
Politická filozofie

Adam Swift

Základní otázky moderní politologie

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Swift, Adam

Politická filozofie : základní otázky moderní politologie / Adam Swift ;
[z anglického originálu ... přeložila Denisa Šmejkalová]. -- Vyd. 1. --

Praha : Portál, 2005. -- 200 s.

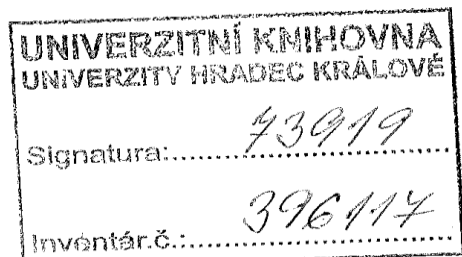
Název originálu: Political philosophy

ISBN 80-7178-859-7

321 * 32:1 * 123.1 * 342.7 * 364.614.8 * 321.01:172.1

- politická filozofie
- politologie
- svoboda
- rovnost (kategorie)
- sociální spravedlnost
- komunitarismus
- učebnice vysokých škol

321 - Politologie



Lektoroval Martin Brabec

Původní anglické vydání:

Political Philosophy. A Beginners' Guide for Students and Politicians
v nakladatelství Polity Press © Adam Swift, 2001

České vydání:

Translation © Denisa Šmejkalová, 2005

© Portál, s. r. o., Praha 2005

ISBN 80-7178-859-7

Obsah

Předmluva.....	7
Úvod	11
1 Sociální spravedlnost	19
Spravedlnost – pojem versus pojetí	20
Hayek versus sociální spravedlnost	27
Rawlsovo pojetí – spravedlnost jako férovost	30
Nozickovo pojetí – spravedlnost jako oprávnění	38
Obecně rozšířený názor – spravedlnost jako zásluha	46
Závěr	54
2 Svoboda	57
Dva pojmy svobody?	58
Tři protiklady v pojetí svobody	60
Svoboda, soukromé vlastnictví, trh a přerozdělování	72
Jak odolat totalitářské hrozbě	80
Závěr	89

3 Rovnost	93
Rovnostářský postoj	95
Rovnost příležitosti	99
Rovnost a relativita – Měly by nám rozdíly vadit?	107
Poziční statky	115
Tři zdánlivě rovnostářské názory	117
Obrana rovnosti	122
Závěr	129
4 Pospolitost	133
Náprava nedorozumění a zkreslení	136
Shrnutí	158
Otevřené otázky	160
Závěr	171
Závěr	175
Rejstřík	181

Předmluva

Napsat tuto knihu mne napadlo, když jsem si přečetl o dopise, který Isaiah Berlin obdržel krátce před svou smrtí v roce 1997 od britského premiéra Tonyho Blaira. Berlin byl profesorem sociální a politické teorie na univerzitě v Oxfordu a Blair mu ve svém dopise kladl otázky týkající se jeho známé teorie o rozdílu mezi negativní a pozitivní svobodou. V té době jsem studentům přednášel o základních pojmech politické teorie a dvě své přednášky jsem věnoval různým bodům, v kterých je Berlinovo pojetí nejasné a matoucí. Krátce nato jsem se v novinách dočetl, že Tony Blair vyjádřil lítost nad tím, že nevystudoval politickou filozofii. (Studoval právo.) Jeden z mých bývalých studentů, který byl zaměstnán v Downing Street 10, mi poté telefonoval, že premiér přemýšlí o tom, jakým způsobem by novolabouristé mohli čerpat inspiraci z myšlenek liberální tradice. Můj bývalý student se ptal, zda bych jim k tomu nemohl doporučit nějakou literaturu. Jmenoval jsem první dvě knihy, které mne napadly, a asi za týden jsem v rádiu slyšel Blairův projev a pobavilo mě, když jsem v něm objevil řadu myšlenek z knih, které jsem mu v podstatě náhodně doporučil.

V této knize se snažím – o něco systematictěji – vysvětlit premiérovi některé věci, které by věděl, kdyby dnes studoval politickou filozofii. Obecně řečeno je tato kniha určena komukoli, z jakékoli země a s jakoukoli politickou orientací, kdo se zajímá o morální ideje, které za politikou stojí, a to do té míry, aby ocenil stručný úvod, který přístupnou formou představuje různé názory politických filozofů. V posledních letech se objevilo obrovské množství knih, které popularizují vědecký rozvoj. Mnozí si myslí, že právě tam je dnes působiště intelektuální síly. A mají nejspíš pravdu. Avšak i v mém

„revíru“ se toho událo dost na to, aby bylo možné ospravedlnit, že se snažím zpřístupnit to širšímu čtenářskému publiku, dokonce snad dost na to, aby takový pokus mohl být přímo vyžadován. Problémy, kterými se političtí filozofové zabývají, by určitě měly být předmětem veřejné diskuse, neměly by se řešit pouze v akademických časopisech a v knihách srozumitelných jen pro nás odborníky.

Samozřejmě že za starých časů, než došlo ke specializaci a profesionalizaci, takové rozdělení neexistovalo. Dílo Johna Stuarta Milla *On Liberty* (O svobodě, 1859) je klasika, která byla určena široké veřejnosti. Nemyslím si, že by všechno, co stojí za to říci, muselo být snadno pochopitelné, a nepochybuji o tom, že vznik typicky akademického jazyka přispěl k intelektuálnímu pokroku. Nemám tedy nic proti obtížné, komplikované a precizní práci, kterou se političtí filozofové obvykle zabývají. (A nemohu slíbit, že všechno, co zde řeknu, bude prosté a srozumitelné. Jistá obtížnost a komplikovanost je nevyhnutelná zkrátka proto, že problémy, o nichž budu hovořit, jsou obtížné a komplikované.) Ale skutečně si myslím, že by političtí filozofové měli (tedy lépe řečeno, že bychom my političtí filozofové měli) být schopni vyjádřit některé myšlenky, které by mohly zajímat i neodborníky, formou, která by těmto neodborníkům byla při troše úsilí srozumitelná. Nebo bychom to alespoň měli zkusit.

V nakladatelství mne ujistili, že tuto knihu budou číst zejména studenti, nikoli politici. Ale studenti jsou inteligentní čtenáři-laici. Nepronikli ještě plně do tajů akademického výkladu. Neočekává se od nich ani to, že se danými problémy budou zabývat na takové úrovni, kde by byl akademický výklad prospěšný. Psát pro neakademické publikum se tedy nijak nevylučuje s požadavkem opravdu základního úvodu pro studenty. Ten hlavní rozdíl spočívá v tom, že studenti budou mít s větší pravděpodobností čas a zájem přečíst si o daných tématech více, než může být zde řečeno. Může se od nich očekávat, že budou vědět, kdo první přišel s určitou myšlenkou nebo argumentem, nebo že půjdou o něco dál či hlouběji, než půjdu já. Pro tyto čtenáře následuje za každou kapitolou další doporučená literatura, včetně zdrojů významnějších názorů, o nichž se hovořilo.

Mé největší pochybnosti se týkají těch politických filozofů, jejichž původní myšlenky jsou zde prezentovány ve zjednodušené podobě. Doufám, že mi toto zjednodušení prominou. K pochopení jejich myšlenek jsem se velmi často dopracovával při diskusích se svými

studenty. Poslouchal jsem jejich seminární práce, snažil se pochopit, „co tím chtěl básník říci“, a potom formuloval námitky. (Máte pravdu, za to jsem placený.) Jsem vděčný vám všem a jsem si dobře vědom toho, jaké štěstí mne potkalo.

Martin O'Neil byl první, koho napadlo, abych své přednášky vydal jako knihu. Angie Johnsonová přepsala text namluvený na kazetě, Clare Chambersová mi asistovala při výzkumu a pomohla s vytvářením rejstříku. Lin Sorrellová byla mou administrativní podporou. Moudré redakční rady Sophie Ahmadové a odborná korektura Janet Mothové rozhodujícím způsobem povznesly úroveň knihy v jejích konečných stadiích. Mnoho mých přátel, kolegů a současných studentů si přečetlo text ještě před vydáním a přišlo s užitečnými návrhy. Díky si zaslouží Bill Booth, Selina Chenová, Shameel Danish, Natalie Goldová, Sudhir Hazareesingh, Margaret Holroydová, Sunil Krishnan, Kirsty McNeilllová, David Miller, Naina Patelová, Mark Philp a Micah Schwartzman. Jsem vděčný také řadě anonymních odborníků, ale zejména dvěma, kteří anonymní nejsou – Harrymu Brighousevi a Mattu Matraversovi – jejichž úsilí dalece překročilo to, co jim kázala povinnost. Pokud se přesto někde objeví chyba, vina je na mé straně.

Knihla byla dokončena díky grantu Britské akademie. Protože jsem tyto peníze obdržel, abych mohl pracovat na něčem jiném, nejsem si jistý, zda členové akademie ocení můj vděk, každopádně ho mají. Nuffield College mi velice štědře nabídl výzkumné stipendium na dobu mé studijní dovolené. Děkuji za to, že mne přijali, a děkuji též Balliolu, že mi studijní dovolenou poskytl.

To, že můj otec nebyl schopen pochopit jeden můj článek, který vyšel časopisecky, mě utvrdilo v rozhodnutí napsat něco, čemu by i on porozuměl. Knihu s velkou láskou věnuji jemu a držím mu palce. Danny a Lillie už nyní mají sklony diskutovat. Jsem rád, že kniha vyjde několik let před tím, než budou s to si ji přečíst.

Politika je cosi nepřehledného. Je těžké říci, kdo v co věří. Někdy je těžké říci, zda vůbec někdo věří v něco. Politici se přibližují ke středu, bojí se o své cílové skupiny, mají strach říci něco, co by posloužilo jako zbraň opozici. Vede se vážná debata o různých typech politiky, avšak téměř žádná o hodnotách, na nichž je tato politika postavena. Když jde o principy, musíme si vystačit s rétorikou, která si bere na pomoc mlhavé pojmy, které dobře zní. Kdo je proti pospolitosti, demokracii, spravedlnosti nebo svobodě? Zdálo by se, že u těchto hodnot není co řešit. Politika se stává ryze technickou záležitostí: politici se neshodnou na tom, jak nejlépe dosáhnout cílů, na nichž se shodnou všichni, voliči se snaží rozhodnout, kteří z politiků mají pravdu.

Realita je však odlišná. Pod povrchem, za vágností těchto velkých ideálů, se skrývají zásadní rozpory. Politici, kteří sdílejí názor, že svoboda nebo pospolitost jsou důležité, mohou mít velmi rozdílnou představu o tom, co se pod těmito pojmy skrývá. A i když se shodnou, co tyto hodnoty znamenají, mohou jim přiřadit jinou důležitost. Tyto rozpory prostupují celou politikou. To, jak se budeme stavět k otázce daní, sociálního zabezpečení, vzdělání, potratu, pornografie, drog a všeho ostatního, závisí zčásti na tom, jaký názor máme na jednotlivé hodnoty. Někteří politici mají jasno v tom, jak jednotlivé ideje interpretovat a jak každá z nich ovlivňuje jejich politické směřování, a také v tom, jakou důležitost tyto ideje mají ve srovnání s ostatními. Mnoho politiků v tom jasno nemá. Avšak ani v případě, když politici jasno mají, nemusí to nutně pomoci nám, kteří si mezi nimi máme vybrat. Abychom si mohli vybrat, musíme se orientovat ve svých vlastních zásadách. Měli bychom si uvědomit, že existují

různé interpretace těchto ideálů. Je zapotřebí, abychom si dokázali všimnout, kde se předkládaná tvrzení střetávají, a v případě, že se střetávají, je třeba, abychom se dovedli rozhodnout, kde je pravda. Potřebujeme politickou filosofii.

