější cestou zvyšování produktivity v moderní společnosti je povzbuzovat v hierarchii nerovných příjmů ty motivy, o kterých jsem mluvil dříve, totiž chamtivost a strach. Ale neměli bychom nikdy zapomenout, že hrabivost a strach jsou nepřitažlivými motivy. Kdo by zamýšlel podle takovýchto motivů vést společnost a podporovat tak psychologii, k níž tyto motivy náleží, kdybychom nevěděli, že jsou účinné, kdyby neměly instrumentální hodnotu, což je jediná hodnota, kterou mají? Ve známém prohlášení, v němž Adam Smith obhajoval tržní vztahy, zdůraznil, že věříme nikoli v řezníkovu štědrost, ale v jeho vlastní zájmy, když spoléháme na to, že nás obslouží. Smith tedy předložil zcela vnější ospravedlnění motivace trhem, navzdory tomu, že uznal, že její pravý charakter je nepřitažlivý. Starší socialisté často tento Smithův bod opomíjejí, odvolávají se na moralistické odsouzení tržní motivace, která není schopna vyřešit své vnější opodstatnění. Někteří současní příliš nadšení zastánci tržního socialismu mají naopak tendenci zapomínat, že trh je vnitřně protichůdný/odsouzeníhodný, neboť jsou zaslepeni svým opožděným objevem vnější hodnoty trhu. Geniálnost trhu je v tom, že (1) vyhledává nízké motivy (2) pro žádoucí cíle; ale (3) také vytváří nechtěné účinky, včetně nepřehlédnutelné, značně nespravedlivé nerovnosti.<sup>22</sup> Pro vyváženost pohledu je třeba se zaměřovat na všechny tři aspekty této teze,<sup>23</sup> ale tržní socialisté nyní často lžou sami sobě a přehlížejí (1) a (3).

---

<sup>22</sup> Pro rozvedení tohoto složitého tvrzení viz můj text *The Future of a Disillusion*, c.d., část 8.

<sup>23</sup> První dva rozebírá Bernard Mandeville ve svém trž oslavujícím díle *The Fable of the Bees (Bajka o včelách)*, které vyšlo v roce 1714 a nese podtitul *Private Vices, Public Benefits (Osobní nečnosti a veřejné blaho)*. Mnozí současní obhájci trhu zlehčují pravdivost první části podtitulu.

Nyní mi dovoluete uvést některé další poznámky k tržnímu socialismu.

## 5. Tržní socialismus

Socialisté devatenáctého století byli většinou proti tržní organizaci hospodářského života. Tito průkopníci upřednostňovali něco, o čem se domnívali, že je mnohem lepší, totiž komplexní centrální plánování, a jejich pozdější následovníci byli povzbuzeni tím, co interpretovali jako úspěchy plánování – např. Stalinovu industrializaci či zavedení vzdělávacího systému a systému zdravotní péče v Čínské lidové republice. Ale centrální plánování, alespoň tak jak bylo v minulosti realizováno, je, jak už nyní víme, špatným receptem hospodářského úspěchu, alespoň ve společnosti s moderním systémem výroby. Socialističtí ekonomové vykonali v nedávné době velký kus práce na vyřešení problémů spojených s fungováním socialistického trhu. Převažující historické spojování socialismu s centrálním plánováním a naděje, že by centrální plánování mohlo uskutečnit ideál opravdu spravedlivé společnosti, měly za následek, že socialisticky smýšlející ekonomové nezkoumali hospodářské modely, ve kterých sice neexistuje centrální plánování, ale i přesto by si zasloužily přívlastek socialistické, protože se v nich setkáváme se společně sdílenými výrobními prostředky. Existují různé modely podnikového vlastnictví v rukou jejich pracovníků, různé typy polouskromých firem (například na úrovni městských samospráv) i další pokusy, jak využít kolektivního vlastnictví, při němž veškerou hospodářskou činnost neorganizuje stát.

V současné době existuje mezi socialistickými intelektuály rozumné hnutí směřující k neplánované či minimálně plánované tržně socialistické společnosti, ale podle mého názoru existují v tomto směru také nepromyšlené a módou ovlivněné pokusy. Tržní socialismus

je socialistický, protože překonává rozpor mezi kapitálem a prací: v tržním socialismu neexistují třídy kapitalistů proti dělníkům bez kapitálu, protože sami dělníci jsou vlastníky firem. Na rozdíl od tradičně pojatého socialismu však tržní socialismus spočívá v tom, že dělníky vlastněné firmy si navzájem konkurují a zároveň tržně soutěživým způsobem oslovují své spotřebitele. Tržní socialismus, na rozdíl od socialismu tradičního, spočívá také v tom, že snižuje, i když neodstraňuje, tradičně socialistický důraz na ekonomickou rovnost. Rovnost je omezena, protože tržní soutěž vede k nerovnosti mezi vítězi a poraženými. Podobně je v tržním socialismu omezena i pospolitost, protože směna v rámci tržního socialismu není o nic menší než tržní směna v rámci kapitalismu.<sup>24</sup> Opravdová reciprocita se na rozdíl od reciprocitu povrchní v tržních transakcích neobjevuje.

Věřím, že je pro politické vyhlídky socialismu dobré, že se tržní socialismus dostává do popředí jako předmět obhajoby a politiky. Socialističtí ekonomové, včetně těch motivovaných módou, konají užitečnou politickou službu. Ale také si myslím, že tržní socialismus je maximálně druhou nejlepší volbou, byť vzhledem k rozumnému cíli víceméně okamžité budoucnosti je volbou nejlepší. Domnívám se, že mnoho socialistických intelektuálů, kteří si myslí opak, je v zajetí „adaptivního doporučení“, v němž je pořadí doporučení pokriveno jejich vnímáním proveditelných úkolů. Mnoho socialistů dospělo k závěru, že tržní socialismus je báječný jednoduše proto, že se domnívají, že nelze navrhnout nic lepšího;<sup>25</sup> to je ale absurdní důvod, který chtě nechtě nelze přijmout.

Domnívám se, že nikdo nemůže s čestným úmyslem tvrdit, že tržní socialismus plně vyhovuje socialistickým

---

<sup>24</sup> Nejedná se, jako v karteziánské ekonomii, o pouhou povrchní tržní směnu.

<sup>25</sup> Více podrobností v mé studii *The Future of a Disillusion*, c.d., s. 253–257.

normám distributivní spravedlnosti, ačkoli je správné říci, že s ohledem na dané normy vyhovuje lépe než tržní kapitalismus. I přes relativní nadřazenost zůstává tržní socialismus méněcenný ze socialistického hlediska, protože podle socialistických norem je nespravedlivý takový systém, který poskytuje vysoké odměny lidem, kterým náhoda nadělila velké schopnosti a kteří se sdružují ve vysoce produktivní jednotky, ale též proto, že tržní směna v tržním socialismu je v rozporu s hodnotou pospolitosti.

Netvrdím, že bychom měli v době ideologicky oživeného kapitalismu usilovat o takovou formu socialismu, která je radikálnější než tržní socialismus. Pokud jde o krátkodobé politické programy, je tržní socialismus bezpochyby dobrou volbou. Ale zastánci tržního socialismu na něj kladou vyšší nároky, nároky, jimž je třeba odolat.

## 6. Závěr

Při prosazování socialistického ideálu čelíme značným potížím, nicméně negativní nářky, které na jeho adresu směřují bývalí „demokratičtí socialisté“ (v Británii se např. sjednotili pod vlajkou „New Labour“), nářky typu „mechanická rovnost“ nebo „stejnost výsledku“, představují selhání v domýšlení implikací daného ideálu a zpola úmyslný pokus nahradit argumenty rétorikou.<sup>26</sup> Dané nářky jsou nepatřičné, neboť socialistický ideál neprosazuje stejnost výsledku ve smyslu studené uniformity, kdy všichni nosí maoistické sako.

Jakýkoliv pokus realizovat socialistický ideál naráží na etablovanou moc a individuální sobectví. Lidé, kteří to myslí s politikou vážně, musejí brát vážně i tyto pře-

---

<sup>26</sup> Pro bližší informace viz můj článek *Back to Socialist Basics*. *New Left Review*, Sept./Oct. 1994, 207, přetištěno také in: Franklin, J. (ed.), *Equality*. London, IPPR 1997.

kážky. To však není důvod, abychom se vzdali ideálu samého. Opustit ideál jen proto, že je vystaven překážkám, je pomýlené a toto pomýlení plodí dezorientovanou praxi: existují kontexty, v nichž je možné se k ideálu přiblížit, avšak postupuje se tu méně rezolutně, než by bylo třeba, protože není dostatečně jasné, jaký tento ideál vlastně je.

Snahou socialistů je rozšířit pospolitost na celý hospodářský život. Jak jsem již podotkl, nyní si již uvědomujeme, že nevíme, jak to udělat, a mnozí si myslí, že nyní víme, že uskutečnit to je nemožné. V určitých oblastech, např. ve zdravotní péči a ve školství, však už požadavky na rozšíření pospolitosti nabyly životaschopných forem produkce a distribuce a nyní je nutné pospolitost bránit, protože jde o hodnotu, jež nyní čelí agresivní hrozbě ze strany tržního principu, a také proto, že můžeme získat okamžitý politický užitek, pokud pospolitost v uvedených oblastech upevníme a pokud budeme volat po jejím rozšíření i vně těchto oblastí všude tam, kde to je možné.

Souhlasím s Albertem Einsteinem, že účelem socialismu je „překonat predátorskou fázi lidského vývoje“. Každý trh, dokonce i trh socialistický, je systémem kořistění. Náš pokus překonat kořistění zatím selhal. Ale nemyslím si, že by bylo správné se vzdávat.





# Rovnost: od faktu k normě

*To my jsme zorali stepi a postavili města, kde oni obchodují, vykopali doly a postavili továrny, položili nekonečné míle železnic; nyní stojíme, zavrženi a hladoví, uprostřed divů, které jsme vytvořili.*

R. Chaplin, *Solidarity Forever*<sup>1</sup>

Jak jsem se již zmínil, v srpnu roku 1964 jsem strávil dva týdny v Československu, v Praze, kde tehdy pobývala sestra mého otce Jennie Freedová s manželem Normanem, redaktorem dnes již zaniklého pražského teoretického listu *World Marxist Review*. Jednoho večera jsem přišel s otázkou vztahu mezi spravedlností – nebo obecněji morálních principů jako takových – a politickou praxí komunismu. U strýce Normana má otázka vyvolala posměch. „Nemluv mi o morálce,“ řekl pohrdavě, „mě morálka nezajímá.“ Z tónu a z kontextu jeho slov se dal vyvodit přibližně tento význam: „Morálka je ideologický konstrukt, s bojem mezi kapitalismem a socialismem nemá nic společného.“

V odpověď na Normanovo „Nemluv mi o morálce“ jsem namítl: „Ale Normane, ty jsi přece celý život komunista. Nezdá se ti, že tvá politická aktivita je nutně výrazem vyhraněného morálního přesvědčení?“

„To nemá co dělat s morálkou,“ odvětil zvýšeným hlasem, „bojuji za svou třídu!“

Pak jsme od vztahu mezi morálkou a politikou přešli k otázce identity Normanovy třídy. Naše diskuse byla bouřlivá, jelikož však není pro naše téma relevantní, nebudu ji již dále rozebírat.

Když Norman opovrhne morálkou, dává tím výraz imponantní, hluboké a katastrofálně iluzorní marxis-

---

<sup>1</sup> In: Hille, W. (ed.), *The People's Song Book*. New York, Boni and Gear 1948.

tické sebeprojekci. Existuje několik důvodů, proč byla v marxistické tradici otázce morálních principů věnována tak malá pozornost. Některé jsou lepší než jiné a o některých, relativně dobrých, se zmiňují v oddílech 1 až 4 a 7 této kapitoly. Ale tím nejdůležitějším důvodem bylo, jak bylo zřejmé, že marxismus sám sebe od samého počátku prezentoval spíše jako vědomí zápasu ve světě než jako soubor ideálů předkládaných světu, po kterém by se žádalo, aby se jim přizpůsobil. Vědomí celosvětového boje by mělo svět podněcovat k jeho završení. Koncepce praxe se objevila v myšlení samotného Marxe ještě předtím, než se stal marxistou, jakkoli těžké je říci, kdy se tak stalo.<sup>2</sup>

## 1

Ve svém postoji byl Norman tudíž věrný odkazu klasického marxismu.<sup>3</sup> Klasický marxismus se od postoje, který zavrhoval jako socialismus snů, odlišoval deklarováním svého závazku k realistické historické a ekonomické analýze: domníval se, že může být pyšný na solidní, věcný charakter svých ústředních tezí.<sup>4</sup> Název Engelsovy knihy *Vývoj socialismu od utopie k vědě* evokoval tuto stránku marxistické sebereflexe.<sup>5</sup> Socialismus vznášející se doposud ve vzduchoprázdnu měl od

---

<sup>2</sup> Připomeňme si např. jeho korespondenci z roku 1843: Marx, K., Letters to Arnold Ruge. May and September 1843. In: *týž, Selected Writings*. Ed. David McLellan. Oxford, Oxford University Press 1977.

<sup>3</sup> Zbytek této kapitoly je revidovanou verzí části úvodu z knihy Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, c.d.

<sup>4</sup> Engels, B., Komunisté a Karl Heinzen. In: Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 4. Praha, Svoboda 1958, s. 290. „Komunismus není doktrína, nýbrž hnutí, nevychází z principu, nýbrž z faktů.“

<sup>5</sup> Viz Cohen, G. A., *The Development of Socialism from Utopia to Science*, část 2. In: *týž, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.

nynějška spočívat na pevné půdě faktů. Dříve byl utopii, ale dnes se díky Marxovu úsilí stal vědeckým.

Tato heroická marxistická sebeanalýza byla *na jedné straně* oprávněná. Jeho zakladatelé a následovníci se totiž odlišovali od svých socialistických předchůdců, jakými byli Charles Fourier a Robert Owen, rezignací na detailní vykreslení dokonalé imaginární společnosti a dosáhli ohromného pokroku v realistickém porozumění tomu, jak funguje společenský řád. Ale dominantní marxistická sebeanalýza byla *na druhé straně* také siláckým gestem. Hodnoty, jakými jsou rovnost, pospolitost a seberealizace člověka, byly totiž bezpochyby integrální součástí marxistického světového názoru. Všichni klasičtí marxisté věřili v rovnost toho či onoho druhu, ačkoliv by to mnozí asi sotva připustili a nikdo z nich by nebyl s to přesně zformulovat její principy.

Navzdory tomu marxisté nikdy nezkoumali, a tedy ani neanalyzovali principy rovnosti nebo dokonce jakékoliv jiné hodnoty či principy. Místo toho věnovali své intelektuální úsilí konstruování pevného krunýře faktů, který jejich hodnoty obklopoval, formulaci odvážných explikativních tezí o dějinách obecně a o kapitalismu zvláště – tezí, které daly marxismu jeho dominantní autoritu v oblasti socialistické doktríny a po pravdě řečeno i autoritu morální, neboť intenzivní intelektuální práce na poli dějin a ekonomické teorie prokázala hloubku jeho politické angažovanosti.

Dnes však marxismus ztratil většinu nebo alespoň podstatnou část svého krunýře, pevné ulity zdánlivých faktů. Zřídka kdy se jich někdo v akademickém světě zastává a neexistují již ani žádní aparátčící, kteří by se na ně odvolávali v každodenní politické praxi. V míře, v níž je marxismus stále živý – a někdo by mohl říci, že určitý typ marxismu je stále živý např. v práci badatelů, jakými jsou John Roemer ve Spojených státech amerických a Philippe Van Parijs v Belgii –, prezentuje sám sebe jako soubor hodnot a projektů, jak tyto hodnoty uskutečnit. V současnosti je tedy od utopického socia-

lismu, vůči němuž se v minulosti tak razantně vymezoval, mnohem méně odlišný, než jak zpočátku tvrdil. Zatímco jeho ulita praská a drolí se, jeho slabiny se obnažují.

Ilustrujme si rozpad krunýře zdánlivých faktů, k němuž dochází v současném marxismu, se zvláštním přihlédnutím k hodnotě rovnosti. Ať už si obecně o „porodnickém motivu“, který odkazuje na pomoc při zrodu nové společnosti, myslíme cokoliv, ve své marxistické formě předpokládá na zdánlivých faktech založené přesvědčení o rovnosti, které již není dále udržitelné.

Klasičtí marxisté se domnívali, že materiální rovnost, rovnost přístupu ke statkům a službám, je jak historicky nevyhnutelná, tak i morálně oprávněná. V historickou nevyhnutelnost věřili zcela vědomě a v morální oprávněnost více méně také, s tím, že když byli dotázáni, zda v ni věří, reagovali vytáčkami. To bylo částečně dáno tím, že byli přesvědčeni, že rovnost je historicky nevyhnutelná. Proto klasičtí marxisté neztráceli čas přemýšlením o tom, proč je rovnost morálně oprávněná a co ji dělá morálně závaznou. Rovnost přicházela, byla vítána a bylo by větší ztrátou času teoretizovat o tom, proč je vítána, než jak to zařídit, aby přišla tak rychle a bezbolestně, jak jen to je možné. Jelikož přesné určení času, kdy má dojít k dosažení rovnosti, a cena jejího dosažení nebyly oproti samotnému dosažení rovnosti nevyhnutelné, porodnická moudrost zde našla své uplatnění.

Dvě zdánlivě nepotlačitelné a navzájem se doplňující historické tendence zaručovaly budoucí materiální rovnost. Jednou z nich byl vzestup organizované dělnické třídy, jejíž pozice na dolní příčce sociálního žebříčku tuto třídu motivovala v zápasu za rovnost. Dělnické hnutí mělo vzrůstat co do počtu i síly až do okamžiku, kdy bude mít moc zrušit společenskou nerovnost, která podněcuje jeho růst. A druhou tendencí přispívající k nastolení konečné rovnosti byl rozvoj výrobních sil, neustávající nárůst schopnosti člověka přetvářet přírodu ke své-

mu užitku. Tento růst by zajišťoval tak velký materiální nadbytek, že vše, co je potřebné pro zcela naplněný život, by se mohlo brát ze společného zdroje, aniž by tím kdokoli trpěl. Předpokládaný budoucí nadbytek sloužil k vyvrácení námitky, že by po revoluci – ať již klidně nebo krvavě, legální nebo ilegální, rychlé nebo pomalé –, kterou proletariát může a musí uskutečnit, mohla znovu vzniknout nějaká forma nerovnosti. Po revoluci by dočasně nastalo období omezené nerovnosti: třídní společnost by již neexistovala, nicméně produktivnější jednotlivci by byli stále odměňováni lépe nežli ti méně produktivní. Až ale „...všechny zdroje sdruženého bohatství [potečou] plným proudem ...“,<sup>6</sup> zmizí i tato omezená nerovnost, protože každý bude moci mít vše, co bude chtít (samozřejmě v rozumné míře).

Všechny předpoklady, o kterých jsem se zmínil, dějiny zdiskreditovaly. Proletariát se po jistou dobu skutečně stával početnějším a silnějším, ale nikdy se nestal onou „obrovskou většinou“,<sup>7</sup> jak o ní hovoří *Komunistický manifest*, a nakonec se oslabil a rozštěpil díky vzrůstající technologické rozvinutosti kapitalistických výrobních sil, které měly podle původních předpokladů zvýšit jeho moc a počet. Rozvoj výrobních sil nyní narazil na bariéru omezených přírodních zdrojů. Technologický pokrok se nezastavil a svůj růst ani nezastaví. Avšak výrobní síla neboli schopnost transformovat přírodu v užitnou hodnotu, tj. ve zdroje využitelné lidmi, se nemůže rozšiřovat *pari passu* s růstem technologického vědění, protože planeta Země protestuje. Ukázalo se, že její zdroje nejsou tak bohaté, aby pokračující růst generoval nepřetržitou expanzi užité hodnoty.

---

<sup>6</sup> Marx, K., Kritika Gothajského programu. In: Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 19. Praha, Svoboda 1966, s. 50. „...všechny zdroje sdruženého bohatství potečou plným proudem...“

<sup>7</sup> Marx, K./Engels, B., Komunistický manifest. In: *tíž, Spisy*, sv. 4, c.d., s. 438.

Podívejme se nyní blíže na dvě klíčová marxistická tvrzení, s nimiž jsme se setkali v předchozím oddíle.

První tvrzení je chybné, protože proletariát se nachází v procesu rozkladu, ve smyslu, který se krátce pokusím specifikovat. Velmi nepříjemným důsledkem pro ty z nás, kteří se stále hlásí k egalitarismu, je okolnost, že boj za rovnost již není spojen s aktivitou subjektu situovaného ve strategickém bodě kapitalistického výrobního procesu.<sup>8</sup> Socialistické hodnoty ztratily své ukotvení v sociální struktuře kapitalismu a díky tomu – jak záhy objasním – vyvstávají pro socialistickou filosofii otázky zcela nového druhu. A marxisté, kvazimarxisté či ex-marxisté, jako Roemer, Van Parijs a já, se začali zabývat otázkami morální a politické filosofie, které v minulosti pozornost marxistů nepřitahovaly a mnohdy se u nich setkávaly dokonce i s opovržením.

Tento obrat pozornosti je vysvětlitelný hlubokými změnami v třídní struktuře západních kapitalistických společností, změnami, které přinesly normativní problémy, jež dříve neexistovaly nebo spíše měly malý politický význam. Tyto normativní problémy nyní získaly velkou politickou relevanci.

Na úvod prezentace normativních problémů zopakují epigraf této kapitoly, který pochází z druhého verše staré americké socialistické písně „Solidarita navždy“<sup>9</sup>:

*To my jsme zorali stepi a postavili města,  
kde oni obchodují,  
vykopali doly a postavili továrny, položili nekonečné  
mile železnic;*

<sup>8</sup> Nemyslím si, že proletariát jako celek usiloval o rovnost, ale jsem přesvědčen, že boj za rovnost, ke kterému docházelo – a byl zde silný – byl ve velké míře dílem proletariátu.

<sup>9</sup> Slova Ralpa Chaplina, zpívána na nápěv „John Brown’s Body“ viz Hille, W. (ed.), *The People’s Song Book*, c. d., s. 68.

*nyní stojíme, zavržení a hladoví, uprostřed divů,  
které jsme vytvořili.*

„Solidaritě navždy“ zpívali nejen revoluční komunisté, ale také sociální demokraté, jejichž socialistické aspirace nešly za požadavek zabezpečení sociálního státu v kapitalismu, který původně pro ty, kdo byli v těžkých časech propuštěni z práce, nedělal nic. Z výše uvedeného výňatku si naši pozornost zaslouží obzvláště třetí řádek: „Nyní stojíme, zavržení a hladoví, uprostřed divů, které jsme vytvořili.“ Jak naznačují tato slova, kampaně za socialismus, a za sociální stát, byly nahlíženy hlavně jako boj za práva *pracujících*; zavržení a hladoví, kteří požadovali socialismus, nebo alespoň sociální stát, byli tíž lidé, kteří vytvářeli bohatství společnosti. Více či méně rozsáhlé přerozdělování vyprodukovaných statků bylo chápáno jako kompenzace křivd způsobených pracujícím s ohledem na produkty jejich aktivity, tj. divy, které vytvořili. Stačí si připomenout slavný americký protestsong třicátých let „Brother, Can You Spare a Dime?“ („Bratře, můžeš postrádat desetník?“), který se nějakou dobu držel na vrcholu žebříčku popularity. Zpívá se v něm: „Postavil jsem železnici a rozjel vlak ..., postavil jsem věž a ta se dotkla hvězd“; a předpokládá se, že by si tvůrce těchto divů za svou práci aspoň desetník zasloužil.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Text E. Y. („Yip“) Harburg, hudba Jay Gorney. V biografii E. Y. („Yip“) Harburga od Harolda Meyersona a Ernie Harburga se o E. Y. Harburgovi uvádí:

„Yip řekl Studsovi Terkelovi, že v této písni muž doopravdy tvrdí: Já jsem investoval do této země, k čertu, kde jsou moje dividendy? ... Je to víc než jen kousek patosu, a to z něj proto také nedělá jen žebráka, ale naopak důstojnou lidskou bytost kladoucí si otázky – a také oprávněně rozhořčenou. Rozhořčení částečně vychází z marxistické premisy, že práci je upírán nárok na celý její výsledek.“ Byl jsem si v té době vědom toho, říkal Yip, co bylo špatné na celém našem ekonomickém systému, toho, že člověk, který stavěl, člověk, který budoval, není vždy ten, kdo obdrží zisk. Vždy pracuje pro člověka, který ho vezme na hůl, a pak stojí v údivu

Lidé v těchto písních nevolají po zmírnění hladu proto, že by nemohli pracovat kvůli postižení, trvalé nezaměstnanosti či nutnosti pečovat o člena rodiny, což by je připravovalo o výdělek. Lidé, kteří v těchto písních volají po zmírnění bídy, tak činí proto, že jsou to oni, kteří *pracovali*, a neměli by tudíž zůstat bez prostředků. Dva důvody ke kompenzaci, *chudoba* a *odměna za vykonanou práci*, nacházejí výraz v tradiční socialistické rétorice, jak to demonstruje píseň „Solidarita navždy“. V době, kdy tyto písně vznikly, bylo možné oba důvody sloučit, protože pro socialisty spadali příslušníci vykořisťované třídy v jedno s těmi, kteří se nemohli obejít bez kompenzací poskytovaných socialismem. Neuvědomovali si totiž konflikt mezi požadavkem producenta na odměnu za vykonanou práci, jak se o ni mluví v druhé části třetího verše („uprostřed divů, který jsme vytvořili“) a explicitním egalitářským požadavkem, jak se objevuje v první části zmíněného verše (nyní stojíme zavrženi a hladoví), když jej čteme samostatně. Není příliš namáhavé, abychom pochopili, že mezi dvěma požadavky vyjádřenými v jednom verši je principiální rozdíl. Chudí lidé se *nemusí* nutně shodovat s těmi, kteří vyprodukovali to, co chudí potřebují; a jestliže lidem po právu náleží to, co sami vyrobili, pak chudí, kteří nevyrobili nic, také nemají na nic nárok. Tradiční představa dělnické třídy jakožto skupiny lidí, která *jak* vytváří bohatství, *tak* z něj má velmi málo, skrývá za syntézou dvou zmíněných požadavků problematickou pravdu, že tyto dva aspekty – tj. „vyrobil jsem to, a mělo by mi to

---

na ulici a říká si: Postavil jsem silnici, postavil jsem věž, šel jsem do války pro tuto zem. Proč jsou však mé ruce prázdné? A myslím si, že důvodem, proč je tato píseň slavná a známá a proč přežila až do dnešních dnů, je, že si klade univerzální otázku, proč člověk, který vyrábí, se nepodílí na bohatství.“ (Harburg, E. Y., *Who Put the Rainbow in The Wizard of Oz?* Michigan, University of Michigan Press 1993, s. 50. Odpověď na tuto otázku, která je i v názvu knihy, nabídl Yip Harburg, který napsal texty k písním filmového muzikálu *The Wizzard of Oz*.)



tudíž patřit“ a „potřebuji to, protože když to nedostanu, umřu nebo budu strádat“ – jsou nejenom rozdílné, ale i potenciálně rozporné.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Abych ilustroval hloubku implementování prvního, v podstatě buržoazního principu do radikálně socialistického myšlení, nabízím tyto citace z knihy Edwarda a Eleanor Avelingových: *Shelley's Socialism* (London, Journeyman 1975), která byla soukromě publikována v roce 1888.

Avelingovi se těší na dobu, v níž „dvě v současnosti existující třídy budou nahrazeny jedinou, kde budou zdraví a rozumní členové společnosti společně vlastnit všechny prostředky potřebné pro výrobu a distribuci a společně vyrábět a distribuovat tyto vyrobené statky“ (s. 15). Neříkají, co se při této distribuci stane s lidmi, kteří jsou nemocní nebo duševně choří.

Explicitně schvalují Shelleyho faktickou separaci všech neproducentů od produktů výroby; Shelleyho názor, z čeho se člověk může těšit jako ze svého majetku a z čeho nikoliv, najdeme částečně v následující citaci: „Práce, píle, spřívnost, dovednost, genialita či nějaká podobná schopnost, vykonávaná poctivým způsobem a nepoškozující jiné, tvoří základ jednoho druhu vlastnictví. Všechny dobré politické instituce by měly bránit každého člověka při rozhodnutích vycházejících z tohoto typu vlastnictví ...“ Nemyslíme si, že význam těchto citací je překroucen, pokud je parafrázován v přesnějším jazyce vědeckého socialismu takto: Člověk má právo na vše, co vyprodukovala jeho vlastní práce, pokud nezamýšlí pro tento účel poškodit někoho jiného (s. 36).

Shelleyho „Píseň anglickým mužům“ (Shelley, B. P., *Lyrika*. Praha, SNKLHU 1960) pokračuje v tomto tématu v pěti strofách (s. 113):

*Vy seжете, a jiný žne,  
vy tvoříte, on bohatne,  
tkáte, a jeho zdobí šat,  
kujete meč, on aby vládl.*

Stejně tak na začátku jeho básně „Zisk poctivý má člověk vlastnit jen“ (s. 118):

*Zisk poctivý má člověk vlastnit jen,  
a zahálku dá věnem dětem ten,  
kdo sám je líný – To je světa běh.  
Z křivd drobných může vzejít dobro všech.*

### 3

Okolnosti, že vytvořili divy a že byli zavrženi a hladoví, tvořily dvě ze čtyř vlastností, jimiž marxisté charakterizovali dělnickou třídu v době největšího rozkvětu socialistického hnutí. Tyto čtyři rysy ve skutečnosti nikdy žádnou společenskou skupinu necharakterizovaly, nicméně byly natolik slučitelné, aby vytvářely iluzi soudržného celku, obzvláště vezmeme-li v úvahu určitou míru entuziasmu a sebeklamu. Podle komunistů příslušníci dělnické třídy:

1. tvořili většinu společnosti,
2. vytvářeli bohatství společnosti,
3. byli vykořisťovanými ve společnosti,
4. a trpěli největší nouzí.

Kromě těchto charakteristik zde figurovaly ještě dvě další, které byly důsledkem předchozích čtyř. Dělníci trpěli takovou nouzí, že:

5. neměli v revoluci co ztratit, ať už by byl její výsledek jakýkoliv;

a když spojíme tvrzení 1., 2. a 5., pak měla dělnická třída potenciál (tvrzení 1. a 2.) a zájem (tvrzení 5.) změnit společnost, takže:

6. mohla a musela společnost transformovat.

Uvedenou šestici rysů si můžeme označit následujícími hesly: *většina, výroba, vykořisťování, nouze, nemít co ztratit a revoluce.*

Jakkoliv je možné stále používat silně zdiskreditovaná označení „dělnická třída“ a „proletariát“, v současných rozvinutých industriálních společnostech neexistuje žádná skupina, která by slučovala následující čtyři charakteristiky: 1/ je třídou výrobců, na kterých je spo-

lečnost závislá, 2/ je vykořisťována, 3/ tvoří (spolu s rodinami) většinu společnosti, 4/ trpí nouzí. Bezpochyby ještě stále existují klíčoví výrobci, vykořisťovaní a nemajetní, ať už jsou nazýváni jakkoliv, nicméně tito již dnes na rozdíl od minulosti netvoří drtivou většinu populace. Důsledkem je, že zde není žádná skupina, která by měla jednak životní zájem (díky tomu, že je vykořisťovaná a chudá) a jednak aktivní potenciál (díky své produktivitě a početnosti) uskutečnit socialistickou transformaci. Ve svém přesvědčení, že je proletariátu souzeno stát se takovouto skupinou, nevěnovali klasičtí marxisté pozornost jevům, v nichž dnes spatřujeme přirozený pohyb sociální evoluce kapitalismu.

Zde je třeba zdůraznit, že můj argument ani v nejmenším nesouvisí s čistě akademickou otázkou, jak správně používat termíny „dělnická třída“ či „proletariát“. Na základě některých ortodoxních definicí zmíněných termínů, které jako klíčovou charakteristiku uvádějí, že daný jedinec prodává svou pracovní sílu, aby si zajistil obživu, bychom mohli říci, že drtivá většina obyvatelstva představuje v jistém smyslu proletariát. Nicméně tato okolnost, jakkoliv může být pravdivá,<sup>12</sup> je nekonečně triviální tváří v tvář nonverbální a politicky osudové pravdě, že čtyři zmíněné charakteristiky netvoří jednotu. Tato pravda nijak nesouvisí s vlastním smyslem výrazu „proletariát“ (případně „dělnická třída“), a nelze ji tedy vyvrátit prostřednictvím toho, co si kdo myslí o jeho vlastním smyslu.