Jasně vyjadřování je důležitější než kdykoli předtím. Vždy bylo samozřejmě lepší vyjádřit své myšlenky přesně než jejich obsah zamlžovat prázdnotou obecností. Avšak dnes nemají prázdnotu obecnosti takovou moc ovlivňovat. Pokud bychom to opravdu hodně zjednodušili, dříve byly politické názory jako předem připravený balíček. Ať už jste byli pro levici, pro pravici, či někde ve středu, věděli jste, jaký je váš názor na mnoho různých problémů, a věděli jste také, co si myslí vaši oponenti. Život tak byl mnohem jednodušší. Byl snazší pro politiky, protože se nemuseli tápatve dopracovávat přesného vyjádření svých názorů na obtížné problémy – na takové, kde by úvahy různých jednotlivců mohly mířit různými směry. Prostě si vzali na pomoc svůj „balíček“ názorů, v němž obvykle našli odpověď. Život byl jednodušší i pro nás voliče, protože jsme věděli, ke kterému balíčku se politici hlásí, a mohli jsme je posuzovat podle vlastního názoru na tento balíček, aniž bychom museli zabředávat do složitých detailů. (Náš názor na balíček byl často daný naší identifikací s určitou politickou stranou – většinou s tou, kterou volili naši rodiče – takže vlastně nebylo zase tak moc o čem přemýšlet.)

Dnes nám takovéto balíčky připadají podezřelé. Politici se horlivě snaží vymanit se ze starých dogmat a ortodoxních názorů, přecházejí zleva doprava, a naopak, přijímají za svůj přístup, v němž se všechno prolíná se vším. Musí improvizovat za pochodu. Jsou ochotni použít to, co funguje, a vypůjčit si dobré myšlenky druhé strany. Politici levého středu hledají tzv. třetí cestu. Pravice se hlásí k „soucitému konzervatismu“. To s sebou přináší nařčení z oportunismu, z absence jakýchkoli jasných principů. Politici odpovídají, že nezrazují své ideály, ale že přizpůsobují tradiční hodnoty své strany novému společenskému kontextu, v němž voliči podporují tyto tradiční hodnoty méně, než tomu bylo dříve. Politické strany se zatím sblížují, nejen pokud jde o rétoriku, ale i z hlediska politiky. Pro voliče je tak obtížnější rozhodnout se, komu dát svůj hlas. Politická filosofie poskytuje politikům nástroje nezbytné k tomu, aby mohli vyjádřit, co si opravdu myslí o hodnotách a principech, které by nás mohly provést těmito složitostmi. A tyto nástroje poskytuje i nám ostatním.

Tato kniha nechce čtenáři říkat, co si má myslet. Jejím cílem je objasňovat a vysvětlovat, nikoli argumentovat. Pokouší se představit některé důležité argumenty, k nimž dospěli političtí filosofové, a to způsobem, který čtenáři pomůže porozumět daným problémům a utvořit si na ně vlastní názor. Je pravda, že když jasně vyjádříme, co v sobě určitý postoj skrývá, může se stát, že tento postoj už nebude tak atraktivní či přijatelný jako předtím, kdy se hovořilo méně jasně. Je pravda, že jsem kritický ke způsobu, jakým jsou některé argumenty formulovány, především tehdy, když je jejich řeč nezřetelná. (Například ve 4. kapitole najdete některé příklady neurčitěho pojetí pojmu „pospolitost“.) Avšak nesnažím se přesvědčit čtenáře o správnosti určitých politických názorů. Když na abstraktní témata, jako je sociální spravedlnost, svoboda, rovnost nebo pospolitost, přijde řeč v politické debatě nebo v seminární práci mých studentů, obvykle nereaguji jen takto: „S tímto člověkem nesouhlasím. Jsem schopen ho přesvědčit, aby změnil názor?“ V mé reakci je něco víc: „Tento člověk se mýlí. Jsem mu schopen pomoci vidět některé rozdíly, které by mu pomohly pochopit, co si skutečně myslí a proč?“ Nepředstírám, že mé vlastní názory jsou nedůležité nebo že pozornému čtenáři zůstanou utajeny. Uvědomit si rozdíl nebo objasnit přesný význam nějakého tvrzení jsou často první kroky k vysvětlení nějakého zjednodušení nebo dvojznačnosti, které způsobují, že lidé něco pochopí chybně. („Když už teď chápete, co skutečně říkáte, už v to přece nemůžete dál věřit?!) Opravdu mi ovšem nebude nijak vadit, když někdo, kdo si tuto knihu přečte, setrvá i nadále u svých původních politických názorů, ať jsou jakkoli pochybené. Důležité je, že by tento člověk měl lépe rozumět tomu, proč tyto názory zastává, a být schopen uvažovat o důvodech, z jakých tyto názory jiní lidé odmítají.

Tato kniha je částečně i „pojmovou analýzou“. Ale ničeho se neobávejte. To je pouze nadnesený název pro bezpochyby důležitou práci, která spočívá v hledání odpovědi na otázku: „Co vlastně myslíme, když říkáme...“ (Jednou se jednoho filozofa na večírku v New Yorku někdo zeptal, co vlastně filosofové dělají. Odpověděl: „Objasníte několik pojmů. Najdete pár charakteristických znaků. Práce jako každá jiná.“) To je ale jen první krok. Filozofové – nebo alespoň filozofové jako já – chtějí vědět, co tvrzení znamenají, aby se mohli rozhodnout, zda jsou tato tvrzení pravdivá. Rozhodujeme se především tak, že pečlivě promýšlíme všechny důvody, které by mohly svědčit pro (zda tato tvrzení logicky vyplývají z jiných, o kterých se důvodně domníváme, že jsou pravdivá), i všechny dů-

vody, jež by mohly svědčit proti. Formulujeme argumenty na podporu určitých závěrů a snažíme se vysvětlit, kde se zmýlili ti, kdo s námi nesouhlasí. Takže ačkoli tato kniha netvrdí, že jeden názor je správný a ostatní pomýlené, je to pouze proto, že se jedná o základní příručku. Pravda je pro mne velmi důležitá a věřím, že čtenář si utvoří svůj vlastní názor na to, který z mnoha argumentů se jí nejvíce přibližuje.

Tímto se odlišuji od jiného typu filozofů, tzv. filozofů postmoderních, kteří považují mé lpění na pravdě a rozumu za neskutečně staromódní. Postmodernismus má mnoho různých podob, avšak je-li aplikován v politice, je jeho průvodním znakem nedůvěra k myšlence, že existuje něco takového jako „pravda“ a zpochybňení „rozumu“, který je spíše „výtvořem společnosti“ než přirozenou či objektivní základnou pro posuzování a kritiku společnosti. Protože někteří postmodernisté pochybují o existenci pravdy i ve vědách, jako je fyzika nebo biologie, stěží bychom mohli očekávat, že stejnou pochybnost nebudou aplikovat i na tvrzení, která mají co do činění s politikou. Neznám lepší obranu svého přístupu, než je zbytek této knihy, a tak nechám na čtenáři, aby sám posoudil, zda to, co děláme my „analytičtí“ filozofové, má nějaký smysl.

Tato kniha není příručkou o dějinách politické filozofie. Tyto dějiny jsou vzrušující a mají velký význam, ale – podle mého názoru – nejsou tím podstatným. Vím něco o Platonovi, Aristotelovi, Hobbesovi, Lockovi, Rousseauovi, Kantovi, Tocquevillovi, Millovi, Marxovi a o ostatních z tohoto spolku. Příležitostně se o nich zmíním (i s daty). Avšak když čtu nebo učím studenty to, co tito velcí myslitelé napsali, to, co mě zajímá, není historický kontext, ve kterém tvořili, ani to, jak se jejich myšlenky vyvíjely v průběhu jejich života, ani nic „historického“. Chci vědět, v co věřili, jaké byly jejich argumenty a jestli to, v co věřili, je pravda, tedy zda jsou jejich argumenty platné. Samozřejmě, chci-li zjistit, v co věřili – přesněji řečeno, co chtěli říci tím, co napsali – budu možná potřebovat podrobně znát intelektuální a ostatní podmínky, za kterých psali. Když odhalíme a objasníme změny v jejich názorech či zjevné rozpory objevující se v jejich díle, budeme samozřejmě schopni interpretovat jejich názory s větší přesností. Cítím velkou úctu k historikům politického myšlení, díky jejich pečlivé odborné práci a interpretačnímu citu můžeme lépe pochopit, v co tito velcí myslitelé věřili. Avšak, podle mého názoru, je toto vše jen přípravou na úkol, který spočívá v analýze, v hodnocení a posuzování toho, zda měli pravdu. Určitě si nemyslím, že panteon nesmrtelných velikánů má patent

na moudrost. Je to proto, že tak jako soudobí vědci mají k dispozici mnohem více pravdivých a také přesnějších tvrzení o světě než ti největší a nejskvělejší vědci minulosti – Galileo, Newton, Darwin – i průměrní političtí filozofové mohou těžit z Hobbesova či Rousseauova génia, aniž by museli trávit léta života historickým bádáním a aniž by museli znát všechno, co tito výjimeční myslitelé řekli.

Politická filozofie je filozofií, která má konkrétní předmět – politiku. Jakákoli definice pojmu „politický“ je sporná. Feministický slogan tvrdí, že „osobní je politické“. Za tohoto předpokladu by instituce rodiny měla, stejně jako ostatní osobní vztahy, politickou dimenzi. Možná že politika má své místo všude tam, kde jde o moc. K tomuto názoru by se dalo říci mnohé. Nicméně pro účely této základní příručky se budu držet tradičnější pozice, pro kterou je pojem „politický“ vždy spjat se státem. Politická filozofie se táže, jak by stát měl jednat, z jakých morálních principů by měl vycházet při zacházení se svými občany a jaké sociální uspořádání by se měl snažit nastolit. Ona „měl by“ naznačují, že se jedná o jakési odvětví morální filozofie, které se zajímá o ospravedlnění, tedy o to, co by stát měl (nebo neměl) dělat. Stát v pojetí politických filozofů není oddělený od těch, kteří podléhají jeho zákonům, a není za ně zodpovědný. Je spíše kolektivním zástupcem občanů, kteří rozhodují, jaké budou platit zákony. Takže otázka, jak by se stát měl chovat ke svým občanům, je shodná s otázkou, jak bychom se my, jakožto občané, měli chovat jeden k druhému. Stát je donucovacím nástrojem. Disponuje mnoha prostředky – policií, soudy, vězením – pomocí kterých může občany přimět, aby dělali to, co chce – ať se jim to líbí, či nikoli, ať s jeho rozhodnutími souhlasí, nebo ne. Politická filozofie je potom velmi specifickým odvětvím morální filozofie, takovým, kde jde opravdu o hodně. Nejde pouze o to, co by lidé měli dělat, ale o to, co jsou z morálního hlediska oprávněni, a někdy i z morálního hlediska povinováni, vyžadovat jeden od druhého.

Z řady pojmů, které politickou filozofii zajímají, jsem pro tuto knihu vybral čtyři: sociální spravedlnost, svobodu, rovnost a pospolitost. Omezil jsem se na čtyři pojmy, aby kniha byla stručná a její obsah zvládnutelný. Tyto čtyři pojmy jsem vybral zčásti proto, že tvoří poměrně koherentní skupinu, a zčásti proto, že jsou v současných politických debatách zmiňovány nejčastěji. To znamená, že jsou to ty nejdůležitější pojmy pro ty, kteří potřebují provést spleť současných politiky. Také je pravděpodobnější, že díky tomu budu filozofické argumenty prezentovat v přístupné formě. Tento způsob má

i své minus – vynecháme totiž některé velmi důležité termíny. Dva z nich jsou autorita a závazek, tedy problémy, které jsou úzce provázané. Co, existuje-li vůbec něco takového, dává státu právo nutit lidi, aby dělali to, co on chce? Za jakých podmínek, pokud nějaké takové vůbec existují, jsou občané povinni to dělat? Třetím pojmem je demokracie. Proč by měl být stát demokratický a jaká demokracie by to měla být? Čtenáře, který se chce nad těmito problémy zamyslet, odkazují na níže uvedenou doporučenou literaturu.

Ještě poslední upozornění. To, že je tato kniha určena jak politikům, tak studentům, neznamená, že se jedná o praktickou nebo politicky zaměřenou příručku. Z toho budou někteří zklamáni a možná to v nich utvrdí podezření, že filozofie, a to i ta politická, jsou jen plané řeči nebo prostředek k uspokojení sebe samých. („Intelektuální masturbace“ je pak profesní drahou, kterou jsem si zvolil.) Několikrát, když jsem se zúčastnil semináře, kde se setkali odborníci z oblasti politické filozofie s politiky, byl tento pocit zklamání zcela evidentní. Pro mnoho politiků je seminář (a podle všeho i kniha) užitečný pouze tehdy, přinese-li nějakou taktiku, nebo alespoň slogan, nejlépe takový, který osloví cílové skupiny a voliče. A z toho plyne problém, někdy i dva. Za prvé, filozofové se nestavějí kladně k návrhu, že by ve svých závěrech měli přihlížet k tomu, pro co budou jiní lidé ochotni hlasovat. I z principiálně správných argumentů mohou docela dobře pro politiku vyplývat takové závěry, které by, pokud by se jimi někdo řídil, mohly vést ke katastrofální ztrátě voličů, a nejsou tedy pro politiky příliš užitečné. Může zde být ale i druhý, hlubší problém. I v případě, že principy znějí jasně, může být zcela nejasné, jakou politiku implikují. Závěry filozofů týkající se toho, co bychom v určité situaci měli dělat, závisí na mnoha různých faktech, o nichž toho filozofové vědí jen málo nebo vůbec nic. Vezměme jednoduchý příklad z 1. kapitoly. Předpokládejme, že souhlasíme s jedním z nejvlivnějších politických filozofů naší doby, Američanem Johnem Rawlsem, že nerovnosti v rozdělování příjmů a majetku lze ospravedlnit pouze tehdy, pokud tyto nerovnosti v určitém časovém horizontu pomohou maximalizovat příjmy a majetek těch členů společnosti, kteří na tom jsou nejhůře. Stále zůstává jedna velmi dobrá otázka, jak uznává i sám Rawls, a to, jaké nerovnosti a v jaké míře tento princip vlastně ospravedlňuje, jaké daňové sazby nebo jaký typ sociálního státu apod. si pod ním máme představit. Rawls dokonce přiznává, že jeho principy se nevylučují ani s kapitalistickým, ani se socialistickým způsobem organizace ekonomiky.

Nechápejte mě však špatně. Některé filozofické argumenty obsahují přímý politický návod a někteří filozofové se velice snaží ho politikům předat. Některí cestují po světě a poskytují rady vládám. Některí filozofové berou vážně omezení daná například neochotou voličů hlasovat pro zvýšení daní a místo neproveditelného „nejlepšího“ řešení otevřeně navrhuji řešení, které povede ke zlepšení současného stavu, přestože je až „druhé nejlepší“. Kvůli svým dobře promyšleným názorům na abstraktní principy často odmítáme politiku jako morálně nepřijatelnou, i když není jasné, jak by měla vypadat ideální politika. V tomto a v jiných ohledech má politická filozofie praktické dopady. Nicméně ti, kteří doufají, že zde najdou rady týkající se politiky, stejně jako ti, kdo se chtějí dozvědět, co si mají myslet, nebo ti, kteří se zajímají o dějiny politického myšlení – budou zklamáni a udělali by nejlépe, kdyby na tomto místě přestali číst. Tato kniha je určena těm, kteří se sami chtějí zamyslet nad morálními idejemi, z nichž se formují politické argumenty. Pojmy, o nichž se v knize hovoří, tvoří jakési kulisy, před nimiž se vede každodenní politická debata. Politici si vědomě či nevědomě utvářejí více či méně jasnou představu o svých postojích k určitým politickým strategiím, včetně těch specifických, a formulují ji způsobem, který evokuje určité interpretace těchto pojmů. Cílem této knihy je pomoci těmto politikům a také nám, kteří mezi nimi volíme, uvědomit si tyto ideje v pozadí a lépe zhodnotit interpretace a argumenty, které s nimi mají co do činění.

Literatura

Z průměru se vymyká pět úvodů do politické filozofie:

Gaus, G. (2000). *Political Concepts and Political Theories*. Westview.

Tato kniha je také určena pokročilejším čtenářům, avšak obsahuje srozumitelný a důkladný výklad velkého množství obtížných témat, jedním z nich jsou například metody politické filozofie.

Goodin, R., Pettit, P. (ed.) (1993). *Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell. Jedná se o soubor textů různých autorů, které jsou zaměřeny na zhruba třicet hlavních témat. Každé z nich je doplněno souhrnným bibliografickým přehledem. Autory většiny příspěvků jsou světově uznávaní odborníci, kterým se skvěle a ve stručnosti podařilo přiblížit nezasvěcenému čtenáři oblasti, jimiž se zabývají.

Kymlicka, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press. V tomto případě se ve skutečnosti nejedná o úvod, jak tvrdí název, ale o nesmírně užitečnou příručku, která čtenáři poskytne orientaci v otázkách, které jsou předmětem současné

debaty. Mohou ji využít pokročilí studenti nebo i čtenáři z řad neodborníků s hlubším zájmem o tuto problematiku.

- Lukes, S. (1995). *The Curious Enlightenment of Professor Caritat*. Verso. Román, v němž jsou příjemnou formou vysvětleny některé ze zásadních myšlenek politické filozofie. Děje se tak prostřednictvím příběhu, který hlavního hrdinu přivádí do Libertárie, Komunitárie a dalších zemí.
- Wolff, J. (1996). *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford University Press. Zahrnuje všechny důležité oblasti politické filozofie (včetně demokracie a autority) a poskytuje čtenářům stručný přehled o významných osobnostech z dějin politického myšlení (Aristoteles, Platon, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx). A to vše skutečně přístupnou, srozumitelnou formou.

Literatura v češtině

- Barša, P. (2002). *Na hranicích liberalismu: Postavy a problémy současné angloamerické politické filosofie*. Praha: KLP.
- Gray, J. (1999). *Liberalismus*. Praha: Občanský institut.
- Gray, J. (2004). *Dvě tváře liberalismu*. Praha: Mladá fronta.
- Koller, P. (1993). *Nové teorie společenské smlouvy*.
- Ballester, K., Ottmann, H. (1993). *Politická filosofie 20. století*. Praha: ISE.
- Shapiro, I. (2003). *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum.
- Svenson, P. (1995). *Teorie demokracie*. Brno: CDK.

Sociální spravedlnost

Myšlenka distribuční spravedlnosti přišla na svět dávno – vyskytuje se už v díle řeckého filozofa Aristotela (384–322 př. n. l.). *Sociální spravedlnost* je něco jiného. Tento pojem je poměrně nový. Používá se přibližně od roku 1850 a ne každému se zamlouvá. Vznikl, až když filozofové začali považovat sociální a ekonomické instituce společnosti, které rozhodujícím způsobem ovlivňují rozdělování výhod a zatížení, za pravý předmět morálního a politického zkoumání. Některým filozofům se to ale nelíbí. Spravedlivě nebo nespravedlivě mohou jednat lidé, co ale znamená výraz *spravedlivá* nebo *nespravedlivá společnost*? Nejsou z toho nadšeni ani někteří politici. Mají za to, že ti, kdo hovoří o sociální spravedlnosti, zastávají pochybené přesvědčení, že by se stát měl postarat o určitý výsledek rozdělování. To by ale znamenalo zásahy do svobody jednotlivce a také jisté ovlivňování tržní ekonomiky. (Abychom se vyhnuli obecně rozšířenému omylu, řekněme si hned na začátku jasně, že sociální spravedlnost a spravedlnost distribuční se obvykle považují za něco jiného než spravedlnost odměňující i trestající. V té jde o spravedlivý trest, o určení trestu, který odpovídá zločinu. Takže touto spravedlností, která přísluší orgánům činným v trestním řízení, jakož ani pojednáním o justičních omylech, se nebudeme zdržovat.)

Je-li pojem sociální spravedlnost sporný a relativně nový, nebylo by logičtější začít se svobodou nebo pospolitostí – s pojmy, které jsou tu už dávno a ke kterým se všichni stavějí kladně? K tomu, abych začal se sociální spravedlností, mě vedou dva důvody.

Ten první a hlavní důvod je, že podle většiny politických filozofů to byl právě americký filozof John Rawls (nar. 1921), který vydáním své knihy *A Theory of Justice* (Teorie spravedlnosti, 1971) způsobil

zásadní proměnu a znovuoživení jejich oboru. A já s nimi souhlasím. Než se objevil Rawls, byla akademická politická filozofie po dlouhou dobu buď dějinami politického myšlení, nebo kvazitech-nickou lingvistickou analýzou významu politických pojmů. Od jeho příchodu se zde však vede systematická a na solidních základech postavená debata o tom, jaká by vlastně měla být společnost, v níž žijeme. (Solidními základy se míní především obsah, nikoli pouhá forma.) V mnohém z toho, co bylo od té doby napsáno, lze vysledovat Rawlsův vliv – ti, kteří psali po něm, museli chtít nechtě přemýšlet o tom, jaký vztah mají jejich argumenty k argumentům Rawlse. Když tedy budu základy jeho teorie prezentovat hned na začátku, je to zcela namístě. Rawlsova teorie zahrnuje ideje svobody, rovnosti a pospolitosti. Tyto pojmy jsou propojeny těsnými vzájemnými vztahy, které můžeme nejlépe pochopit, když se nejprve zamyslíme nad Rawlsovým přístupem k pojmu spravedlnost.

Druhý důvod pro mě představuje jedno z nejproslulejších Rawlsových tvrzení, které zní: „Spravedlnost je základní ctností společenských institucí.“ A to je, jak uvidíme, diskutabilní. Někdo se může domnívat, že existují jiné věci, které jsou důležitější než spravedlnost. Podle všeho si však lidé častěji myslí, že sledovat tyto jiné cíle je možné pouze tehdy, pokud to není v rozporu se spravedlností. Představme si, že by někdo mohl mnoha lidem způsobit velkou radost tím, že by zabil nevinného člověka. (Předpokládejme, že by radost těchto lidí pramenila z jejich mylného přesvědčení o vině onoho dotyčného.) Většina z nás cítí, že zabít tohoto člověka by bylo nesprávné, neboť nejdůležitější je nejednat s lidmi nespravedlivě. Něco podobného se skrývá v myšlence, že lepší je osvobodit vinného než nespravedlivě potrestat nevinného. Z tohoto pohledu vytváří spravedlnost jakýsi tlak na to, co činíme. Neříká nám všechno – uvědomme si, že hovoříme o ctnostech společenských institucí, nikoli o ctnostech, které můžeme doložit příklady z našich osobních životů. Sděluje nám však, co musí být naší nejvyšší prioritou, jde-li o stanovení zásad, podle kterých máme žít.

Spravedlnost – pojem versus pojetí

Začneme s jednoduchou, avšak velice užitečnou analytickou pomůckou – rozlišením mezi pojmem a jeho různými pojetími. Přidržíme-li se tohoto rozlišení, které platí nejen pro politické pojmy, o nichž se

hovoří v této knize, ale i pro mnohé další (např. demokracie, moc), můžeme se vyhnout mnohým nejasnostem. Budeme-li mít toto rozlišení na paměti, pochopíme mnohem snáze, o co jde v politických debatách. V nich obvykle obě strany používají slova, která sice stejně znějí, ale po důkladnějším zkoumání vyjde najevo, že jejich význam je značně odlišný. Když pochopíme, v čem tyto rozdíly spočívají a co je jejich základem, uděláme první krok k tomu, abychom byli schopni rozhodnout se, na čí straně je pravda.

„Pojem“ je jakási obecná struktura termínu, jako je například spravedlnost, svoboda nebo rovnost. „Pojetí“ je konkrétní náplň tohoto „pojmu“, získaná upřesněním některých detailů. V politické debatě je příznačné, že se lidé shodnou na obecné struktuře pojmu – na tom, jak ho používat – a přitom mají odlišnou představu o jeho konkrétní podobě. Ukažme si to na příkladu spravedlnosti. Základem pojmu „spravedlnost“ je požadavek, aby lidé dostali, co jim náleží, a nikoli naopak. (Takto alespoň tento pojem chápe většina lidí, i když je možné, že už tady se mohou objevit první neshody. Do tohoto vpravdě filozofického terénu se však nechci pouštět.) Měli by to dostat, protože jim to náleží. Tedy ne proto, že by bylo pěkné jim to dát. Ne proto, že by to bylo zdvořilé. Ani ne proto, že by to bylo z morálního hlediska správné. (K tomu poslednímu se dostaneme za okamžik.) Měli by dostat to, co jim náleží.