Řada aktuálních problémů socialistické teorie, jakož i socialistického a komunistického hnutí odráží hroutící se soudržnost prvních čtyř rysů. Z pohledu socialistické politické filosofie je zvlášť problematická nesoudržnost mezi „vykořisťováním“ a „nouzí“. Ta si vynucuje volbu

---

<sup>12</sup> Tento fakt je znesnadněn reálnými alternativami, které má mnoho nezaměstnaných, a možností, která je dostupná některým dobře placeným lidem, totiž nebýt (plně) nucen prodávat svou pracovní sílu během *celého* života.

mezi principem nároku na produkty vlastní práce, jak je implikován v pojetí vykořisťování, a principem rovnosti odměn a závazků, který neguje nárok na výsledky vlastní práce a který je potřebný při obraně práva na základní životní prostředky těch, kteří trpí nouzí, a přitom nejsou produktivní, a tudíž ani vykořisťování. To je hlavní normativní problém, se kterým se marxisté v minulosti nemuseli potýkat.<sup>13</sup>

Pokud přesvědčíte sami sebe, že výše zmíněné čtyři charakteristiky jsou kompatibilní, získáte velmi silný politický postoj.<sup>14</sup> Můžete pak vyzvat demokraty, aby se přihlásili k socialismu, protože dělníci tvoří většinu populace. Se stejnou výzvou se můžete obrátit na hu-

---

<sup>13</sup> Netvrdím, že si tohoto problému v minulosti nikdo nepovšiml. Anton Menger ho jasně zformuloval již před 100 lety: „Každá snaha vyvodit logický závěr z myšlenky nároku dělníka na celý výsledek jeho práce je hned konfrontována s poukazem na bezpočet lidí, kteří jsou neschopni pracovat (děti, staří lidé, invalidé atd.), a kteří jsou tudíž v uspokojování svých potřeb závislí na nevydělaném příjmu. (*The Right to the Whole Product of Labour*. London, Macmillan 1899, s. 5, a dále také s. 28 a 109.)

<sup>14</sup> Tento postoj je zhudebněn v písni „Solidarita navždy“ (viz výše od-  
díl 3), která spojuje všechny rysy a jejíž verše znějí:

*Když výzva ke sjednocení začne kolovat v žilách dělníků,  
Neexistuje nikde pod sluncem větší síla;  
Nic není slabší na zemi, než chabá síla jednoho,  
Proto nás sjednocení posílí*

*To my jsme zorali stepi a postavili města, kde oni obchodují,  
vykopali doly a postavili továrny, položili nekonečné míle  
železnic;  
nyní stojíme, zavrženi a hladoví, uprostřed divů, které jsme  
vytvořili,*

*Ale sjednocení nás posílí*

*Přivlastnili si nesčetné miliardy, na které nemuseli dřít,  
Ale jediné kolo by se nepohnulo, jediné kolo bez úsilí našich svalů  
a mozku;  
Můžeme zlomit jejich domýšlivou moc a získat naši svobodu,  
když si uvědomíme,  
Že sjednocení nás posílí*

manisty, neboť jsou to přece dělníci, kteří trpí největší nouzí. A především si nemusíte dělat starosti s tím, jak přesně definovat ideály a principy socialismu, a to ze dvou důvodů. První důvod je ten, že když jsou tyto čtyři charakteristiky nahlíženy jako soudržný celek, boj za socialismus bude ospravedlněn několika morálními principy a nic nás nebude nutit k tomu, abychom určili, který z nich je nejdůležitější; z praktického hlediska se taková diskuse bude jevit jako zbytečná, jako mrhání politickou energií. Druhý důvod, proč bychom si neměli dělat příliš starostí s principy, pokud zmíněné čtyři charakteristiky považujeme za kompatibilní, je ten, že nejsme nuceni získávat lidi pro věc socialismu formulováním principů, které by je přitahovaly. Úspěch celé věci nám zaručí charakteristiky, které jsme si výše označili jako většina, výroba a nemít co ztratit.

Z části také proto, že zde v současné době zjevně chybí kolektivní síla, která by sdílela uvedené čtyři charakteristiky a která by tedy měla vůli a dispozici uskutečnit revoluci, cítí marxisté nebo ti, kteří se k marxismu hlásili, stále větší potřebu zabývat se normativní politickou filosofií. Rozpad domnělé jednoty zmíněných čtyř charakteristik podněcuje filosofické úsilí, jehož cí-

---

*V našich rukou je větší moc než hromady zlata,  
Větší než síla atomu zesílena tisíckrát;  
Může proto vytvořit nový svět z popela starého,  
Protože nás sjednocení posílí*

Charakteristika 1, tedy že dělníci tvoří ve společnosti většinu, není sice tvrzena explicitně, ale je jasně implikována jako část vysvětlení ohromné potenciální síly dělnické třídy, o které se hovoří v 1., 3. a 4. strofě. Tuto sílu dále také vysvětluje fakt, že dělníci jsou výrobci, o čemž hovoří 2. strofa a podobně důležitá druhá věta 3. strofy. Charakteristika vykořisťování je zjevná z první věty 3. strofy a třetí věta 2. strofy ukazuje, jak totálně a naprosto jsou dělníci bez prostředků, a to v takové míře, že získají i pátou charakteristiku (nemít co ztratit). Pokud jde o charakteristiku revoluce, třetí věta každého z posledních dvou veršů a druhá z prvního implikují, že dělníci mohou změnit společnost, přičemž zřetelným poselstvím celé této písně je, že toho dosáhnou.

lem je dosáhnout dosud nebyvalé jasnosti při formulaci hodnot a principů sloužících k obhajobě socialistické věci. Obhajoba socialismu z normativních pozic není tak naléhavá, když se zdá, že uvedené čtyři charakteristiky tvoří jeden celek. Není nutné pátrat po principech, které by ospravedlňovaly socialistickou revoluci, když naléhavost jejich situace podněcuje lidi k jejímu uskutečnění a když mají dobré vyhlídky uspět. Rovněž není potřeba rozhodovat se, jaký princip ospravedlňující socialismus doporučit všem lidem dobré vůle, když jste přesvědčeni, že socialismus je ospravedlňován tolika principy, že každý člověk dobré vůle bude motivován alespoň jedním z nich. Když je totiž skupina, jejíž neutešená situace vyžaduje nápravu, kterou má uskutečnit socialismus, chápána jako nositelka uvedených čtyř charakteristik, ukazuje se socialismus jako požadavek demokracie, spravedlnosti, elementárních lidských potřeb a obecného štěstí.

Každá politika, která nesloužila jen sama sobě, byla inspirována ideály. Marxistická deklaráce, že vědecký socialismus nepotřebuje žádný ideál, byla paradoxně nesena pocitem, že se těší přízni všech ideálů: převládalo přesvědčení, že žádné ideály nejsou třeba, neboť socialismus má na své straně všechny ideály. Jak jsem již naznačil dříve, tato domněnka vycházela z koncepcí proletariátu, která je dnes již neudržitelná. Kdyby tato koncepce zůstala zachována, zhroucení světového komunismu by socialisty nedezorientovalo tak, jak se tomu stalo. I kdyby však světový komunismus přežil, nebyli by socialisté dezorientováni méně, než jsou dnes, vzhledem k dezintegraci západního proletariátu.

#### 4

Každá ze čtyř charakteristik uvedených na začátku třetího oddílu je nyní vůdčím motivem jistého typu levicové nebo post-levicové politiky v Británii. Předně, je zde

„duhová“ většinová politika socialistů, kteří berou na vědomí dezintegraci proletariátu a hledají cesty, jak z heterogenních složek společnosti vytvořit většinu usilující o rovnostářskou sociální změnu: nedostatečně placení dělníci, nezaměstnaní, diskriminované etnické skupiny, skupiny diskriminované na základě svého pohlaví či sexuální orientace, senioři, neúplné rodiny, invalidé aj. Politika výrobců, která měla omezit vykořisťování, byla v roce 1964 charakterizována Haroldem Wilsonem jako rozpuštění reakčních britských struktur v „bílém žáru“ technologické transformace země, v níž spolupráce proletariátu a vysoce vzdělaných odborníků překoná moc finančního kapitálu, vlastníků půdy a dalších zahalečů. Podobné očekávání můžeme nalézt i v Blairově programu integrace práce do počítačové revoluce. Politika výrobců předpokládá saint-simonskou alianci dělníků a odborníků v oblasti rozvinuté technologie, přičemž je kladen důraz spíše na vymýcení parazitizmu těch, kteří nepracují, než na odstranění vykořisťování těch, kteří pracují (v rámci saint-simonského pojetí by totiž bylo obtížné pohlížet na některé lépe placené jakožto na vykořisťované). Politika zaměřená na odstranění vykořisťování, která do jisté míry předpokládá i existenci zbylých tří rysů, charakterizuje rozmanité formy zastaralého labourismu. A konečně je tady politika orientovaná na potřebné a na zastávání se jejich sociálních práv, politika těch, kteří se domnívají, že současné strádání má přednostní nárok na to, aby bylo řešeno, a kteří se sdružují v nově vznikajících organizacích, jako jsou Shelter (Přístřeší), the Child Poverty Action Group (Akční skupina pro boj s dětskou chudobou), Age Concern (Péče o stáří) a celá paleta dalších organizací, které bojují s globální chudobou, hladem a nespravedlností. Tyto organizace neexistovaly v době, kdy dezintegrace proletariátu nebyla tak pokročilá a cíle dělnického hnutí se do značné míry shodovaly s cíli hnutí za sociální práva. (Filantropické aktivity ve prospěch sociálně zanedbaných dětí, bezdomovců a opuštěných starých

lidí dávno předcházely založení výše zmíněných organizací, nicméně nové organizace sledují své cíle novým způsobem – nikoliv poskytováním charitativní pomoci, ale snahou o nápravu nespravedlností, které nemohou být zařazeny pod pojem vykořisťování.)

Pokud mohou být ti, kteří jsou postiženi sociální nouzí, ztotožněni s vykořisťovanou dělnickou třídou (nebo přinejmenším s její částí), pak socialistické učení o vykořisťování nebude příliš v rozporu se socialistickou zásadou rozdělování podle potřeb. V okamžiku, kdy se nejvíce sociálně potřební přestanou překrývat s příslušníky vykořisťované třídy, dostane se tradiční učení o vykořisťování do hlubokého rozporu i s tím nejelementárnějším požadavkem sociálně spravedlivého státu. V téže chvíli se pro socialistickou politickou filosofii otevírá pole problémů, s nimiž se v minulosti nemusela potýkat.

## 5

Občas, když na semináři nebo na politickém shromáždění, zmiňuji předcházející úvahy o dezintegraci dělnické třídy, bývám obviňován z opomíjení faktu, že marxismus od svých počátků chápal revoluci v internacionálních souvislostech. Závěrečná věta *Komunistického manifestu* koneckonců zní: „Proletáři všech zemí, spojte se!“<sup>15</sup> Když se prý podívám na věci z širší perspektivy, uvidím, že charakteristiky uváděné ve třetím oddíle zůstávají i nadále sloučené – avšak na globální úrovni. Údajně mi uniká okolnost, že se vytvořil nebo vytváří *mezinárodní* proletariát se zcela klasickými rysy.

Tato námitka je však příkladně chybná. Je nezpochybnitelnou pravdou, že v zemích, které jsou obývány většinou světové populace, existují námezdní pracovní síly, které byly až donedávna od kapitalismu odříznu-

---

<sup>15</sup> Marx, K./Engels, B., *Komunistický manifest*, c.d., s. 463.



ty a které exemplárně ilustrují charakteristiky označené výše jako vykořisťování a nouze – např. v indických ocelárnách nebo v korejských firmách zabývajících se výrobou spotřební elektroniky atd. Ty však nepředstavují většinu populace,<sup>16</sup> která zůstává z větší části agrární, a ani nepředstavují výrobce, na jejichž práci by byl v rámci tradičního pohledu na věc kapitalismus závislý. Důvodem je, že motorem výroby v současném světě jsou nadnárodní korporace, které libovolně najímají a propouštějí dělníky. Žádná skupina jejich zaměstnanců nemá podstatný vliv, protože mnoho dalších skupin tvoří v podstatě průmyslovou rezervní armádu, kdykoliv ochotnou je nahradit. Reálný i potenciální proletariát Indie a Číny je připraven nahradit dělníky z Birminghamu, Detroitu, Lille, Manily, Sao Paula a Kapského Města.

Proces sjednocování kapitálu historicky předcházel procesu sjednocování práce. Ještě dříve, než byl nucen čelit odborově organizovanému dělnictvu, byl kapitál již sloučen v akciových oligopolech. Tak se kapitalistické zájmy prosadily na úrovni národního státu dlouho předtím, než v jeho rámci hlas pracujících vůbec zazněl. Z kulturních a ekonomických důvodů je pro pracující daleko obtížnější zápasit s kapitálem na mezinárodní úrovni, na níž k tomuto zápasu ve stále větší a větší míře dochází. Problém neleží v oblasti, na kterou se zaměřili Marx a Engels, tj. v otázce transportu a komunikace. Komunikace je dnes snadná a cenově dostupná, nicméně kulturní odlišnosti mezi jednotlivými národy a propastné rozdíly v jejich stávající a očekávané životní úrovni činí vzájemnou identifikace jejich dělnických tříd obtížnou.

---

<sup>16</sup> A nikdy již tvořit nebudou, protože do té míry, do jaké tyto společnosti podstoupí další industrializaci, rozpojení těchto charakteristik, které bylo typické pro západní třídní strukturu, nastane také na Východě a Jihu: většina výrobců pak již nebude trpět zároveň vykořisťováním i chudobou.

Závěrečný verš jedné socialistické písně, který vystihuje senzibilitu dělnického hnutí starého typu, zní:

*Viděl jsem své bratry pracovat  
po celé této obrovité zemi.  
A modlil jsem se, abychom se dali dohromady  
a povstali jako jeden muž.*<sup>17</sup>

Toto sjednocení, toto zrušení kulturních a ekonomických rozdílů bylo více méně dosažitelné a opravdu k němu občas i docházelo, v rámci jedné země. Ve světovém měřítku je to však sotva uskutečnitelný projekt. Jak by se technik z Boeingu v Seattlu mohl „dát dohromady“ s rolníkem obdělávajícím indickou čajovou plantáž? Aby se mezi těmito jednotlivci ustavila solidarita toho či onoho druhu, muselo by jí předcházet morální kvašení, které v minulosti nebylo pro ustavení solidárních vztahů mezi dělníky tak nezbytné.<sup>18</sup> Pokud má v této oblasti dojít k nějakému pokroku, musejí se podstatně bohatší příslušníci světového proletariátu stát mnohem citlivějšími k morálním otázkám.

## 6

Tolik k důsledkům okolnosti, že proletariát nezískal a v budoucnu ani nezíská jednotu a moc postulovanou marxistickou teorií na uskutečnění projektu společnosti založené na rovnosti. Kapitalismus neprodukuje své vlastní hrobaře.<sup>19</sup> Tradiční (částečně reálný, částečně vysněný) subjekt socialistické transformace zanikl a nějaký jiný, jemu podobný, zde není a ani nikdy nebu-

---

<sup>17</sup> Text k písni *The Banks of Marble* napsal a hudbu složil Les Rice. In: Silber, I. (ed.), *Lift Every Voice! The Second People's Song Book*. New York, People's Artists 1953.

<sup>18</sup> Čímž netvrdím, že to bylo nezbytné nebo zbytečné.

<sup>19</sup> Marx, K./Engels, B., *Komunistický manifest*, c.d., s. 439.

de. Socialisté se musí smířit s méně dramatickým scénářem a více, než bylo v minulosti zvykem, se soustředit na morální obhajobu socialismu. A nyní bych rád, v duchu předchozích tezí, probral jeden aspekt přítomné situace, která do popředí klade požadavek rovnosti, což je nové jak pro tradiční marxismus, tak pro hlavní proud egalitárního liberalismu. Jak uvidíme, tento nový požadavek souvisí s chybným předpokladem klasického marxismu, že budoucí společnost bude společností nadbytku, což bylo v minulosti interpretováno jako důvod, nikoliv pro požadavek rovnosti, ale pro víru, že rovnost nutně nastane.

Nové důvody pro to, abychom požadovali rovnost, souvisejí s ekologickou krizí. Rozsah hrozby pro lidstvo, kterou tato krize představuje, je předmětem sporů mezi odborníky – stejně jako i způsob nezbytné nápravy, pakliže již ovšem na nápravu není pozdě. Dvě tvrzení se mi nicméně zdají pravdivá: že naše životní prostředí je již značně zdevastované a že pokud existuje z této krize nějaké východisko, bude jím mnohem nižší úroveň materiální spotřeby, než jaká je dnes běžná, a v důsledku toho i budoucí nepopulární změny v životním stylu pro stovky milionů lidí.

Dovolte mi, abych v této neradostné vyhlídce rozlišil mezi tím, co je jisté a tím, co je pouhým odhadem. Je nesporné, že západní spotřeba, *měřeno v kategoriích spotřeby fosilních paliv a přírodních zdrojů*, se musí v průměru drasticky snížit a že spotřeba v ostatních částech světa, *ve svém úhrnu*, nikdy nedosáhne současné západní úrovně. Nicméně omezení v pasážích vyznačených kurzívou jsou důležitá. Je jisté, že lidstvo jako celek nemůže dosáhnout západní úrovně produkce zboží a služeb, ani nemůže tuto úroveň udržet pro tak velkou minoritu, která se z nich doposavad těšila, čerpáním zdrojů a surovin, které jsme až doposud užívali, abychom si ji zajistili. Na druhé straně však není tak jisté, zda by požadované úrovně uspokojování potřeb, tj. zboží a služeb pojímaných odděleně od prostředků,

jimiž je aktuálně zajišťována jejich produkce, nemohlo být dosaženo novými prostředky. Zastávám názor, že druhé tvrzení, které se týká zboží a služeb odděleně od aktuálních prostředků jejich produkce, je rovněž pravdivé,<sup>20</sup> a následující poznámky z tohoto předpokladu tudíž vycházejí.

Když se souhrn společenského bohatství zvyšuje, životní podmínky těch, kteří se nachází na spodní příčce dané společnosti nebo žijí v méně rozvinutých oblastech světa, se mohou zlepšit, i když nerovnost mezi nimi a těmi, kteří jsou na tom lépe, se nejen nezmenšuje, ale dokonce vzrůstá. Tam, kde k takovému zlepšení dochází (a nikoli v nevýznamné míře k němu došlo u mnoha znevýhodněných skupin), egalitární spravedlnost sice nepřestává požadovat rovnost, ale tento požadavek se může jevit jako tvrdošíjný či dokonce nebezpečný, jestliže se sociální postavení těch, kteří jsou na tom hůře, postupně zlepšuje, i když nikdy nedosáhne úrovně těch, kteří jsou na tom lépe. Pokud má být ale stávající míra růstu zredukována, pokud má průměrná životní úroveň poklesnout, pak nemajetní lidé a chudé národy nemohou dále doufat, že by mohli dosáhnout úrovně blahobytu, jíž se nyní těší ti lépe situovaní tohoto světa. Prudký pokles průměrné životní úrovně by znamenal, že klást důraz na neomezený růst spíše než na rovnost již dále není možné a že se velké rozdíly v úrovni bohatství budou zdát z morálního hlediska stále nepřijatelnějšími.

Všimněme si markantního rozdílu mezi výše zmíněnou ekologicky podloženou argumentací volající po menší to-

---

<sup>20</sup> To znamená, že jsem přesvědčen (kromě jiného), že stává-li se „zařízení jaderné fúze“ skutečností, pak ve vztahu k tomu, jak nejistá a plná nebezpečí je naše situace, nepřichází dostatečně rychle, aby znehodnotila následující poznámky. (Nemůžeme vyloučit, že marxistická předpověď týkající se budoucího nadbytku se ukáže jako správná v nějaké vzdálené budoucnosti. Současné poznámky odráží mé vlastní hodnocení pravděpodobných omezení v nejbližší budoucnosti, která je však dost dlouhá na to, aby ospravedlnila silné znepokojení, ať již se klasická předpověď o nadbytku splní či nikoliv).

leranci společenské nerovnosti a tradiční marxistickou teorií. Podle tezí klasického marxismu je předpokladem k dosažení rovnosti („Každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“<sup>21</sup>) přesvědčení, že technický pokrok dovede společnost do takového stavu trvalého nadbytku, že bude možné každému poskytnout to, co potřebuje k plnému a po všech stránkách rozvinutému životu. Vzhledem k těmto okolnostem v této společnosti již nebudou vznikat důvody pro konkurenční boj ani mezi jednotlivci, ani mezi skupinami. Historicky nevyhnutelný předpoklad budoucí blahobytu byl důvodem pro *předpovídání* budoucí rovnosti. Přetrvávající nedostatek je nyní důvodem pro to, abychom ji *požadovali*.

Marxův přemrštěný predekologický materialistický optimismus je již dále neudržitelný. Přinejmenším pro bezprostředně předvídatelnou budoucnost musíme opustit vizi společnosti nadbytku. Pokud mám ale pravdu ohledně omezené volby, kterou před nás klade ekologická krize, musíme se rovněž vzdát i hlubokého pesimismu ohledně *sociálních* možností, které doprovázely Marxův optimismus týkající se *materiálních* možností, a to i přes riziko, že bychom přitom museli obětovat cíle tradičně spojované se socialistickou politickou praxí. Marx totiž zastával názor, že materiální nadbytek není pouze dostatečnou, ale také nutnou podmínkou rovnosti a nejen rovnosti, ale i relativně dobře fungující společnosti. Domníval se, že pouze naprostý materiální nadbytek, který by eliminoval všechny významnější konflikty zájmů, by byl s to odstranit stávající společenské antagonismy, „[boj s nouzí] ...“, a celé to staré svinstvo“.<sup>22</sup> *Bylo to právě proto, že byl tak nenapravi-*

---

<sup>21</sup> Marx, K., Kritika Gothajského programu, c.d., s. 50.

<sup>22</sup> Marx, K., Německá ideologie. In: Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 3. Praha, Svoboda 1958, s. 48. Marx si také myslel, že socialistická transformace bude sociálně možná pouze tehdy, když bude materiálně nutná, tzn. nutná pro pokračující rozvoj výrobních sil.

*telným pesimistou ohledně společenských důsledků čehokoliv menšího, než by byl neomezený nadbytek, proč musel být Marx tak optimistický, pokud jde o možnosti tohoto nadbytku.*<sup>23</sup>

## 7

Tento výklad nám vrhá více světla na neschopnost klasického marxismu zaměřit se na otázky distributivní spravedlnosti. Klasický marxismus tvrdí, že za podmínek nedostatku je nemožné překonat třídní společnost, v níž o rozdělování statků rozhoduje struktura vlastnických vztahů. Diskuse o povaze spravedlnosti je tudíž pro politické hnutí, které si klade za cíl svržení třídní společnosti, a nikoliv pouze volbu nejvhodnějšího kritéria, podle kterého by tato společnost mohla být posuzovaná jako zavrženíhodná, bezvýznamné. Ani není potřebné přesně vědět, co bude spravedlnost obnášet v budoucí společnosti nadbytku, protože v komunismu, který každému poskytne, co potřebuje, se spravedlnost dostaví přirozeně (s nepatrným přispěním porodních přátel, jako například Tima Bucka), a bude jí tedy dosaženo bez ohledu na použitou koncepci, která může vycházet jak z utilitarismu, tak z egalitarismu nebo i z liber-

---

„Svrhne-li proto proletariát politické panství buržoazie, bude jeho vítězství jen přechodné, jen moment napomáhající buržoazní revoluci samé, jako roku 1794, dokud se v průběhu dějin, jejich „pohybu“ nevytvoří materiální podmínky, které učiní nutným odstranění buržoazního výrobního způsobu, a tím i definitivní svržení politického panství buržoazie. Marx, K., Moralizující kritika a kritizující morálka. In: Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 4, c.d., s. 306–307.

<sup>23</sup> Z toho vyplývá, že jeho optimismus byl v tomto ohledu úplně iracionální – tzn. motivován něčím jiným než averzí k nerovnosti. Zda měl Marx také dobrý důvod pro to, aby věřil v budoucí nadbytek, nemůže být posuzováno bez podrobnějšího studia (důkladnějšího než bylo moje) jeho kritiky pesimistických předpovědí klasické politické ekonomie.

tarianismu.<sup>24</sup> Lámat si hlavu nad otázkou, jaký způsob rozdělování statků je nejlepší, je z hlediska přítomnosti bezvýznamné a ve vztahu k budoucnosti zbytečné.<sup>25</sup>

Nemůžeme již dále zastávat premisy klasických marxistických tezí o nezvratných faktech společenského vývoje a o praktické (i)relevanci studia norem. Nemůžeme sdílet Marxův optimismus, pokud jde o materiální podmínky, ale také ani jeho pesimismus, pokud jde o podmínky sociální, pokud chceme dostat našemu socialistickému přesvědčení. Optimismus dovoľoval Marxovi zachovat si pesimismus, jehož se my musíme zbavit, protože se zároveň musíme vzdát optimismu, který tomuto pesimismu poskytoval oporu.

Nemůžeme se spoléhat na to, že za nás vše vyřeší technologie. Pokud se má situace změnit, musíme ji změnit my sami usilovnou prací v oblasti politické teorie a praxe. Marxismus se domníval, že rovnosti bude dosaženo nastolením nadbytku. My však musíme usilovat o rovnost v podmínkách nedostatku, a proto musíme být daleko exaktnější z hlediska vytyčení toho, co hledáme, co ospravedlňuje naše hledání a jak to můžeme institucionálně realizovat. Toto tázání musí orientovat budoucí úsilí socialistických ekonomů a filosofů.

---

<sup>24</sup> Viz kapitola 3, oddíl 1.

<sup>25</sup> To, co Marx nazýval „nižší stádium komunismu“ (které, podle pozdějšího marxistického označení, budu nazývat socialismus), poskytuje námitku (ale nijak zdrcující) proti tomuto tvrzení. Námitka říká, že socialismus uplatňuje pravidlo distribuce (každému podle jeho práce), které může být bráno jako odpověď marxistů na otázku, co je správný způsob distribuce. Tato námitka však není zdrcující ze dvou důvodů. Za prvé, socialismus je chápán jako čistě přechodná forma, a pravidlo, které se na něj uplatňuje, je ospravedlňováno jako vhodné k tomu, aby připravilo socialismu cestu k plnému komunismu, netvrdí se, že je požadováno abstraktní spravedlnosti. Za druhé, marxismus obsahuje tezi, že tomuto pravidlu se v daném historickém stádiu více méně nedá uniknout. Nepojímá je jako volbu vyžadující normativní ospravedlnění z nabídky politických alternativ. (Pro další diskusi o dvou stádiích komunismu viz Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, c.d., kap. 5, oddíl 3.)





# Spravedlnost, podněty a sobectví

*„Mám silná široká bedra a nebyl bych pranic lepší než-li zbabělec, kdybych prchal před potížemi. ‚Silní by měli nést na svých bedrech obtíže těch slabých a ne si jen užívat.‘ Není to nikde psáno a netřeba si na to posvítit svíci, aby to bylo jasné. Je docela zřejmé, že kráčíte špatnou cestou, když utíkáte a dáváte přednost snadnému a příjemnému. To jen prase se umí rypákem zarýt do hnoje a nemyslí na nic okolo, ale máš-li lidskou duši a lidské srdce, nemůžeš si klidně ustlat postel a nestarat se o ty ostatní, co leží na kamenech. Ne, nikdy se neobráťím zády k těm, co jsou slabí a mají vléci na svých bedrech těžké břímě.“<sup>1</sup>*

George Elliot, *Adam Bede*

## 1

Vysvětlil jsem, proč dezintegrace proletariátu přivedla jedince marxistického ražení k obratu k normativní politické filosofii a jak ztráta víry v budoucí neomezenou hojnost ještě posílila jejich záměr tento obrat uskutečnit.<sup>2</sup> Mně osobně tento obrat přivedl k dlouhodobému zájmu o dílo tří předních amerických politických filozofů: Roberta Nozicka, Ronalda Dworkina a Johna Rawlse, mám-li je jmenovat v časové následnosti, v jaké upoutali mou pozornost. V centru mého zkoumání je nyní John Rawls, tato a následující kapitola jsou z velké části věnovány obšírné kritice Rawlse.

<sup>1</sup> Z anglického originálu přeložil Oleg Suša.

<sup>2</sup> Viz výše, 3. a 7. oddíl kapitoly *Rovnost: od faktu k normě*.

Dříve než se do této kritiky pustím, rád bych konfrontoval způsob, jak se mi určité významné věci jevily kdysi, a jak se mi jeví dnes. Jelikož jsem byl vychován v rodině oddané Kanadské komunistické straně,<sup>3</sup> byl jsem jako teenager zastáncem docela ortodoxního marxismu a z hlediska této teorie, tak jak jsem jí tenkrát rozuměl, jsem pohrdal různými, tehdy běžnými a doposud známými apologiemi či obhajobami ekonomické nerovnosti. Některé z těchto obhajob ekonomické nerovnosti lze nazvat *normativními*, jiné *faktuálními*. Normativní obhajoby nerovnost *schvalují*. Považují ji za spravedlivou. Naproti tomu faktuální koncepce nepopírají, že nerovnost je nespravedlivá, nebo to přímo tvrdí. Vyhlašují, že nerovnost – ať už je spravedlivá, nespravedlivá, nebo ani jedno, ani druhé – je nevyhnutelná.

Prominentní faktuální obhajoba nerovnosti vychází z údajně nevykořenitelného lidského sobectví. Tato obhajoba tvrdí, že nerovnost vězí v tak původním rysu lidské přirozenosti, jakým je hřích v křesťanském pojetí prvotního hříchu: lidé jsou od přírody sobečtí, ať už být hříšníkem je, či není špatné. Nerovnost je nevyhnutelným výsledkem tohoto sobectví, ať je nespravedlivá či nikoli.

Být „sobecký“ tu znamená toužit po věcech pro sebe a pro lidi ze svého vlastního bezprostředního okruhu a být náchylný podle této touhy jednat, i když důsledkem je, že člověk má (mnohem) víc, než mají ostatní lidé a než by měl za jiných okolností. Podle silné verze hypotézy sobeckosti je ono mít víc než ostatní součástí samotné podstaty této touhy – je to tedy *jak* přání být na vyšších příčkách společenského žebříčku, *tak* přání, aby ostatní byli níž. Pokud jsem (v tomto smyslu) silně sobecký, chci mít víc než jiný *nejen* proto, že pak budu mít víc, než bych měl za jiných okolností, nýbrž proto (přinejmenším také), že chci *v principu* být nad ním. Ve slabší verzi hypotézy o sobeckosti pak osobu to, co si

---

<sup>3</sup> Viz výše, *Preamble*.

přeje mít, vyzdvihne nad ostatní pouze fakticky (v důsledku skutečnosti, že zdroje jsou omezené). Být v nadřazeném postavení není, na rozdíl od silné verze, cílem našeho úsilí, zůstává však výsledkem životní pouti pro ty, kteří jsou dost nadaní nebo mají tolik štěstí, aby zakusili úspěch v úsilí naplnit své tužby.

Zapojení sobeckosti do obhajoby nerovnosti staví na dvou předpokladech. Za prvé, na předpokladu *lidské přirozenosti* – lidé jsou sobečtí od přírody. Za druhé, na předpokladu *sociologickém* – *pokud* jsou lidé sobečtí (ať už svou přirozeností či jinak), pak je nemožné dosáhnou a/nebo udržovat rovnost.

Dříve jsem oba předpoklady obhajoby nerovnosti založené na sobeckosti odmítal. K sociologické premise jsem však později pojal sympatie; víc k tomu za chvíli. Nejprve mi dovoluete vysvětlit, proč jsem v minulosti oba předpoklady odmítal.

Předpoklad lidské přirozenosti jsem odmítal na základě marxistického odůvodnění, že strukturu motivace, jak jsem se domníval, do značné míry formují sociální struktury. Myslel jsem si, že neexistuje žádná základní lidská přirozenost, jež by mohla být *přímočaře* označena jako nesobecká či sobecká, nebo sobecká v nějaké pevně stanovené míře. Tím nemyslím, že jsem měl za to, že neexistuje žádná základní lidská přirozenost jako taková; to bych byl pokládal za hereticky nematerialistické tvrzení.<sup>4</sup> (Koneckonců jsme všichni živočišové se specifickou biologií a z ní odvozenou psychologií.) Ale domníval jsem se, že lidská přirozenost je ve vztahu k motivaci velmi tvárná. Nicméně jsem uznával, že tvrzení o přirozené sobeckosti lidí jsou v jistém smyslu pravdivá – jako například výpověď o tom, jak příhodné poměry by musely nastat, aby lidé byli ve svých postojích a chování nesobečtí. Či obecněji, že pravda o sobeckosti a lidské povaze by se zobrazila na křivce gra-

---

<sup>4</sup> Viz Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1978, s. 151.

fu s poměry na horizontále a mírou vyjadřované sobecké orientace na vertikále. Lidská přirozenost by se tak dala výstižně vyjádřit jako funkce, v níž nezávisle proměnnou jsou poměry a zjištěnými hodnotami pak formy chování. A vše, co potřebujete k tomu, abyste popírali, že lidská povaha je sobecká v tom smyslu, že ohrožuje rovnostářský projekt, bylo to, čemu jsem opravdu věřil: že by lidé byli náležitě nesobečtí za příhodných poměrů a že takových poměrů je možné dosáhnout.<sup>5</sup>

Takže jsem domněnku o přirozenosti sobectví lidské povahy v rámci zdůvodňování nerovnosti odmítl. Nezávisle na tom jsem však odmítl i sociologický předpoklad této koncepce. Uvažoval jsem takto: *i kdyby* lidé byli svou přirozeností sobečtí, neplynul by z toho závěr, že nerovnost je nevyhnutelná – takový závěr je nesprávný, protože tak, jako je sociální struktura ke škodě prvního předpokladu o sobeckosti suverénem, který vládne motivaci, tak také ovládá *oslabení, vyhasnutí* motivace: dokonce i kdyby byli lidé opravdu sobečtí, třeba na základě své neměnné přirozenosti, pravidla ovládající jejich interakce by nicméně zabránila tomu, aby tato sobeckost vyústila v nerovnost.<sup>6</sup> Tato pravidla by mohla být např. vynucena velkou většinou lidí, kteří by sami také byli motivováni sobecky, nebo v každém případě ne altruisticky, kteří by však při absenci těchto pravidel na nerovnost dopltili.

---

<sup>5</sup> Ač nehodlám do polemik kolem sociobiologie vstupovat více než tímto odkazem, chtěl bych – abych se vyhnul nedorozumění – říci, že tvrzení obsažená v předchozím odstavci nepokládám za inkonzistentní se sociobiologií, pokud je jí doktrína vyložená Richardem Dawkinsem v knize *Sobecký gen* (Praha, Mladá fronta 1998) – doktrína, kterou, musím dodat, považuji za zcela přesvědčivou. (Jsem si vědom toho, že je pro levicového autora neobvyklé takový názor mít, a snad ještě neobvyklejší jej vyjadřovat. Jak poznamenal John Maynard Smith, „existuje spojitost mezi nechutí k molekulární genetice a zálibou v radikální politice“. Smith, J. M., An Eye on Life. *The Guardian*, 1 October 1998, s. 3.)

<sup>6</sup> Moje odmítnutí sociologické premisy bylo optimistické ohledně sociální možnosti, kterou Marx ignoroval. Neboť podle jeho názoru mo-

K domněnce o sobeckosti lidské přirozenosti zůstávám skeptický, a to z oněch starých důvodů. Ale vůči sociologické domněnce už skeptický nejsem. Už si nemyslím, že i když uznáme sobectví v motivaci, struktura může nakonec nerovnosti zabránit.<sup>7</sup> A tato změna názoru je velmi významná. Takže pokud jsou lidé například doposud *nenapravitelně* sobečtí, a to nikoli svou přirozeností, nýbrž v důsledku kapitalistické historie, pak – domnívám se – nyní, tváří v tvář této sobeckosti, by samotná struktura nemohla rovnost přivodit.<sup>8</sup> I kdybychom zastávali optimistický názor, že je koncept lidské přirozenosti omezený, kapitalistická historie by nás uvrhla do cul-de-sac (slepé uličky), z níž bychom nemohli uniknout a obnovit cestu k socialismu.

---

hou být tendence k nerovnosti v lidské společnosti neutralizovány pouze materiální hojností, není toho tudíž schopen žádný typ sociální struktury jako takové. Viz výše, kapitola *Rovnost: od faktu k normě*, oddíl 6 a 7.

<sup>7</sup> Snad by to bylo možné jen v případě donucení tak masivního rozsahu, že by bylo prakticky nemožné ho realizovat, natož pak s ním souhlasit. Pokud je možné požadované masivní donucení prosadit, ale rovnost odmítneme, protože je nemožné s masivním donucením souhlasit, pak obrana nerovnosti není ani čistě faktuální, ani (jak zde tento termín chápu já – viz výše oddíl 1 této kapitoly) čistě normativní. Bylo by žádoucí a hodno obhajoby vyhnout se porušování základních hodnot, *i když je to nespravedlivé*. Slovy Alberta Hirschmanna, taková obhajoba neříká, že projekt eliminace rovnosti je *zbytečný*, nýbrž spíše že *ohrožuje* významnější (podle stupnice relevance) hodnoty. Viz Hirschmann, A., *The Rhetoric of Reaction*. Cambridge, Mass., Belknap Press 1991. Masivní donucení ovšem nahodile produkuje masivní nerovnost moci, protože (nikoli z hlediska logiky) takové donucení nemůže být uplatněno demokraticky. Takže faktualita této obrany je nakonec pěkně „čistá“.

<sup>8</sup> Stojí za povšimnutí, že tvrzení: jestliže jsou lidé nezvratně sobečtí, pak struktury tuto sobeckost nemohou změnit, není triviální. Není triviální tvrdit, že struktura nemůže, jak jsem se kdysi mylně domníval, navodit rovnost *navzdory* této (nezvratné) sobeckosti.

V souladu se svým změněným postojem k úctyhodné doktríně, podle níž rovnost vyžaduje příslušnou absenci sobectví, stavím se nyní méně pohrdavě k další staré zázračné medicíně, kterou není apologie nerovnosti (s výjimkou občasné nepřímé apologie), nýbrž recept, jak ji eliminovat. Lékem k překonání *nerovnosti* je *revoluce citění a motivací, pouhá revoluce ekonomické struktury nestačí*. Nemyslím si dnes, že jde o zcela evidentní *pravdu*, ale domnívám se, že je v tom více pravdy, než jsem byl kdysi ochoten připustit. Příčinou, která někdy vede, jak jsem se vyjádřil, k nepřímé apologii nerovnosti, je skutečnost, že vzhledem k nenaplnění druhého příchodu Ježíše Krista či (pokud Ježíš nebyl Mesiášem) prvního příchodu Mesiáše, si lidé myslí, že potřebná změna motivace nikdy nenastane.

Moje nynější větší vstřícnost k požadavku revoluce citění a motivací, který též můžeme nazvat křesťanským sociálním lékem, je odrazem práce, kterou jsem v uplynulých letech věnoval analýze rawlsovského ospravedlnování ekonomické nerovnosti. Rawls tvrdí, že nerovnost je oprávněná, když vede k tomu, že ti, kteří se mají nejhůře, jsou na tom lépe, než by se měli v případě odstranění nerovnosti. Nerovnost je pro Rawlse nejen oprávněná, nýbrž i spravedlivá, pokud (a protože) je to nezbytné ke zlepšení situace lidí, kteří jsou na tom nejhůře. Rawls se přitom na základě příznivého vlivu materiálních podnětů spojených s ekonomickou nerovností na produktivní motivaci domnívá, že to pro tento účel nezbytné je.

Prezentuje to jako normativní ospravedlnění nerovnosti, což je určitý druh ospravedlnění, které se snaží nerovnosti (určité formy nerovnosti) představit jako spravedlivé. Já však zastávám názor, že bližší zkoumání základního mechanismu, který činí tento druh argumentace pravdivým, pokud pravdivý skutečně je – totiž že ekonomická nerovnost prospívá těm, kteří jsou

na tom špatně –, odhaluje, že Rawlsova argumentace ve prospěch nerovnosti se dá lépe charakterizovat jako její pouhá faktuální obhajoba. Rawls navzdory tomu, co tvrdí, neukazuje, že nerovnost založená na podnětech je spravedlivá, že vychází z jeho vlastní koncepce spravedlnosti, ale, v nejlepším případě, že je politováníhodným způsobem nevyhnutelná, ne-li *tout court*,<sup>9</sup> pak přinejmenším tehdy, nechceme-li zhoršovat situaci všech.<sup>10</sup> Rawlsova údajně normativní obhajoba nerovnosti se na základě řádného neúprosného zkoumání odhaluje jako pouhá obhajoba faktuální. Je tomu tak proto, jak uvidíme, že antiegalitářské sobectví musí být jakožto součást explanace nezbytnosti nerovnosti vloženo jako natolik produktivnější, že je skutečně nezbytné.

### 3

Rád bych se vyjádřil ke změně formulace, kterou Rawls provedl mezi dvěma jinak v zásadě identickými texty – ke změně, která je vzhledem ke kontrastu mezi faktuální a normativní obhajobou nerovnosti prvořadá.

V jeho rané práci *Spravedlnost jakožto „fairness“*<sup>11</sup> se můžeme setkat s tímto úryvkem:

---

<sup>9</sup> Rawls nezávisle na projektu zlepšení situace těch, kteří jsou na tom špatně, zastává názor, že „zvlášť velké nerovnosti (v) ... počátečních životních šancích ... (jsou) nevyhnutelné v základní struktuře *kteřekoliv* společnosti“ (*Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 19, kurzíva G.A.C.). Argumentace založená na podnětech přispívá k demonstraci toho, které tyto hluboké nerovnosti by byly ospravedlnitelné.

<sup>10</sup> To by *ohrozilo* spíše jeho obhajobu nerovnosti než kategorii *zbytečnosti* (viz poznámka 7 výše), ale pouze pod podmínkou, že rovnost je možná, což je podmínka, kterou (viz poznámka 8) pokládá za nespílitelnou.

<sup>11</sup> Rawls, J., *Spravedlnost jakožto „fairness“*. *Reflexe*, 1995, č. 13, s. 1-1–1-26.

„Pokud dojde k tomu, že tyto nerovnosti působí jako stimuly ke zvýšenému úsilí, což je pravděpodobné, *mohou na ně členové této společnosti pohlížet jako na ústupek lidské přirozenosti*: mohou si, tak jako my, myslet, že lidé by ideálně měli sloužit jeden druhému. Ale protože jsou ve vzájemných vztazích vedeni vlastním zájmem, je přijetí těchto nerovností jen přijetím vztahů, ve kterých se skutečně nacházejí, a rozpoznáním motivů, které je vedou k účasti na společné praxi.“<sup>12</sup>

Podle mého názoru se v tomto odstavci vyskytuje mnoho nejasností a chyb a další najdeme i ve zbylé části textu, z něhož je úryvek vybrán.<sup>13</sup> Momentálně bych však chtěl poukázat pouze na jednu velmi zajímavou skutečnost, že o čtrnáct let později, když Rawls tento v zásadě (téměř doslovně) identický paragraf publikoval v *Teorii spravedlnosti*, vynechal větu, kterou jsem vyznačil kurzívou. Věta z *Teorie*, která koresponduje s první větou výše uvedeného úryvku, zní takto: „Jestliže například tyto nerovnosti stimulují úspěšně produktivnější snahy, měla by je nějaká osoba v původní situaci považovat za *nezbytný* předpoklad, jak krýt náklady na výchovu a podněcovat efektivní výkony.“<sup>14</sup> Z mé argumentace proti Rawlsovi vyplyne, že *pokud* jsou stimuly, jež vedou k nerovnosti, skutečně nezbytné z hlediska těch, kteří jsou na tom špatně,<sup>15</sup> pak jsou nezbytné pouze na základě slabosti lidské přirozenosti, jak to více méně potvrzuje úryvek ze *Spravedlnosti jakožto „fairness“*, o nichž však není žádná výslovná zmínka v příslušné pasáži *Teorie spravedlnosti*.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 1–9 (kurzíva G.A.C.).

<sup>13</sup> Viz Cohen, G. A., Incentives, Inequality, and Community. In: Darwall, S. (ed.), *Equal Freedom*. Ann Arbor, Michigan University Press 1995, s. 324–325. Dále citováno jako „Incentives“.

<sup>14</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 99 (kurzíva G.A.C.).

<sup>15</sup> Rozhodně nesouhlasím s tím, že jsou skutečně nezbytné. Domnívám se, že toto sobectví a naše vyrovnanost s ním, jsou sedlinou staletí kapitalistické civilizace.

<sup>16</sup> Nevím, proč Rawls tak velkou změnu učinil. Snad to může být odůvodněno konstruktivismem, který tak sebevědomě bere za svůj



Vypadá to, že Rawls z roku 1957 i Rawls z roku 1971 souhlasí s Bernardem Mandvillem (a Adamem Smithem) v tom, že „soukromé nectnosti“ produkují „veřejné blaho“ – že (jinými slovy) z lidského sobectví mohou mít prospěch všichni – ale že Rawls roku 1971 není ochoten uznat, že jde o *skutečné* nectnosti.<sup>17</sup> Souhlasím s Mandvillem – a Adamem Bedem<sup>18</sup> – že jimi opravdu jsou.

#### 4

Pokud sobeckost lidí, jak se dnes domnívám, ovlivňuje vyhlídky na rovnost a spravedlnost, je tomu tak částečně proto, jak se dnes rovněž domnívám, že spravedlnost nemůže být pouze záležitostí státní legislativní struktury, v níž lidé jednájí, nýbrž i záležitostí jednání, které

---

v *Teorii spravedlnosti* a který není tak patrný ve *Spravedlnosti jakožto „fairness“*. Podle konstruktivismu spočívá spravedlnost v pravidlech, s nimiž bychom souhlasili v privilegované situaci volby, mimo jiné ve světle (toho, co je pokládáno za dané) faktů lidské přirozenosti. Vzhledem k tomu, že spravedlnost je konstruována z faktů lidské přirozenosti jakožto předpokladů onoho hledání spravedlnosti, pro konstruktivismus se zdá být nemožné považovat jakákoli tato fakta za reprezentanty „neřesti“ *nespravedlnosti* v lidské přirozenosti. (To neznamená tvrdit, že Rawls pokládá za nemožné, aby lidské bytosti byly svou přirozeností nespravedlivé: jsou svou povahou nespravedlivé, pokud jsou neschopné dodržovat jakákoli pravidla, jež by vznikla řádnou konstruktivistickou procedurou. A Rawls se domnívá, že by toho mohly být skutečně neschopné: viz *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1996, s. lxii. Ale to je zcela odlišný důvod ke konstatování, že lidé by mohli být svou přirozeností nespravedliví, než ten, k jehož akceptaci se Rawls velmi přiblížil v roce 1957.)

Myslím si, že konstruktivismus je chybný, částečně vskutku proto, že principy, které konstruuje, závisí na faktech lidské přirozenosti. Proti tomuto aspektu této procedury a proti konstruktivismu jako takovému rozvinu polemiku jinde.

<sup>17</sup> *Private Vices, Public Benefits (Osobní nectnosti a veřejné blaho)* je podtitul Mandvillovy *The Fable of the Bees (Bajky o včelách)*.

<sup>18</sup> Viz motto k této kapitole.

v rámci této struktury volí, osobních voleb jejich každodenních životů. Došel jsem k názoru, slovy dnes známého sloganu, že *osobní je politické*.

Znění tohoto sloganu je poněkud vágní, mám však zde na mysli něco dostatečně přesného: principy distributivní spravedlnosti – tj. principy týkající se distribuce výhod a břemen ve společnosti – se vztahují, ať už působí kdekoliv, k lidským volbám, které nejsou omezeny zákonem. Tvrdím, že tyto principy se vztahují k volbám, které lidé provádějí *v rámci* právně donucovacích struktur, k nimž, jak by jistě každý uznal, se principy spravedlnosti (také) vztahují. Když mluvíme o volbách, které lidé činí *v rámci* donucovacích struktur, nezařazují sem volbu, zda se pravidlům těchto struktur podřídí, či nikoli – k této volbě se, znovu opakuji, jak by každý uznal, principy spravedlnosti (také) vztahují. Mám spíše na mysli volby, které zůstávají pravidly nedotčeny, protože jimi nejsou ani přikazovány, ani zakazovány.

Slogan *osobní je politické*, který jsem si tu osvojil, je široce uplatňován zastánci feminismu.<sup>19</sup> Nicméně důležitější je, že tato idea, kterou vyjadřuje a kterou jsem se pokusil vysvětlit výše, je feministická. Připomínám, že ve svém krátkém vysvětlení ideje, kterou budu obhajovat, jsem zvlášť nezmínil vztahy mezi muži a ženami nebo problém sexismu. Můžeme rozlišovat mezi obsahem a formou feministické kritiky standardních představ o spravedlnosti, přičemž zde je mým hlavním zájmem její forma,<sup>20</sup> byť souhlasím i s jejím obsahem.

Obsahem feministické kritiky je názor, že standardní liberální teorie spravedlnosti, a Rawlsova teorie zvláš-

---

<sup>19</sup> Předtím než tuto myšlenku uplatnili zastánci feminismu, byla očividně použita křesťanskými teology osvobození. Viz Turner, D., Religion: Illusions and Liberation. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge – New York, Cambridge University Press 1991, s. 334.

<sup>20</sup> Nebo přesněji to, co její formu *charakterizuje*. (Pokud feministická kritika cílí na státní legislativu a politiku, není na její formě nic odlišného.)

tě, neomluvitelně ignoruje nespravedlivou dělbu práce a nespravedlivé mocenské poměry uvnitř rodin (jejichž právní struktura *nemusí* vykazovat vůbec žádný sexismus). To je z politického hlediska klíčový princip feministické kritiky. Ale formální (často pouze implicitní) část feministické kritiky, kterou vytěžíme, jestliže abstrahujeme od jejího genderového obsahu, spočívá v tom, že volby, které nejsou regulovány zákonem, spadají do kompetenční sféry spravedlnosti, a to je základní poznávací přínos této kritiky z teoretického hlediska.

Poněvadž se domnívám, že osobní je specifickým způsobem politické, odmítám Rawlsovo stanovisko, že se principy spravedlnosti vztahují pouze k tomu, co nazývá „základní strukturou“ společnosti. Zastánci feminismu zaznamenali, že Rawls ve svých dílech kolísá v otázce, zda rodina k této základní struktuře patří či ne, a zda je tudíž na základě této koncepce místem, na něž se vztahují principy spravedlnosti. Hodlám prokázat, že Rawlsovo kolísání v této věci není záležitostí pouhé nerozhodnosti, která by byla snadno řešitelná ve prospěch zahrnutí rodiny do základních struktur; to je stanovisko, které zastává Susan Okin<sup>21</sup> a podle mého názoru se v tomto bodu mýlí. Ukážu (ve 2. části následující kapitoly), že Rawls nemůže včlenit rodinu do základní struktury, aniž by se vzdal svého důrazu na to, že principy distributivní spravedlnosti se vztahují pouze na základní strukturu. Okin tím, že připouští, že by se sem rodinné vztahy mohly začlenit, ukazuje nepochopení *formy* feministické kritiky Rawlse.

---

<sup>21</sup> Susan Okin si je zvláště vědoma Rawlsovy ambivalence ohledně přijetí či vyloučení rodiny ze základní struktury (viz Okin, S., *Political Liberalism, Justice, and Gender. Ethics*, 105, 1994, 1, s. 23–24; obecněji, též, *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books 1989). Ale pokud se mohu vyjádřit, není si vědoma širších důsledků soustavy dvojznačností, z nichž tato je jen příkladem, pro Rawlsovo pojetí spravedlnosti obecně.

K výše uvedenému závěru dospějí rozvinutím následující argumentace. V této 5. části se budu opět zabývat kritikou Rawlsovy aplikace principu difference, kterou jsem provedl už i jinde,<sup>22</sup> totiž že Rawls neuplatňuje princip difference v odsudku sobeckých voleb ctižádostivých aktérů trhu, tedy voleb navozujících nerovnost, jež je dle mého soudu škodlivá pro ty, kteří jsou na tom špatně. V 6. části uvedu námitku vůči mé kritice Rawlse. Námitka říká, že princip difference je, výhradně a záměrně, principem, který se vztahuje pouze k sociálním institucím (zvláště k těm, které vytvářejí základní strukturu společnosti), a že se tedy nevztahuje k volbám – jako k oněm volbám sobeckých ctižádostivců –, které lidé činí *uvnitř* těchto institucí.

První a druhá část následující kapitoly nabízí samostatné odpovědi na tuto námitku, jež staví na koncepci *základní* struktury. V první části ukážu, že námitka je v rozporu s mnoha výroky Rawlse o roli principů spravedlnosti ve spravedlivé společnosti. Poté připustím, že disharmonické výroky mohou být z Rawlsova kánonu vypuštěny, a ve druhé části znovu odpovím na námitku vztahující se k základní struktuře tím, že ozřejmím, že žádný obhajitelný výklad toho, co je základní struktura, nedovoluje Rawlsovi trvat na názoru, že principy, které se k ní vztahují, se nevztahují k volbám uvnitř ní. Nakonec dospěji k závěru, že moje původní kritika Rawlse zůstává navzdory zde zmiňované námitce oprávněná. (Třetí část následující kapitoly komentuje důsledky mého stanoviska pro morální odpovědnost jedinců, jejichž volby porušují pravidla spravedlnosti. Čtvrtá část zkoumá rozdíl mezi donucovacími a nedonucovacími institucemi, který sehrává klíčovou roli v argumentaci podané ve druhé části.)

---

<sup>22</sup> Viz „Incentives“ a další můj text *The Pareto Argument for Inequality* (*Social Philosophy and Policy*, 1995, 12, s. 160–185).

Má kritika Rawlse se zaměřuje na jeho uplatňování principu difference. V jedné ze svých formulací princip říká,<sup>23</sup> že nerovnosti jsou spravedlivé tehdy a pouze tehdy, když jsou nezbytné pro to, aby se lidem, kteří jsou na tom ve společnosti nejhůře, dařilo lépe, než by tomu bylo za jiných okolností. Se samotným principem difference nemám problém,<sup>24</sup> ostře však s Rawlsem nesouhlasím v otázce, *jaké* nerovnosti mohou uspět v testu ospravedlnění nerovnosti, které princip vyvolává, a tedy v otázce, jak *velká* nerovnost testem projde. Podle mého názoru sotva existuje závažná nerovnost, která odpovídá požadavkům stanoveným principem difference, když je koncipován tak, jak jej navrhuje koncipovat samotný Rawls,<sup>25</sup> tj. jako regulativ společnosti, jejíž členové sami tento princip akceptují. Pokud mám pravdu, potvrzení samotného principu difference znamená, že spravedlnost vyžaduje (fakticky)<sup>26</sup> bezvýhradnou rovnost, na rozdíl od „zvlášť velkých nerovností“ počátečních životních šancí, které Rawls pokládá za neslučitelné se spravedlností.<sup>27</sup>

Všeobecně se má za to, a domnívá se to např. i Rawls, že princip difference podává takové zdůvodnění nerov-

---

<sup>23</sup> Viz „Incentives“, s. 266, poznámka 6, kde jsou podány čtyři možné formulace principu difference, z nichž všechny pravděpodobně nacházejí oporu v Rawlsově *Teorii spravedlnosti*. Domnívám se, že argumentace této a následující kapitoly je dostatečně robustní pro všechny alternativní formulace tohoto principu.

<sup>24</sup> K tomuto principu mám jisté výhrady, ale vzhledem ke zde rozvíjené argumentaci jsou irelevantní. Souhlasím např. s Ronaldem Dworkinem v tom, že princip difference se vyznačuje „necitlivostí vůči ambicím“; viz Dworkin, R., *Equality of Resources* (*What is Equality*, Part 2). *Philosophy and Public Affairs*, 1981, s. 343.

<sup>25</sup> „Návrhy, jak to koncipovat“: používám tento poněkud strojený obrat, protože součástí současné kritiky Rawlse je, že v tomto koncipování neuspěl. Tj. není s to rozpoznat implikace této koncepce.

<sup>26</sup> Předpokladem je, podle mého názoru, že každý má právo do určité rozumné míry jít za svým vlastním zájmem. Ale to je zcela odlišné ospravedlnění nerovnosti než ospravedlnění pomocí podnětů; viz „Incentives“, s. 302–303, 314–315.

<sup>27</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 19.

nosti, které se koncentruje na instituci materiálních podnětů. Myšlenka spočívá v tom, že talentovaní lidé budou produkovat více, než by produkovali za jiných okolností tehdy a jen tehdy, budou-li odměňováni více než obvyklou mzdou, přičemž něco z toho, co budou produkovat navíc, pak může být použito ve prospěch těch, kteří na tom jsou nejhůře.<sup>28</sup> Říká se, že nerovnost vyplývající z rozdílných materiálních pohnutek je v rámci působení principu diference oprávněná, neboť tato nerovnost prospívá lidem, kteří jsou na tom nejhůře: nerovnost je pro ně nezbytná, mají-li dosáhnout úrovně, na které jsou, ať už je tato úroveň jakkoli ubohá.

Předtím než rozvinu svou kritiku této argumentace, je nutné vznést námitku ohledně pojmů, jimiž je vyjadřována. Tento způsob argumentace se soustřeďuje na *volbu*, kterou si dopřávají dobře postavení lidé, kteří díky tržní ekonomice disponují vysokým platem: mohou si vybrat, zda pracovat více či méně intenzivně, to či ono povolání, práci pro toho či onoho zaměstnavatele podle výše odměny. Tito dobře postavení lidé jsou v běžné standardní argumentaci označováni jako „talentovaní“ a abychom věc podávali v dnešních termínech, budu je tak označovat v průběhu své kritiky i já. Ale i tak, tyto šťastné lidi není nezbytné pokládat za talentované v žádném smyslu slova, který obsahuje něco víc než jen schopnost dosahovat vysoce tržních výdělků, ať už má tento argument jakoukoli sílu. Nevyhnutelnou pravdou o nich je pouze to, *že jsou v takovém postavení, že, naštěstí pro ně, disponují vysokým příjmem a mohou regulovat svou produktivitu přesně podle toho, jak vysoký tento příjem je.* Ale pokud jde o argumentaci založenou na podnětech, jejich šťastná pozice by mohla být způsobena okolnostmi, které jsou zcela náhodné, relativní k jakémukoli druhu přirozené či dokonce sociálně od-

---

<sup>28</sup> To je asi nejbrutálnější kauzální příběh, který spojuje vysoké platy těch, kteří jsou na tom dobře, s prospěchem pro ty v nejhorší situaci. Volím tento příklad pro jednoduchost ukázky.

vozené vlohy, již disponují. Abychom tuto argumentaci přijali, nemusíme se domnívat, že obdaření silou, elegancí, vynalézavostí atd. je u umývače nádobí nižší než u manažera. Něco takového se však nepochybně domnívat musíme, chceme-li souhlasit s jiným argumentem, který ospravedlňuje odměňování dobře postavených lidí jako celku nebo i jednotlivců čestnou odměnou za vynakládání nezvyklé schopnosti. Rawlsova teorie je však vybudována na odmítnutí takových zásluhových úvah. Rawls si ani nemyslí, že zvýšené odměny jsou oprávněné proto, že mimořádný přínos zplnomocňuje mimořádnou odměnu na základě férové reciprocity. Podle jeho názoru jsou oprávněné čistě proto, že vedou k produktivnějšímu výkonu.

Nicméně nadále budu příslušná individua označovat jako „talentovaná“, neboť vznášet námitku, že ve skutečnosti zvláště nadaná *v žádném ohledu* nejsou, znamená vznášet empirický nárok, který je sporný a v daném kontextu zavádějící, neboť by vytvořil dojem, že pro naše hodnocení argumentace založené na podnětech je důležité, zda si dobře postavení lidé sporné označení zaslouží či nezaslouží. Specifičnosti kritiky namířené proti argumentaci založené na podnětech, kterou rozvinu, lze nejlépe porozumět, použijeme-li evidentně výsadní termín „talentování“; neznamená to výsadu, která by byla obsažena v odpovědi na otázku, jak se lidé ve vrcholových pozicích v tržní společnosti dostávají tam, kde jsou. Moje práce s pojmy samotné kritizované argumentace ukazuje sílu mé kritiky: kritika obstojí dokonce i v případě, že přijmeme velkorysé předpoklady o tom, jak si dobře postavení lidé zajišťují své silné tržní pozice. Přijetí takových předpokladů je zde zvláště vhodné, neboť Rawlsův princip diference je lexikálně druhotný vůči jeho principu, podle něhož byla férová rovnost příležitostí prosazena s ohledem na získávání žádoucích pozic. Jestliže vůbec něco zajistí, aby ti, co jsou na těchto místech, disponovali vyššími kreativními vlohami, pak je to právě toto. (Což neznamená, že

tomu tak také skutečně je. S férovou rovností příležitostí souvisí, že lidé na vrcholu se v zásadě vyznačují větší prohnaností a/nebo značnou agresivitou, nikoli však něčím, co by bylo hodno většího obdivu.)

Názor, že zdůvodňování nerovnosti podněty představuje zdeformovanou aplikaci principu difference, i když je to aplikace nejznámější a snad dokonce nepřesvědčivější, zastávám z následujících důvodů: příslušní talentovaní lidé buď sami přisvědčují správnosti principu difference, nebo ne. To znamená, že se buď sami domnívají, že nerovnosti jsou nespravedlivé, pokud nejsou nezbytné ke zlepšení situace těch, kteří na tom jsou špatně, anebo si nemyslí, že toto je příkaz spravedlnosti. Pokud si to nemyslí, pak jejich společnost není v rawlsovském smyslu spravedlivá, neboť podle Rawlse je společnost spravedlivá pouze tehdy, když se její členové sami hlásí ke správným principům spravedlnosti a podporují je. Principu difference by bylo možno se dovolávat při ospravedlňování vládní tolerance či podpory nerovnosti ve společnosti, kde jej neakceptují sami talentovaní, pak ale ospravedlňuje veřejnou politiku nerovnosti ve společnosti, jejíž někteří členové – ti talentovaní – nesdílejí společenství s ostatními.<sup>29</sup> Jejich chování je pak považováno za neměnné, jako určitý fakt tváří v tvář principu, jenž byl aplikován zvenčí, není tedy za tento princip nijak zodpovědné. Princip spravedlnosti tudíž ve spravedlivé společnosti nefunguje v souladu s Rawlsovou definicí: v jeho pojetí můžeme rozlišovat mezi spravedlivou společností a spravedlivou vládou – taková vláda uplatňuje spravedlivé principy na společnost, jejíž členové tyto principy nemusí akceptovat.

Obrátíme se tedy ke druhé a jediné zbývající možnosti, která spočívá v tom, že se talentovaní lidé hlásí k principu difference, že – jak uvádí Rawls – uplatňují princip

---

<sup>29</sup> Přesněji řečeno, nesdílejí s ostatními *ospravedlňující (justificatory) pospolitost*, ve smyslu kurzívou vyznačeného pojmu, jak jsem ji specifikoval v „Incentives“, s. 282.



spravedlnosti *ve svém každodenním životě* a v tom dosahují smysl své vlastní spravedlnosti.<sup>30</sup> Ale potom mohou být tázáni, proč ve světle své víry v tento princip požadují větší odměnu, než jakou dostávají netalentovaní, za práci, jež skutečně může vyžadovat zvláštní talent, která však není zvlášť nepříjemná (pro žádnou z těchto úvah nepřichází v úvahu Rawlsovo ospravedlnění nerovnosti odvozené z podnětů). Talentovaným lze položit otázku, zda onen příplatek, který dostávají, je *nezbytný* pro zlepšení situace těch, kteří na tom jsou nejhůře, což je podle principu difference jediná věc, která by jej mohla ospravedlnit. Je to snad nezbytné *tout court* – tj. nezávisle na lidské vůli, v souladu s vůlí veškerého světa, takže odstranění nerovnosti by zhoršilo situaci všech? Nebo je to nezbytné jen potud, že pokud by nerovnost byla odstraněna (např. pomocí takového příjmového zdanění, které by vedlo až ke zcela egalitární redistribuci), talentovaní by se *rozhodli* produkovat méně nebo nepřijímat velmi žádané pozice, které zastávají?<sup>31</sup>

Pro talentované jedince, kteří se hlásí k principu difference, by bylo obtížné se s těmito otázkami vyrovnat. Při svém *sebe-ospravedlňování*, při obhajobě principu difference, by totiž nemohli tvrdit, že jejich vysoké odměny jsou pro zlepšení postavení nejslabších nezbytné, neboť, ve standardním případě,<sup>32</sup> jsou to oni, kdo *činí* tyto odměny nezbytnými na základě své neochoty pra-

---

<sup>30</sup> „Občané v každodenním životě potvrzují a dodržují základní principy spravedlnosti.“ Jednají „na základě těchto principů, jak jim diktuje jejich smysl pro spravedlnost“, a tudíž „jejich přirozenost coby morálních osob se realizuje nejlépejším způsobem.“ (Citace podle pořadí in: Rawls, J., Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*, 1980, 77, s. 521, 528; a týž, *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 310.)

<sup>31</sup> Tento způsob dosahování rovnosti zachovává informační funkci trhu, ničí však jeho funkci motivační. Viz Carens, J., *Equality, Moral Incentives, and the Market*, c.d., na více místech.