Díky této analýze potom vidíme, jak úzce je spravedlnost spjata s povinnostmi – s tím, co morální hledisko vyžaduje, abychom dělali jeden pro druhého, například kolektivně prostřednictvím svých politických a sociálních institucí. Nejen s tím, co by bylo morálně *správné* dělat, ale s tím, co jsme povinni dělat – s tím, co si morálka *vynucuje*. Samozřejmě existuje mnoho různých pojetí pojmu „spravedlnost“, neboť i když lidé mají totožný názor na to, co znamená „spravedlnost“ jakožto pojem, nemusí se shodnout (a neshodují se) v konkrétních představách o obsahu tohoto pojmu. V této kapitole se budeme poněkud více věnovat obecnému pojmu „spravedlnost“ a poté se seznámíme se třemi významnými pojetími spravedlnosti. Bude to Rawlsova spravedlnost jako férovost, Nozickova spravedlnost jako oprávnění a nakonec spravedlnost jako zasloužená odměna. Většina lidí si v každém z těchto pojetí najde něco svého. Někdy se tak děje cestou sebereflexe, kdy se poučený jedinec začne obávat, zda jsou jeho názory na otázky spravedlnosti konzistentní (a s cílem dobrat se koherentního celku hledá způsoby, jak zkombinovat prvky těchto a jiných pojetí). Avšak častěji se to děje nevědomě a dochází při tom k mnoha omylům, což zjistíme po důkladnějším prozkoumání.

Vraťme se ale zpět k pojmu spravedlnost. Je možné učinit něco, co je morálně správné, aniž by to vyžadovala spravedlnost. Považujme spravedlnost za specifický poddruh morálky. Má-li Rawls pravdu v tom, že spravedlnost je základní ctností společenských institucí, potom na prvním místě mezi úvahami, v nichž jde o morálku v politice a organizaci společnosti, stojí ty, které se zabývají otázkou, jak dosáhnout toho, aby lidé dostali to, co jim náleží. A to, co lidem náleží, se v mnohém (i když ne ve všem) překrývá s tím, na co mají právo. Proto je spravedlnost tak těsně spjata s právem. Uvažujme o rozdílu mezi spravedlností a dobročinností. Lze se domnívat, že by bylo morálně správné obdarovat z křesťanské lásky ty, kdo se ocitli v nouzi, a nepřemýšlet přitom, zda si to žádá spravedlnost. A opravdu, když někdo někoho obdaruje *z křesťanské lásky*, určitě svůj čin takto chápat nebude. (Můžete samozřejmě obdarovat určité potřebné jedince nebo charitativní organizace, protože cítíte, že tak učiníte zádost spravedlnosti, avšak v takovém případě se nejedná o dobročinnost.) Myslím, že lidé, kteří pomáhají hladovějícím ze vzdálených zemí, tak činí z důvodů dobročinnosti nebo principů lidskosti (řekněme, z respektu a úcty k lidské bytosti), nikoli z důvodu spravedlnosti. Domnívají se, že hladovějícím musíme pomoci, neboť se ocitli v nouzi. Taková pomoc je z morálního hlediska chvályhodná a důvody k ní jsou morální. Neexistuje však žádná povinnost pomoci, neboť v případě hladovějících se jedná o nárok na lidskost, nikoli o nárok na spravedlnost. Někteří – jako třeba libertarián Nozick, jehož názory ještě v krátkosti probereme – podobně přemýšlejí i o našem závazku pomoci potřebným členům vlastní společnosti. Taková pomoc je z morálního hlediska správná, avšak vzhledem k tomu, že spravedlnost znamená ochranu legitimních vlastnických práv, mělo by být věcí každého jedince, zda se rozhodne někomu pomoci.

Tím se dostáváme k významnému důvodu, proč se rozlišování mezi spravedlností a jinými typy morálních nároků obvykle považuje za tak důležité. Stát je oprávněn kontrolovat, zda občané plní povinnosti, které mají k sobě navzájem. Je oprávněn použít svůj donucovací aparát, aby je přiměl dělat něco, co by možná dobrovolně nedělali. A to je velká věc! Jak už jsem říkal v úvodu, političtí filozofové se domnívají, že stát není oddělen od těch, kteří podléhají jeho zákonům, a není za ně zodpovědný. Je, nebo by měl být, kolektivním zástupcem občanů, kteří rozhodují o tom, jaké zákony budou platit. Takže tvrdíme-li, že stát je oprávněn nutit lidi, aby plnili své povinnosti, tvrdíme zároveň, že občané jsou oprávněni využívat donucovací aparát státu (zákony, policii, soudy, vězení) k tomu, aby

jeden druhého přiměli dělat určité věci, včetně takových, které mohou někteří občané považovat za nesprávné. To ovšem vyvolává závažné a komplikované otázky, které souvisejí s ospravedlnitelností státní autority a s tím, zda a za jakých okolností je pro občana závazné řídit se (případně neřídit se) zákony, s nimiž nesouhlasí. O tom ale naštěstí tato kniha není. Nám jde o smysl spravedlnosti, daný obecně přijatelným pohledem na to, k čemu stát své občany může, či nemůže nutit. Jste-li toho názoru, že stát může ospravedlnitelně nutit občany k dobročinnosti, proviňujete se matením pojmů. Avšak mnozí soudí, že součástí pojmu „povinnost“ je i právo státu nutit lidi, aby plnili povinnosti, které mají k sobě navzájem. Spravedlnost stojí tedy v centru politické morálky díky obecně rozšířenému přesvědčení, že znát své vzájemné povinnosti znamená také vědět, kdy lze ospravedlnit to, že s využitím státní mašinerie donutíme lidi dělat něco, co by jinak možná nedělali, a co dokonce mohou považovat za nesprávné.

Je zřejmé, že pokud je součástí pojmu „spravedlnost“ určení rozsahu a obsahu povinností, vynutitelných donucovacími prostředky, nebo domníváme-li se, že vzniklé povinnosti jsou a priori vynutitelné, potom je správné určení rozsahu a hranic spravedlnosti obzvláště důležité. A určitě nás nepřekvapí, že právě v této otázce panují velké neshody. Všichni budou souhlasit s tím, že je legitimní, aby stát prosadil (nebo se o to alespoň pokusil) platnost zákona proti zabíjení. Nikdo z nás nesmí zabít druhého a každý je povinen udělat všechno pro to, aby se takovémuto nespravedlivému aktu zabránilo. Není podstatné, že někomu se možná zabíjet chce, ani to, že někdo nemusí s povinnostmi nezabíjet souhlasit. Avšak tvrzení, která se zabývají sociální spravedlností a spravedlností distribuční, jdou z hlediska rozsahu povinností, které implikují, ještě dál. Jsou nadaní lidé s vysokými příjmy povinni vzdát se části svých peněz ve prospěch těch, kteří nemají takové štěstí? A jde o takovou povinnost, k jejímuž plnění je můžeme (nebo dokonce musíme) donutit? Nebo se jedná pouze o otázku dobročinnosti, která nepatří do sféry státu? Tři pojetí spravedlnosti, která stručně nastíním, dávají na tyto otázky různé odpovědi.

Spravedlnost může být základní ctností, aniž by byla tou jedinou. Jedná se o vcelku obecný pojem, a to bychom stále měli mít na paměti. Politické pojmy, které v sobě skrývají určitou morální hodnotu (spravedlnost, svoboda, rovnost, demokracie), se nemusí bezproblémově doplňovat. Pro politiky je obtížné se s tím smířit, neboť se zdráhají přiznat, že politická strategie nebo postoj, ke kte-

rým se hlásí, nemusí znamenat pouze úplné a harmonické naplnění všeho dobrého, čeho je vůbec možné dosáhnout. Nesetkáte se často s politikem, který by dokázal poctivě říci: „Jsem pro sociální spravedlnost typu x. Uznávám, že znamená značné omezení individuální svobody, že nenabízí nic, co bych mohl s čistým svědomím nazvat rovností příležitosti, a že si její praktická realizace vyžádá významná omezení, pokud jde o rozsah demokratického rozhodování. Nicméně zde jsou mé důvody, proč v ni věřím.“ Proč takové politiky nepotkáte? Protože jejich oponenti by ihned udělali spoustu povyku kolem ztráty svobody, absence rovnosti příležitosti a kolem omezení demokracie – a o každém z těchto pojmů by bezpochyby hovořili s mnohem větší dávkou nejasnosti a neurčitosti, než měli původně v úmyslu. Ve srovnání se skutečnými politiky to mají političtí filozofové snadné. Politici žijí stále v obavách, jak budou jejich výroky interpretovány, překrucovány, rétoricky využívány a zneužívány. Političtí filozofové mohou na rozdíl od nich říkat přesně to, co mají na mysli, a mohou si být poměrně jisti, že na ně bude pohlíženo jako na ty, kteří mají na mysli přesně to, co říkají.

Je třeba rozumět, o co jde, mluví-li se o konfliktech mezi politickými hodnotami. Naším cílem je samozřejmě dosáhnout nejvyššího možného souladu mezi nimi – v tom smyslu, že nalezneme jakousi „zastřešující“ pozici, která umožní klást na každou z těchto odlišných hodnot odpovídající důraz. Existují samozřejmě různá pojetí pojmů, o nichž hovoříme, a to, ke kterému z nich se přikloníme, do jisté míry odráží naši oddanost jiným hodnotám. Můžeme mít celkovou představu o tom, jaká by měla společnost být. Tato představa vypovídá o tom, jak o těchto věcech přemýšlíme. Nic z toho, co bylo řečeno, ale neznamená, že bychom se měli snažit hledat takový způsob myšlení, kterým vyloučíme potenciální střety mezi hodnotami, jako je rovnost, svoboda, spravedlnost a demokracie, a to jen proto, že tyto pojmy představují něco dobrého. Naopak, právě tím, že pojmy od sebe maximálně odlišíme, dosáhneme toho, že budou jasné. Musíme ale odolat pokušení nechat jeden pojem ve druhém rozplynout.

Velmi obvyklým případem nejasného pojmu je „demokracie“. Pojem, který je díky množství pozitivních konotací pružně natahován do různých směrů. Kdo přizná, že není demokrat? Avšak základem demokracie je to, že občané jako celek mají moc rozhodovat o pravidlech, podle kterých budou žít. A to je z mnoha důvodů dobré. Kdo už by měl tvořit lepší pravidla než ten, kdo se jimi bude muset řídit? Pravidla omezují lidskou svobodu, ale lidem omezovaným pravidly, na nichž se sami podíleli, určitá svoboda zůstává – alespoň ve

srovnání s těmi, kteří jsou nuceni podřídít se pravidlům, která vytvořili jiní. Je férovější, když pravidla tvoří všichni občané – neboť se tak s nimi zachází jako s politicky rovnými – než kdyby je tvořila jen část z nich. Když lidé hrají aktivní roli ve veřejném životě politického společenství, v němž žijí, projeví se to pozitivně na jejich vlastnostech i osobnosti. Toto byly čtyři různé důvody, které velmi silně hovoří pro demokracii. A existují i další. Ani všechny tyto důvody dohromady však neznamenají, že demokracie je vždy dobrá nebo že všechno, co je dobré, musí být nutně demokratické jen proto, že je to dobré.

Myslet si, že rozhodování má být demokratické, znamená domnívat se, že by rozhodovat měli lidé jako celek. Opravdu ale chceme, aby se o všem rozhodovalo tímto způsobem? Nebylo by lepší, kdyby o soukromých záležitostech rozhodoval raději jednotlivec než politické společenství? Představme si dvě společnosti. V jedné se demokraticky hlasuje o tom, k jakým náboženstvím se lidé smějí hlásit. Druhá disponuje ústavou, která každému jednotlivci zaručuje, že se může hlásit, k jakému náboženství bude chtít. Která společnost je lepší? Ta druhá. A která je demokratičtější? Ta první, domnívám se já. *Některé* individuální svobody jsou nepochybně pro samotnou demokracii nezbytné. K nim patří například svoboda sdružování nebo svoboda vyjadřování. Pokud společnost upírá svým členům právo říci, co si myslí, nebo právo setkávat se s jinými lidmi stejného názoru, máme dobrý důvod se domnívat, že jim upírá něco, co je třeba k tomu, aby tuto společnost bylo možné považovat za demokratickou. Vyjadřování a sdružování se totiž pojí s politickou aktivitou. Takže některá ústavní práva mohou být nutnou podmínkou demokracie, nikoli jejím omezením. Ale týká se toto svobody náboženství? Předpokládejme, že společnost nebrání samovolným stoupencům některého náboženství ani uvádět argumenty, proč by jim mělo být dovoleno toto náboženství praktikovat, ani vytvářet pakty se samovolnými religionisty, kteří mají jejich záležitost podpořit. Společnost jim prostě brání, aby své náboženství praktikovali. Je na tom něco *nedemokratického*? A co sexuální svoboda? Mohli bychom se domnívat, že sexuální svoboda je jednou z hlavních lidských svobod. Společnost, která svým členům dovoluje, aby v oblasti sexu dělali, co je jim líbí (samozřejmě pokud tím nikomu neublíží), je za jinak stejných podmínek lepší než společnost, která toto nedovoluje. Ale myslím, že nemůžeme říci, že jde zároveň o společnost demokratičtější. Vlastně bychom měli říci, že je to společnost *méně* demokratická. Přesouvá totiž daný problém mimo dosah demokratické kontroly.