<sup>32</sup> Viz „Incentives“, s. 298 et circa pokud jde o to, co přesně chápou „standardním případem“.

covat za běžné příjmy stejně produktivně jako za příjmy mimořádně vysoké. Tato neochota vede k tomu, že ne-talentovaní dostávají méně, než by tomu bylo za jiných okolností. Vysoké odměny jsou tudíž nezbytné pouze proto, že volby talentovaných lidí nejsou přiměřeně formovány principem diference.<sup>33</sup>

Pak kromě velmi specifických případů, kdy by talentovaní doslova *nemohli* podávat tak produktivní výkon bez vyšší odměny – na rozdíl od běžné situace, v níž by tak (pouze) nečinili, může princip diference ospravedlňovat nerovnost pouze ve společnosti, v níž samotný princip není akceptován všemi. Nemůže tudíž opravňovat nerovnost v příslušném rawlsovském smyslu.

Ze závěru, co znamená přijmout a realizovat princip diference, vyplývá, že spravedlivost společnosti není výlučně funkcí její legislativní struktury, jejich legálně závazných pravidel, nýbrž je také funkcí voleb, které lidé provádějí v rámci těchto pravidel. Standardní (a podle mého názoru zavádějící) rawlsovskou aplikaci principu diference lze modelovat následujícím způsobem. Existuje tržní ekonomika, v níž se všichni aktéři snaží maximalizovat své vlastní zisky, a existuje rawlsovský stát, který volí příjmové zdanění, jež maximalizuje příjmový výnos lidí, kteří jsou na tom nejhůře, s tím

---

<sup>33</sup> Rawls umožňuje talentovaným prohlásit, že jejich vysoké odměny jsou ospravedlněné, protože jsou nutné k tomu, aby ještě nezhoršily nízké odměny těch, kteří na tom jsou špatně. Ale, jak jsem upozornil ve druhé části „Incentives“, to snad může sloužit k ospravedlnění jejich vysokých odměn, jestliže se k talentovaným vztahujeme jako ke třetím osobám, ale nikoli jestliže to oni sami nabízejí chudým. Analogicky mám dobrý důvod zaplatit únosci, který mi vzal mé dítě, ale on nemůže prohlásit, že lze na tomto základě ospravedlnit jeho žádost o platbu, protože dostanu své dítě zpět jenom tehdy, když zaplatím. Talentovaní bohatí ovšem nejsou (v každém případě jako takoví) tak špatní jako únosci, leč ospravedlnění, kterými vysvětlují pohnutky svých nároků, se hroutí stejně jako ospravedlnění únosců, jestliže je formulováno v termínech „já – ty“. Jak jsem řekl výše, ospravedlnění jejich pohnutek funguje jen tehdy, když jsou pojata jako vnější vůči dané společnosti.

omezením, že s ohledem na sobeckou motivaci talentovaných by zcela rovnostářský daňový systém zhoršil postavení všech oproti systému méně rovnostářskému. Ale tento dvojaký model uplatňování principu difference na občany, kteří se nechávají inspirovat pojetím spravedlnosti, jež přitakává státní politice, tedy politice, která občany pojímá jako sobecké ekonomické aktéry a hraje proti nim (proti některým z nich) daňovou hru, je zcela mimo Rawlsův požadavek (správný požadavek) kladený na spravedlivou společnost. Jde o požadavek, aby se občané sami s radostí podrobovali oněm standardům spravedlnosti, jež jsou ztělesněny v principu difference. Můžeme tedy učinit závěr, že společnost, která je spravedlivá ve smyslu principu difference, nevyžaduje pouze donucovací *pravidla*, nýbrž stejně tak *étos* spravedlnosti, jenž formuje individuální volby. Při absenci tohoto étosu převáží nerovnosti, které nejsou pro zlepšení situace nejslabších nezbytné: žádoucí étos podporuje spravedlivější distribuci, než jakou mohou zajistit pravidla ekonomické hry. A zapotřebí je skutečně étos, struktura ohledu, která je součástí motivací formujících každodenní život. Není tomu tak pouze proto, že je nemožné sestavit pravidla přijímané rovnostářské ekonomické volby, která by byla používána ke kontrole,<sup>34</sup> ale také proto, že kdyby se lidé museli o těchto pravidlech neustále radit, i za předpokladu, že by taková vhodná aplikovatelná pravidla bylo možné formulovat, těžce by to poškodilo svobodu.<sup>35</sup>

Mohli bychom si v jisté abstrakci představit soustavu

---

<sup>34</sup> Hlavním důvodem, proč žádná taková „veřejná“ pravidla nemohou být vytvořena, je, že není vždy možné říci, dokonce ani pro dotyčnou osobu, zda její požadavek na více peněz při přechodu na lepší pracovní místo je či není oprávněný jako podmínka kompenzace za „zvláštní břemeno“, a je proto při zohlednění všech záležitostí v rámci rovnosti přípustný. Více k problému publicity viz poslední odstavec poslední poznámky následující kapitoly.

<sup>35</sup> Viz „Incentives“, s. 316.

donucovacích pravidel, která by byla vyladěna tak jemně, že volby uskutečňované v jejich rámci a univerzálně zaměřené na soukromý zájem by pozvedly nejslabší stejně vysoko, jako to činí jiné vzorce voleb. Tam, kde by donucovací pravidla měla takovouto povahu a kde by to o nich bylo také známo, mohli by aktéři volit podle soukromého zájmu a mohli by si být jisti, že výsledky jejich volby budou vyhovovat přiměřeně nekompromisní interpretaci principu diference. V tomto (imaginárním) případě by jediným étosem, jenž by byl pro spravedlnost principu diference nezbytný, bylo dobrovolné dodržování relevantních pravidel, což je právě onen druh étosu, který výslovně požaduje Rawls. Ale rozsáhlá ekonomická literatura o kompatibilitě podnětů učí, že uvažovaná perfektní pravidla sestavit nelze. Na základě této skutečnosti proto žádoucí étos musí, jak jsem odůvodňoval, vést volby uvnitř pravidel, a nikoli pouze aktéry k přímočarému poslušnosti. (Měl bych zdůraznit, že tomu tak není proto, že *obecně* platí: jestliže aktéři vykonávají určitou aktivitu v dobré víře, musí nutně směřovat k dodržování pravidel regulujících aktivitu. Všechny soutěživé sporty poskytují opačný příklad této generalizace. Ale moje výše uvedená argumentace na této falešné generalizaci založená není.)<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Stojí za zmínku, že předchozí kritika obhajování nerovnosti pomocí argumentace založené na podnětech není namířena proti „všemu, co by se mohlo nazývat podnětem, nýbrž pouze proti podnětům, které produkují nerovnost a o kterých se říká, že jsou oprávněné, protože zlepšují situaci lidí, kteří jsou na tom špatně. Nemám žádné námitky proti podnětům určeným k eliminaci pasti chudoby či proti těm, které vedou lidi k vykonávání zvláště nepřijemných prací. K podstatě těchto podnětů nepatří produkovat nerovnost. Mým terčem jsou podněty poukazující vysoké odměny talentovaným lidem, kteří by jinak nepracovali tak, jak je k tomu vedou tyto odměny“ („Incentives“, s. 272). Podněty, se kterými souhlasím, ospravedlňují nerovnost výdělků, nikoli nerovnost jako takovou. Naopak, jestliže vezmeme v úvahu všechny aspekty, tyto podněty jsou pro podporu rovnosti žádoucí.

## 6

Existuje námitka, kterou by příznivci Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* vznesli proti mé kritické argumentaci namířené proti jeho aplikaci principu diference. Námitka by směřovala k tomu, že moje koncentrace na pozici talentovaných producentů v každodenním ekonomickém životě je nepatřičná, neboť jejich působení se odehrává uvnitř *základní struktury* společnosti a neurčuje ji, princip diference se však vztahuje právě k této struktuře.<sup>37</sup> Základní struktura je ustavena tím způsobem, že uspokojuje ony dva základní principy spravedlnosti, ať už jsou volby lidí v jejím rámci jakékoliv. Rawls uznává, že lidské volby mohou být hodnoceny jako spravedlivé či nespravedlivé z mnoha hledisek. Např. náladové jmenování kandidáta A na úkor kandidáta B na danou pozici může být posuzováno jako nespravedlivé, i když se uskutečňuje v rámci pravidel spravedlivé základní struktury (protože tato pravidla nemohla být konstruována tak, aby vyloučila nejrůznější možné náladovosti).<sup>38</sup> Ale taková nespravedlnost volby není oním druhem nespravedlnosti, který mají odmítat Rawlsova pravidla. Neboť, *ex hypothesi*, tato volba se odehrává ve stanovené základní struktuře; nemůže tedy ovlivnit spravedlnost samotné základní struktury, kde, podle Rawlse, platí ony dva principy. Podobně by ani volby práce a odměňování prováděné talentovanými lidmi neměly být posuzovány podle principu diference. Uvedené volby takto posuzovat znamená uplatňovat tento prin-

---

<sup>37</sup> Typickou formulaci takového omezení viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 282–283.

<sup>38</sup> Viz první věta druhé podkapitoly Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* („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 insinuací.“ (s. 19) Nicméně Rawls vylučuje ze svého zorného úhlu tyto uvedené příklady, neboť: „Naším tématem je však společenská spravedlnost. Primárním předmětem spravedlnosti je pro nás základní struktura společnosti ...“ (tamtéž).

cip na nesprávném místě. Princip difference je „principem spravedlnosti pro instituce“.<sup>39</sup> Určuje volbu institucí, nikoli volby prováděné uvnitř nich. Argumentace, jež se opírá o druhý pól dilematu, diskutovaný výše v části 5, nesprávně vykládá Rawlsovo tvrzení, že občané ve spravedlivé společnosti zastávají principy, které ji činí spravedlivou. Na základě dojednaného prostoru působnosti principu difference se talentovaní lidé pokládají za ty, kteří jej svědomitě dodržují, pokud se přizpůsobují převládajícím ekonomickým pravidlům, *protože* tento princip tato pravidla vyžaduje.

Nazvěme tento argument „námitkou základní struktury“. Předtím než ho rozvineme dále a pak na něj odpovíme, chtěl bych upozornit na to, že v konceptu základní struktury, jak je traktována rawlsovcí, je obsažena významná dvojznačnost. Tato dvojznačnost se týká toho, zda Rawlsova základní struktura obsahuje pouze donucovací aspekty sociálního řádu, nebo také konvence a zvyky, které jsou pevně zakořeněné, nejsou však právně či doslovně donucovací. K této dvojznačnosti se vrátím ve druhé části následující kapitoly a ukážu, že odstraňuje nejen námitku základní struktury, ale celý přístup ke spravedlnosti, jenž Rawls vštípil tolika následovníkům. Ale prozatím budu tuto fatální dvojznačnost ignorovat a termín „základní struktura“ budu používat v tom smyslu, v jakém se vyskytuje v námitce základní struktury, tj. jako *určitý* druh struktury, ať už právně donucovací či nikoli, jejímž hlavním rysem pro účely námitky je, že představuje vskutku strukturu – tj. rámec pravidel, v němž jsou prováděny volby, na rozdíl od palety voleb či jednání. Proto, řekli by moji rawlsovští kritici, ať už je základní struktura jakoukoli strukturou v přesnějším slova smyslu, platí námitka, že moje kritika argumentace založené na podnětech nesprávně aplikuje principy navržené pro strukturu, na individuální volby a jednání.

---

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 182.

V dalším vyjasnění polemického stanoviska mi dovoluje učinit exkurs k diferenci mezi Rawlsem a mnou v otázce působiště či působišť principů spravedlnosti. Mým základním zájmem není ani základní struktura společnosti v jakémkoli smyslu, ani individuální volby lidí, nýbrž vzorce výhod a břemen ve společnosti – tj. ani struktura, v níž se volby odehrávají, ani paleta voleb, nýbrž výsledek působení struktury i voleb: mým zájmem je *distributivní spravedlnost*, jíž míním to, co se obvykle nazývá spravedlnost (a její nedostatek) v distribuci výhod a břemen mezi jednotlivci. Mým základním přesvědčením je, že v distribuci se nespravedlnost projevuje tehdy, když nerovnost dober neodráží takové věci, jako obtížnost různých lidských prací či odlišné preference a volby ohledně příjmu a volného času, když tedy odráží pouze nesčetné formy šťastných či nešťastných okolností. Tyto rozdíly ve výhodách jsou funkcí struktury a lidských voleb konaných uvnitř ní; v druhém plánu je tudíž mým zájmem obojí.

Rawls by mohl konstatovat, že i on se zajímá o distributivní spravedlnost v tomto smyslu, ale ta podle něj panuje pouze v případě, kdy alokace výhod a břemen ve společnosti vyplývá z jednání plně přizpůsobených pravidlům spravedlivé základní struktury.<sup>40</sup> Z dosažení plného souladu s pravidly spravedlivé základní struktury podle Rawlse plyne, že pak už neexistuje žádný prostor pro (další) osobní spravedlnost nebo nespravedlnost, které mají vliv na *distributivní spravedlnost*, ať už by ji rozšiřovaly či redukovaly. Rawls by ochotně souhlasil s tím, že v rámci spravedlivé struktury existuje prostor pro lakotu či štědrost, které distribuci ovlivňují;<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 169: „Principy spravedlnosti se vztahují na základní strukturu. ... Společenský systém má být plánován tak, aby výsledné rozdělení bylo za všech okolností spravedlivé.“ Srv. tamtéž, s. 319: „Rozdělení hmotných statků se pak má utvářet samo o sobě v souladu s myšlenkou čisté procedurální spravedlnosti.“

<sup>41</sup> Jde o jinou věc, než o které jsem se zmínil na začátku této kapitoly, tj. že v rámci spravedlivé struktury existuje (v „nepřímém“

nicméně štědrost, i kdyby distribuci změnila a učinila ji rovnoměrnější, než by tomu bylo za jiných okolností, ji nemůže učinit *spravedlivější*, než by tomu bylo za jiných okolností, protože by pak činila nemožné – spravedlnost toho, co již bylo ustaveno jako (dokonale) spravedlivá distribuce, by pozvedla pouze mocí spravedlivé struktury, v souladu s níž je produkována. Ale jak jsem již naznačil, domnívám se, že existuje prostor pro relevantní (relevantní proto, že ovlivňuje spravedlnost distribuce) osobní spravedlnost a nespravedlnost *vnitř* spravedlivé struktury a že je vskutku nemožné dosáhnout distributivní spravedlnosti pouze čistě strukturálními prostředky.

V diskusi o mém tvrzení (viz výše, část 5), že sociální spravedlnost vyžaduje sociální *étos*, který podněcuje nevynucenou podporu rovnosti, uvažuje Ronald Dworkin o tom,<sup>42</sup> že rawlsovská vláda by při uplatnění principu difference mohla být zatížena povinností takový *étos* podporovat. Dworkin svým návrhem zamýšlel podpořit Rawlse proti mně tím, že zmenší rozdíl mezi námi dvěma, a tím i dosah mé kritiky. Nevím, jaká by byla Rawlsova odpověď na Dworkinův návrh, ale jedna věc je zřejmá: Rawls by nemohl říct, že pokud by zmíněná politika podporující onen *étos* neuspěla, společnost by následkem toho byla méně spravedlivá, než kdyby tato politika úspěch měla. Tudíž, má-li Dworkin pravdu v tom, že Rawlsova spravedlnost vyžaduje, aby vláda podporovala *étos* nakloněný rovnosti, nečinila by tak kvůli vytvoření společnosti distributivně spravedlivější, byť by tak činila kvůli vyšší *rovnosti* v distribuci. Následující trojí konjunkce, jež je nevyhnutelným důsledkem Rawlsovy pozice a její nikoli nepřirozené Dworkinovy interpretace, je neobyčejně rozporuplná: (1) prin-

---

smyslu pro „spravedlnost“) prostor pro volbu spravedlnosti či nespravedlnosti.

<sup>42</sup> Dworkin svoji úvahu prezentoval na oxfordském semináři ve druhém trimestru v roce 1994.



cip difference je egalitární princip distributivní spravedlnosti; (2) uvaluje na vládu povinnost podporovat egalitární étos; (3) požadavek podporovat tento étos nemíří k pozvednutí distributivní spravedlnosti ve společnosti. Dworkinův požadavek zmenšit distanci mezi Rawlovým a mým stanoviskem hrozí odkrytím nekoherentnosti Rawlsova stanoviska.

Než zformuluji své dvě odpovědi na námitku základní struktury, je nutno učinit krátkou pojmovou odbočku a vyjasnit vztah mezi spravedlivou *společností* – v Rawlově (a mém) pojetí – a spravedlivou *distribucí* – jak ji (nerawlsovsky) rozumím já. Spravedlivá je zde taková společnost, jejíž občané souhlasí se správnými principy spravedlnosti a jednají podle nich, kdežto spravedlnost v distribuci, jak ji zde definuji, spočívá v egalitárním rozvrhu odměn. Z toho plyne logická možnost, že spravedlivá distribuce se může realizovat i ve společnosti, která sama spravedlivá není.

Abychom takovou možnost demonstrovali, představme si společnost, jejíž étos, ač nepodnícen vírou v rovnost, přece spravedlivou distribuci navozuje. Příkladem takového étosu by mohla být silná protestantská etika, jež je vůči rovnosti (na zemi) jako takové indiferentní, jejíž důraz na odříkání, tvrdou práci a investování majetku převyšujícího potřeby však určitým způsobem (přes existující asketismus) vylepšuje, jak to jen jde, situaci těch, kteří jsou na tom špatně. Tento étos úspěšně prosazuje princip difference v procesu distribuce, ale aktéři jím formování by nebyli principem difference motivováni, a tudíž by se sami nemohli považovat za spravedlivé ve smyslu tohoto principu.<sup>43</sup> V rámci zde provedené specifikace by ona protestantská společnost nebyla sprá-

---

<sup>43</sup> Nicméně pro tuto společnost by mohlo platit, že vzhledem k tradicím, které ovládají motivační struktury občanů, by pokusy učinit její étos spravedlivým, na rozdíl od protestantismu, nebyly prospěšné a vzhledem k omezené míře úspěšnosti by zavedly v distribuci menší spravedlnost než výše zmíněný protestantismus.

vedlivá, a to navzdory faktu, že disponuje spravedlivou distribucí. O této společnosti bychom mohli říct, že je spravedlivá náhodným způsobem, nikoli způsobem konstitutivním. Nicméně ať už dáme přednost jakékoli formulaci, mezi kandidáty na subjekt k predikátu „spravedlivý“ je důležité rozlišovat mezi „společností“ a „distribucí“. (Za zmínku stojí, že v současné praxi by étos, který by dosahoval rovnosti podle principu diference, byl téměř určitě podněcován rovností. Možnost výskytu étosu, který by byl podněcován nerovností, a přitom by produkoval správný výsledek, je přinejmenším v moderní době vysoce nepravděpodobný. Protestantismus, který jsem popsal v tomto odstavci, je naprosto nerealistický, alespoň v přítomnosti.)

Méně poutavý je opačný příklad, v němž lidé usilují o to vést své chování (skutečně) spravedlivými principy, ale nevědomost či nepoddajnost veškerých vnějších poměrů, nebo problémy spojené s kolektivním jednáním, případně kontraproduktivnost takového typu, jaký zkoumal Derek Parfit,<sup>44</sup> anebo něco úplně jiného, nač jsem nepomyslel, jejich záměry maří, takže distribuce zůstává nespravedlivá. Bylo by asi zvláštní nazývat takovou společnost *spravedlivou*, a já ani Rawls tak nečiníme: spravedlnost, kterou občané disponují, byla postulována (viz výše) jako *nezbytná* podmínka spravedlivé společnosti.

Jakkoli vyřešíme sekundární, z velké části verbální komplikace vzešlé z této odbočky, skutečností zůstane,<sup>45</sup> že ve společnosti oddané principu diference je nezbytný étos, který formuje volbu uvnitř spravedlivých pravidel. Moje argumentace ve prospěch tohoto závěru se neopírá o ty aspekty mé koncepce spravedlnosti, kterými se liším od koncepce Rawlsovy, nýbrž o naše sdíle-

---

<sup>44</sup> Viz Parfit, D., *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press 1986, kap. 4.

<sup>45</sup> Tj. pokud moje argumentace odolá námitce základní struktury, na kterou odpovídám v oddílech 1 a 2 následující kapitoly.

né pojetí spravedlivé společnosti. Skutečnost, že distributivní spravedlnost v mém pojetí (kauzálně) vyžaduje étos (ať už je jím étos pouze rovnost podporující, jako u našeho imaginárního protestantismu, či také rovností podněcovaný), který překračuje přizpůsobení se spravedlivým pravidlům, nebyla předpokladem mé argumentace vůči Rawlsovi. Argumentace části 5 je v zásadě postavena na mém pochopení Rawlsova dobře míněného tvrzení, že občané spravedlivé společnosti jsou sami spravedliví. Námitka základní struktury se tomuto chápání vzpírá.



# Kde je třeba jednat. V oblasti distributivní spravedlnosti

*„Teprve až skutečný, individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech druhovou bytostí, teprve až člověk pozná a zorganizuje své „vlastní“ síly jako společenské síly a nebude už tedy společenskou silou od sebe oddělovat jako politickou sílu, teprve potom bude provedena lidská emancipace.“*

Karl Marx, *K židovské otázce*<sup>1</sup>

## 1

V tomto oddíle představím předběžnou odpověď na námitku základní struktury. O předběžnou odpověď jde proto, že předchází druhému oddílu, kde zkoumám, jaký význam má sousloví „základní struktura“, a dále proto, že – na rozdíl od hlavní odpovědi, která bude po tomto zkoumání následovat – Rawls, když se střetne s předběžnou odpovědí, dospívá k určitému východisku. Nedospívá k němu sice snadno, ale přece jen.

Přestože Rawls víc než často připomíná, že v rámci základní struktury vládnou spravedlnosti jen dva principy, zmiňuje i tři věci, které hovoří proti tomuto omezení. V každém případě to znamená, že musí buďto omezení podpořit, a danou námitku tak odmítnout, anebo musí námitku přijmout, a od omezení upustit.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Marx, K./Engels, B., *Spisy*, sv. 1. Praha, SNPL 1956, s. 393.

<sup>2</sup> Kvůli tomuto napětí v Rawlsově teorii se lidé staví vůči mé kritice Rawlse, kterou jsem založil na podnětech, dvěma protikladný-

Rawls za prvé říká, že je-li naplněn princip difference, vykazuje společnost *společenství (fraternity)* ve zvláště silném smyslu: její občané nechtějí „mít větší výhody, pokud by to nebylo ku prospěchu jiných, méně dobře situovaných lidí ... Členové rodiny si obvykle nepřejí mít něco více, pokud nemohou dosáhnout toho, aby to posloužilo zájmům ostatních členů rodiny. Přesně ke stejným důsledkům dospíváme, budeme-li se řídit principem difference.“<sup>3</sup> Avšak takto silné společenství se neuskuteční, pokud veškerá spravedlnost, zajišťovaná principem difference, vychází ze základní struktury, a tudíž nepřihlíží k tomu, jaké mohou být motivace lidí při ekonomické interakci. Fakt „mít větší výhody, pokud by to nebylo ku prospěchu jiných, méně dobře situovaných lidí“ je neslučitelný se sebestřednou motivací účastníků trhu, které princip difference ve své čistě strukturální interpretaci neodsuzuje.<sup>4</sup>

Za druhé Rawls tvrdí, že ti, kteří jsou na tom ve společnosti ovládané principem difference nejhůře, mohou nést své podřadné postavení se ctí, vzhledem k tomu,

---

mi způsoby. K námitkám těch, kteří jsou přesvědčeni, že Rawlsovi jde hlavně o základní strukturu srv. 6. oddíl kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*. Jiní si však neuvědomují, jak je pro něj důležitá: přijímají můj (podle mého názoru antirawlsovský) názor, že princip difference by měl podněty odsoudit, ale zároveň věří, že by Rawls názor také přijal, protože si myslí, že jeho věrnost principu zůstává relevantně nekompromisní. To, co říkám o podnětech, tudíž nevnímají jako *kritiku* Rawlse.

Ti, kdo odpovídají druhým způsobem, si zřejmě neuvědomují, že Rawlsův liberalismus by byl ohrožen, kdyby se vydal po cestě, o níž se domnívají, že se mu nabízí. Stal by se z něj radikální egalitární socialista, jehož pohled na svět je velmi odlišný od liberála, který věří, že „velké nerovnosti“ jsou „patrně nevyhnutelné v základní struktuře kterékoliv společnosti“. Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 19.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 72–73.

<sup>4</sup> Viz „Incentives“, s. 321–322 a The Pareto Argument for Inequality, c.d., s. 178–179. Chci upozornit, že zde nepopírám, že existuje *větší míra* společenství, když se lidé s vysokými výdělky o své vlastní vůli podřídí zdanění podle principu difference, než kdyby trvali na *laissez-faire*.

že si jsou vědomi toho, že žádné zlepšení není možné a že by trátili i za jakéhokoli méně nerovného přerozdělení. Pokud se však spravedlnost vztahuje k samotné struktuře, není toto tvrzení správné, protože pak by se mohlo stát, že by se ti, kteří jsou na tom nejhůře, ocitli ve své relativně nízké pozici jen proto, že rozhodnutí těch, kteří jsou na tom lépe, jsou silně namířena proti rovnosti. Proč by měl fakt, že žádné čistě strukturálně indukované zlepšení jejich pozice není možné, stačit k zaručení sebeúcty těch, kteří jsou na tom nejhůře, když jejich postavení může být opravdu ubohé kvůli neomezenému egoistickému zaměření ekonomických rozhodnutí dobře postavených lidí?<sup>5</sup> Předpokládejme například, že by (jak nyní zcela běžně tvrdí politici) zvýšení daní z příjmu s výhledem vyšších dávek těm, kteří jsou na tom špatně, bylo kontraproduktivní, protože vyšší zdanění by mělo vážný dopad na produktivitu těch, kteří jsou na tom lépe. Pomohla by znalost tohoto faktu k zachování pocitu sebeúcty a úrovně těch, kteří jsou na tom hůře?

Za třetí Rawls tvrdí, že se lidé se smyslem pro spravedlnost chovají ve spravedlivé společnosti ve svém každodenním životě *podle* principů spravedlnosti; usilují o aplikaci těchto principů při svém vlastním rozhodování. A dělají to proto, že „mají přání projevat svou povahu jako svobodní a rovní morální jedinci. To mohou nejlépe učinit tím, budou-li jednat *podle* principů, které by přijali v původní situaci. Jestliže se všichni snaží těchto principů držet a jestliže při tom každý uspěje, pak se jejich povahy jakožto morálních subjektů individuálně a kolektivně co nejuplněji realizují, a tím i jejich individuální a kolektivní blaho.“<sup>6</sup> Proč však musejí jednat *podle* principů spravedlnosti a aplikovat je podle

<sup>5</sup> Viz „Incentives“, s. 320–321.

<sup>6</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 310, kurzíva G.A.C.; český překlad upraven. Viz dále poznámka 28 kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*; a „Incentives“, s. 316–320.

toho, jak to po nich okolnosti vyžadují,<sup>7</sup> když ke spravedlnosti stačí, aby se rozhodovali, jak chtějí, v rámci struktury, která je navržena tak, aby směřovala k implementaci těchto principů? A jak mohou bez jakéhokoli náznaku pokrytectví oslavovat plné uskutečnění své podstaty jakožto morálních osob, když si jsou vědomi toho, že usilují o to nejlepší, co mohou na trhu najít?

Jak jsem již uvedl, tyto nesrovnalosti v diskusi proti Rawlsovi nerozhodují; v každém z těchto případů by totiž mohl nekompromisně trvat na svém omezení spravedlnosti na základní strukturu a vzdát se výroku – nebo jej oslabit –, který nedůslednost způsobuje. A k tomu skutečně také inklinuje, alespoň pokud jde o třetí nedůslednost, o níž jsem se zmínil. Rawls prohlásil,<sup>8</sup> že *Teorie spravedlnosti* v určitém smyslu pochybila, když brala dva principy jako definující a *všeobsažnou* koncepci spravedlnosti;<sup>9</sup> v návaznosti na to by nyní upustil od vypjatého kázání, jak je obsaženo v textu u poznámky 6 výše. Takový krok však není zadarmo: platí se za něj tím, že o ideálech sebeúcty, společenství a plného uvědomění morální podstaty lidí se již nemůže tvrdit, že pocházejí z rawlsovske spravedlnosti.<sup>10</sup>

## 2

Nyní představím důležitější reakci na námitku základní struktury. Důležitější v tom, že s rozhodností ukazuje, že spravedlnost vyžaduje étos, který vládne nad kaž-

---

<sup>7</sup> Srv. Rawls, J., *Spravedlnost jakožto „fairness“*, c. d.

<sup>8</sup> Jako odpověď na mou přednášku, s níž jsem vystoupil na Harvardově univerzitě v březnu 1993.

<sup>9</sup> Tedy jako (součást) úplné morální teorie, na rozdíl od čistě politické teorie. Pro vysvětlení tohoto rozdílu viz Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. xv–xvii, xliii–xlvi. (Srv. slovenský překlad P. Štekaury: *Politický liberalizmus*. Prešov, Slovacontact, 1997, na různých místech, obzvláště xv–xvii, xliii–xlvi).

<sup>10</sup> Viz „Incentives“, s. 322.



dodenními rozhodnutími a který přesahuje étos poslušnosti ke spravedlivým pravidlům<sup>11</sup> na základech, jež na rozdíl od předběžné odpovědi neužívají teze, které Rawls uvádí v údajném protimluvu ke svému ustanovení, že se spravedlnost vztahuje výhradně na základní strukturu společnosti.

Závažná vada v rawlsovské architektonice nejenže poškozují námitku základní struktury, ale produkuje také dilema pro Rawlsův pohled na předmět<sup>12</sup> spravedlnosti – dilema, z něhož si nedovedu představit únikovou cestu. Vada se ukáže, když položíme zdánlivě jednoduchou otázku: Co (přesně) je základní struktura? Lze říci, že existuje fatální dvojznačnost v Rawlsově specifikaci základní struktury a s tím spojená diskrepance mezi jeho kritériem posuzování spravedlnosti a jeho touhou vyjmout dopady strukturálně-konzistentního osobního rozhodnutí z dosahu jejích soudů.

O základní strukturu, primárním subjektu spravedlnosti, Rawls vždy hovoří jako o souboru institucí, z čehož dedukuje, že principy spravedlnosti nesoudí činy lidí uvnitř (spravedlivých) institucí, jejichž pravidly se řídí. Ale je zásadně nejasné, *kteří* instituce se kvalifikují jako součást základní struktury. Někdy se zdá, že jde o donucovací instituce (donucovací v právním smyslu), nebo lépe řečeno, že instituce k základní strukturu náležejí jenom pokud jsou donucovací (právně donucova-

---

<sup>11</sup> Nejde však nutně o étos ztělesňující samotné principy, které pravidla formulují; viz poslední čtyři odstavce kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*. Ukáže se, že spravedlnost potřebuje étos a že námitka základní struktury bude tudíž vyvrácena, bude však nahodilou otázkou, zda étos vyžadovaný spravedlností může být rozpoznán v obsahu spravedlivých principů samých. Jak jsem však uvedl v 6. oddílu kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*, odpověď na tuto otázku je téměř jistě kladná.

<sup>12</sup> Tedy oblast, jíž soudí principy spravedlnosti. Řídím se zde Rawlsovou terminologií – tedy názvem Přednášky VII, *Základná struktura* jako předmět [objekt]. In: Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d. Viz také poznámka 37 kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*.

cí).<sup>13</sup> Rawls nabízí tuto rozsáhlou interpretaci toho, co myslí „základní strukturou“ společnosti, tedy že struktura se dá vyčíst z opatření ústavy, ze specifické legislativy, která je zapotřebí k implementaci těchto opatření, a z další legislativy a opatření, jež mají ústřední roli, brání se však formulaci v samotné ústavě.<sup>14</sup> Mohlo by se říci, že v této první interpretaci je základní struktura *rozsáhlým donucovacím schématem* společnosti, které v relativně daném a obecném způsobu určuje, co lidé mohou a musejí dělat, které stojí před legislativou, jež je volitelná, vztahená k principům spravedlnosti a nerespektuje omezení a možnosti vytvářené a ničené volbami lidí uvnitř dané, takto chápané, základní struktury.

Je však značně nejasné, že by základní struktura měla být v rawlsovských textech *vždy* chápána takto, tedy ve výhradně donucovacím smyslu. Rawls totiž často zmiňuje, že se základní struktura skládá z *velkých* sociálních institucí a neklade žádný zvláštní důraz na donucování, když se vyjadřuje k *této* specifikaci základní struktury.<sup>15</sup> V druhém čtení toho, oč tu jde, náleží

---

<sup>13</sup> Pojmy „donucovací“, „donucování“, atd. budu dále používat ve významu „právně donucovací“, „právní donucování“.

<sup>14</sup> Princip diference, přestože je uskutečňován prostřednictvím (donucovací) státní politiky, nemůže být tudíž podle Rawlse vhodně včleněn do ústavy společnosti. Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 227–230 (slov. překl. s. 188–191).

<sup>15</sup> Viz například pasáž z Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* (c.d., s. 19), v níž je představena koncepce základní struktury:

„Naším tématem je ... 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. ... Neberu v úvahu spravedlnost institucí a společenské praxe obecně ...

instituce k základní struktuře, jejíž rozvrstvení nemusí záviset ani tak na právu, jako spíše na konvencích, zvyklostech a očekáváních; příkladem, jenž mluví sám za sebe, je rodina, kterou Rawls někdy zahrnuje do základní struktury a jindy ne.<sup>16</sup> Jakmile se však překročí mez donucovacího uspořádání společnosti směrem k uspořádání nedonucovacímu, jež staví na praxi přijímaných pravidlech a zvycích, pak již hranice spravedlnosti nemohou vylučovat zvolené chování, protože alespoň v určitých případech jsou předpisy, které ustanoví

---

[Dva principy spravedlnosti] 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.“

Z těchto výroků nejsem s to usoudit, co má být včleněno do základní struktury a co z ní má být vyčleněno, ani přesněji, zda je donucování kritériem pro inkluzi. Vezměme si třeba příklad monogamní rodiny. Je to jednoduše její „zákonná ochrana“, která je důležitou sociální institucí, s ohledem na donucovací definici základní struktury (pokud ne, pak možná s ohledem na syntaxi dané věty)? Nebo je monogamní rodina sama součástí této struktury? A jsou v tom případě součástí základní struktury i její typické praktiky? Rozhodně představují „hlavní společenské mechanismy“, mohou však být také brány jako „praktik[y] soukromých sdružení či menších speciálních skupin“, a jsou tak zatíženy „konvence[mi] a zvyklost[mi] každodenního života“. (5. část Rawlsovy studie *The Idea of Public Reason Revisited* /In: *týž, The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999/ nabízí velmi zajímavý pohled na rodinu jako na součást základní struktury. Výslovně se však nezabývá otázkou, zda je rodina součástí této struktury jen díky donucovacím pravidlům, které ji řídí. Celkově vzato se však domnívám, že odpověď na tuto otázku je záporná.)

Dohady o dosahu základní struktury nejsou ani zodpovězeny zkoumáním relevantních stránek *Political Liberalism* – tedy 11, 68, 201–202, 229, 258, 268, 271–272, 282–283, 301 (slov. překl. s. 10, 56–57, 166–168, 190, 213–214, 221–222, 224–225, 233–234 a 248–249). Některé formulace na těchto stránkách naznačují spíše donucovací specifikaci základní struktury, jiné nikoli.

<sup>16</sup> Viz poslední odstavec 4. oddílu kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*.

vují neformální strukturu (připomeňme si příklad rodiny), svázány s rozhodnutími, jež lidé obvykle dělají.

„Jsou svázány“ je vágní formulace, proto nyní vysvětlím, co tím mám na mysli. Jistě můžeme mluvit o struktuře rodiny, a ta není identická s rozhodnutími, které v ní lidé tradičně činí; není však možné tvrdit, že principy spravedlnosti, které se vztahují na rodinnou strukturu, se nevztahují na každodenní rozhodnutí činěná uvnitř rodiny. Uvažujme o následujícím srovnání. Předběžně předpokládejme,<sup>17</sup> že *donucovací* struktura vzniká nezávisle na každodenních rozhodnutích lidí: je vytvářena těmi specializovanými rozhodnutími, která vytvářejí zákony země. Ale *nedonucovací* struktura rodiny je taková, jaká je, jedine kvůli rozhodnutím, která pravidelně dělají její členové. Omezení a tlaky, které udržují *nedonucovací* strukturu, jsou závislé na dispozicích aktérů, jež vyvstávají v případě, kdy se tyto aktéři rozhodnou jednat formou omezování nebo nátlaku. S přihlédnutím k *donucovací* struktuře by se možná daly docela jednoduše rozlišovat volby, které strukturu ustanovují a udržují, od voleb, které se v ní odehrávají.<sup>18</sup> Avšak toto rozlišení, přestože je konceptuálně srozumitelné, je s přihlédnutím k neformální struktuře silně zpochybněno. Jestliže se A rozhodne přizpůsobit se převládajícím praktikám, je nátlak na B, aby tak učinil také, zesílen; pokud k žádnému přizpůsobení nedojde, žádný takový nátlak neexistuje, samotné praktiky neexistují. Struktura a volba zůstávají odlišitelné, avšak ne z pohledu uplatnění principů spravedlnosti vůči nim.

Jelikož tomu tak je, jelikož vhodně přizpůsobivé chování (alespoň částečně) *ustavuje nedonucovací* strukturu, plyne z toho, že jediný způsob, jak udržet námit-

---

<sup>17</sup> Tento předpoklad přesně kvalifikuji níže ve 4. oddílu, čímž posiluji nynější odpověď na námitku základní struktury.

<sup>18</sup> Níže, v oddílu 4, vyjadřuji pochyby o síle zde formulovaného rozdílu, avšak jestliže jsou tyto pochyby správné, je, jak ukazují, můj argument proti Rawlsovi posílen.

ku základní struktury proti mému tvrzení – tedy proti tvrzení, že princip diference odsuzuje maximalizující ekonomické chování (a ještě obecněji, udržuje omezení spravedlnosti k základní struktuře i přes naléhání, že osobní je také politické) –, je trvat na čistě donucovací specifikaci základní struktury. Ale tato úniková cesta se Rawlsovi neotvírá vzhledem k další charakteristice základní struktury, kterou nabízí: a to tehdy, když se objevuje diskrepance, na niž poukazují v druhém odstavci tohoto oddílu. Rawls totiž tvrdí: „Základní struktura je primárním předmětem spravedlnosti, protože její účinky jsou tak pronikavé a přítomné od počátku.“<sup>19</sup> Navíc tato další charakteristika základní struktury není volitelná: je potřebná k vysvětlení, proč je primární, alespoň co se týče spravedlnosti. Je však nesprávné říci, že jediné *donucovací* struktura má pronikavé dopady, jak nám to opět připomíná příklad rodiny:<sup>20</sup> pokud „tyto hodnoty [které] určují základní [politický] rámec společenského života“, tedy „samotné základy naší existence“, <sup>21</sup> je tomu tak i s hodnotami, které převládají v naší výchově a chování v rodině. Obdobně, pokud se Rawls uchýlí k donucovací struktuře, dostává se do rozporu s vlastním kritériem posuzování spravedlnosti a končí u nahodile úzké definice svého předmětu chování. Musí proto připustit jinou strukturu, což znamená, jak jsme již viděli, připustit zvolené chování. Navíc, i kdyby se chování nepodílelo na utváření nedonucovací struktury (na rozdíl od toho, co sám tvrdím), ovlivnilo by ji pří-

---

<sup>19</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 19. „Přítomné od počátku“ zde znamená „od narození“, viz tamtéž, s. 68. Na čem však určitě záleží, je tvrzení o intenzitě dopadů, ať už jsou, či nejsou „přítomné od počátku“.

<sup>20</sup> Nebo vezměme v potaz přístup k primárnímu dobru, které Rawls nazývá „společenský základ sebeúcty“. Přestože zákon může hrát významnou roli při zajišťování tohoto dobra pro lidi ohrožené rasismem, právně neregulované rasistické nálady mají také obrovský negativní dopad na to, v jaké míře se jim tohoto dobra dostane.

<sup>21</sup> Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 139 (slov. překl. s. 116).

mým odkazem na kritérium hloubky dopadu, které definuje vládu spravedlnosti. Nemusíme se například rozhodnout, zda se běžná praxe, která dává při rozhodování o vyšším vzdělání přednost synům před dcerami, podílí na utváření *struktury* rodiny, abychom to na základě tohoto kritéria odsoudili jako nespravedlivé.<sup>22</sup>

Pokud se pak vezme v potaz Rawlsem vyslovené odůvodnění<sup>23</sup> exkluzivního zaměření na základní strukturu – a jaké *jiné* odůvodnění by jí mohlo být, aby se mohlo zvat *primárním* předmětem spravedlnosti? – ocitá se Rawls v dilematu. Musí totiž buď připustit aplikaci principů spravedlnosti na (legálně volitelné) sociální praktiky, a samozřejmě i na vzorce osobního rozhodnutí, které nejsou právně předepsány, *nejen* proto, že jsou podstatou těchto praktik, *ale také* proto, že jsou obdobně pronikavé v dosahu, a v tomto případě se omezení spravedlnosti na strukturu tak jako tak zhortí; anebo, pokud omezí své zaměření jen na donucovací strukturu, pak si přitíží čistě arbitrárním vykreslením svého předmětu zkoumání. Nyní upozorním na toto dilema tím, že poukážu na dvě věci, které již figurovaly v kapitolách *Spravedlnost, podněty a sobectví* a které figurují i v této kapitole: na rodinu a tržní ekonomiku.

Rodinná struktura je neopomenutelná kvůli výhodám a břemenům, která ovlivňují různé lidi a obzvláště lidi odlišného pohlaví, přičemž „rodinná struktura“ zahrnuje sociálně vykonstruovaná očekávání, která se upínají k manželovi a manželce. A taková očekávání

---

<sup>22</sup> Je třeba si uvědomit, že zmíněnou praxi lze odsoudit, aniž bychom odsoudili ty, kteří ji uskutečňují. Může tu totiž existovat problém kolektivního jednání, který dopadá především na chudé rodiny. Pokud kromě diskriminace ve vzdělávání existuje navíc diskriminace v zaměstnávání, pak by chudá rodina při rozdělování zdrojů na vzdělávání dětí mohla obětovat velmi mnoho, kdyby byl její výběr nestranný a nepřihlížel k pohlaví. Tento příklad ukazuje důležitý rozdíl mezi odsouzením nespravedlnosti a odsouzením lidí, kteří svým jednáním nespravedlnost živí. Viz níže, 3. oddíl.

<sup>23</sup> Viz výše, poznámka č. 18.

jsou sexistická a nespravedlivá, pokud například nutí ženu v rodině, v níž oba manželé pracují mimo domov, aby zastávala větší díl domácích prací. Avšak k tomu, aby takováto očekávání měla neformální donucovací moc, nemusejí být podložena zákonem: sexistická rodinná struktura je konzistentní s rodinným právem, které je vůči pohlaví neutrální. Jde o případ, který stojí mimo základní strukturu formulovanou jako donucovací, o případ, jenž pronikavě zasahuje do životních šancí lidí *rozhodnutími, která dělají v reakci na vyslovená očekávání, jež jsou naopak těmito rozhodnutími udržována*.<sup>24</sup> Avšak Rawls musí říci – jinak by se musel vzdát námitky základní struktury –, že rodinná struktura (právně nedonucovací struktura) a chování nemají žádné implikace pro spravedlnost ve smyslu „spravedlnosti“, v níž má pro spravedlnost dopady základní struktura, protože nejsou důsledkem formálního donucovacího řádu. Avšak této implikaci takto formulované pozice není naprosto možné uvěřit: žádný takový nástroj pro diferenciaci není k dispozici.

John Stuart Mill nás naučil rozeznávat, že neformální sociální tlaky mohou omezit svobodu stejně jako formální donucovací právo. A příklad rodiny ukazuje, že neformální nátlak je stejně relevantní jak pro distributivní spravedlnost, tak pro svobodu. Jedním z důvodů, proč pravidla základní struktury, když je definována jako donucovací, sama o sobě neurčují spravedlnost výsledku distribuce, je ta skutečnost, že kvůli okolnostem, které jsou významným způsobem nezávislé na donucovacích pravidlech, mají někteří lidé mnohem více moci než jiní určovat, co se stane *uvnitř* těchto pravidel.

---

<sup>24</sup> Hugo Adam Bedau si povšiml, že rodina spadá mimo oblast základní struktury, pod její donucovací určení, jemuž dává často přednost Rawls. Nevšiml si však spojitosti mezi nedonucovací strukturou a volbou, jak jsem zdůraznil ve větě výše. Viz Bedau, H. A., *Social Justice and Social Institutions. Midwest Studies in Philosophy*, 3, 1978, s. 171.

Druhý příklad nesrovnalosti mezi nařízeními donucovací struktury a tím, co pronikavě ovlivňuje distribuci výhod a břemen, je moje vlastní teze o podnětech. Maximalizující legislativa,<sup>25</sup> a tím i donucovací základní struktura, která vyhovuje principu diference, jsou konzistentní s maximalizujícím étosem napříč společnostmi, která je častokrát zdrojem závažných nerovností a skrovné úrovně zabezpečení pro ty, kteří jsou na tom nejhůře; avšak oba aspekty musí Rawls prohlásit za spravedlivé, pokud zůstane u donucovacího konceptu toho, co spravedlnost posuzuje. A této implikaci již jistě není naprosto možné uvěřit.

Rawls nemůže popřít rozdíl mezi základní strukturou, jež je definována jako donucovací, a základní strukturou, jež vede k rozsáhlým distributivním konsekvencím: základní struktura, jež je definována jako donucovací, je jen případem druhé struktury. Aby však Rawls udržel svou pozici ve věci spravedlnosti a osobního rozhodnutí, musí omezit dosah spravedlnosti na výsledky donucovací základní struktury. Položil jsem si tedy (implicitně) otázku: Proč by nám mělo tak neúměrně *záležet* na donucovací základní struktuře, když hlavní důvod, proč nám na ní záleží, tedy její dopad na životy lidí, je *také* důvodem, proč by nám mělo záležet na neformální struktuře a vzorcích osobních rozhodnutí? V té míře, v níž se musíme věnovat donucovací struktuře proto, že je provázána s výhodami a břemeny, musíme se také věnovat etice, která zachovává nerovnost pohlaví, a neegalitárním podnětům. A podobnost důvodů, proč nám záleží na těchto věcech, nám jen těžko umožní konstatovat: aha, ale jediné to, že nám záleží na donucovací struktuře v určitém rozpoznatelném smyslu znamená, že nám záleží na *spravedlnosti*. Dovoluji si

---

<sup>25</sup> Tj. legislativa, která maximalizuje velikost objemu primárních dober pro ty, kteří na tom jsou nejhůře, s přihlédnutím k tomu, co se oprávněně očekává, že bude vzorcem při rozhodování ekonomických aktérů.



prohlásit, že tato myšlenka není schopna logického rozpracování.<sup>26</sup>

Tím jsem tedy završil svou odpověď na námitku základní struktury; ale než budeme pokračovat v následujících oddílech, bylo by užitečné ve zhuštěné formě zopakovat argumenty, které byly prezentovány v předešlých čtyřech oddílech (včetně 5. a 6. oddílu kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*).

Moje původní kritika argumentu založeného na podnětech byla, krátce řečeno, následující:

- (1) Občané ve spravedlivé společnosti dodržují principy spravedlnosti společnosti,
- ale
- (2) nejednají podle principu difference, pokud jsou v každodenním životě nenasytnými maximalizátory,
- tudíž
- (3) ve společnosti, které vládne princip difference, občané postrádají touhu hromadit, kterou jim argument o podnětech připisuje.

Námitka základní struktury má takovouto formu:

- (4) Principy spravedlnosti ovládají pouze základní strukturu spravedlivé společnosti,
- tudíž
- (5) občané ve spravedlivé společnosti mohou dodržovat princip difference, ať už jsou jejich volby uvnitř struktury, kterou princip určuje, jakékoli, zvláště

---

<sup>26</sup> Jak podotýká Liam Murphy, Rawlsovo zaměření na spravedlivou strukturu institucí je zcela nedůvěryhodné v případě, kdy jsou instituce nespravedlivé. Co se týče Rawlsova inherentně institucionálního přístupu, plyne z něj, že jediná povinnost jedinců s ohledem na spravedlnost je *podporovat* spravedlivé instituce (spíše než s nimi *souhlasit*, jelikož nepřevládají). Avšak těm, kteří na tom jsou nejhůře, by v nespravedlivé společnosti prospěla spíše přímá pomoc než potenciálně zbytečný či méně produktivní pokus zlepšit míru spravedlnosti institucí. (Soukromá korespondence, 19. ledna 1997. Viz také Murphy, L., *Institutions and the Demands of Justice*. *Philosophy and Public Affairs*, 1993, 22, s. 267–292.)

i tehdy jsou-li jejich ekonomické volby zcela zaměřené na hromadění,

tudíž

(6) návrh (2) postrádá ospravedlnění.

Moje předběžná odpověď na námitku základní struktury je následující:

(7) Návrh (5) není v souladu s mnoha rawlsovskými tvrzeními o vztahu mezi občany a principy spravedlnosti ve spravedlivé společnosti.

A moje hlavní odpověď na námitku základní struktury zní:

(8) Návrh (4) je neudržitelný.

Chtěl bych zdůraznit, že moje vyvracení námitky základní struktury *samo o sobě* neznámá, že princip difference správně hodnotí nejen státní opatření, ale také každodenní ekonomické rozhodnutí. Argument pro tento závěr je vyložen v mém již citovaném článku o podnětech, nerovnosti a pospolitosti a sumarizován výše v 5. oddílu kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*. Netvrdím, že *vzhledem k tomu*, že každodenní rozhodnutí nemůže být, jako tvrdí námitka základní struktury, mimo dosah spravedlnosti jednoduše proto, že *jde* o každodenní rozhodnutí, vyplývá z toho, že každodenní ekonomické rozhodnutí je ve skutečnosti v jejím dosahu; to by byl logický lapsus. Raději tvrdím, že to není žádná výhrada vůči mému argumentu ve jménu tvrzení, že spravedlnost hodnotí každodenní ekonomické rozhodnutí, že každodenní rozhodnutí je (většinou) mimo dosah spravedlnosti, a to proto, že tomu tak není.

Jelikož se tato teze o struktuře mého argumentu snadno přehlédne, vysvětlím to ještě jinak. Nesnažil jsem se ukázat, že značný rozdíl mezi strukturou a rozhodnutím nemůže být udržitelný v případě ekonomie – toto tvrzení je nepravdivé. Argumentoval jsem tím, že rozhodnutí uvnitř ekonomické struktury nemohou

být vyčleněna mimo oblast primárního dosahu spravedlnosti *na základě toho*, že jediná věc (docela obecně), která je uvnitř jejího primárního dosahu, je struktura. Případ rodiny vyvrací tento *argument*. Toto vyvracení však, s čímž bych souhlasil, nevylučuje skutečnost, že na ekonomické volby pohlížíme jako na rozhodnutí hráče, který se chová podle pravidel (a tudíž nehraje nespravedlivě) a který se snaží dosáhnout co největšího možného počtu bodů.<sup>27</sup> Co to vylučuje, co tuto analogii vyvrací, je argument shrnutý ve výše uvedeném 5. oddílu kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*.

### 3

Osobní je tedy skutečně politické: osobní rozhodnutí, k nimž je litera zákona lhostejná, jsou pro sociální spravedlnost neopomenutelná.

To však vznáší významnou otázku ohledně viny. Nespravedlnost v distribuci, která reflektuje osobní rozhodnutí uvnitř spravedlivé donucovací struktury, nemůže být jednoduše svedena na samotnou strukturu, tudíž ani na toho, kdo tuto strukturu uzákonil. Musí být tedy v našich dvou příkladech svedena na muže<sup>28</sup> a na jedince, kteří kumulují různé statky?

Za chvíli tuto otázku o vině zodpovím. Ale než tak učiním, chtěl bych vysvětlit, proč jsem mohl mlčet, když jsem s ní byl konfrontován – tedy proč můj kritický argument k Rawlsově omezené aplikaci principů spravedlnosti nevyžadoval soud o vině individuálních aktérů provádějících různé volby. Závěr mého argumentu je, že principy spravedlnosti se nevztahují pouze na donucovací pravidla, ale také na vzorec, který se objevuje

---

<sup>27</sup> Viz poznámky v uvozovkách na konci 5. oddílu kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*.

<sup>28</sup> Můžeme zde pominout fakt, že ženy s maskulinními dominantními praktikami často souhlasí a podporují je.

v (právně) nedonucovacích rozhodnutích lidí. Když tedy nyní usoudíme, že určitý soubor pravidel je spravedlivý či nespravedlivý, nemusíme v souvislosti s tímto soudem jako něco zatím nevyřešeného dodávat, že ti, kteří daná pravidla oprávnili, by měli být za to, co udělali, chváleni nebo viněni.<sup>29</sup> A něco podobného platí, jestliže dospějeme k tomu, že dosah spravedlnosti pokrývá vzorec rozhodnutí uvnitř společnosti. Můžeme věřit čemukoli, k čemu inklinujeme, pokud jde o odpovědnost a/nebo vinu lidí ohledně jejich rozhodnutí, včetně přesvědčení, že jejich rozhodnutí je nečinní vůbec odpovědnými a/nebo vinnými, čímž se utvrzuje hledisko, na němž trvám: že vzorec obsažený v takovýchto rozhodnutích je závislý na tom, jak spravedlivá nebo nespravedlivá společnost je.

Poté co jsem probral tento bod, měl bych se nyní zaměřit na otázku, jak jsou jednotlivci vinni. Bylo by nevhodné, abych na otázku viny odpověděl tím, že vyjádřím svůj vlastní postoj k filosofickému problému svobody vůle, tedy pokud vůbec nějaký takový postoj mám.

---

<sup>29</sup> Můžeme rozlišit mezi tím, jak nespravedlivé byly praktiky v minulosti (např. otroctví) a jak nespravedliví byli ti, kdo je bránili a měli z nich zisk. Většina z nás (správně) neodsuzuje Lincolna za jeho (podmínečnou) ochotu tolerovat otroctví tak silně, jako bychom odsoudili státníka, jenž by činil totéž např. v roce 1999; avšak samotná instituce otroctví byla stejně nespravedlivá v době Lincolna, jako by byla dnes.

To, co učinilo otroctví nespravedlivým například v Řecku, je přesně totéž, co by učinilo otroctví (samozejmě se stejnými pravidly podřízení) nespravedlivé dnes – tedy obsah pravidel. Avšak rozumné úsudky o spravedlnosti a nespravedlnosti lidí jsou mnohem kontextuálnější; musejí vzít v potaz instituce, v jejichž rámci lidé žijí, převažující úroveň intelektuálního a morálního vývoje, problém kolektivního jednání, jakým byl např. onen, který byl zmíněn v poznámce 22 výše atd. Morálně nejlepší otrokář si může zasloužit obdiv. Morálně nejlepší druh otroctví nikoli. (V tomto případě je relevantní výtečná diskuse o tom, „jak dalece naše odmítnutí [starověkého druhu otroctví] ... závisí na moderních konceptech, které neexistovaly ve starověku“. In: Williams, B., *Shame and Necessity*. Cambridge, Cambridge University Press 1993, kap. 5, s. 106.)

Místo toho ji podložím prefilosofickými předpoklady, které nás v našich každodenních soudech poučují, kdy a jaká míra viny je přiměřená. U takových předpokladů bychom se měli vyvarovat dvou protichůdných chyb v posuzování viny šovinistických mužů a egoistických ctižádostivců. Jednou chybou je, říkáme-li: neexistuje žádný důvod vinit tyto lidi *jako jednotlivce*, protože se jednoduše účastní přijatých sociálních praktik, ať už jakkoli nevkusných a odpudivých. Je to chyba, protože lidé skutečně mají na výběr: jsou to *jedině* jejich volby, co vytváří sociální praktiky; a některé navíc míří *proti* výchově, zvykům a jejich zájmu. Nesmíme však ani říkat: podívejte, jak ostudné je rozhodnutí každého z těchto lidí chovat se tak špatně. To je také nevyvážené vzhledem k tomu, že – přestože existuje osobní volba – lidé jsou silně podmíněni sociálním kontextem a jednotlivce může přijít dost draho, pokud by se odpoutal od předepsaných a/nebo povolených zvyklostí. Pokud nám jde o sociální spravedlnost, musíme vzít v potaz čtyři věci: donucovací strukturu, další struktury, sociální étos a volby jednotlivců; a soud o posledním z těchto čtyřech bodů musí být podepřen vědomím moci ostatních lidí. Takže patřičně citlivé ohodnocení této záležitosti například umožňuje tvrdit, že étos kumulování je svých dopadech hluboce nespravedlivý, aniž by se tvrdilo, že ti, kteří jsou v jeho sevření, jsou stejně nespravedliví. Je důležité aplikovat principy spravedlnosti na dominantní vzorce sociálního chování – to je onen prostor, v němž je třeba jednat –, ale neplyne z toho, že bychom měli odsuzovat lidi, kteří se takto chovají. Můžeme mít dobré důvody pro ospravedlnění pachatelů nespravedlnosti, ale neměli bychom popírat nebo omlouvat samotnou nespravedlnost.<sup>30</sup>

Z krajního hlediska, které nepřijímám, ale které nemusím ani odmítat, typický manžel v naprosto sexistické společnosti – tedy v takové, kde rodiny ve své ab-

---

<sup>30</sup> Viz poznámka 29.

solutní většině vykazují nespravedlivé rozdělení domácích prací – je zcela neschopný přezkoumat své chování, nebo je schopný ho přezkoumat jedině za cenu, že se zhroutí, což nebude k užítku nikomu. Ale přestože to pravdivě vypovídá o typických manželech, víme, že je to nepravdivé o manželech obecně. Je prostým empirickým faktem, že někteří manželé jsou schopni revidovat své chování, jelikož už tak – v reakci na feministickou kritiku – někteří učinili. Mohli bychom říci, že tito manželé byli morálními průkopníky. Vyšlapali cestičku, po níž se dá – když po ní půjde víc a víc lidí – snadněji a snadněji procházet, dokud se sociální tlaky natolik nezmění, že bude obtížnější trvat na sexistických způsobech, než je opustit. To je hlavní způsob, jak dospět ke změně sociálního étosu. Nebo jiný příklad: uvažujme o nedávném nárůstu povědomí o nutnosti ochrany životního prostředí. Nejdříve se jen málo lidí obtěžovalo sbírat a recyklovat papír, plasty atd., a když to dělali, platili za pomatené. Později se takto začalo chovat víc a víc lidí a nakonec se stává obtížné nerecyklovat, kdežto jednoduché recyklovat. Je docela jednoduché zbavit se břemen, které se staly součástí každodenního života všech. Očekávání určují chování, chování určuje ona očekávání, která určují chování atd.

Existují okolnosti, za kterých by k podobnému stupňujícímu se procesu mohlo dojít i v ekonomickém chování? Nevím. Vím však, že univerzální maximalizace není v žádném případě nutnou vlastností tržní ekonomiky. Navzdory tomu, že většinu průmyslu vlastnil stát, měla Velká Británie od roku 1945 do roku 1951 tržní ekonomiku. Ale rozdíly v platech nebyly rozhodně tak velké, jakými se staly později, nebo jaké tehdy byly ve Spojených státech amerických. Přesto si troufám tvrdit, že když se britští ředitelé, kteří vydělávali pětkrát více než jejich zaměstnanci, setkali se svými americkými protějšky, kteří vydělávali patnáctkrát více než jejich (i tak lépe placení) zaměstnanci, mnoho britských ředitelů by si *neříkalo: my bychom také měli*

trvat na tom, abychom měli víc. Důvodem bylo, že existoval sociální étos poválečné rekonstrukce, étos společného projektu, jenž mírnil touhu po osobním zisku. Nesluší se filosofovi vymezovat podmínky, za nichž může převážit takováto – a ještě egalitárnější – etika. Filosof však může říci, že maximalizující étos není nutným rysem společnosti, nebo dokonce tržní společnosti, a že do té míry, v níž takový étos převládá, je naplňování principu diference nepříznivě ovlivněno.

V roce 1988 činil poměr mzdy nejvyšších manažerů k pracujícím ve výrobě 6,5 : 1 v Západním Německu a 17,5 : 1 ve Spojených státech amerických.<sup>31</sup> Vzhledem k tomu, že není věrohodné si myslet, že menší nerovnost v Německu by byla překážkou produktivity, je věrohodné si myslet, že étos, který byl relativně přátelský vůči rovnosti,<sup>32</sup> ochraňoval německou produktivitu stojící tváří v tvář relativně skromným materiálním podnětům. Z toho můžeme učinit závěr, že zmíněný étos způsobil, že ti, kteří byli placeni nejhůře, byli placeni lépe, než by tomu bylo v rámci jiné kultury odměn. Z toho podle mého pohledu na celou věc vyplývá, že princip diference byl v Německu v roce 1988 realizován lépe, než by tomu bylo v případě, že by se jeho kultura odměn více podobala kultuře odměn ve Spojených státech amerických.<sup>33</sup> Rawls to však nemůže říci vzhledem k tomu,

<sup>31</sup> Viz Mishel, L./Frankel, D. M., *The State of Working America*. Armonk, NY, M. E. Sharpe 1991, s. 122.

<sup>32</sup> Tento étos nemusel nutně být (relativně) egalitární. Postačí, když řekneme, že mohlo jít o étos, který by nepodporoval hromadění jmění jako takového (viz poznámka 11 výše a odbočka ke konci kapitoly *Spravedlnost, podněty a sobectví*) s výjimkou, že by to bylo kvůli těm, kteří na tom jsou nejhůře. (Předpokládal jsem zde, že dané rozdíly ve výši platů neexistovaly, alespoň ne zcela, kvůli sociálním zákonům, které zvedly výši platů německých dělníků a/nebo dalším znakům základní struktury Německa. Pokud je to chybný předpoklad, může jít o vymyšlený příklad. I tak by dosáhl kýženého výsledku.)

<sup>33</sup> A povšimněte si, jak by bylo nevěrohodné říci, že německý étos (relativně) nakloněný rovnosti, redukoval *svobodu* těch Němců, kteří na tom byli lépe. Uvádím tuto myšlenku v očekávání námitky, že mo-

že menší nerovnost, která zvýhodňovala v Německu ty, kteří na tom byli hůře, nebyla záležitostí práva, nýbrž étosu. Domnívám se, že Rawlsova neschopnost pohlížet na Německo jako na docela úspěšnou zemi, co se týče principu diference, představuje závažný defekt jeho pojetí distributivní spravedlnosti.

#### 4

Nyní bych chtěl modifikovat rozdíl, který jsem výše, v oddílu 2, nastínil mezi donucovací a jinou sociální strukturou. Modifikace posílí můj argument proti námitce základní struktury.

Právně donucovací struktura společnosti funguje dvěma způsoby. *Zabraňuje* lidem v realizaci věcí tím, že staví nepřekonatelné bariéry (ploty, policejní pásy, vězeňské zdi atd.) a *odrazuje* lidi v realizaci věcí tím, že zaručuje, že určité formy neomezovaného chování s sebou nesou znatelné riziko postihu.<sup>34</sup> Druhý (odrazující) aspekt donucovací struktury může být popsán kontrafaktuálně, ve smyslu toho, co by se stalo nebo mohlo stát někomu, pokud by se rozhodl pro zakázané chování: znalost relevantních kontrafaktuálních pravd motivuje občana, aby tak nečinil.

K čisté prevenci v neformální struktuře společnosti příliš nedochází; k nějaké sice dochází, ale k nikterak přílišné. Zavírání toulajících se mladistvých v jejich pokojích by bylo příkladem čisté prevence, která by se, pokud by byla předvídatelná pro určité chování, považovala za součást neformální struktury společnosti: šlo

---

je rozšíření principu diference na každodenní život narušuje Rawlsův první princip spravedlnosti.

<sup>34</sup> Výše uvedený rozdíl se vztahuje na rozlišení mezi obtížností a cenou jednání, a je rozpracován v oddílu 11 mého textu *Political Philosophy and Personal Behaviour*. In: Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, c.d.



by o pravidlo, v souladu s nímž by tato společnost fungovala. Ponechám-li tento příklad stranou, neformální struktura se projevuje v předvídatelných sankcích, jakými jsou kritika, nesouhlas, vztek, odmítnutí další spolupráce, ostrakismus, bití (například manželek, které odmítají poskytovat sexuální služby) atd.

Nakonec, abych uzavřel tento konceptuální přehled, bych rád řekl, že étos společnosti je souborem citů a postojů, kvůli nimž jsou její normální praktiky a neformální tlaky tím, čím jsou.

Tlakům, které udržují neformální strukturu, tedy chybí moc, až na fakt, že existuje běžná praktika podřízení se pravidlům, které tlaky prosazují. Platí to zvláště pro velkou většinu těchto tlaků (bití sem nepatří), které mají morální zabarvení: kritika a nesouhlas jsou neefektivní, jestliže pocházejí z úst těch, kteří chtějí po ostatních, aby nedělali to, co sami činí. Jistě tu nejde o konceptuální pravdu, nýbrž o pravdu socio-psychologickou. Přesto můžeme říci, že to, co lidé obvykle dělají, podporuje a částečně ustavuje (opět opakují, ne konceptuálně, ale ve výsledku) neformální strukturu společnosti takovým způsobem, že nemá smysl pronášet soudy o spravedlnosti této struktury, pokud se nebere v potaz takový soud o chování, které ji podporuje a ustavuje; tento bod je klíčový pro protirawlsovský závěr prezentovaný výše v oddílu 2.<sup>35</sup> Neformální struktura není vzorcem chování, nýbrž souborem pravidel, avšak tyto dvě věci jsou natolik provázané, že lze říci, že jsou rozdílné *pouze* pojmově. V návaznosti na toto zdůvodnění jsem argumentoval, že (žádoucí) zařazení neformální struktury do základní struktury znamená považovat za primární předmět soudů o spravedlnosti také chování.