Pokud jsme toho názoru, že jedinec má právo na svobodu náboženství nebo na sexuální svobodu, potom lze tyto svobody považovat za nejdůležitější pro sociální spravedlnost. Upírá-li je společnost svým členům, jedná s nimi nespravedlivě – protože je ochotna porušovat lidská práva a nutit lidi, aby se podřídili vůli většiny v otázkách, o nichž by měl rozhodovat každý sám. Jak vidíme, pro konflikt spravedlnosti a demokracie je zde mnoho prostoru. A to i přesto, že se v obou případech jedná o dobrou věc. Nakonec budeme hledat způsob, jak nejlépe dosáhnout rovnováhy mezi různými hodnotami, které tyto pojmy ztělesňují. Budeme-li však přemýšlet o praktických problémech, nepomůže nám pochybená myšlenka, že by pojmy měly splynout v jedno. Naopak, z hlediska rozumového poznání se dostaneme dál, zaměříme-li pozornost tam, kde se jednotlivé pojmy od sebe vzdalují.

Společnost může být naprosto spravedlivá – tzn. všichni dostávají to, na co mají právo, a všichni svědomitě plní povinnosti, které mají jeden k druhému – a přesto nemusí být dokonalá. Třeba se převážná část jejích členů v teplácích a bačkorách celé dny nudí (či *nenudí*, a o to je to horší) před televizí. Spravedlnost je jedno z hledisek, podle kterých můžeme posuzovat, zda je společnost lepší, či horší než společnosti jiné, avšak není to hledisko jediné. Je důležité také to, jak lidé prožívají své životy *v rámci* společenských institucí, které ztělesňují principy spravedlnosti – jak se rozhodnou *naložit* s množstvím svých práv a se statky, které získali spravedlivým rozdělováním. Na zajímavou půdu se samozřejmě dostáváme tam, kde podle našeho mínění panují konkurenční vztahy mezi spravedlností a jinými „dobrymi věcmi“. A potom je skutečně podstatné, zda sdílíme s Rawlsem názor, že spravedlnost je nejdůležitější ctností. Klasický film *Třetí muž* vrcholí slavnou scénou, kde Orson Welles jako Harry Lime naznačuje, jak relativní jsou některé charakteristické znaky, přičítané Švýcarsku a Florencii za vlády Borgia. Barbarská a násilnická Florencie, kde nebylo ani potuchy po sociální spravedlnosti, nám dala renesanci. Švýcarsko je vzorem mírumilovnosti, čestnosti a sociální solidarity – a dalo nám hodiny s kukačkou. Lime je samozřejmě přesvědčen, že nejde o náhodu. Nejedná se pouze o to, že jsou i jiné dobré věci než jen sociální spravedlnost, je to horší – sociální spravedlnost ve skutečnosti některým dobrým věcem škodí. Z tohoto pohledu se spravedlnost může začít jevit jako poněkud nezajímavá, ba otravná ctnost. Ctnost, která je podle německého filozofa Friedricha Nietzscheho (1844–1900) dobrá pro otroky, ne ale pro lidi, kteří jsou schopni vznešenějších

a hrdinštějších věcí, než je malicherná a zbabělá starost o to, aby jeden s druhým jednali spravedlivě.

Myšlenka, že spravedlnost může být nepřátelská k výjimečné kvalitě, má i další, ne tak drsné podoby. Některé argumenty obhajující nerovnost se neodvolávají na to, že je nerovnost spravedlivá, ale tvrdí, že soustředění majetku do rukou několika jedinců je nutným předpokladem intelektuálního či uměleckého vývoje. Alexis de Tocqueville (1805–1859), francouzský aristokrat, který psal o demokracii v Americe, byl přesvědčen, že systém, kde se mezi syny rozděluje dědictví rovným dílem, místo aby ho celé získal ten nejstarší, tak jak je to zvykem ve Francii, vede k tomu, že z Ameriky vzejde méně, nebo dokonce žádní velcí myslitelé. Úrodná půda pro nadprůměrné myšlení je totiž pouze tam, kde jsou lidé s volným časem a kde aristokratická kultura podporuje pěstování intelektu, takže se třeba od dětí místo toho, že si na sebe budou vydělávat, očekává spíše to, že věnují mnoho let, nebo dokonce celý svůj život, získávání schopností, které mají intelektuální, nikoli však finanční hodnotu. Americká komerční kultura a společnost složená z mužů bez šlechtického titulu, ačkoli v mnohých ohledech lepší než společnosti jiné, jsou podle Tocquevilla odsouzeny k jakési intelektuální prostřednosti. Podobné názory se hojně vyskytují i dnes. Je správné vynakládat velké finanční částky na kulturu, například na podporu opery, mezi jejímiž diváky jsou nepoměrně více zastoupeni ti majetnější, zejména tehdy, a to je případ Britské národní loterie, když se na druhé straně nepoměrně více peněz vybere od těch, kteří si nežijí tak dobře? Mají oxfordská a cambridgeská univerzita právo vyžadovat od státu, aby financoval jejich nákladné vyučovací metody – tím spíš když mezi jejich studenty zřetelně převažují ti z bohatších rodin? Jsme zkrátka obklopeni situacemi, v nichž je alespoň na první pohled obtížné rozhodnout mezi sociální spravedlností a jinými hodnotami.

Hayek versus sociální spravedlnost

Podle Friedricha von Hayeka (1899–1992) je idea sociální spravedlnosti „fata morgána“ či druh zmatení, který filozofové nazývají „záměnou kategorií“. Hayek, původem Rakušan, byl oblíbeným intelektuálem britské předsedkyně vlády Margaret Thatcherové a měl zásadní vliv na vývoj Nové pravice v Británii i ve Spojených

státech v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. Hayek považuje ideu, že společnost může být spravedlivá nebo nespravedlivá, za nepochopení pojmu spravedlnost. Spravedlnost je atribut činu přisuzovaný aktérovi. Člověk jedná spravedlivě, když vykoná něco spravedlivého. Rozdělování prostředků, které je výsledkem vzájemné součinnosti jedinců na trhu, se neděje z vůle nějakého jednotlivého aktéra, a proto o něm nelze říci, že je spravedlivé nebo nespravedlivé. Idea sociální spravedlnosti nebere tuto věc vůbec v úvahu. Společnost, nejsouc aktérem, nemůže být ani spravedlivá, ani nespravedlivá.

Hayekovi lze připsat i další myšlenky velkého významu. Domnívá se, že jakékoli nedobrovolné přerozdělování, kterým stát překračuje rámec daný uspokojením základních potřeb, je neospravedlnitelným zásahem do individuální svobody. Název jeho nejznámější knihy, *The Road to Serfdom* (Cesta k nevolnictví, 1944), tuto hlavní myšlenku vyjadřuje. Podle Hayeka snaha státu realizovat „sociální spravedlnost“ předpokládá centralizovanou moc, která nutí lidi dělat to, co by jinak možná dělat nechtěli, a jež se střetává s jejich svobodou nakládat se svými statky podle vlastního uvážení – a to vše ve jménu zmatených pojmů! S tím souvisí i Hayekova myšlenka, že státní politika v oblasti sociálního zabezpečení a přerozdělování nutně znamená, že stát sám bude rozhodovat o hlediscích, podle kterých se bude rozdělování provádět. Má být oním hlediskem potřeba, nebo zásluha? A pokud zásluha, co se za ni má považovat? A takto bychom mohli pokračovat. Hayek v této věci zastává skeptický postoj. Má pochybnosti o tom, že na tyto otázky existují odpovědi, které by byly správné, a je přesvědčen, že by takováto rozhodnutí měla být ponechána na jednotlivcích. Hayek se rovněž domnívá, že jenom tehdy, nebude-li se stát do tohoto procesu vměšovat a deformovat jej, vytvoří jedinci, jednající ve svobodné součinnosti, jakousi katalaxii, nebo spontánní řád, v němž se vytříbí informace a moudrost, jinak rozptýlené mezi všemi. Volný trh takovou katalaxii představuje – s cenovým signálem, který už z principu funguje lépe než jakýkoli hlavní plánovač a který jedince směřuje k ekonomické aktivitě vedoucí k obecnému dobru. Tato kritika plánovaného socialistického hospodářství – určitá verze „neviditelné ruky trhu“ skotského ekonoma a filozofa Adama Smithe (1723–1790) – znamená z Hayekova pohledu, že pokusy o plánování hospodářství nebo o přerozdělování prostředků za účelem dosažení konkrétních distributivních cílů nejsou pouhým zásahem do individuální svobody, ale zároveň neefektivně defor-

muji tržní procesy, které by bez zásahů státu přinesly v určitém časovém horizontu užitek všem.

Všechna tato tvrzení jsou velmi závažná a diskutabilní – právě proto se jim zde nemůžeme věnovat. Avšak stojí za to říci něco o Hayekově odmítání sociální spravedlnosti jakožto „faty morgány“. Začneme takto: kdyby byla pravda, že nikdo úmyslně nepřerozděluje prostředky, které jsou výsledkem tržních procesů, neznamená to, že za to není nikdo zodpovědný. Člověk může být zodpovědný za něco, co neudělal úmyslně. Co třeba ten, kdo si nekontroluje brzdy u svého vozu, a následkem toho někoho přejede? Dotyčný sice neměl v úmyslu někoho srazit, ale protože si měl brzdy zkontrolovat, nese za to zodpovědnost. Je vinen trestuhodnou nedbalostí. Hayek by na tomto místě namítl, že v případě rozdělování prostředků neexistuje žádný aktér, který by za něj byl zodpovědný, a to ani ve smyslu zanedbání nějaké povinnosti. Ale je tomu skutečně tak? Samozřejmě že my, kteří se do politiky zapojujeme, jsme schopni sejít se a shodnout se na tom, že nejsme ochotni tolerovat, aby v důsledku rozdělování docházelo například k tomu, že by někteří členové naší společnosti museli, ne vlastní vinou, žít v chudobě a jejich děti by neměly přístup ke vzdělání. Pokud budeme akceptovat, že tady jde o spravedlnost, a nikoli o něco, co by mělo být ponecháno na dobrotivosti každého jedince, potom je každý jednotlivec zodpovědný za to, že bude přiměřeným dílem přispívat k tomu, aby takováto situace nenastala. Ať už tím, že se bude účastnit politické diskuse, nebo tím, že ponese poměrný díl finančních nákladů, které je na to nutno vynaložit. Nejde o to, zda je nespravedlnost něčím úmyslem, ale o to, zda je za ni někdo zodpovědný. Když některá vláda předloží svůj ekonomický program, je si dobře vědoma výsledku rozdělování, který z tohoto programu vyplývá. Pokud předloží takový program, v jehož rámci se s velkou pravděpodobností bude uskutečňovat takové rozdělování prostředků, které povede k neospravedlnitelným nerovnostem, jimž bylo možné se vyhnout, a volí se pro tento program rozhodnou, potom je ona vláda za tyto nerovnosti zodpovědná, ať už byl její původní úmysl jakýkoli. Jsou-li tyto nerovnosti nespravedlivé, potom to, že pro ně hlasujeme, je možné nazvat aktem nespravedlnosti. Hayekova snaha oddělit jednání jednotlivce od konečného výsledku rozdělování zde naráží. Hayek opominul fakt, že jednotlivci mohou vstupovat do politiky a společně s ostatními zabránit takovým důsledkům, které by sami nemohli nijak ovlivnit.