Nyní by bylo možné si o dvou tvrzeních týkajících se právní donucovací struktury myslet, že zpochybňují kontrast, který jsem výše v oddílu 2 připustil mezi

---

<sup>35</sup> Viz poslední větu ve čtvrtém odstavci oddílu 2.

touto donucovací strukturou a strukturou neformální. Za prvé, přestože je právně donucovací struktura společnosti skutečně rozeznatelná v nařízeních politické ústavy a práva společnosti, tato nařízení jsou vnímána tak, že ji vystihují jedině pod podmínkou, že se nařízení těší všeobecnému souhlasu.<sup>36</sup> A za druhé, právně donucovací struktura dosáhne svého kýženého sociálního efektu jedině prostřednictvím činů, které ustanovují podřízení se jejím pravidlům a jedině v tomto případě.

Ve světle těchto argumentů by se mohlo zdát, že dilema, které jsem předložil ohledně Rawlse (výše v oddílu 2), a způsoby, jimiž jsem se snažil vyvrátit jeho tvrzení, že spravedlnost soudí strukturu *na rozdíl* od činů lidí, bylo špatně koncipováno. Proti tomuto tvrzení jsem totiž uvedl, že vyžadovaná opozice mezi strukturou a činem funguje pouze pro donucovací strukturu, s přihlédnutím k čemuž může být vykreslen relevantně jasný rozdíl mezi činem udržování struktury a činem souhlasu se strukturou, avšak o této donucovací struktuře by se nemohlo rozumně říci, že by zahrnovala celou strukturu spadající do dosahu spravedlnosti. V návaznosti na to jsem dospěl k závěru, že spravedlnost musí posuzovat také (alespoň některé) každodenní činy.

Argumenty, které jsem prezentoval o dva odstavce výše, zpochybňují formulaci rozdílu mezi donucovací strukturou a činy uvnitř ní. Zpochybňují také rozdíl mezi dvěma vztahy načrtnutými v oddílu 2: mezi donucovací strukturou a činy, a mezi neformální strukturou a činy. A v míře, v níž se první vztah stává podobnější druhému, se ještě více vyostřuje první stránka dilematu namířená proti Rawlsovi. Vyostřuje se nejen z důvo-

---

<sup>36</sup> Z toho neplyne, že neexistují *zákony*, pokud se takovému souhlasu netěší. Přeci jen jde o zákony, pokud „splňují test vymezený Hartovým pravidlem uznání, i když samy o sobě nejsou dodržovány či přijímány“ (komentář Joshuy Cohena na náčrt této kapitoly). Avšak takové zákony (či „zákony“) nejsou důvěryhodně představovány jako součást základní struktury společnosti, tudíž mohu ponechat tvrzení v textu tak, jak je.

du, který jsem výše uvedl, tedy kvůli zvažení „pronikavého efektu“, ale také z téhož důvodu, kvůli němuž je vyostřena i druhá stránka, tedy proto, že každodenní chování se až příliš týká přímo samotné existence struktury (dokonce i struktury donucovací), než aby mohlo být imunní vůči principům spravedlnosti, které se na donucovací strukturu vztahují.

Distinkce – vzhledem k činu – mezi donucovací a neformální strukturou je podle mého soudu ještě více rozmlžená, než připustil oddíl 2; samozřejmě nikoli proto, že neformální struktura je více oddělitelná od činů, než jsem původně tvrdil, ale proto, že donucovací struktura je od nich méně oddělitelná, než jsem původně připustil. V tomto světle, přestože by dilema formulované v oddílu 2 bylo pro zmíněné důvody nesprávně definováno, by byl konečný výsledek jen těžko slučitelný s Rawlsovou pozicí – že spravedlnost soudí strukturu spíše než činy –, spíše by byl slučitelný s mým vlastním odmítnutím této pozice. Chtěl bych ale zdůraznit, že toto domnělé posílení argumentu není nezbytné. Z mého pohledu byl argument již tak dost silný.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Můj článek *Kde je třeba jednat* z roku 1997 tvoří základ kapitol *Spravedlnost, podněty a sobectví* a *Kde je třeba jednat. V oblasti distributivní spravedlnosti*. Vyvolal řadu publikovaných i dosud neotištěných reakcí. Z těch, které byly publikovány a o nichž vím, bych se chtěl zmínit o dvou velmi významných.

První je reakce Davida Estlunda (*Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls*. *Journal of Political Philosophy*, 1998, 6, s. 99–112). Estlund využívá (v nejlepším možném slova smyslu) moji náklonnost k personální výsadě à la Scheffler (viz *Justice, Incentives and Selfishness*, poznámka 24), aby velmi přesvědčivě argumentoval, že „podněty produkující nerovnost budou stejně vyžadovány mnoha svědomitými občany, kteří budou využívat“ nejen tuto výsadu, ale i tři další „výsady, které musí Cohen připustit“ (s. 101). Domnívám se, že bych souhlasil s některými částmi, ale ne s celou Estlundovou kritikou. Musím se vyjádřit ve zdrženlivé formě, protože jsem neměl čas, abych plně prozkoumal dopady Estlundovy kritiky. Jsem si však zcela jist, že jeho zajímavý argument není, na rozdíl od toho, co si sám myslí, zcela konzistentní s Rawlsovým po-

---

hledem, ale je jeho značnou revizí, takže zůstává na půli cesty mezi Rawlsovým a mým vlastním názorem.

Další velmi důležitá kritika článku *Kde je třeba jednat*, o níž se musím zmínit, pochází od Andrewa Williamse (Incentives, Inequality and Publicity. *Philosophy and Public Affairs*, 1998, 27, s. 226–248). V průběhu nádherně utříděného argumentu Williams tvrdí, že můj názor, podle něhož se princip difference musí aplikovat na ekonomickou volbu, nespĺňuje požadavek na publicitu, o níž Rawls tvrdí, že ji musejí principy splňovat, aby byly kvalifikovány jako principy spravedlnosti, a Williams tento požadavek obhajuje. Domnívám se však, že publicita, jak ji vysvětluje (ve šlépějích Rawlse) Williams, prokazatelně není požadavkem spravedlnosti, a tudíž étos citlivý vůči principu difference, který vyžadují pro spravedlnost, naplňuje každý *obhajitelný* požadavek publicity pro spravedlnost. Tato tvrzení samozřejmě vyžadují vysvětlení, ale ta zde nemohu rozvinout.

# Svoboda a peníze<sup>1</sup>

*„... jsou-li ideje opomíjeny těmi, kdo by o ně měli dbát – tj. těmi, kdo byli vycvičeni k jejich kritickému promýšlení –, získají někdy nekontrolovatelný hybný moment a nezvladatelnou moc ...“<sup>2</sup>*

Ještě nikdy jsem žádnou přednášku nikomu nevěnoval – pokládal jsem to za projev namyšlenosti. Knihy jsou velké a rozsahem vhodné k tomu, aby posloužily jako předmět dedikace. Avšak pokud někomu věnujete pouhou přednášku, naznačuje to, že autor neskromně přikládá svému hodinovému vystoupení jakousi jedinečnou intelektuální hodnotu.

Přesto chci následující článek věnovat památce svého bohužel zesnulého,<sup>3</sup> avšak stále přítomného učitele a přítele Isaiaha Berlina. K této odchylce od mé obvyklé praxe mne nepodnítl názor, že si nyní vyslechnete cosi obdivuhodného, nýbrž pocit ztráty, lítosti a smutku. Pojem svobody, jemuž je dnešní odpoledne zasvěce-

---

<sup>1</sup> Jsem autorem ústředního argumentu této kapitoly a veškerých formulací, avšak některé klíčové myšlenky – jak později vyznačím – pocházejí od Arnolda Zuboffa. Za kritiku přípravné verze si můj dík také zaslouží Allen Buchanan, Myles Burnyeat, Ian Carter, Paula Casal, Bill Child, Ronald Dworkin, Eyjolfur Emilsson, Cécile Fabre, Olav Gjelsvik, Alvin Goldman, Keith Graham, Henry Hardy, Natalie Jacottet, David Miller, Michael Otsuka, Derek Parfit, Hillel Steiner, Adam Swift, Peter Vallentyne, Frank Vandembroucke a zvláště Jo Wolff.

S touto přednáškou jsem vystoupil v dubnu 1998 v Oxfordu a v květnu 1998 v Haifě. Promyšlená kritika posluchačů mě obohatila mnoha cennými podněty.

<sup>2</sup> Berlin, I., Dva pojmy svobody. In: *týž, Čtyři eseje o svobodě*. Přel. M. Pokorný. Praha, Prostor 1999, s. 216. (Všechny další citace z Berlina rovněž pocházejí z tohoto svazku.)

<sup>3</sup> Isaiah Berlin zemřel 5. listopadu 1997.

no, se nacházel v samotném jádru Isaiaхова příspěvku k našemu porozumění člověku a společenskému světu. Vzhledem k jeho nedávné smrti se mi zdálo, že věnovat tento článek právě jemu je nejen vhodné, ale přímo nevyhnutelné.

Byl jsem sice Isaiahovým věrným žákem a on mi projevovál neskonalou přízeň, avšak v náhledu na politické otázky jsme se neshodovali – a lišili jsme se také v názoru na řešení akademických otázek, na kterých nám záleželo, neboť ty s politickými problémy souvisejí. Rozdíly v našem chápání myšlenek a charakteru Karla Marxe jsem ze svého hlediska vyložil již jinde.<sup>4</sup> Zde chci objasnit náš spor ohledně svobody, konkrétněji pak ohledně vztahu svobody a peněz.

Mé hlavní tvrzení zní, že nedostatek peněz s sebou nese nedostatek svobody; tím protirečím mnoha vlivným pasážím Isaiaхова díla. Nedostatek peněz čili chudoba samozřejmě nepředstavuje jedinou okolnost, která omezuje svobodu jednotlivce, avšak řadí se k nim, a to jako jedna z nejvýznamnějších.

Možná si říkáte, že chudé lidi o takovém tvrzení většinou nemusíme přesvědčovat, neboť jejich každodenní život jim pro ně skýtá mnoho důkazů, a má vlastní příležitostná pozorování potvrzují, že tento stav je jim zcela zřejmý. Ovšem mnoho intelektuálů, jimž je chudoba vzdálena, vynaložilo značné úsilí na to, aby úměrnost mezi nedostatkem peněz a nedostatkem svobody popřeli – snad kvůli pohodlí, jež zámožní cítí při pomýšlení, že chudí lidé možná trpí mnoha neduhy, ale *svoboda* jim neschází. Tato nepravdivá domněnka snižuje pocit viny, ke kterému snad zámožní někdy mají sklon při setkání s lidmi, kterým se daří hůř. (Vlastně mi nevadí, pokud si mnoho z vás myslí, že trávit čas dokazo-

---

<sup>4</sup> Viz Isaiah's Marx and Mine. In: Margalit A. and Ullmann-Margalit, E. (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*. London, Hogarth Press 1991.

váním souvislosti mezi nedostatkem peněz a nedostatkem svobody je směšné – totiž proto, že něco tak samozřejmého nepotřebuje žádné důkazy. V takovém případě, prosím, následující text chápejte nikoli jako pramen poučení, nýbrž zábavy.)

Otázka, kterou zde vznáším, vyvstává v rámci určité standardní politické diskuse, jejíž linie probíhají následovně. Zastánci pravice oslavují svobodu, jíž se v liberálně-kapitalistické společnosti každý občan těší. Příznivci levice odpovídají, že svoboda, kterou pravice opěvuje, je pouze formální: chudí lidé sice mají *formálně* zaručenu *svobodu* dělat všechno možné, co jim stát nezakazuje, avšak jejich nepříznivé postavení znamená, že *reálně* se mohou jako svobodní věnovat jen nemnoha cílům, neboť si jejich uskutečnění nemohou dovolit; v konečné instanci tedy platí, že jim jsou tyto činnosti zapovězeny. Pravice však nyní doplní, že v naznačené úvaze levice zaměňuje svobodu s materiálním zajištěním. Jste *svobodni* činit cokoli, v čem vám nikdo nebrání, hlásá pravice. Pokud si něco nemůžete *dovolit*, pak to neznamená, že vám v tomto ohledu schází svoboda, nýbrž schází vám *prostředky*, a tedy nejste daného kroku *schopen*. Problém, jemuž chudí lidé čelí, není nedostatek *svobody*, nýbrž to, že často nejsou schopni *využít* svobody, která jim nepochybně náleží. Jestliže levice popírá, že se chudí lidé těší svobodě, pak – tvrdí pravice – tendenčně pokřivují významy slov.

Představím nyní plně pravicové stanovisko v podobě argumentu rozděleného na kroky. Pravicová úvaha se skládá ze dvou fází, z nichž první je konceptuální a druhá formativní. Osobně odmítám obě fáze – zatímco Berlin naopak první fázi přijímal. Právě on se dokonce vrcholnou měrou snažil přesvědčit filosofy i další přemýšlející lidi, že první argumentační fáze je oprávněná, i když soucit s trpícími ho přiměl bez výhrad odmítnout fázi druhou.

První fáze pravicového argumentu postupuje následovně:

- (1) Svobodě brání (možné) zásahy<sup>5</sup> (druhých lidí),<sup>6</sup> avšak nedostatek prostředků nikoli.
- (2) Nedostatek peněz neznamená trpět (možnými) zásahy, nýbrž nedostatkem prostředků.
- (3) Chudoba (nedostatek peněz) nepřináší nedostatek svobody.

Závěr první argumentační fáze, tj. tvrzení (3), představuje konceptuální výrok – výrok o vzájemné souvislosti určitých pojmů. Zastánci pravice však tento konceptuální výrok využívají k legitimizaci normativního výroku – výroku o tom, co je třeba činit. K němu se dospívá ve druhé fázi argumentu, následovně:

- (3) Chudoba (nedostatek peněz) nepřináší nedostatek svobody.
- (4) Hlavním úkolem vlády je ochrana svobody.
- (5) Odstraňování chudoby nepatří mezi hlavní úkoly vlády.

Kapitola se člení do šesti oddílů. V prvním ukazují, že konceptuální část pravicového argumentu pronikla i tu sféru akademického myšlení, kterou nelze označit za pravicovou. Zvláště to platí o Isaiahu Berlinovi, Johnu Rawlsovi a jejich četných následovnicích: hájili konceptuální část pravicové argumentace s jejím vyvrcholením v tvrzení (3), i když odmítali tezi (4), a nepřijali proto pravicový normativní závěr (5).

Ve druhém oddíle se pokusím vyvrátit tvrzení (2). Chci předvést, že pokud vám scházejí peníze, pak jste skutečně obětí vnějších zásahů. Jestliže můj argument platí, pak je tvrzení (3) nepravdivé, i když snad – jak hlásá pravice – platí teze (1); z pravdivosti premisy (1) a nepravdivosti premisy (2) vyplývá, že závěr (3) není pravdivý. Domnívám se navíc, že můj argument – pokud

---

<sup>5</sup> Viz níže, pozn. č. 7.

<sup>6</sup> „Zásah“ či „vnější zásah“ bude v tomto textu vždy znamenat „zásah ze strany druhých lidí“. Kulhání tedy například nebude představovat zásah do jedincovy snahy zdolat obtížný terén (bez ohledu na to, zda se tím omezuje jeho svoboda zdolat tento terén, což probírám v pátém oddíle).



je platný – dokládá, že teze (3) je nepravdivá bez ohledu na pravdivost teze (1), neboť si nedokážu představit, že by někdo odmítl pravdivost teze (2), a přitom přijímal tvrzení (3). Jinými slovy, chci ukázat, že chudým lidem schází svoboda i v tom smyslu, v němž pojmu „svoboda“ chce užívat pravice, Berlin a Rawls a v němž se svoboda ztotožňuje s nepřítomností vnějších zásahů<sup>7</sup> – bez ohledu na to, zda je takové vymezení svobody příliš těsné.

Ve třetím oddíle se svůj argument snažím posílit, ale také zjemnit, nastolením určitých analogií a kontrastů mezi svobodou zajišťovanou penězi a svobodou (přímo) regulovanou státem.

Ve čtvrtém oddíle probírám význam určitých Marxových tezí o rozdílu mezi buržoazní a předburžoazní společností ve vztahu k obecné neschopnosti vnímat, že peníze zaručují svobodu, kdežto jejich nedostatek ji omezuje.

V pátém oddíle se zabývám vzájemnými vztahy mezi svobodou, prostředky a schopností něco udělat. Snažím se ukázat, že prostředky a schopnosti mají na svobodu mnohem hlubší vliv, než uznávají autoři, proti jejichž názorům je tato kapitola namířena, čímž vyvracím tvrzení (1): dokazují, že nedostatek prostředků svobodě *brání*.

V závěrečném, šestém oddíle chci stručně objasnit, proč na sémantickém uzlu, který zde – snad – rozmotávám, tolik záleží.

---

<sup>7</sup> Anebo přísně vzato, s nepřítomností zásahu a možností zásahu: má svoboda vykonat A je omezena, pokud bych byl vystaven zásahu, kdybych se A pokusil vykonat, a ne pouze tehdy, pokud zásahu skutečně podléhám. Žádný skutečný zásah mne postihnout nemusí, protože se vykonání A zdržím při vědomí, že by se zásah pravděpodobně dostavil. „Nepřítomnost zásahu“ bude v celé této kapitole zahrnovat nepřítomnost možného zásahu.

Největšími politickými filosofy dvacátého století v anglicky mluvících zemích jsou Isaiah Berlin a John Rawls. Oba odmítají<sup>8</sup> závěr pravicového argumentu: Berlin byl sociálním demokratem v širokém smyslu slova a Rawls v americkém kontextu platí za liberála; v těchto politických táborech se odstranění chudoby nachází v popředí politických programů. Berlin i Rawls proto oba zavrhnou relativní nezájem pravice o – jak by sami řekli – schopnost *užívat* svobody, která podle jejich názoru chudým lidem schází. Oba však – podle mne bohužel – přijímají pravicový kontrast mezi svobodou a penězi. Souhlasí s *konceptuálním* tvrzením pravice, i když odmítají její *normativní* závěr.

V následující pasáži Berlin předvádí jak shodu s pravicovým pojmovým chápáním svobody,<sup>9</sup> tak zásadní odmítnutí normativního závěru, který pravice z tohoto chápání vyvozuje:

„Je důležité rozlišovat mezi svobodou a podmínkami jejího uplatňování. Je-li někdo příliš chudý, nevzdělaný anebo slabý, aby využil svých *zákonných práv*, pak svobody, které mu tato práva zaručují, pro něj nic neznamenají, ale nemění se v pouhé nic. Povinnost přispívat k rozvoji vzdělání, zdraví, spravedlnosti, zlepšovat životní standard, poskytovat příležitost pro růst umění a věd, zabránit nástupu reakčních politických, společenských nebo právních postupů a svévolným nerov-

<sup>8</sup> Užívat přítomného času v souvislosti s Rawlsem i Berlinem není zcela správné, neboť ve druhém případě jde, bohužel, o praesens historicus. Doufám, že mi čtenář tuto agramatickou vazbu odpustí; omezí se tím počet vložených vedlejších vět, které bych jinak musel použít.

<sup>9</sup> Berlin sice hovoří spíše o „volnosti“ (liberty) než „svobodě“ (freedom), avšak domnívám se, že tento rozdíl není podstatný: užíval těchto slov synonymně a na rozdíl od svého (polo-)obránce Jonathana Wolffa by nikdy neprohlásil, že co platí pro volnost, neplatí pro svobodu: více viz závěrečný Dodatek.

nostem není o nic méně závazná jen proto, že nesměřuje nutně k rozvoji *samotné svobody*, nýbrž k podpoře podmínek, za nichž má jediné vlastnictví těchto svobod cenu, nebo k rozvinutí hodnot, které na svobodě možná nezávisejí.<sup>10</sup>

O tom, že Berlin souhlasil s konceptuální částí pravicového argumentu, svědčí také způsob, jímž v roce 1949 zformuloval chválu prezidentského působení Franklina D. Roosevelta.<sup>11</sup> Rooseveltův „nový úděl“ (*New Deal*) označil za „ohromný liberální podnik“, který představuje „bezpochyby nejkonstruktivnější kompromis mezi svobodou jednotlivce a hospodářskou zajištěností, jaký naše doba zažila“.<sup>12</sup> Berlinova chvála Rooseveltovy politiky předpokládá, že svoboda jednotlivce a hospodářská zajištěnost jsou žádoucí cíle, které si navzájem konkurují: více jednoho znamená – přinejmenším někdy – méně druhého, takže v Rooseveltově „konstruktiv-

---

<sup>10</sup> Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě*, c.d., s. 62 (zdůraznil G.A.C.).

Pokládám sice za jisté, že citovaný text se s pravicovým názorem shoduje a neshoduje právě v těch ohledech, které jsem uvedl, nicméně netvrdím, že Berlinovy formulace v této oblasti byly konzistentní a neproblematické. Jeho zkoumání svobody byla právě tak vlivná jako originální a u přelomových děl je obvyklé, že autor pomíjí nebo zaměňuje distinkce. Některé zásadní lapy v Berlinově textu dokládám níže, srv. pozn. č. 30.

<sup>11</sup> Měl jsem vzácnou příležitost hodně se s Isaiahem vídat během posledních měsíců jeho života, kdy byl doma připoután ke křeslu. Jen několik dnů před smrtí mne vybídl (nevím, proč mi přisuzoval takový vliv: nejspíše se v myšlenkách vracel k dobám, kdy naše All Souls College měla vliv i v reálném světě), abych přiměl současnou labouristickou vládu k napodobení vzoru Franklina Roosevelta, spočívajícím v širokém programu veřejných prací, jenž by snížil nezaměstnanost a vzbudil zájem mládeže. Přiznal se, že nechápe, proč v naší době došlo k odklonu od využití státu pro pokrokové cíle, dokonce i u labouristické vlády. Stavěl se velmi nepřátelsky k naprosté státní kontrole – naděje socialistického plánování považoval za klamný přelud –, avšak vášnivě odmítal thatcherismus: věděl, že „svobodné“ trhy ničí lidské životy.

<sup>12</sup> Berlin, I., Politické ideje ve dvacátém století. In: *týž, Čtyři eseje o svobodě*, c.d., s. 111.

ním kompromisu“ došlo k omezení jednoho, ne-li obou, ve prospěch druhého. Navíc lze bez obav prohlásit, že v „kompromisním“ „novém údělu“ došlo podle Berlinova názoru k větší oběti svobody jednotlivce než hospodářské zajištěnosti, takže obecně vzato, politika „nového údělu“ omezila svobodu s cílem zvýšit zajištěnost. Použijeme-li výše zavedených termínů, pak „nový úděl“ podle Berlina omezil svobodu jako takovou proto, aby se svoboda, která poté zbyde, stala hodnotnější. Berlin Roosevelta chválil za to, že se americká společnost jeho zásluhou méně řídila zásadou *laissez faire* a více se přiblížila ideálům sociální demokracie. Roosevelt prosadil zákony na podporu odborů, které omezily svobodu spojenou s vlastnictvím výrobních prostředků, zákony o sociálním pojištění, které občany zbavily práva volně disponovat s částí svého výdělku, a založil státní podniky typu Tennessee Valley Authority, které v určitých oblastech zamezily svobodnému zacházení s osobním majetkem.

Politika tohoto druhu podle Berlinova mínění zvyšuje zajištěnost těch, kdo jsou v méně regulovaných ekonomikách *à la* Herbert Hoover vystaveni pohromám – avšak svoboda takovým lidem neschází. Berlin chápal politiku „nového údělu“ tak, že relativně chudí a bezmocní lidé získali zabezpečení a materiální zdroje, zatímco bohatí lidé byli určitých zdrojů zbaveni; o část svobody přišli všichni. V konečném součtu se v „novém údělu“ podle Berlina zvýšilo zabezpečení a určité svobody se staly *hodnotnějšími* – sice na úkor svobody jako takové, ale oprávněně.

Rád se k Berlinovi přidám, pokud jde o nadšení nad „novým údělem“, avšak nesouhlasím se způsobem, jakým ho chválil. V Berlinově pojetí tvoří svoboda a hospodářská zajištěnost dvě odlišné hodnoty, které humánně smýšlející politikové musí navzájem vyvažovat. Franklin Roosevelt tak údajně provedl velmi chytrý obchod, když omezené uplatňování svobody vykoupil rozsáhlejší realizací hospodářské zajištěnosti. Já osobně

nesouhlasím s tím, že v konečném součtu dosáhl „nový úděl“ nárůstu ekonomické zajištěnosti *na úkor* svobody.

Tento svůj názor hájím ve druhém oddíle. Napřed chci ale ukázat, že také John Rawls – stejně jako Berlin – přistupuje na pravicovou konceptualizaci svobody:

„Neschopnost využít vlastních práv a příležitostí v důsledku chudoby, nevědomosti a nedostatku prostředků obecně se někdy počítá mezi omezení bránící svobodě. Můj závěr zní však odlišně: domnívám se, že tyto stránky věci ovlivňují hodnotu svobody ... hodnota svobody není pro každého stejná. Někteří lidé mají větší vliv a bohatství, a tedy také disponují účinnějšími prostředky k dosažení svých cílů.“<sup>13</sup>

Ačkoli se Rawls – jako obvykle – vyjadřuje obezřetně a druhá citovaná věta by v originále mohla vyvolat dojem, že autor pouze provádí nevinné terminologické určení, ve skutečnosti zde popírá, že chudoba omezuje svobodu. Nemohl by se totiž rozhodnout chápat chudobu tak, že postihuje (pouze) *hodnotu* svobody, kdyby se domníval, že chudoba postihuje svobodu jako takovou. Avšak z celého odstavce, z něhož výše uvádím pouze část, jednoznačně vyplývá, že na svobodu jako takovou nemá chudoba žádný vliv.<sup>14</sup> Rawls důrazně opakuje, že systém, který hájí, zajišťuje svým občanům *rovnou*

---

<sup>13</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971, s. 204; srv. též též, *Political Liberalism*, c.d., s. 325–326. (Pozn. překl.: Rawlsovu práci *A Theory of Justice* vydalo v překladu Karla Berky pod názvem *Teorie spravedlnosti* v roce 1995 pražské nakladatelství Victoria Publishing. V citovaných pasážích z tohoto díla, které čtenář nalezne v této stati, však používám svůj vlastní překlad, jenž se i terminologicky liší od uvedeného českého vydání.)

<sup>14</sup> Nemyslím si, že by se můj komentář k odstavci z *Theory of Justice* rozcházel s poznámkou z výše citované knihy *Political Liberalism* (s. 326), podle níž nabízí „pouhou definici a neřeší žádnou podstatnou otázku“. „Podstatnou otázkou“ se tu nepochybně míní „podstatná normativní otázka“; ke konceptuálnímu výroku, o který mi jde, se Rawls hlásí.

svobodu – a (údajný) fakt, že tomu tak je, tedy nemůže chápat jako důsledek arbitrárního ustanovení.

Vzhledem ke stanovisku vyjádřenému v předchozím citátu se jeví jako zvláštní a inkonzistentní, že Rawls později obhajuje „vládu zákona“:

„... souvislost vlády zákona se svobodou je jasně patrná. ... Pokud dojde k porušení zásady, že není zločinu bez zákona, například v důsledku mlhavých a nepřesných ustanovení, pak je mlhavé a nepřesné i to, co můžeme svobodně činit. Meze naší svobody jsou nejisté. V této míře pak platí, že svoboda je omezována odůvodněnými obavami z jejího uplatňování.“<sup>15</sup>

Je těžké pochopit, jak může Rawls tvrdit, že svobodu (*jako takovou*) omezují již pouhé *obavy* z jejího vykonávání, zatímco *nemožnost* jejího vykonávání – kterou podle Rawlse chudoba nastoluje – žádné podobné důsledky nemá.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, c.d., s. 239.

<sup>16</sup> Proti mému využití pasáže z Rawlsovy *Theory of Justice* (s. 204), byla vznesena námitka, že text se týká pouze politické svobody, nikoli svobody v přístupu ke zboží a službám, na kterou se zaměřuje tato kapitola.

Avšak této námitce schází opodstatnění. Rawls neříká, že chudoba neomezuje politickou svobodu, necháváje otevřeno, zda neomezuje nějakou nepolitickou svobodu: v textu nic nenaznačuje, že by se mohl se vztahem mezi chudobou a nepolitickou svobodou vyrovnat jako se samostatnou otázkou. Není důvodu brát „práva a příležitosti“ z první věty citátu ze s. 204 anebo „cíle“ z věty poslední jako politická práva a příležitosti a politické cíle. Rawls poukazuje ke všem právům a příležitostem a všem cílům, které jsou nebo se stávají dostupnými, pokud vítězí politická svoboda, tak jak ji chápe.

Těž si povšimneme, že autoři, se kterými Rawls nesouhlasí, protože chudobu chápou jako omezení svobody (jako takové), nepojímají chudobu jako omezení pouze politické svobody.

Pravicové stanovisko, ke kterému se Berlin a Rawls bohužel připojují, hlásá, že chudoba znamená nedostatek prostředků, takže z ní nevyplývá nedostatek svobody, nýbrž schopností. Tento názor napadnu ze dvou stran. V tomto oddíle na něj zaútočím, aniž bych zpochybňoval kontrast, který se nachází mezi prostředky a schopnostmi na jedné straně a svobodou na straně druhé: chci ukázat, že nedostatek peněz znamená nedostatek svobody bez ohledu na vzájemné vztahy mezi schopnostmi, prostředky a svobodou. V pátém oddíle budu postoj pravice, Berlina a Rawlse kritizovat z jiného úhlu: pokusím se prokázat, že předpokládaný kontrast mezi prostředky a schopnostmi na jedné straně a svobodou na straně druhé je neudržitelný.

Chci zde výslovně uvést předpoklad, jímž se náš rozbor bude řídit. Číním tak v zájmu věrnosti úmyslům těch, kdo zkoumaný argument předložili. U následujících příkladů budu vždy předpokládat, že dochází k plnému prosazení zákonů příslušné země, takže se lidem brání činit pouze to, co není zákonné, takže je postihne vnější zásah vždy a jen tehdy, pokud by se jinak dopustili protiprávního jednání. Tento předpoklad je oprávněný a nutný. Když totiž moji oponenti tvrdí, že chudí lidé mají svobodu, nehovoří o svobodě, kterou zákon předpisuje, ale neprosazuje (například o právně garantované svobodě občana tmavé pleti vstoupit do restaurace, v čemž mu ostraha zabrání), ani o svobodě, která se účinně uplatňuje, avšak je protiprávní (například o svobodné možnosti zmíněné ostryhy zabránit občanům tmavé pleti ve vstupu do restaurace). Pokud neuvedu jinak,<sup>17</sup> budu se zabývat pouze standardní situací, kdy právo vítězí, takže zákonné svobody se pře-

---

<sup>17</sup> Vzhledem k potřebám výkladu se od tohoto předpokladu krátce odchylujeme na vyznačeném místě v pátém oddíle.

krývají s tím, co bychom mohli nazývat *efektivní* svoboda.<sup>18</sup>

Pravicové stanovisko podle mého názoru závisí na reifikujícím chápání peněz. Takový názor je falešný; peníze se totiž nepodobají inteligenci či síle,<sup>19</sup> u nichž skutečně platí, že pokud jimi je člověk nedostatečně obdařen, nemusí to vždy<sup>20</sup> omezovat jeho svobodu, pokud svobodu ztotožňujeme s absencí vnějších zásahů.<sup>21</sup> Z rozdílu mezi penězi a těmito vlastnostmi vyplývá, že nedostatek peněz vede k nedostatku svobody *i tehdy, pokud přijme ztotožnění svobody s absencí vnějších zásahů*. I když řekneme, že absence schopností, jaké přináší choroba či neznalost, neomezují svobodu (což později popřu), neboť jejich přítomnost nepředpokládá žádný vnější zásah, stále lze dokázat, že chudoba občany vystavuje vnějším zásahům. Je zbytečné, aby zastánci levého středu, jako jsou Berlin a Rawls, přijímali pravicové pokřivení vztahu mezi chudobou a svobodou a pojímali chudobu (jak to nedávno učinilo jedno, labouristické straně nakloně-

---

<sup>18</sup> Povšimněme si, že oblast toho, co je jedinec efektivně svoboděn vykonat, není identická s tím, co jedinec může učinit s přihlédnutím ke všem okolnostem. Dejme tomu, že někdo není schopen vykonat A, například přejít přes náměstí, neboť je chromý. Přesto může vlastnit to, co zde definujeme jako efektivní svobodu přejít přes náměstí. Tuto svobodu má tehdy, pokud by mu v přechodu přes náměstí nikdo nezabránil, kdyby chromý nebyl a o přechod náměstí se pokusil. Otázkou, zda neschopnost omezuje svobodu, na niž levice obvykle odpovídá kladně a pravice záporně, tu ponecháváme stranou. Vyrovnávám se s ní níže, v pátém oddíle. Podle pravice může být člověk svoboděn vykonat i to, co není schopen vykonat; námitky proti tomuto názoru vneseme až v pátém oddíle.

<sup>19</sup> Berlinova disjunkce „příliš chudý, nevzdělaný anebo slabý“ (viz výše, s. 146) je tedy chybně vystavěna.

<sup>20</sup> Říkám „nemusí vždy“ místo prostého „nemusí [nikdy]“ kvůli komplikacím zkoumaným v pátém oddíle. Stručně řečeno, zásah, který odstraňuje svobodu, předpokládá odpovídající neschopnost na straně oběti, avšak podle stanoviska pojmajícího nesvobodu jako vnější zásah obecně platí, že z nedostatku schopnosti neplyne nesvoboda.

<sup>21</sup> Opět platí, že toto ztotožnění napadám v pátém oddíle.



né, výzkumné středisko<sup>22</sup>) nikoli jako deficit *svobody* jako takové, nýbrž jako omezení „toho, co [lidé] mohou se svou svobodou *udělat*“.<sup>23</sup>

Než vyložím svůj argument, chci ujasnit, co *není* jeho cílem. Dokládám, že peníze přinášejí svobodu, takže jejich nedostatek znamená nedostatek (určité) svobody, avšak tím se nijak nevyjadřuji k otázce nadřazenosti jedněch společností vůči druhým a nevyplývá z toho, že společnost, která využívá peněz, je závadná, protože některým lidem v ní scházejí určité svobody. Veškeré formy společnosti lidem zaručují určité svobody a vnucují určitá omezení; žádnou společnost proto nelze odsoudit jen proto, že v ní určití lidé určité svobody postrádají. Nicméně společnosti mají strukturálně odlišné způsoby, jak svobodu rozdělovat. Ve společnosti našeho typu se svoboda v nesmírné míře získává a odebírá distribucí peněz, ale tento fakt – tj. že peníze strukturují svobodu – je jen málokdy plně doceňován. Vzniká mylný dojem, že svoboda je ve společnosti našeho typu neomezená – zatímco pravda je, že svobodu omezuje distribuce peněz. Expozici zmíněného omylu se věnuje tato kapitola. Navzdory iluzím a tvrzení jiných analytiků tedy peníze *jsou* způsobem, jak strukturovat svobodu – avšak z toho neplyne, že peněžní společnost je obecně anebo ve vztahu ke svobodě oproti jiným společnostem druhořa-

---

<sup>22</sup> Tj. Institut pro výzkum státní politiky.

<sup>23</sup> Cohen, G. A., *The Justice Gap*. London, IPPR 1993, s. 8 (zdůraznil G.A.C.): „Je pravděpodobné, že lidé budou omezeni v tom, co mohou se svou svobodou a svými právy udělat, pokud jsou chudí, nemocní nebo jim schází ... vzdělání.“

Ke kritickému zhodnocení tohoto a podobných textů viz můj článek *Back to Socialist Basics* (*New Left Review*, 207, September-October 1994, s. 3–16), přetištěný in: Franklin, J. (ed.), *Equality* (c.d.) spolu s ostrou odpovědí Bernarda Williamse (*Forward to Basics*), která mne ovšem nepřiměla ke změně stanoviska.

Argument uvedený níže (s. 154–160) představuje vylepšenou verzi argumentu, který spojuje peníze a svobodu v Dodatku uvedeného článku.

dá. To může, a nemusí být pravda; můj dnešní výklad se toho netýká.

Můj argument na podporu tvrzení, že chudoba znamená absenci svobody jako takové – a to ve smyslu, v němž o svobodě hovoří mí oponenti, tj. pokud nedostatek svobody s sebou nese přítomnost vnějších zásahů –, tedy postupuje následovně.

Vezměme si zboží a služby, ať již poskytované soukromým či státním sektorem, které nejsou dostupné bez úhrady každému, kdo má zájem. Ve veřejném sektoru někdy závisejí na zvláštních pravidlech disponibility: pokud vás prohlásí za zdravého, nemáte právo na lůžko ve státní nemocnici, a pokud vám je čtyřicet, nepřijmou vás na gymnázium. Avšak v soukromém a často i ve veřejném sektoru je lze často získat pouze pomocí peněz: chcete-li je získat, pak peněžní výdaj představuje nutnou i postačující podmínku. Pokud se je pokusíte získat bez peněz, stanete se obětí vnějšího zásahu.

Rozdělení majetku, jak jsem obsáhle vyložil jinde,<sup>24</sup> představuje určitou strukturu vnějších zásahů. Pokud *A* vlastní *M* a *B* nikoli, pak *A* může *M* využívat bez vnějších zásahů, zatímco pokud se *M* pokusí využít *B*,

---

<sup>24</sup> Argument vystavěný na základě soukromého vlastnictví se poprvé objevil na s. 11–15 článku *Capitalism, Freedom and the Proletariat*, in: Ryan, A., (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press 1979, přetištěno s rozsáhlými úpravami in: Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press 1991 (příslušný argument na s. 167–172). Kritice jej podrobil mj. John Gray na s. 169–170 článku *Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation*, in: Paul E. F. & al. (eds.), *Marxism and Liberalism*, Oxford 1986, et passim v článku *Against Cohen on Proletarian Unfreedom*, in: Paul E. F. & al. (eds.), *Capitalism*, Oxford 1989; dále Reeve, A., *Property*, London, Macmillan 1986, s. 109–110; a George Brenkert na s. 29–39 článku *Self-Ownership, Freedom, and Autonomy*, *The Journal of Ethics*, 2, 1998, 1. Grayovi odpovídám na s. 62–65 knihy *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, c.d., a Reeveovi a Brenkertovi na s. 79–82 článku *Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert*, *The Journal of Ethics*, 2, 1998, 1.

stane se ve standardním případě terčem vnějšího zásahu. *V mnoha situacích – zvláště pokud A nabídne M k pronájmu či prodeji – ovšem peníze slouží k odstranění těchto vnějších zásahů. Peníze proto přinášejí svobodu, a ne pouze schopnost svobody využívat, a to i v případě, kdy svobodu ztotožníme s absencí vnějších zásahů.*

Dejme tomu, že tělesně zdravá žena nemá dostatek prostředků k tomu, aby navštívila svou sestru v Glasgově. Nedokáže z výdělků naspořit částku potřebnou ke koupi jízdenky. Pokud tedy nasedne na vlak, nemá prostředky k tomu, aby zabránila následnému vnějšímu zásahu průvodčího. Nezáleží na tom, zda tato žena je či není v technickém smyslu slova *schopna* jet do Glasgowu; *jediné*, co tuto její schopnost omezuje, tkví ve vnějším zásahu, před kterým stojí. Je plně schopna nastoupit do metra a přejít nástupiště, aby se dostala k vlaku. Avšak jiní lidé jí fyzicky zabrání nástupiště přejít anebo ji z vlaku fyzicky vysadí. Anebo si vezmeme nemajetnou ženu, která si chce vzít a obléknout svetr vystavený v obchodě. Pokud se k tomu rozhodne, pak ji před obchodem fyzicky zastaví a svetr jí vezmou. Jediný způsob, jak se lze vyhnout tomu, aby vám zabránili získat a používat věci, které v naší společnosti stojí peníze – což znamená většinu věcí –, tkví v tom, že za ně nabídnete peníze.

Postrádat peníze tedy nepochybně znamená být vystaven vnějším zásahům. Přirovnávat peníze k materiálním anebo i duševním zdrojům patří k bezmyslenkovitému fetišismu ve starém dobrém marxistickém smyslu: *společenské vztahy útlaku* pokřiveně zachycuje jako *stav, kdy určití lidé nevlastní určité věci*. Stručně řečeno: peníze nejsou předmět.

Nyní se vraťme k Berlinovi.

U Berlina spočívá svoboda v hlavním smyslu slova, svoboda zajišťující absenci vnějších zásahů, již – jak známo – nazval *negativní*, v „příležitosti k jednání“<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě*, c.d., s. 49.

v „nepřítomnosti překážek pro možná rozhodnutí a činy“.<sup>26</sup> A „nepřítomnost“ uvedené „svobody plyne z uzavření ... dveří anebo z neschopnosti otevřít je jakožto z (zamýšleného či nezamýšleného) důsledku proměnlivých lidských praktik, činnosti lidských konatelů“.<sup>27</sup> Nicméně zdá se jasné, že z nedostatku peněz vyplývá nedostatek svobody právě v tomto smyslu – i když Berlin toto odmítal a trval na kontrastu mezi svobodou a penězi. Žena, které její chudoba brání v cestě do Glasgova, stojí právě před takovými zavřenými dveřmi. (Pokud je přístup k vlakům kontrolován magnetickými kartami, bude to platit doslova.)

Někdo by mohl namítnout, že využívám určité volnosti v Berlinově charakteristice negativní svobody: Berlin sice několikrát řekl, že v ní jde o ne-zavřené dveře, avšak jeho promyšlený názor spočívá ve stanovisku, že ji musíme chápat omezeněji, totiž jako dveře, které především neuzavřela vláda. Na s. 50 říká, že negativní svobodu určuje odpověď na otázku: „V jak velké míře jsem ovládán?“ Pak lze naznačit, že v pasážích, které jsem citoval ze stran 49, 46 a 47 a kde Berlin ztotožňuje absenci svobody s *jakýmkoli* uzavřením cesty, mylně zachycuje vlastní stanovisko; výstižnou formulaci podává jen na s. 50, na níž jde pouze o cesty uzavřené vládou.

Nicméně k obsáhlejšími formulacím Berlina nepochybně donutil tlak pravdy: pokud mi druhý člověk stojí v cestě, zbavuje mě tím svobody bez ohledu na to, zda nosí vládní uniformu. A vezmeme-li standardní případ, pak mi v právní společnosti může kdokoli (ať již uniformovaný nebo civilista) zabránit v cestě pouze tehdy, pokud je stát nakloněn takový krok podporovat. Kontrast mezi dveřmi, které uzavírá vláda, a dveřmi, které uzavírají druzí lidé, tedy nelze relevantně uplatnit. Záleží na něm pouze tehdy, pokud dochází k něčemu protiprávnímu – a domněnka, že odpůrci levicového tvrže-

---

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 47.

ní, podle něhož chudí lidé trpí nesmírným nedostatkem svobody, využijí poukazu k faktu, že chudí přece koneckonců mohou porušit zákon, je absurdní.

Berlin nabízí zvláštní prognózu ohledně „těch, jejichž myslí uchvátilo pravdivé zjištění, že negativní svoboda nemá valné ceny bez dostatečných podmínek pro aktivní uplatňování“. Podle Berlina „mají sklon minimalizovat její význam, upírat jí samo označení svoboda, přesouvat je na něco, co chápou jako cennější, a nakonec zapomenout, že bez ní se lidský život ... vytratí“,<sup>28</sup> anebo jinými slovy: „V zanícené snaze vytvořit společenské a hospodářské podmínky, v nichž výlučně má svoboda skutečnou hodnotu, lidé často zapominají na samotnou svobodu.“<sup>29</sup> Ale jak by to bylo možné, když jsou – podle Berlinova vlastního vymezení – posedlí právě určitými podobami *hodnotné* svobody? Domnívám se, že Berlin zde pramen své úzkosti popisuje chybně. Spíše mu jde o to, že tito zastánci chudých postupně věnují takovou pozornost svobodám specificky spojeným s porážkou chudoby a získáním peněz (bez ohledu na to, zda si myslíme, že peníze jsou potřeba pro samotnou svobodu spočívající v dostupnosti zboží, *anebo* pouze pro hodnotu této svobody, neboť pro smysl Berlinovy úvahy v tomto bodě je tato distinkce zcela nepodstatná) oproti svobodám občanským a politickým (jako je svoboda projevu, sdružování, shromažďování a tak dále),<sup>30</sup> že tu-

---

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 68–69.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>30</sup> Pečlivý čtenář si povšimne, že politiku „nového údělu“ nelze ve vztahu k těmto svobodám soudně pokládat za nějaký kompromis. To je však další rozpor v Berlinově stanovisku; neopravňuje nás to ale k tvrzení, že se tu mýlím v poznámkách ohledně jeho záměru. (Berlin musel mít na mysli, že Roosevelt omezil majetková práva, avšak tato práva nemůže zahrnovat mezi „zákonná práva“, s nimiž ztotožňuje „samotnou svobodu“ ve výše uvedeném citátu – tím by se zkusmo navržený kontrast, jež citát obsahuje, stal absurdním.)

Berlinův text obsahuje další zásadní lapsy. Vezměme například jeho obranu státem zajišťovaného vzdělání, kterou vykládá na s. 63 svého Úvodu ke *Čtyřem esejům o svobodě* (c.d.). Jednotný školní sys-

to druhou kategorii svobod začnou přehlížet. Nejenom Berlin, ale implicitně také Rawls se dopouštějí ohromného omylu, když levici přisuzují ochotu obětovat svobodu jako takovou podmínkám, které ji činí hodnotnou. Rozlišení mezi politickou svobodou a svobodou peněžní se hluboce liší od rozlišení mezi svobodou jako takovou a podmínkami její hodnoty.

Nyní můžeme přehodnotit Berlinův popis politiky „nového údělu“ (viz výše). Můžeme bez obav prohlásit, že pokud se zvýší hospodářská zajištěnost jednotlivce, typickým *důsledkem* je menší počet „překážek pro [jeho] možná rozhodnutí a činy“, <sup>31</sup> takže se obvykle těší větší individuální svobodě – pokud přijmeme Berlinovo pojetí, podle něhož se svoboda rovná absenci překážek vztyčených nebo ponechaných druhými lidmi. Je možné, že individuální svoboda lidí ekonomicky již zajištěných se v důsledku „nového údělu“ snížila, ale Berlinova vlastní charakteristika svobody ho nijak neopravňuje k závěru (skrytě obsaženém ve zmínce o „kompromisu“ mezi svo-

---

tém je dobrý mj. proto, že uspokojuje „nutnost zajistit co nejvyššímu počtu dětí možnosti svobodné volby“; tuto tezi chce podle všeho zopakovat, když o něco níže hovoří o „potřebě vytvořit podmínky, v nichž budou těm, kdo podobné možnosti postrádají, zajištěny příležitosti k uplatňování oněch práv (svobody volby), které z právního hlediska vlastní, ale nemohou jich bez těchto příležitostí využít“.

Mám za to, že pokud máte „možnosti svobodné volby“, pak máte svobodnou volbu anebo ji máte efektivně, dle vlastní vůle: abyste jí dosáhli, stačí se ujmout zmíněných možností. Podle prvního citátu tedy vzdělání zajišťuje samotnou svobodnou volbu. Avšak to nemůže platit u druhého citátu, z něhož plyne, že špatně vzdělané děti sice mají „svobodu volby“, ale schází jim příležitost využít jí. (Pokud nedoženeme věci do extrémů a neprohlásíme, že z „právního vlastnictví“ tu nevyplývá „vlastnictví“, nýbrž tento obrat znamená „vlastnit /pouze/ právně“ –, ale pak by Berlin opouštěl rozlišení mezi skutečnou držbou svobody a schopností využít jí.)

Další nejasnosti se nacházejí v samotných Dvou pojmech svobody (c.d.). Například se zdá, že Berlin směšuje lidská desiderata (kupříkladu stravu, oděv atd.), která jsou tak naléhavá, že převyšují i potřebu svobody, s „podmínkami užívání svobody“, což je něco jiného.

<sup>31</sup> Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě*, c.d., s. 46.

bodou a hospodářskou zajištěností), že došlo k omezení individuální svobody jako takové (a nikoli pouze svobody příslušníků určitých tříd).<sup>32</sup>

### 3

Peníze přinášejí svobodu, protože zamezují vnějším zásahům při přístupu ke zboží a službám: fungují jako přidělový lístek. Svůj argument nyní posílím, ale také zjemním pomocí analogií a kontrastů mezi penězi a přidělovými lístky na zboží a služby v bezpečné společnosti.

Představme si tedy společnost bez peněz, v níž stát vlastní vše a v níž zákon určuje, jaká jednání mohou lidé vykonávat, tj. čemu se mohou svobodně věnovat bez vnějšího zásahu. Zákon určuje, co mohou nebo nemohou lidé určitého typu anebo i každý jednatel činit bez vnějších zásahů, a každá osoba má sadu lístků, kte-

---

<sup>32</sup> (1) Citovanou charakteristiku politiky „nového údělu“ pokládám za neslučitelnou s Berlinovým pozdějším přiznáním, že „obhajobu společenské legislativy či plánování, zaopatřovacího státu a socialismu“ lze vystavět stejně platně na úvahách ohledně svobody.

(2) Mohli bychom se domnívat, že Berlin své odmítnutí chudoby jakožto nesvobody silně modifikuje, když na s. 220 *Čtyř esejů o svobodě* (c.d.) říká, že v souladu s pojetím svobody jako nezasahování se mohu „pokládat za oběť donucování nebo otroctví“, pokud zastávám „teorii ohledně příčin mé chudoby“, podle které je „způsobena skutečností, že ostatní lidé [záměrně anebo mimoděk] zavedli pořádky, které mi – na rozdíl od ostatních – brání získat dostatek peněz, jimiž bych za [věci] zaplatil“. Nároky této teorie jsou tak slabé, že se mi jeví jako nepopíratelná, a sám Berlin naznačuje, že je „věrohodná“. Nicméně lze odvodit, že sám Berlin by ji musel popřít, aby udržel svou tezi, že chudoba nepostihuje svobodu, nýbrž pouze podmínky jejího užívání.

Ovšem zmíněné odvození by bylo chybné. V pasáži ze s. 220 Berlin neuznává, že nedostatek peněz, ať vzniká jakkoli, představuje nedostatek svobody (což je můj názor), nýbrž že nedostatek přístupu k penězům představuje nedostatek svobody, pokud má určité vysvětlení (a toto vysvětlení, jak jsem naznačil, má vždy).

rá podrobně uvádí, co může dělat. Mohu tedy mít lístek, který říká, že mohu svobodně zorat a osít tuto půdu a sklídit to, co vyroste, jiný lístek, který říká, že mohu svobodně shlédnout určitou operu, a další, podle kterého mohu přejít tamto pole, zatímco vy máte jiné lístky s jinými určenými svobodami. (Můžeme navíc předpokládat, že lístky jsou směnitelné, takže mohu některé své svobody vyměnit za vaše.)

Představme si nyní, že struktura možností uvedených na lístcích je složitější, než jsme právě popsali. Každý lístek určuje disjunkci konjunkcí skutků, které mohu vykonat. To znamená: mohu udělat A a B a C a D, *anebo* B a C a D a E, *anebo* E a F a G a A, a tak dále. Pokud se pokusím udělat něco, k čemu mi můj lístek nebo mé lístky nedávají oprávnění, zasáhnou ozbrojené síly.

Podle naší hypotézy tyto lístky stanovují, na co má určitý člověk svobodné právo (a tedy také v čem naopak svoboden není). Avšak peněžní částku lze přirovnat k vysoce generalizované podobě takového lístku. Peněžní částka představuje oprávnění provést disjunkci konjunkcí skutků, mezi něž patří například návštěva sestry v Glasgowě, anebo vlastnictví a užívání svetrů vystaveného v obchodě. (Pokud jde o svobodu jet do Glasgowa, podobá se chudá žena člověku, jehož lístky v hypotetickém nepeněžním hospodářství neobsahují položku „výlet do Glasgowa“).<sup>33</sup> Skutečnost, že peníze jsou právě takové oprávnění, možná vyjde jasněji najevo, když hmotné peníze nahradí kreditní karty anebo úvěrové účty, jejichž existence je pouze virtuální. Zkusme tuto paralelu vylepšit předpokladem, že popsané státní hospodářství nevydává žádné *hmotné* lístky: oprávnění jedinců svobodně užívat zboží se zobrazuje pouze na monitorech počítačů. Nevypadá snad úvěrový účet právě takto? A je tedy snad něčím jiným než souborem svobod?

---

<sup>33</sup> Představme si, že dvěma lidem zabrání nastoupit do letadla: prvnímu, protože nemá pas, a druhému, protože nemá letenku. Lze snad říci, že svobodu nastoupit postrádal pouze první?



Nyní předvedu meze této analogie a poté ukážu, jak jsou drobné.

Zatímco v bezpečné společnosti je svoboda jedince omezována vládou, pak v peněžním hospodářství je člověk, který chce získat něco cenného, obvykle omezován nikoli především vládou, nýbrž majitelem této cennosti. V peněžním hospodářství slouží vláda prosazování vůle majitele, mj. tehdy, pokud chce upřít přístup každému, kdo mu nedá peníze. Strategická role majitelovy vůle znamená, že (a) peníze nezaručují přístup absolutně (na rozdíl od „lístku na svobodu“ vydaného státem) a (b) nedostatek peněz ještě nemusí vést k zamezení přístupu (na rozdíl od lístku vydaného státem). Pokud se obchod z jakéhokoli důvodu rozhodne neprodat svetr, který vystavuje, žádná peněžní nabídka ho z něj nemůže vymámit. A pokud se obchod naopak svetru hodlá zbavit zdarma, pak vláda jistě nebude příjemci této velkodušnosti (který nemusí mít ani haléř) bránit, aby si dar vyzvedl, nýbrž naopak bude dohlížet na hladký průběh této transakce. Svobodný přístup ke zboží nevyžaduje vždy peníze, protože velkorysý majitel je nemusí vyžadovat, a peníze také ne vždy stačí, neboť majitel nemusí cennost prodat.

Ovšem naznačený rozdíl mezi penězi a státními přidělovými lístky bychom neměli přehánět. Abychom náležitě odhadli jeho význam, přijmeme při popisu bezpečné společnosti určitý zvláštní předpoklad, který se v potřebném rozsahu vyrovná složitosti výše popsanych peněžních ekonomik.<sup>34</sup>

Představme si, že státní lístky (podobně jako peníze) nejsou vždy nutné ani dostačující k získání zboží, neboť státem jmenovaní správci cenností mají v určitém drobném rozsahu svobodné právo zaručit přístup i lidem bez lístků a zabránit v něm lidem, kteří lístky mají: jde o oficiálně uznávanou úřední výsadu. Dále před-

---

<sup>34</sup> Základy této úpravy navrhl Arnold Zuboff.

pokládejme, že správci projevují vůči některým lidem trvalou přízeň a vůči jiným nepřízeň, v právě takovém rozsahu, jako to platí v peněžní ekonomice. Paralelně k výše popsaným peněžním společnostem tedy lístky v nepeněžním hospodářství již nezaručují přístup absolutně a lístková nemajetnost neznamená, že přístup je absolutně odepřen. Nadále platí, že distribuce lístků silně ovlivňuje svobodu; lístky stanovují, co můžete a nemůžete svobodně udělat – ovšem nikoli v plném rozsahu, jako dříve, nýbrž ve vhodném rozmezí určeném vlivem správců a jejich záměry, přičemž stupeň tohoto vlivu nám dovoluje prohlásit, že svoboda přístupu je v této revidované státní ekonomice *do značné míry* stanovena lístky.

Soukromí vlastníci cenností mají nad svým majetkem plnou kontrolu,<sup>35</sup> zatímco správci cenností jen částečnou,<sup>36</sup> avšak tato přetrvávající odlišnost nic nemění na tom, jakým svobodám se za daných předpokladů těší ostatní lidé. V obvyklých peněžních ekonomikách nezaznamenáváme žádné výraznější sklony dávat věci zadarmo nebo je upírat vybraným majetným zákazníkům;<sup>37</sup> v našem paralelním případě státního hospodářství tedy můžeme stanovit, že vliv svěřený správcům je také poměrně skromný. Viděli jsme však, že svobodný přístup je ve státním hospodářství do značné míry stanoven lístky. Souběžně s tím můžeme konstatovat, že

---

<sup>35</sup> Z hlediska nevlastníků jsou oprávnění vlastníci majetku v jistém smyslu neuniformovanými agenty státu s velkým osobním vlivem.

<sup>36</sup> Stát má v mém příběhu samozřejmě veškerý vliv, jež má obchod, a jeho správce lze přirovnat k imaginárním prodávacům, kteří by měli srovnatelný vliv (což by bylo velmi neobvyklé). Toto završení analogie tu však nehraje žádnou roli.

<sup>37</sup> Jak mne upozornil Hillel Steiner, příliš rozšířený sklon bránit v přístupu vybraným potenciálním zákazníkům by narušil postavení peněz jakožto obecného média směny: peníze jsou z definice všeobecně přijatelné, a v plně rozvinutých kapitalistických soustavách jsou přijatelné povinně jakožto zákonné platidlo (viz následující poznámka).

v naší formě ekonomiky je svobodný přístup ke zboží do značné míry stanoven penězi.<sup>38</sup> Můžeme proto říci, že v *obvyklém* případě nedostatek peněz znamená nedostatek svobody. Pro chudou ženu, která nemá na koupi lístku, zůstávají vyhlídky na svobodnou cestu do Glasgowa nepatrné – i přes to, že by jí dražní společnost Virgin milionáře Richarda Bransona mohla věnovat jednu jízdu zdarma, neboť pravděpodobnost takového kroku je mizivá. Stejně mizivá je obecně diskrepance mezi penězi a svobodou.

Všimněme si navíc, že pokud každý prodá každému, kdo chce koupit, a pokud nikdo nikomu nic nedá zadarmo, pak se nemajetný člověk v naší společnosti, pokud jde o jeho svobodu, přesně podobá člověku s nedostatkem lístkových povolení ve státní ekonomice, ve které správci nemají žádný vliv. Přijmeme-li předpoklady, které ekonomové běžně užívají, zabývají-li se fungováním hospodářství založeného na soukromém vlastnictví a penězích, pak vylíčená analogie platí bez výhrad.

Odsuneme-li předpoklady ekonomů stranou, pak platí, že peníze nejsou *formou svobody* (jíž byly státní lístky v nekomplikované, původní verzi lístkového hospodářství), ale nepochybně *udělují svobodu*, pokud svoboda znamená absenci vnějších zásahů. To dostatečně vrací názor pravice, Berlina a Rawlse.

#### 4

Rysem kapitalismu, díky němuž se peníze částečně liší od státních lístků, je separace, k níž v kapitalistické civilizaci došlo mezi státem a občanskou společnos-

---

<sup>38</sup> Povšimněme si, že pokud se soukromým majitelům cennosti zakáže neprodávat komukoli, kdo je schopen zaplatit za to, co nabízejí, pak se peníze stávají podobnějšími lístku v první formě lístkového hospodářství (tj. bez vlivu správců) právě proto, že tu je určitá záruka občanských práv: vliv nyní nelze uplatňovat jako útlak.

tí. O vašem svobodném přístupu ke zboží v tržní společnosti nerozhoduje stát, nýbrž majitelé cenností, jejichž rozhodnutí stát podporuje. Nicméně i v tržní společnosti platí, že svobodný přístup ke zboží je obvykle závislý na penězích, i když spleť osobních vztahů, které tuto svobodu zaručují či upírají, je v tržní společnosti strukturována komplexněji než ve společnosti lístkové, kde jí odpovídá stát a jeho správci. V lístkové i peněžní společnosti rozhodují (soukromí nebo státní) vlastníci o tom, co mohou svobodně učinit ve vztahu ke zboží a službám – a pokud přihlídneme k (systémově)<sup>39</sup> typickým sklonům majitelů, pak se tato rozhodující role majitelů v tržní společnosti v zásadě rovná rozhodující roli peněz.

Peníze a jejich nedostatek do společnosti zavádějí vztah svobody a nesvobody. Peníze jsou samozřejmě zdrojem, avšak nikoli v témže smyslu jako síla nebo inteligence. Jak řekl Karel Marx, jsou „společenskou silou ve formě věci“,<sup>40</sup> avšak – na rozdíl od šroubováku nebo zapalovače – nejsou *samy o sobě* věci (přičemž „věci“ zde míním hmotný objekt), neboť společenská moc není věc. Pokud vyměníte deset jednolibrových mincí za desetilibrovou bankovku, získali jste odlišnou věc, ale máte tutéž peněžní částku. Vlastníte stejné oprávnění cestovat, získávat zboží, služby a tak dále, stejné společenské postavení, stejné vyhlídky na to, že vaše jednání nebude podléhat vnějším zásahům (anebo skoro stejné: řidič autobusu přijme vaši minci, ale může vám odmítnout rozměnit bankovku a z autobusu vás vyhodí).

---

<sup>39</sup> Viz výše, pozn. č. 35.

<sup>40</sup> Marxův náleze se nachází v následující pasáži z Grundrisse: „Čím méně společenské moci vlastní médium směny, ... tím větší musí být moc společenství, které jednotlivce spojuje: patriarchální vztah, antická obec, feudalismus a cechovní systém. [V tržní společnosti] vlastní každý jednatel společenskou moc ve formě věci. Oberte věc o tuto společenskou moc, a musíte ji svěřit lidem, aby ji uplatňovali nad lidmi.“ Tento výrok komentuji ve své knize *Karl Marx's Theory of History* (c.d., s. 124–125).

Peníze představují společenskou moc ve smyslu, v němž totéž například o svalch nelze říci. To, čeho můžete dosáhnout silou svých paží, samozřejmě záleží na společenských pravidlech a společensky vytvořených materiálních strukturách, jako jsou silnice, dveře a schodiště. Avšak peníze (oproti zlatu) nejsou – na rozdíl od svalů (a zlata) – něčím materiálním, čehož praktický význam je společností *ovlivněn*, nýbrž jsou společenské ze samotné své podstaty. Peníze vůbec nemusí mít trojrozměrné zhmotnění; mohou se nacházet pouze v paměti počítače a v principu by se mohly odhmotnit ještě více. Kdyby všichni lidé měli dokonalou paměť, dodržovali zákon a tok informací by byl plynulý, mohly by peníze získat podobu obecně sdílené znalosti o tom, kdo je k čemu oprávněn.<sup>41</sup> Smyslem peněz, jejich *raison d'être*, je zčásti překonat vnější zásahy při přístupu ke zboží, které zvítězí, pokud se peněz nedostává. To neplatí například o svalch, i když fyzická síla zajišťuje přístup ke zboží, pokud se společenský pořádek zhroutí.

Fakt, že lístky určují společenskou strukturaci svobody, je ve státním hospodářství zřejmý. Já tvrdím, že totéž činí peníze v ekonomice založené na soukromém vlastnictví, i když méně zjevně, neboť moje pětilibrová bankovka – na rozdíl od odpovídajícího lístku – na sobě nemá napsáno, jaké svobody udílí. Jedním z cílů této kapitoly je ukázat, že peníze přinášejí svobodu právě tak jako státem vydaný lístek.

Nepřehlédněte, že neprohlašuji jednu z popsanych ekonomik za přitažlivější než druhou. Mnozí dají přednost peněžní ekonomice založené na soukromém vlast-

---

<sup>41</sup> Nesouhlasím tedy s tvrzením Johna Searla (*The Construction of Social Reality*, London, Lane 1995, s. 35), že „peníze musí existovat v té či oné hmotné podobě“, pokud je nezakládá na omezenosti lidských poznávacích nebo morálních schopnostech, o čemž pochybuji. (Povšimněme si, že i v případech, kdy jsou mentální stavy mozkovými, tedy hmotnými stavy, peníze ve výše načrtnuté imaginární situaci nezískávají podobu mozkových stavů.)

nictví, v níž má svoboda obvykle nezávisí bezprostředně na státu, nýbrž na rozhodnutí druhých lidí, která stát podporuje.<sup>42</sup> To ale na mou tezi nemá vliv. Mé tvrzení zní, že rozhodnutí majitelů mají v peněžní ekonomice vliv právě na mou *svobodu*.

Odtud plyne, že protest, který levice vznáší proti chudobě, skutečně představuje obhajobu svobody<sup>43</sup>: především jde o protest proti krajní nesvobodě chudých lidí v kapitalistické společnosti a obhajobu mnohem rovnoprávnějšího rozdělení svobody.

## 5

Zopakujme si konceptuální fázi pravicového argumentu:

- (1) Svobodě brání (možné) vnější zásahy, avšak nedostatek prostředků nikoli.
- (2) Nedostatek peněz neznamena trpět (možnými) zásahy, nýbrž nedostatkem prostředků.
- (3) Chudoba (nedostatek peněz) nepřináší nedostatek svobody.

V předchozích oddílech jsem vyvrátil druhou premisu tohoto argumentu; ukázal jsem totiž, že člověk, kterému scházejí peníze, je bezpochyby obětí dalekosáhlých vnějších zásahů. Zatím jsem však výslovně nenapadl první premisu – což učiním nyní.

---

<sup>42</sup> Kapitalistické ekonomiky jsou často pokládány za nadřazené státem ovládaným ekonomikám z hlediska svobody, a to pouze proto, že v prvním systému dochází k větší disperzi majetku. Avšak podle tohoto kritéria je tržní socialistická ekonomika s mnohem větší disperzí majetku, a tedy i související svobody ještě lepší. K oběma stranám tohoto argumentu lze samozřejmě mnoho dodat: zde uvádím pouze základní myšlenky. V zájmu rovnováhy však předkládám antikapitalistické stanovisko tržního socialismu a stavím je vedle únavně známého kapitalistického stanoviska, odmítajícího kontrolu státu.