Rawlsovo pojetí – spravedlnost jako férovost

John Rawls je autorem dvou velkých knih – *A Theory of Justice* (Teorie spravedlnosti, 1971) a *Political Liberalism* (Politický liberalismus, 1993). Tyto knihy mají celkově přes tisíc stran a jen bůh ví, kolik stromů padlo na všechny ty komentáře a kritiky, které vyprovokovaly. Mnoho pozornosti bylo věnováno tomu, zda a jak se mezi první a druhou knihou změnila Rawlsova názory. Na otázku Co si Rawls opravdu myslí? tedy není možné odpovědět jednoduše. V této kapitole, ve které se soustředím na první knihu (i když tam, kde je to užitečné, využívám i prvky z knihy druhé), bych rád alespoň schematicky naznačil, kvůli čemu všichni ten povyk. Velká část Rawlsových stanovisek vyjde najevo ve srovnání se dvěma dalšími pojetími spravedlnosti – spravedlností jako oprávněním a spravedlností jako zásluhou. (O knize *Political Liberalism* budu hovořit ve 4. kapitole.)

Ideje, které stojí v centru Rawlsovy teorie spravedlnosti, kterou on sám nazývá „spravedlnost jako férovost“, jsou „původní situace“ (jakýsi počáteční stav) a „závoj nevědomosti“. Rawls je přesvědčen, že zjistit, které principy spravedlnosti jsou férové, lze skrze úvahy o tom, jaké principy by si zvolili lidé, kteří nevědí, co pro ně tyto principy budou znamenat. Vytváří si tedy představu lidí, kteří se pro tyto principy rozhodují v původní situaci, za závojem nevědomosti. Jde tedy o myšlenkový experiment, jehož smyslem je usnadnit úvahy o tom, co by se stalo, kdyby se lidé měli domluvit, jak má být jejich společnost uspořádána, a přitom nevěděli nic o tom, jak se odlišují od ostatních (netušili by například, zda jsou ve srovnání s jinými chytří, či hloupí, ani zda jsou muslimové, či ateisté). Podle Rawlse by potom spravedlivé bylo to, co by vyplynulo z takovéto hypotetické smlouvy nebo dohody lidí, kteří nevědí to, co by jinak znemožnilo férovost dohody. Férovost je tedy spjata s nevědomostí. Nevím-li, který kus dortu dostanu, nakrájím pravděpodobně dort na férovější díly, než kdybych to věděl. Když zbavíme lidi určitých informací a jejich negativního vlivu, dají přednost férovým principům před principy, které směřují k jejich vlastnímu prospěchu.

Informace, jež účastníci této dohody nemají k dispozici, jsou dvojího druhu. Za prvé nevědí nic o svém nadání – svých vrozených vlohách – ani o své sociální pozici. Nevědí, zda jsou chytří, nebo

hloupí, ani to, zda pocházejí z bohaté, či chudé rodiny. Za druhé nevědí, jaké je jejich pojetí dobra. Nevědí, jaký život považují za hodnotný a které věci v životě podle nich stojí za to (umění, sport, celodenní sledování televize). Nevědí, zda jsou věřící (a pokud ano, ke kterému vyznání se hlásí). Jsou však i věci, které vědí. Především vědí o své schopnosti, kterou Rawls nazývá schopností „vytvořit si pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění“. Této schopnosti přikládají velký význam, velmi úzkostlivě si ji chrání, a mají-li rozhodovat o tom, podle jakých principů bude fungovat jejich společnost, snaží se vytvořit podmínky, v nichž by svou schopnost mohli uplatnit. K tomu potřebují určité univerzální prostředky, které Rawls nazývá „primární statky“: občanské svobody, životní šance, schopnosti, příjmy, bohatství a sebeúctu.

Původní situace je nástrojem reprezentace, prostřednictvím kterého máme lépe pochopit, jak o spravedlnosti přemýšlet. Rawlsovou idejí bylo vytvořit tímto způsobem jakýsi model férových podmínek, a to abstrahováním od vrozeného lidského nadání a sociální (třídní) pozice a také od určitého pojetí dobra. Je to tedy model podmínek, za nichž se občané, kteří sami sebe považují za svobodné a sobě rovné osoby, mají dohodnout na férových podmínkách sociální spolupráce. Společnost by podle Rawlse měla být chápána jako systém férové spolupráce mezi svobodnými a sobě rovnými občany, a původní situace takovéto chápání reprezentuje.

Jedna z možností, jak se dívat na Rawlsovu teorii, je chápat ji jako pokus vysvětlit – za pomoci myšlenkového experimentu – jaké způsoby argumentace jsou v diskusi o spravedlnosti přijatelné. Setkáte se například s někým, kdo je pro nízké daně a minimální sociální dávky. Zeptáte se ho, jaký má k tomu důvod, a on odpoví, že se jeho rodině v takové společnosti bude dařit lépe, neboť on sám je úspěšný podnikatel a jeho děti studují na drahých soukromých školách. A možná má i pravdu. Je ale těžké pochopit, jak může vážně prezentovat tyto důvody, jako kdyby se vůbec týkaly spravedlnosti – přinejmenším v případě, má-li spravedlnost co do činění s férovostí. (Dotyčný mohl uvést i jiné argumenty, které by se spravedlností souvisely, k těm se ale dostaneme později.) Nemyslí na všechny ty lidi bez nadání nebo na děti, jejichž rodiče nejsou dostatečně majetní, aby je posílali do soukromých škol? Nenapadne ho snad, že jeho nadání je otázkou štěstí, že se stejně dobře mohl narodit bez něj a že spravedlnost znamená dívat se na věci nestranně anebo z hlediska všech? Tento nestranný pohled je podle Rawlse možný, pokud si lidé představí, pro které principy rozdělování by

hlasovali, kdyby nevěděli, kým jsou. Jedině tak totiž mohou své spoluobčany chápat jako sobě rovné.

Tedy kdyby lidé nevěděli nic o svých nadáních a o svém sociálním původu, považovali by se za vzájemně sobě rovné. Kdyby nevěděli nic o vlastním pojetí dobra, považovali by se za stejně svobodné. Rawls se domnívá, že argumenty, jejichž zdrojem je individuální pojetí dobra, by z diskuse o spravedlnosti měly být vyloučeny. Pokud bychom tak neučinili, znamenalo by to, že nerespektujeme svobodu jedince, vyjádřenou jako schopnost vytvořit si pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění. Představte si, že jste křesťan, přesněji řečeno křesťan tělem i duší, který je přesvědčen, že jedině jeho víra je ta pravá. Možná si myslíte, že by bylo nejlepší, kdyby stát křesťanství oficiálně podporoval. Že by ho měl prosazovat ve školách, že by měl pouze křesťanům umožnit, aby zastávali určité veřejné funkce, a že by měl křesťanství, a právě jen křesťanství, chránit před zneuctěním. Podle Rawlse by ale potom stát, který má být ztělesněním kolektivní moci svobodných a sobě rovných občanů, znevýhodňoval nekřesťany. Férové zacházení se všemi občany je možné pouze tehdy, neměšuje-li se stát do toho, jak lidé žijí (ať už se věnují umění, nebo celý den sledují televizi), a respektuje-li jejich schopnost zvolit si způsob života podle vlastního uvážení. Představa původní situace, v níž lidé neznají své vlastní pojetí dobra, tak z diskuse o spravedlnosti vylučuje určité argumenty, které by se jinak mohly zcela legitimně objevit.

Které principy by si tedy podle Rawlse lidé „se závojem nevědomostí“ vybrali?

1. Každý člověk má mít rovné právo na co nejrozsáhlejší systém základních svobod, který je slučitelný s podobným systémem svobody pro všechny.
2. Sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby:
a) sloužily k maximálnímu prospěchu nejméně zvýhodněných občanů a b) byly spojeny s úřady a funkcemi, které jsou otevřeny všem v podmínkách férové rovnosti příležitosti.

Princip rovnosti základních svobod (číslo 1) je nadřazen principu číslo 2, který se týká sociálních a ekonomických nerovností a který se skládá ze dvou částí. Princip férové rovnosti příležitosti (ad b) je nadřazen principu difference (ad a). (Proč Rawls uvedl tyto dva poslední principy v opačném pořadí, je záhadou, která v nás může vyvolat až podráždění. Snad tak chtěl čtenáře udržet ve střehu.) Když

to celé shrneme, měla by spravedlivá společnost především poskytnout všem svým občanům stejný soubor základních svobod a práv – svobodu vyjádření, náboženského vyznání, sdružování, zaměstnání atd. Teprve potom by se mělo zkoumat (vyskytnou-li se nějaké sociální a ekonomické nerovnosti), zda skutečně všichni občané měli rovnou příležitost se znevýhodněné pozici vyhnout. Spravedlivá společnost by konečně měla tolerovat jen takové nerovnosti, které budou v určitém časovém horizontu sloužit k maximálnímu zlepšení postavení těch členů společnosti, kteří jsou na tom nejhůře.

Vybrali by si lidé v původní situaci skutečně tyto principy? Mnoho kritiků tvrdí, že nikoli. Jejich pozornost upoutává zejména Rawlsův předpoklad (na kterém je založen princip difference), že by se lidé chovali tak, jako by jim bylo cizí veškeré riskování, a soustředili by se na to, aby pozice těch, kteří jsou na tom nejhůře, byla co nejlepší (Rawls používá termín „maximin“, tedy *maximalizovat minimum*), a to ze strachu, že by se do ní sami jednou mohli dostat. Ale jaký důvod by měli mít k takovému pesimismu? Nebylo by logičtější zvolit takové principy, které by maximálně zlepšily situaci *průměrné* pozici, jejíž spodní hranice by byla tam, kam maximálně by lidé ještě byli ochotni sestoupit? (Z empirických simulací původní situace vyplývá, že právě takovéto chování by bylo normální.) Rawls svou teorii „maximinu“ obhájí různými argumenty, ačkoli postupně ustupuje od svého původního tvrzení, že takový způsob myšlení je v podstatě logický a je daný nejistotou, v níž lidé žijí. V jednom ze svých argumentů pracuje s čímsi, co nazývá „břemeno závazků“. Tento argument zní zhruba takto: „Má velký význam, aby všichni členové společnosti schvalovali tuto společnost do takové míry, aby k ní cítili oddanost – potom by se nesnažili dosáhnout žádných změn. Pokud bude fungovat princip difference, pak ti, kteří se ocitnou na spodní příčce žebříčku, budou vědět, že pravidla, která ve společnosti platí, jim zaručují maximální minimum, takže i oni k ní budou cítit závazek.“ (To má ale jeden háček. Můžeme na jedné straně souhlasit s tvrzením, že ti, kteří jsou na tom nejhůře, dostávají maximální minimum, a na druhé straně nemít chuť mezi ně patřit. V takovémto případě síla našeho závazku – podle Rawlse – zřejmě není dostatečná.)

Terčem dalších námitek se stala „priorita svobody“, tedy Rawlsův názor, že by účastníci hypotetické smlouvy nebyli ochotni vzdát se základních svobod v zájmu ekonomického zisku. (Rawlsovo pojetí priority svobody je velmi nekompromisní. Není to podle něj tak, že svoboda má větší váhu, má-li se rozhodovat o tom, zda ji vyměnit

za něco jiného. Je to tak, že žádné výměny tohoto typu neexistují.) Na tomto místě by se Rawls odvolal ke svému tvrzení o schopnosti člověka vytvořit si vlastní pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění, a také by vysvětlil, proč jsou základní svobody nezbytné pro uplatnění této schopnosti. Kdybyste za to měli dostat nějaké peníze navíc, byli byste ochotni smířit se s tím, že nebudete smět říkat, co si myslíte, že se nebudete moci scházet s tím, s kým chcete, nebo že vás někdo bude nutit hlásit se k náboženství, které považujete za nesmyslné? Vaše odpověď bude pravděpodobně záviset na tom, jaká je vaše situace bez oněch peněz navíc. Kdybychom měli na výběr svobodu, nebo jídlo, všichni bychom zvolili jídlo. Toto Rawls nepopírá, ovšem předpokládá, že všichni členové společnosti dosáhli z hlediska ekonomické úrovně určitého standardu. Jenom v tom případě totiž základní svobody mohou mít bezvýhradně přednostní postavení. (Na to by bylo možné reagovat otázkou, do jaké míry je podle Rawlse tato teorie univerzální – tedy pro jaký typ společnosti platí. Tato komplikovaná otázka by nás však zavedla příliš daleko od našeho tématu.)

V diskusích o distribuční spravedlnosti vyvolal nejvíce pozornosti poslední princip – tedy princip difference. Jak by nerovnosti mohly sloužit ke zlepšení situace těch, kterým se vede nejhůře? Copak není jasné, že bychom téhož cíle dosáhli, kdyby všichni měli stejné příjmy? Rawls argumentuje všeobecně známou tezí, že lidé někdy potřebují stimul, aby měli motivaci dělat práci, kterou budou užiteční. Pro maximální výkonnost ekonomiky je určitá nerovnost nezbytná (sociologové by nejspíše použili termínu „funkční“). Kdyby nebylo nerovností, lidé by nebyli stimulováni k tomu, aby některou práci dělali raději než jinou – tedy nebyli by ani stimulováni dělat práci, která je (z hlediska všech ostatních) tou nejužitečnější prací, již mohou dělat. Představte si všechny ty neurochirurgy a dynamické podnikatele, kteří by raději byli básníky. Nebýt nadprůměrných příjmů, díky nimž se zřikají potěšení, která poezie skýtá, my ostatní bychom postrádali jejich chirurgické a podnikatelské schopnosti. Když to zveřejníme na nejvyšší úrovni, máme před sebou nevýkonnou, stagnující ekonomiku, která neposkytuje impulz k růstu, z kterého by měli prospěch všichni (tedy v jistém časovém horizontu i ti, kterým se vede nejhůře), a to právě proto, že dává všem stejně peněz. Rawls jako příklad uvádí situaci ve východní Evropě v éře státního socialismu.

Toto ospravedlnění nerovnosti je všeobecně přijímáno. Některé filozofy to vedlo k závěru, že není důvod znepokojovat se nerov-

ností vůbec. Je-li nejdůležitější to, aby situace těch, kterým se vede nejhůře, měla absolutní prioritu, potom bychom měli být ochotni podpořit jakoukoli nerovnost, která tuto situaci zlepší. Z tohoto důvodu není třeba považovat rozdíl mezi bohatými a chudými za problém – měli bychom věnovat pozornost pouze tomu, zda ekonomika funguje tak, aby se situace chudých v určitém časovém horizontu zlepšila. K argumentaci tohoto typu se ještě vrátíme ve 3. kapitole, která se zabývá rovností. Nyní stačí zdůraznit, že Rawlsův princip difference znamená pouze to, že nerovnosti lze ospravedlnit, slouží-li k tomu, aby se postavení těch nejméně zvýhodněných maximálně zlepšilo. Toto tvrzení je zcela slučitelné s tvrzením, že ve skutečnosti nelze ospravedlnit žádné nerovnosti (neboť není pravda, že by k tomu, aby se postavení těch nejméně zvýhodněných maximálně zlepšilo, bylo potřeba jakékoli nerovnosti). Měli bychom pečlivě zvážit (a také to uděláme), zda jsou nějaké nerovnosti nutné, a pokud ano, tak proč. Povšimněte si také, že Rawls je náročný: nerovnosti lze ospravedlnit jen tehdy, slouží-li k tomu, aby se postavení těch, kteří jsou na tom nejhůře, zlepšilo *maximálně*. Nestačí nějaká menší státní subvence. Jde o to, jestli se ti, kteří jsou na tom nejhůře, mají tak dobře, jak jen je možné, nikoli zda se mají lépe, než se měli předtím.

Mnoho diskusí vyvolává také otázka, kdo vlastně patří mezi „ty, kteří jsou na tom nejhůře“. Rawls nejprve navrhoval, aby se jejich postavení měřilo podle množství základních statků. Kdo má základních statků nejméně, ten je na tom nejhůře. Rawls však nezajímá, jak k tomu došlo, a to je poněkud problematické. Co třeba ti, kteří nevyvíjejí absolutně žádnou pracovní aktivitu – tedy takoví lidé, kteří na počátku měli poměrně velkou částku peněz, ale rozhodli se, že ji raději postupně utratí, než by produktivně pracovali? Po uplynutí několika let jim nezůstane nic, a oni se ocitnou, podle Rawlsova měřítko, mezi těmi, kteří jsou na tom nejhůře. Vyžaduje skutečně férovost, aby k nim směřovaly finanční prostředky od těch, kteří usilovně pracují, a tudíž se mají lépe? Když si Rawls tohoto problému povšiml, opravil svůj názor v tom smyslu, že zařadil „volný čas“ na seznam základních statků. K této otázce se ještě vrátíme, až budeme hovořit o spravedlnosti jako zásluze a dále ve 3. kapitole, kde budeme z různých hledisek uvažovat o tom, zda ti, u nichž je příčinou chudoby nicnedělání, jsou na tom skutečně hůře než ti, kteří se rozhodli pracovat a zbohatli.

Na závěr tohoto stručného úvodu do Rawlsovy teorie ještě uvedme několik myšlenek týkajících se „smluvního aspektu“ v jeho argu-

mentech. Zde může dojít k hlubokému omylu, který zapříčiní, že neporozumíme tomu, o co Rawlsovi ve skutečnosti šlo. Sám Rawls se odvolává na Angličany Thomase Hobbesa (1588–1679), Johna Locka (1632–1704) a na švýcarského Francouze Jeana-Jacquesa Rousseaua (1712–1778). V rámci této tradice se uvažuje o společenské a politické organizaci (tedy o právu a státní moci) jako o výsledku dohody mezi jedinci, kteří chápou, že na tom budou lépe se zákony než bez nich. Či lépe řečeno, uvažuje se o nich tak, *jako by skutečně byly* výsledkem nějaké takové dohody. Tím ale není vůbec řečeno, že někdo z těch, kteří se k tomuto tradičnímu uvažování hlásí, si skutečně myslí, že někdy v průběhu dějin, v nějakém konkrétním okamžiku, stát a právo vznikly jako výsledek nějaké smluvní dohody. Důležité je, že se to stát mohlo, a že, ať už je historický původ státu a práva jakýkoli, je v zájmu lidí, aby tento názor přijali – měli by s ním souhlasit, protože kdyby na to skutečně přišlo, takovou dohodu by uzavřeli (neboť jedinou alternativou by byl přirozený stav). Znamená to tedy, že hypotetickou smlouvu nepředpokládá pouze Rawls – o dohodě se tradičně hovoří nejspíše proto, že nám slouží jako jakási pomůcka, uvažujeme-li o tom, co od lidí očekávat (protože kdyby lidé měli tu možnost, dohodu by uzavřeli).

Častá námitka proti Rawlsově teorii zní, že hypotetické smlouvy, na rozdíl od těch skutečných, nikoho k ničemu nezavazují. A že, vtipně řečeno, nemají ani cenu papíru, na kterém nejsou napsány. Tady jde o nepochopení toho, jakou roli smlouva v Rawlsově teorii hraje. Když se zeptáte, proč byste měli souhlasit s Rawlsovy principy spravedlnosti, *nelze* odpovědět: „Protože jste je schválili, tak máte smluvní povinnost či závazek s těmito principy souhlasit.“ To však není pravda, jak správně namítají autoři výše uvedené námitky. Spíše bychom měli odpovědět: „Protože jste povinni jednat spravedlivě a Rawls správně rozpoznal, co od vás spravedlnost vyžaduje. Rawls hypotetickou smlouvu do své teorie zahrnul pouze proto, že mu pomáhá rozpoznat, co spravedlnost vyžaduje. Kdyby existovaly jiné, lepší způsoby, potom bychom se jimi měli řídit, a byli bychom tak stejně zavázáni dodržovat tato nová pravidla. To znamená, že zde nejde o dohodu v běžném slova smyslu, kterou by lidé byli povinni dodržovat, protože s ní souhlasili. Hypotetická dohoda je jenom a pouze pomůcka k tomu, abychom mohli přemýšlet o tom, jaké principy jsou skutečně spravedlivé. A Rawlsovy principy jsou pro nás závazné pouze proto, že jsou spravedlivé, a nikoli proto, že jsme se na nich dohodli. (Rawls to ale skutečně chápe tak, že dané principy jsou spravedlivé, neboť *bychom* se na nich dohodli,

kdybychom k tomu měli vhodné podmínky. Není tedy překvapivé, že je čtenář zmaten.)

Ze smluvního aspektu v Rawlsové argumentaci může plynout i další nedorozumění. Smlouvu obvykle chápeme jako něco, co lidé uzavírají dobrovolně, vedeni vlastními zájmy a z čeho mají prospěch všechny strany. Rawls však o motivaci lidí v původní situaci hovoří tak, jako by u nich šlo pouze o sledování jejich vlastních zájmů (nebo nanejvýš o to, co nazývá „vzájemná lhostejnost“). Každý se soustředí na to, aby se jemu samému dařilo co nejlépe a aby byly chráněny jeho vlastní zájmy. Člověk v původní situaci přemýšlí asi takto: „Jaké principy jsou pro mě nejlepší, nevím-li, kým se v budoucnu stanu?“ Toto všechno je pravda. To ale neznamená, že Rawlsova teorie platí pouze pro ty, kteří jsou ve své podstatě sobci nebo prospěcháři. Jeho teorie platí pro lidi, kteří společnost chápou jako systém férové spolupráce, kteří dbají, aby se svými spoluobčany jednali férově, a kteří své spoluobčany považují za svobodné a sobě rovné. Takoví lidé budou souhlasit s tím, že původní situace se svým závojem nevědomosti, který lidi činí rovnými a nezařaditelnými, je tou správnou cestou, jak o spravedlnosti přemýšlet. Původní situace skutečně předpokládá, že lidé se pro principy rozhodují podle svých vlastních zájmů, tedy podle toho, jak se jim, coby jednotlivcům, bude vést, když dané principy budou platit. Morální obsah je zde však přítomen. Je přítomen v tom smyslu, že se lidé rozhodují pod závojem nevědomosti. Dalo by se říci, že účastníci hypotetické dohody sledují své vlastní zájmy, ovšem až poté co byli zbaveni všech informací, které jim právě vlastní zájmy umožňují sledovat.

Často můžeme číst, že liberální přístup ke spravedlnosti, a k politice obecně, předpokládá, že lidé jsou v podstatě sobci, vedení pouze vlastními zájmy. Tento názor se hojně vyskytoval v marxistických spisech a dnes se převážně objevuje v komunitaristických a feministických kruzích. (Podrobněji se k tomu vrátíme ve 4. kapitole, která se zabývá pospolitostí.) Určité aspekty Rawlsovy teorie mohly tento omyl ještě podpořit. Jisté však je, že se o omyl *jedná*, a je nutné ho objasnit ještě předtím, než se vůbec začneme pokoušet Rawlsově teorii porozumět. Pro liberály, jako je Rawls, je důležité, aby jedinci mohli svobodně žít život, pro který se sami rozhodnou, záleží jim ovšem na tom, aby takový život mohli žít *všichni*. Z tohoto důvodu požadují spravedlivé rozdělování statků. Lidé si kromě toho mohou vybrat takový život, který bere ohledy na druhé. A na tom těžko budeme hledat něco egoistického.

Nozickovo pojetí – spravedlnost jako oprávnění

Američan Robert Nozick (nar. 1938) byl Rawlsovým kolegou na katedře filozofie Harvardovy univerzity v době, kdy Rawls vydal dílo *A Theory of Justice* (Teorie spravedlnosti, 1971). V roce 1974 na ně Nozick ostře reagoval knihou *Anarchy, State and Utopia* (Anarchie, stát a utopie), která je i dnes nejkoherentnějším a nejsystematičtějším vyjádřením libertariánských principů a představuje také jednu z nejzásadnějších kritik celého Rawlsova přístupu. Nozick nevidí spravedlnost v tom, že se lidé dohodnou na férových principech, když si předtím představí, že nevědí nic o svém štěstí či smůle v genetické nebo sociální loterii. Spravedlnost pro Nozicka znamená úctu k právu lidí na vlastnictví sebe samých, k jejich právu vlastnit majetek a k právu svobodně nakládat s tím, co jim patří. Úloha státu podle něho nespočívá v zasahování do rozdělování statků, jehož smyslem má být jakési dokonale spravedlivé rozdělení. To by se totiž neobešlo bez neospravedlnitelného vměšování státu do soukromého vlastnictví občanů. Stát by měl spíše chránit své občany před podobným vměšováním ze strany jejich spoluobčanů. Tam, kde Rawls jakožto „levicový (či rovnostářský) liberál“ obhájí výrazně redistributivní sociální stát, nezapře Nozick jakožto „pravicový liberál (nebo libertarián)“ oddanost ideji vlastnictví sebe samého a s odvoláním na doktrínu laissez faire obhájí pojetí státu jako „nočního hlídače“. Podobně jako tomu bylo u Hayeka, ovlivnily Nozickovy názory – nebo přinejmenším různé verze jeho názorů, vzniklé přefiltrováním různými ideologickými a politickými skupinami – vývoj Nové pravice. (Není jisté, že Nozick i dnes zastává názory, k nimž se hlásil v *Anarchy, State and Utopia*. Brzy po jejím vydání totiž přesunul svůj zájem na jiné filozofické oblasti a od té doby se o svých tehdejších názorech zmiňuje jen příležitostně a spíše jaksí pod čarou. Takže připisují-li mu nějaké argumenty, nemám na mysli dnešního Nozicka, ale Nozicka jako autora knihy *Anarchy, State and Utopia*.)