<sup>43</sup> Na rozdíl od toho, co říká Berlin v pasážích citovaných výše.

Můžeme bez obav akceptovat,<sup>44</sup> že veškeré možné uchazeče o titul „zábrana svobody“ lze převést na určitou formu vnějšího zásahu anebo určitou formu nedostatku prostředků. Za tohoto předpokladu – a spolu s nezpochybnitelnou premisou, že absence svobody existuje – platí, že tvrzení (1) je ekvivalentní s konjunkcí následující čtveřice výroků, mezi nimiž pak platí ekvivalence mezi (6) a (7) na jedné a (8) a (9) na druhé straně:

- (6) Vnější zásah je postačující podmínkou nesvobody.
- (7) Nedostatek prostředků není nutnou podmínkou nesvobody.
- (8) Vnější zásah je nutnou podmínkou nesvobody.
- (9) Nedostatek prostředků není postačující podmínkou nesvobody.

Prostřednictvím nového uplatnění argumentů, které jsem již využil dříve, nejprve ukážu, že tvrzení (7) – a tedy i tvrzení (6) – je nepravdivé. V šestém oddíle vyvrátím dvojici (8)/(9), avšak tento výsledek je konceptuálně méně zajímavý a ideologicky i politicky méně důležitý než první zjištění.

Při kritice teze (7) nejprve ukážu, že přinejmenším v určitých případech je nedostatek prostředků nutnou podmínkou nesvobody. Pak výsledek zobecním a předvedu, že nedostatek prostředků je vždy nutnou podmínkou nesvobody.

Peníze jsou zcela očividně prostředkem – pokud jím nejsou, tak co jiného? Přesto jsme viděli, že nedostatek peněz s sebou nese nedostatek svobody skoro ve všech případech, kdy je něco na prodej. Skoro ve všech těchto případech zaniká oprávnění prodejce odepřít pomoc vnějšího zásahu a s podporou státu přístup k určité-

---

<sup>44</sup> Akceptovat bez obav zde znamená, že tento předpoklad může být přísně vzato z určitých subtilních nebo komplikovaných důvodů nepravdivý, avšak podle mého názoru to neovlivní podstatu následující úvahy.

mu zboží nebo službě (pouze) v důsledku nabídky peněz. V těchto případech je tedy nedostatek peněz nutnou podmínkou nesvobody, neboť peníze odstraňují (budoucí) vnější zásah.

Někdo by se mohl domnívat, že peníze představují protipříklad k tezi (7), neboť i když jsou vzorovým příkladem prostředku, přesto – jak jsem ukázal ve čtvrtém oddíle – jsou prostředkem velmi odlišným od prostředků materiálních, jako jsou šroubováky nebo zapalovače. Peníze nejsou prostředkem materiálním, nýbrž společenským. Jejich *raison d'être*, na rozdíl od hmotných nástrojů, je odstranit vnější zásah.<sup>45</sup>

Peníze zaujímají opravdu zvláštní postavení. Svým hluboce společenským charakterem se odlišují od takových prostředků, jako jsou svaly, tělesná krása či inteligence. Avšak hmotné a další ne-společenské prostředky také poskytují protipříklady k tezím (6) a (7). Úvaha o těchto prostředcích ukazuje, že *vnější zásah nikdy není postačující podmínkou nesvobody, neboť její nutnou podmínkou je vždy nedostatek prostředků*.

To platí proto, že – naprosto všeobecně – *vnější zásah omezuje mou svobodu konat x tehdy a jen tehdy, pokud mi scházejí prostředky, abych tento zásah překonal, a tedy byl schopen vykonat x i navzdory tomuto zásahu*.<sup>46</sup> Pokud mám tuto schopnost, tj. pokud jsem schopen zásah překonat, pak jsem svoboděn konat *x* i přes tento zásah. Vnější zásah tedy není postačující podmínkou nedostatku svobody, nýbrž je k ní potřeba také patřičného nedostatku schopnosti.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Peníze proto slouží jako protipříklad vůči tezi (1) i (2): je to prostředek, jehož smyslem je odstranit vnější zásah. Hroučí se tak kontrast mezi nedostatkem prostředků a přítomností vnějšího zásahu, neboť pokud schází tento prostředek, je vnější zásah přítomen. Teze (1) i (2) jsou nepravdivé, protože se zakládají na kontrastu, jehož klamnost peníze ukazují.

<sup>46</sup> Za tento přesný postřeh vděčím Arnoldu Zuboffovi.

<sup>47</sup> (1) Zazněly návrhy, že vnější zásah ze strany A možná nestačí k odstranění B-ovy svobody, avšak vnější omezení ze strany A k to-



Doložme to příklady. Nejdříve si představme odsouzeného, který nemůže svobodně opustit vězeňskou celi. Všimněme si, že odsouzenec je nesvobodný, protože není dostatečně silný – tj. není schopen – rozbít mříže, jimiž ho obklopili zasahující činitelé zákona. Tato jeho neschopnost představuje nutnou podmínku jeho nesvobody. Kdyby jeho schopnosti náhle zázrakem dostatečně vzrostly, pak by měl svobodu odejít.

Tato ilustrace nepravdivosti tezí (6) a (7) ovšem neodpovídá předpokladu, který jsme přijali na s. 93–95, totiž že společnost plně zachovává zákony. Vězeň, který by rozbil mříže své cely, by totiž jednal protiprávně. Můžeme ale uvést i jiné příklady, které našemu předpokladu vyhovují: příkladem vězně jsem začal jen proto, že je zvláště výrazný.

Vezměme si například dvě ženy, do jejichž jednání zasahuje zákon, protože oběma zapovídá vstoupit na určité území. Vzhledem k přijatému předpokladu platí, že žádná z nich nemůže tento zákaz porušit a uniknout trestu. Avšak předpokládejme, že jedna je díky penězům, příbuzenským vztahům anebo svému původu schopna najít si právníka, který tento zákaz úspěšně přemůže, zatímco druhá toho schopna není. Příslušný vnější zásah tedy úspěšně omezí svobodu pouze jedné z těchto žen – a to právě proto, že druhá disponuje (na-prosto legální) schopností překonat jej. (Povšimněme si,

---

mu postačuje. Avšak pokud toto tvrzení platí, pak jedině proto, že z A-ova omezení vyplývá B-ova neschopnost anulovat ta konání, jejichž provedením A příslušné omezení ustavuje. Hlavní náleží zůstává: A nemůže odstranit B-ovu svobodu, pokud B nevykazuje odpovídající neschopnost.

(2) Někdo by mohl namítnout, že tu vzniká nesoulad mezi mým předchozím tvrzením, že chudí lidé jsou nesvobodní, protože podléhají vnějšímu zásahu, a nynější tezí, že vnější zásah není dostačující podmínkou svobody. Avšak s touto námitkou se lze snadno vyrovnat. Tvrzení, že chudí lidé jsou nesvobodní, je platné, protože jim schází schopnost potřebná k překonání zásahu, jemuž musí čelit, pokud – jak jsme oprávněně předpokládali (viz s. 146–149) – jsou zákony dané země důsledně dodržovány.

že se tím mírně komplikuje obhajoba teze o chudobě jakožto omezení svobody: chudoba omezuje svobodu tím, že činí zamýšlené prostředky překonání určitých legálních vnějších zásahů nedostupnými – i když samozřejmě ne tam, kde je po ruce náležitá právní pomoc.)

Z předchozích úvah vyplývá, že na pravicový kontrast mezi svobodou a schopnostmi by levice neměla odpovídat – jak to někdy činí – tak, že schopnosti jsou stejně důležité jako svoboda anebo (jak někdy také slycháme) že pravicové pojetí svobody je příliš těsné a musíme je rozšířit, nýbrž tak, že neschopnost tvoří nedílnou součást toho, co samotná pravice chápe jako paradigmatické případy nedostatku svobody. Nutnou podmínkou *úspěšného* (tj. svobodu odstraňujícího) vnějšího zásahu<sup>48</sup> totiž je, že její oběti schází schopnost překonat tento zásah. Jste svobodeni konat to či ono, i když podléháte vnějšímu zásahu, pokud jste schopni tento zásah překonat.

## 6

Nechápu, jak by se pravice mohla vyhnout závěru, že v případě vnějšího zásahu napomáhá nedostatek schopnosti ke vzniku nesvobody, takže teze (6) a (7) jsou nepravdivé. Nicméně pravice může nadále trvat na stanovisku, že neschopnost nezpůsobuje žádnou nesvobodu, pokud ve hře není žádný vnější zásah. Může prohlásit, že pokud máte zlomené nohy, ale nikdo by vám nebránil

---

<sup>48</sup> Povšimněte si, že neúspěšný vnější zásah netkví v pokusu zasáhnout, při němž se nepodaří zrealizovat zásah, nýbrž v pokusu zasáhnout, který se mine svým cílem, jímž je obvykle zabránit někomu, aby něco udělal. (Můžeme zde pominout atypické případy, kdy smyslem zásahu není bránit, nýbrž například obtěžovat nebo rozdráždit.) Pokud se vám snažím zahradit cestu, ale nakonec se mi nepodaří před vás dostat, pak se snažím zasáhnout, a nedaří se mi to. Ale pokud vám do cesty vstoupím a vy mne odstrčíte, pak nepochybně zasahuji, a to neúspěšně.

chodit, kdyby zlomené nebyly, pak nejste zbaven svobody chodit. Může říci, že vnější zásah sice není postačující podmínkou nesvobody, avšak zůstává nutnou podmínkou: teze (6)/(7) jsou vyvráceny, ale to se tezí (8)/(9) netýká.

Avšak pravice to může říci pouze tehdy, pokud zamezte pod stůl pravdy, které se mi jeví jako triviální. Bez jakýchkoli problémů totiž říkáme: teď, když mu sundali sádku, se může znovu svobodně projít po parku. Anebo vezmeme auto, což (jak se jistě shodneme) je dopravní prostředek, a na rozdíl od peněžní částky nebo oprávnění k cestě navíc prostředek materiální. Mohl by člověk, kterého nesvírají pouta nějaké neuvážené filosofické teorie, popřít, že pokud mám k dispozici auto, které umím řídit, zvyšuje se tím má svoboda při cestách po Londýně, a pokud ho nemám anebo mi schází řídičské schopnosti, pak se tato svoboda zmenšuje? (Když smrtelník Billy Watson zakřičí „Shazam“ a změní se v divotvorného kapitána Marvela, má náhle k dispozici ohromný výběr svobod.) Nedostatek schopností je tedy dostačující podmínkou nesvobody: pokud *nejsem schop* jet autem, protože mi k vykonání tohoto skutku schází nějaký *prostředek*, pak jsem zbaven určité svobody.

Pravice může namítnout, že absence prostředku mne zbavuje svobody pouze tehdy, pokud je absence tohoto prostředku způsobena nějakou *osobou*. Pokud mi vezmete klíče od auta, jsem zbaven určité svobody, ale pokud klíče pouze *ztratím*, pak podle tohoto názoru neztrácím žádnou svobodu. Vnější zásah tedy sice není dostačující podmínkou svobody, ale zůstává podmínkou nutnou: teze (8) a (9) jsou pravdivé. Avšak zde podstrkované rozlišení je *nesmírně* nepřírozené. Pokud zoufale hledáte klíče, nelze čekat, že se zdržíte výroků o nemožnosti svobodně řídit, dokud nezjistíte, že klíč někdo ukradl nebo schoval.

Kontrast mezi prostředky a schopnostmi na straně jedné a svobodou na straně druhé je tedy pravicový mýtus. Levice se možná někdy proviňuje proti běžnému

vyjadřování (viz výše, s. 88), avšak pravice – a ti, kdo se podvolují jejímu naléhání – překrucují v této oblasti obvyklé významy slov.

(Byla vznesena námitka, že úzus, na nějž se odvolávám při vyvrácení tezí /8/ a /9/, je „volný“ a že „přesně vzato“ absence /například/ auta snižuje pouze schopnost, a nikoli svobodu. Nechápu ale, jaká kritéria „volného úzu“ vyřazují tak rozšířené obraty obsahující slova „svobodný“, „svoboda“ atd.

I kdyby tato námitka byla oprávněná a neschopnost v absenci lidského zásahu neznamenal nesvobodu, stále by samozřejmě platila má hlavní teze, že chudoba omezuje svobodu: můj původní argument je uveden ve druhém oddíle a nenapadá teze /8/ a /9/.)

## 7

Argumenty a závěry této kapitoly mají konceptuální povahu. Nebránil jsem ani neuvedl žádný normativní výrok, i když jsem si dovilil pronést určité konceptuální výroky ostře normativním tónem.

Někteří lidé na podobný výkon reagují povzdechem, že v důsledku své čistě konceptuální povahy nenastoluje žádné normativní závěry. K čemu je tedy dobrý?, ptají se.

Odpověď zní, že konceptuální výroky někdy tvoří klíčové premisy v argumentech s normativními závěry, což se týká právě pravicového přechodu od (1) k (5). Tento důležitý normativní argument je vyvrácen, pokud ukážeme nepravdivost klíčové konceptuální subkonkluze (3), a to jsme učinili. Tento boj s normativními argumenty je často účinnější než přímá normativní konfrontace, která často vede do slepé uličky.

Kdyby na samotných pojmech nezáleželo, pak by druhá strana nikdy nedospěla ke svému zdůrazňování konceptuální nepravdivosti. Pro sebedůvěru pravice a pro aktivní přijetí, jehož se jí dostává, je velmi důležité, že se

může vydávat za obránce lidské svobody. Je proto důležité, zda se nám podaří prokázat, že je tento postoj falešný. Právce hlásá, že hájí univerzální lidskou hodnotu, která tkví ve svobodě; pokud ovšem strhneme závoj konceptuálních chyb a slovního eskamotérství, spatříme, že v argumentech typu (1)–(5) nabízí jen partikularistickou obhajobu bohatých lidí. Tím, co brání, je pouze svoboda bohatých.

Tento závěr, který jsem odlišným způsobem dokázal již jinde,<sup>49</sup> je posílen argumentací této kapitoly. Obecná teze zní, že právice se nestaví proti vnějšímu zásahu *jako takovému*: staví se proti vnějšímu zásahu do práva na soukromé vlastnictví,<sup>50</sup> ale podporuje vnější zásah do přístupu chudých lidí k soukromému vlastnictví. Majetková práva tedy nemůže hájit poukazem k hodnotě svobody ve smyslu absence vnějšího zásahu. Pokud chce stavět na principiálním odporu vůči vnějším zásahům, pak nemůže hájit soukromé vlastnictví proti žalobě, jež proti ní vznáší chudoba, využitím známé taktiky, kterou jsem se zde snažil zpochybnit.

Některé lidi má úvaha jistě ohromí nebo rozzuří: bude jim připadat jako bezostyšné přirovnávání *protiprávního* zásahu do soukromého vlastnictví a *legálního* zásahu proti těm, kdo je narušují nebo poškozují. Ovšem opakují, že má teze není normativní: problémem morálnosti ochrany či narušení soukromého vlastnictví jsem se zde nezabýval.

Filosofové pojímali výrazy „svoboda“, „svobodný“ atd. dvěma protikladnými způsoby. Sám patřím k těm, kteří přisvědčí, že *A* je (v určitém ohledu) nesvoboden, dokud *B* úspěšně zasahuje do jeho konání, tedy bez ohledu na morální práva, která *A* a *B* mají nebo nemají. Při tomto chápání pojmu svobody, které se neohlíží na morální

---

<sup>49</sup> Viz výše, pozn. č. 24.

<sup>50</sup> Samozřejmě se často staví také proti jiným zásahům, například do bezpečí svobody, svobody projevu atd., avšak tyto nepovinné dodatky pravicového myšlení nás v této úvaze nezajímají.

práva, je naprosto jasné, že když policista zatýká provinilce, omezuje tím jeho svobodu, ať už je pro svůj krok morálně oprávněn, či ne. Druhá skupina popírá běžné užívání jazyka a tvrdí, že *B*-ův zásah proti *A* omezuje svobodu pouze tehdy, pokud má *A* morální právo činit to, co činí, nebo pokud *B* nemá žádné morální právo mu v tom bránit.<sup>51</sup> Toto chápání svobody, zatížené pojmem práva, bez ohledu na svou možnou přijatelnost v jiných ohledech<sup>52</sup> znemožňuje obhajobu oprávněnosti soukromého vlastnictví poukazem ke svobodě, neboť z tohoto hlediska nelze říci, co vůbec svoboda *jest*, dokud nerozhodneme – a to nutně na základě jiných pojmů, než je svoboda –, zda je soukromé vlastnictví morálně oprávněné.

Ať tedy svobodu chápeme jakkoli, soukromé vlastnictví nikdy nelze hájit pojmovou souvislostí mezi jím samým a svobodou.<sup>53</sup>

### **Dodatek: Jonathan Wolff o svobodě (freedom) a volnosti (liberty)**

Jonathan Wolff ve svém článku *Freedom, Liberty, and Property*<sup>54</sup> předkládá názor, že levice a pravice se ve svých tvrzeních o svobodě či volnosti překrývají. Obecně lze podle něj říci, že levice má pravdu, pokud jde o svobodu, ale mýlí se, pokud jde o volnost, zatímco pra-

---

<sup>51</sup> Povšimněme si, že rozlišení mezi morálně zatíženým a morálně nezatíženým pojetím svobody není totožné s distinkcí mezi právní svobodou a efektivní svobodou, kterou jsme zavedli na s. 152.

<sup>52</sup> Jeho nepřijatelnost naznačuji, když říkám, že se provinuje proti běžnému vyjadřování, avšak otázka jeho přijatelnosti na tomto či jakémkoli jiném podkladě tu je naprosto podružná. Viz Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, c.d., kap. 2, oddíl 3e.

<sup>53</sup> Tím se tedy nevylučují empiričtěji založené obhajoby soukromého vlastnictví, zahrnující klíčový poukaz ke svobodě.

<sup>54</sup> Wolff, J., *Freedom, Liberty, and Property*. *Critical Review*, 11, Summer 1997, 3, s. 345–357.

vice správně postihuje volnost, ale nechápe svobodu. To je ovšem jen zběžný náčrt, neboť běžné užívání výrazů „svoboda“ a „volnost“ se ne vždy shoduje s částečně arbitrárními definicemi těchto termínů, které Wolff při dokazování své teze předkládá. Pro jeho potřeby lze „svobodu“ chápat jako „reálnou možnost“ a „volnost“ jako „přípustnost“. Levici zajímá reálná možnost a právem popírá, že by k ní přípustnost vedla. Pravici zajímá přípustnost a právem popírá, že by z ní vyplývala reálná možnost. Tato popření jsou logicky ekvivalentní, takže levice i pravice mluví o tomtéž a říkají pravdu. Avšak levice se mylí, když všechno důležité, co lze mít pojmem „volnost“, připodobňuje ke své přijatelné koncepci svobody jako reálné možnosti, zatímco pravice se mylí, když všechno důležité, co lze mít pojmem „svoboda“, připodobňuje ke své přijatelné koncepci volnosti jako přípustnosti.

Nepřijímám Wolffovo tvrzení, že spolu s ostatními levicovými filosofy opomímám konceptuální pravdy o volnosti. Domnívám se, že konceptuální část Wolffovy kritiky levice trpí četnými chybami – avšak na tento rozbor zde není místo, a také není tím nejpodstatnějším.<sup>55</sup> Důležitější je otázka: Proč by nám mělo *záležet* na *volnosti* (ve Wolffově smyslu), pokud ji nedoplňuje *svoboda* (ve Wolffově smyslu)? Proč by mělo ženě z mého příkladu záležet na tom, že má – jak by řekl Wolff – volnost odjet do Glasgowa (prostě proto, že jízda do Glasgowa není jako taková ze zákona nepřípustná), pokud nemá – jak by Wolff uznal – svobodu tak učinit?

Wolff uvádí tři údajné důvody, proč by mi mělo záležet i na volnosti, kterou nemohu využít,<sup>56</sup> tj. na volnosti, kterou mám, ale bezprostředně ji nedoprovází odpovídající svoboda. Je ovšem velmi příznačné, že každý důvod, kvůli kterému by nám podle Wolffa mělo záležet

---

<sup>55</sup> Svůj výklad Wolffových konkrétních konceptuálních omylů mohu zájemcům na požádání zaslat.

<sup>56</sup> Wolff, J., *Freedom, Liberty, and Property*, c.d., s. 356.

na volnosti, je *plně* založen na svobodě, která s ní nějak souvisí. Žádný z nich se nezakládá na ničem jiném než na související svobodě a žádný navíc neříká, proč by mi mělo záležet na volnosti, kterou *já* sám *teď* mám. Vždy jde o důvod, proč by mi mělo záležet na volnosti kvůli svobodě – ne pouze kvůli svobodě, kterou volnost zaručuje (1) *mně* (2) *teď*.

Jako první důvod Wolff uvádí, že mne může „těšit život v rozmanité a tolerantní společnosti, která připouští široké spektrum chování“. Avšak tato žádoucí rozmanitost se dostavuje jen tehdy, pokud jsou *druzí lidé* schopni příslušné volnosti využít, tj. pokud volnost skutečně plodí svobodu, i když ne pro mne. V tomto případě mi tedy záleží na volnosti, k jejímuž uplatnění mi schází svoboda, protože ostatní lidé tuto svobodu mít budou, a společnost tak bude vykazovat žádoucí rozmanitost. Na této volnosti by mi tedy záleželo, i kdybych ji *já sám* neměl: na mé *vlastní* volnosti mi záleží jen proto, že je *příznakem*, že ji mají i *druzí*.

Podle Wolffova druhého důvodu mohu „přivítat skutečnost“, že „lidé, na kterých mi záleží“, shledávají určité chování „přípustným a možným“. I zde však hodnotou, jejíž přijetí druhými mi činí potěšení, je svoboda, kterou jim v jejich (i když ne v mém) případě volnost zaručuje. V tomto druhém případě tedy ještě výrazněji platí, že na volnosti bez svobody, kterou mám, mi záleží proto, že tuto volnost budou mít i *druzí*, avšak *oni* se budou těšit i z příslušné svobody (ať už to má jakékoli další příznivé důsledky, například rozmanitost). A opět platí, že by mi na této volnosti záleželo stejně, i kdybych ji *já sám* neměl.

Konečně pak Wolff uvádí, že si mohu své nesvobodné volnosti cenit, i když ji v současnosti nemohu využít, protože mohu schopnost jejího využití časem získat. To mi však nedává žádný důvod, proč si této volnosti cenit *teď*: pouze mne to motivuje k tomu, abych si ji cenil, až ji – později – (stále) mít budu. Přítomná volnost je hodnotná pouze za předpokladu, že přetrvá; kdyby



nyní absentovala, ale byla přítomná později, uchovála by si hodnotu, kterou v ní Wolff nachází. Za druhé, na volnosti záleží kvůli svobodě; toto zjištění tedy platí u všech tří důvodů. V třetím popsaném případě mi na volnosti nyní záleží navzdory tomu, že nyní nemám odpovídající svobodu, protože mohu odpovídající svobodu chtít a získat později. Ale pak mi na *přítomné* volnosti záleží jen proto, že je to (pravděpodobný) *příznak* budoucí volnosti (tak jako mi v předchozích dvou případech záleželo na *vlastní* volnosti jen jako na příznaku toho, že relevantní druzí lidé mají *stejnou* volnost). Na přítomné volnosti jako takové mi tedy nezáleží – a na naznačení budoucí volnosti mi záleží jen proto, že bude (jak doufám) spojena s budoucí svobodou.

Žádný z Wolffových důvodů, proč by mi mělo záležet na volnosti, kterou *sám* nemohu (nyní) využít, tedy neříká, proč by nám mělo záležet na volnosti za absence svobody. Ve všech třech případech mi na volnosti záleží *kvůli* svobodě. Podle Wolffovy vlastní prezentace na volnosti záleží výhradně kvůli svobodám, k nimž za konkrétních okolností vede.

Domnívám se ovšem, že wolffovská volnost má jistý svébytný význam. Ten ale (přímo)<sup>57</sup> nijak nesouvisí ani s wolffovskou, ani s žádnou jinou svobodou. Pomineme-li příslib wolffovské svobody, pak na wolffovské volnosti záleží proto, že je *urážkou postavení osob*, pokud jim jsou určitá jednání zakázána, ať už přípustnost těchto jednání příslušným osobám zajišťuje nebo nezajišťuje příslušnou svobodu. Dejme tomu, například, že nijak netoužím letět do Austrálie ani po tom nebudu toužit v budoucnosti, a myslíme si dále, že mi pro takovou cestu scházejí a vždy budou scházet peníze. Přesto bych pokládal za urážku, kdyby mi stát zakázal odcestovat do Austrálie (ať už stát britský, nebo australský – i když tyto urážky by měly odlišný význam a odlišnou váhu). Na mé wolffovské volnosti odcestovat do Austrálie mi

---

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 52.

tedy záleží nezávisle na tom, zda disponuji příslušnou wolffovskou svobodou. I kdybych získal možnost svobodně tu cestu vykonat, například nezjistitelným pasovým podvodem, stále bych mohl litovat, že jsem tak získal svobodu učinit něco, k čemu jsem (úředně) neměl volnost. (Nutnost doplňku „úředně“ opět ukazuje odchylku mezi Wolffovou definicí „volnosti“ a jejím užitím v běžném jazyce. Někdo by mohl říci: I přes státní zákaz jsi volný, pokud se chceš vydat na cestu do Austrálie, protože ti mohu vyrobit falešné vízum.)

*Skutečný* důvod, proč mi záleží na volnosti, když s ní není spjata žádná svoboda, tedy tkví v tom, že nedostatek volnosti znamená urážku mé důstojnosti, ponižuje mne. To však *vůbec* nesouvisí s tím, zda mi záleží na svobodě – v jakémkoli smyslu slova.<sup>58</sup>

Proč je tedy horší, když mi v přístupu, například do Glasgowu, zabrání stát, a nikoli železnice? Protože první situace zahrnuje soud o mém postavení, zatímco druhá ne. Proto mi *výrazně* záleží na státem zákonně upravené nepřípustnosti – bez ohledu na to, zda způsobuje újmu mé svobodě.

---

<sup>58</sup> Souvisí to naopak s faktem, že mi záleží na tom, abych věděl, kdo si osobuje právo omezovat mou svobodu, a proč se o to snaží.

## Ediční poznámka

Texty byly do češtiny přeloženy z anglických originálů:

Cohen, G. A., Pražská preambule k příspěvku „Proč ne socialismus?“ Translation © Hana Ondráčková. Orig.: Cohen, G. A., Prague Preamble to the Lecture „Why Not Socialism?“ Copyright © G. A. Cohen.

Cohen, G. A., Je možné dosáhnout rovnosti a pospolitosti? Translation © Laura Laubeová a Hana Ondráčková. Orig.: Cohen, G. A., Is Equality and Community Possible? Copyright © G. A. Cohen.

Cohen, G. A., Rovnost: od faktu k normě. Translation © Martin Brabec. Orig.: Cohen, G. A., Equality: From Fact to Norm. In: Cohen, G. A., If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, England 2000, pp. 101–115. Copyright © 2000 by the President and Fellows of Harvard College.

Cohen, G. A., Spravedlnost, podněty a sobectví. Translation © Jiří Loudín. Orig.: Cohen, G. A., Justice, Incentives, and Selfishness. In: Cohen, G. A., If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, England 2000, pp. 117–133. Copyright © 2000 by the President and Fellows of Harvard College.

Cohen, G. A., Kde je třeba jednat. V oblasti distributivní spravedlnosti. Translation © Jan Rovenský. Orig.: Cohen, G. A., Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice. In: Cohen, G. A., If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, England 2000,

pp. 134–147. Copyright © 2000 by the President and  
Fellows of Harvard College.

Cohen, G. A., Svoboda a peníze. Translation © Martin  
Pokorný. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 1, s. 89–114.  
Orig.: Cohen, G. A., *Freedom and Money*. © G. A. Co-  
hen.

# G. A. COHEN

## **Iluze liberální společnosti**

Uspořádal a úvodní studii napsal Marek Hrubec  
Z anglických originálů (viz ediční poznámka)  
přeložili Martin Brabec, Laura Laubeová, Jiří Loudín,  
Hana Ondráčková, Martin Pokorný, Jan Rovenský  
Odpovědná redaktorka Alena Bakešová  
Obálku a titulní list navrhla Hana Blažejová  
Technická redaktorka Marie Vučková  
Typografie a sazba Jana Andrlová, Palackého 114,  
Mělník  
Vydal Filozofický ústav AV ČR, Jilská 1  
Praha 1, ve svém nakladatelství  
FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
jako svou 2xx. publikaci, v ediční řadě  
Filosofie a sociální vědy 20. svazek  
Vytiskl Ústav jaderných informací, a.s.  
Elišky Přemyslovny 1335, Praha-Zbraslav  
Vydání první  
Praha 2006  
Stran 182



**V edici Filosofie a sociální vědy  
dosud vyšlo:**

Axel Honneth:  
**Sociální filosofie a postmoderní etika**  
svazek 1

Josef Velek (ed.):  
**Spor o liberalismus a komunitarismus**  
Do sborníku přispěli: Axel Honneth, Rainer  
Forst, Bert van den Brink, Martin Endress,  
Hans Joas  
svazek 2

Josef Velek (ed.):  
**Etika autonomie a autenticity**  
Do sborníku přispěli: Ludwig Nagl,  
Holmer Steinfath, Karl-Otto Apel,  
Alessandro Ferrara, Maeve Cook  
svazek 3

Josef Velek (ed.):  
**Spor o spravedlnost**  
Do sborníku přispěli: Klaus Günther,  
Peter Fischer, Peter Koller, Otfried Höffe,  
Rüdiger Bubner, Günter Figal  
svazek 4

Rudolf Kolářský, Oleg Suša:  
**Filosofie a současná ekologická krize**  
svazek 5

Michael Walzer:  
**Interpretace a sociální kritika**  
svazek 6

Jürgen Habermas:  
**Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu**

svazek 7

Jürgen Habermas:  
**Strukturální přeměna veřejnosti**

svazek 8

Charles Taylor:  
**Etika autenticity**

svazek 9

Ian Shapiro, Jürgen Habermas:  
**Teorie demokracie dnes**

svazek 10

Amy Gutmannová (ed.):  
**Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání**

Do sborníku přispěli: Charles Taylor, Susan Wolf, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Jürgen Habermas, K. Anthony Appiah

svazek 11

Jürgen Habermas:  
**Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?**

svazek 12

Nancy Fraserová, Axel Honneth:  
**Přerozdělování nebo uznání?**

svazek 13

Marek Hrubec (ed.):



## **Globální spravedlnost a demokracie**

Do sborníku přispěli: Erazim Kohák,  
Stanislav Komárek, Jaroslav Salač, Josef  
Velek, Marek Hrubec, María Pía Lara, Jason  
D. Hill, Ondřej Císař, Tatiana Machalová, Jodi  
Dean, Hubertus Buchstein, Oleg Suša, Jari I.  
Niemi, Jiří Loudín, Fuyuki Kurasawa  
svazek 14

Marek Hrubec (ed.):

## **Demokracie, veřejnost a občanská společnost**

Do sborníku přispěli: Milan Znoj,  
David M. Rasmussen, Alessandro Ferrara,  
Marek Hrubec, Marek Skovajsa, Martin  
Šimsa, Maria Marczewska-Rytko, Radim  
Marada,  
Oleg Suša, Karel Müller, Eliška Jungová  
svazek 15

Marek Hrubec (ed.):

## **Spor o Evropu:**

postdemokracie, nebo predemokracie?

Do sborníku přispěli: Jiří Musil, Vlastimil  
Hála, Martin Sauter, Claudia Ritter, Milan  
Znoj, Richard Bellamy, Dario Castiglione,  
Thomas Risse, Josef Velek, Martin Beck  
Matušík, Rudolf Kolářský  
svazek 16

Marek Hrubec (ed.):

## **Spravedlnost a demokracie v evropské integraci**

Do sborníku přispěli: Břetislav Horyna,  
Evžen Martínek, Petr Bláha, Milan Mráz,

Dušan Třeštík, Michal Pullmann,  
Michael Romancov, Oleg Suša, Martin Šimsa,  
Lenka A. Rovná, Miloslav Bednář, Jiří Příbáň  
svazek 17

Frank I. Michelman, Alessandro Ferrara:  
**Polemika o ústavě**  
svazek 18

G. A. Cohen:  
**Iluze liberální spravedlnosti**  
svazek 20

**V edici Filosofie a sociální vědy  
připravujeme:**

Martin Beck Matušík:  
**Neklid doby**  
svazek 19

Hans-Herbert Kögler:  
**Kultura, kritika, dialog**  
svazek 21