Nozick připisuje Rawlsovi názor, že statky jsou „darem z nebes“, a s tímto názorem nesouhlasí. Kdybychom se jednoho rána probudili a zjistili, že svět je náhle plný věcí, které si lidé přáli, potom by snad bylo namístě rozdělit tyto věci podle Rawlsových nebo jiných podobných principů. V takovém případě by koneckonců nebyl dů-

vod, proč by měli někteří dostat více než jiní. Ovšem věci se na světě objevily jinak. Vytvořili je lidé. Jsou výsledkem práce jednotlivců či v některých případech výsledkem spolupráce jednotlivců s ostatními. Lidé věci vytvořili spojením svých vlastních schopností a úsilí s přírodou. Uzavřeli s ostatními dobrovolnou dohodu o oboustranně výhodné výměně těchto schopností a úsilí, a tudíž věci, které vytvořili, jsou *jejich*. Nejsou darem z nebes, který nikomu nepatří a má být rozdělen v souladu s principy spravedlnosti. Už od počátku jsou něčím majetkem – majetkem lidí, kteří je vytvořili (nebo těch, kteří za jejich práci zaplatili).

Rawls nesouhlasí s utilitarismem, protože tento směr nepřikládá patřičnou váhu svébytnosti jedince. Vytknout si za cíl maximalizaci celkového štěstí je pochybené zčásti už proto, že neexistuje žádná „celková“ osoba, která by si toto celkové štěstí mohla užít. Je zde pouze mnoho na sobě nezávislých jedinců a bylo by nesprávné vzít některým část jejich štěstí ve prospěch jiných. Tato idea představuje základ teorie smlouvy, kde jednotlivé principy musí vyhovovat *všem* jedincům – takto se podle Rawlse vyloučí principy, jejichž cílem je pouhá maximalizace celkového užitku (nebo něčeho jiného, co je pojato tímž způsobem). Ale co když náhodou patříme mezi ty, kterým vzali část jejich štěstí ve prospěch někoho jiného? Nozick se však domnívá, že ani Rawls nepřikládá svébytnosti jedince dostatečnou váhu. Rawls nechápe, že jsme svébytní jedinci a že každý máme nadání na něco jiného a také jiné vlastnosti, které patří pouze nám, a že ani jedno, ani druhé nemůže být využíváno ve prospěch jiných bez našeho souhlasu. Můžeme se dobrovolně rozhodnout, že plody své práce věnujeme jiným, avšak stát, který nás k tomu bez ohledu na naši svébytnost nutí, jedná nepřipustně. Nozick tedy odmítá veškeré redistributivní zdanění. Mají-li bohatí dávat chudým, musí to činit dobrovolně, a nikoli proto, že jsou k tomu nuceni státem.

Nozick je přesvědčen, že lidé mohou podle libosti nakládat s tím, co jim patří. Existují tři druhy statků, které jim mohou patřit: a) oni sami – jejich tělo, mozkové buňky apod.; b) příroda – země, horiny apod.; c) to, co lidé vytvořili spojením sebe samých s přírodou – auta, potraviny, počítače atd. Teď bych rád stručně řekl něco o ideji vlastnictví sebe samého – tedy o tom, že si člověk se svými údry, jakož i se svými mozkovými buňkami, může dělat, co chce. Jakmile lidé vlastní část přírody a zároveň sami sebe, potom to, co vytvoří spojením obého, může být považováno za jejich vlastnictví. To není obtížné pochopit. Začneme tedy tím, jak se podle Nozicka může část přírody stát něčím majetkem. Nozick rozlišuje tři způsoby, jak

lidé mohou nabýt legitimního vlastnického práva (nebo nároku): a) prvotní nabytí, b) dobrovolný převod a c) náprava.

Prvotní nabytí nastává tehdy, když si někdo přivlastní část přírodního světa, která dosud není ničím majetkem. Příkladem jsou lidé, kteří jako první osídlují neobydlené území. Nozick se domnívá, že země a přírodní zdroje, které se na tomto území vyskytují, nepatří nikomu, a proto je mohou jednotlivci legitimně získat systémem „kdo dřív přijde, ten dřív bere“, neboť tím nikoho nepoškozuje. (Jedná se o Nozickovu variantu známého Lockova tvrzení, že lidé si mohou statky přivlastňovat pouze do té doby, zbývá-li dost stejně dobrých statků pro ostatní. Toto tvrzení pochází z díla *Second Treatise of Government* (Druhé pojednání o vládě, 1689). Tento názor byl podroben zásadní a vytrvalé kritice a měli bychom říci na rovinu, že většina odborníků z oblasti politické teorie považuje Nozickovo vysvětlení za nedostatečné. Co vlastně musí udělat člověk, který si chce přivlastnit něco, co zatím nikomu nepatří? Obhlédnout si to, potom vyznačit kroužkem na mapě a oplotit? Co nás vede k domněnce, že jsme tím nepoškodili ostatní? Jsou přece zjevně poškozeni v tom smyslu, že si už daný kousek přírody nemohou přivlastnit sami. V první řadě je ale třeba se zeptat, jak víme, že ono území nikomu nepatří, že je tady kvůli tomu, abychom se ho zmocnili. Možná je toto území a celá příroda ve společném vlastnictví nás všech. V tom případě by každý, kdo by jeho část chtěl využívat, potřeboval souhlas ostatních. Pokud by svět byl v kolektivním či společném vlastnictví, potom by bylo namístě, abychom se společně rozhodli, jak ho chceme užívat a rozdělit – třeba právě podle Rawlsových nebo jiných principů rozdělování.

Nozick je nicméně přesvědčen, že svět prvotně nepatří nikomu a prostřednictvím legitimních aktů prvotního nabytí se stává soukromým majetkem jednotlivců. Tohle je tedy první způsob, jak lze majetek získat. Druhý způsob je, že ho dostaneme od někoho jiného, kdo je oprávněn nám tento majetek dát na základě svého nároku na něj. Jakmile někdo vlastní nějaký majetek, může s ním nakládat podle své libosti, může ho tedy samozřejmě i komukoli dát, a to za jakýchkoli podmínek, s nimiž budou obě strany dobrovolně souhlasit. Toto se podle Nozicka děje na trhu. Tohle je moje práce. A tohle je země (kterou jsi získal například prostřednictvím aktu prvotního nabytí). Uzavřeme dobrovolnou dohodu o tom, že já ti za určitou cenu prodám nebo pronajmu právo využívat mou práci a tak získám peníze, s kterými si naopak já budu moci dělat, co se mi zlíbí. To znamená, že ti z nás, kteří propásli fázi prvotního

nabytí, protože přišli na svět až v době, kdy už nebylo co uzmout, se nemusí příliš trápit. Vlastníme sami sebe, a tudíž můžeme sami sebe ostatním pronajmávat. Patříme-li k těm šťastným, je naše cena na trhu vysoká. V tom případě můžeme sebe sama pronajmávat za hodně peněz a tím přijít ke značnému množství majetku.

Světové dějiny by se tedy měly skládat z legitimních aktů prvotního nabytí, po kterých by následovaly legitimní převody majetku, k nimž by docházelo na základě dobrovolné výměny. Výsledkem toho všeho by bylo, že by lidé vlastnili právě to, co jim náleží, a nic jiného. A tak by to bylo spravedlivé. Nozick však ví, že takhle to ve skutečnosti nechodí. Ví, že světové dějiny jsou v podstatě sérií nespravedlivých a nedobrovolných převodů majetku. Takových, kdy vlastníci lepších zbraní donutili své slabší spoluobčany, aby jim vydali svůj (z Nozickova pohledu legitimně vlastněný) majetek. Klasickým příkladem je způsob, jakým bílí kolonizátoři zacházeli s původním obyvatelstvem Severní Ameriky nebo Austrálie, avšak světové dějiny jsou takových aktů nespravedlnosti plné. Třetí způsob, kterým lze podle Nozicka získat vlastnické právo k nějakému majetku, s tímto souvisí. Jedná se o zásadu nápravy, která znamená, že nespravedlivé převody majetku mohou být napraveny kompenzačním převodem, na základě kterého vznikne vlastnické právo. Realizovat tuto ideu v praxi by samozřejmě bylo neskutečně obtížné a Nozick si je toho dobře vědom. Nelze nijak zjistit, kdo by co vlastnil, kdyby nebylo žádných nespravedlivých převodů majetku, a tudíž neexistuje způsob, jak nápravu provést důsledně. Nozick se domnívá, že by nejlepším řešením možná bylo, kdybychom každému dali do začátku stejné množství majetku – tím bychom dosáhli majetkového uspořádání, které by bylo přinejmenším spravedlivější než obrovské systémové nerovnosti (například nerovnosti mezi různými etnickými skupinami), které vznikly nespravedlivými akty přivlastnění.

Byla by tedy chyba chápat Nozicka jako obhájce současného stavu věcí. To, že existující nerovnosti jsou nespravedlivé, může tvrdit zkrátka proto, že tyto nerovnosti nevznikly v souladu s jeho třemi principy. Na jeho teorii je tedy podstatné, že obrovské systémové nerovnosti by spravedlivě být *mohly*. Lidé vlastní sebe sama, ale jejich schopnosti se mohou velice lišit od schopností ostatních lidí. Někdo se narodí silný, zdravý a do vínku dostane velký talent. Jiný je slabý, nemocný a bez schopnosti dosáhnout takových vlastností, za které jsou lidé na trhu ochotni platit. Někdo se narodí bohatým rodičům, kteří mohou vydat hodně peněz za vzdělání, kteří

svůj majetek odkážou svým dětem a ty zase svým, takže každá další generace je ještě více zvýhodněna. Jiný se narodí rodičům chudým, kteří nemají možnost pomoci mu při vstupu do života. Podle Nozicka mají ti druzí smůlu – možná by dokonce připustil, že to není fér – avšak nejedná se o nespravedlnost. Pokud jsou respektována majetková práva občanů, což znamená, že stát nevyužívá žádných donucovacích prostředků s výjimkou těch, které chrání majetková práva (stát-noční hlídač nebo minimální stát), je rozdělení majetku vždy spravedlivé, ať jsou nerovnosti jakkoli velké. Lidé se mohou samozřejmě dobrovolně vzdát části svého majetku ve prospěch těch méně šťastných. A Nozick se možná domnívá, že by to měli udělat. Ale neznamená to, že má někdo na něco nárok, a ani to státu nedává právo použít vůči majetnějším občanům nějaké donucovací prostředky. Spravedlnost znamená pouze úctu k vlastnickým právům občanů a jejich svobodu nakládat se svým majetkem tak, jak sami uznají za vhodné.

Nozick své tři principy prezentuje jako „historické“ a „modelové“. Souhrnně by se daly shrnout větami: „Každý, jak se rozhodne. Každému, jak se rozhodnou jiní.“ Nápadný rozpor je mezi „principy konečného stavu“ a „modelovými“ principy, tedy principy, které vymezují určitý stav, kterého je nutné dosáhnout (například že z nerovností budou mít užitek ti, kterým se vede nejhůře), a principy, které požadují, aby se prostředky rozdělovaly v souladu s určitým modelem („každému podle jeho potřeb“ nebo „každému podle jeho zásluh“). Pro Nozicka je zásadní, aby lidé svůj majetek nabyli spravedlivým způsobem. Potom bude každý distributivní výsledek, plynoucí z následných dobrovolných výměn mezi nimi, vždy spravedlivý. To, zda má někdo z hlediska spravedlnosti na něco nárok, závisí jedině na sledu událostí, které vedly k tomu, že danou věc vlastní. Nerovnost může být spravedlivá stejně tak jako rovnost. Záleží pouze na tom, jak se lidé rozhodnou naložit se svým majetkem.

Jedna z Nozickových námitek proti redistributivnímu státu zní, že tento stát využívá některé občany jako prostředek pro účely jiných občanů. Opírá se tím o myšlenku, kterou proslul německý filozof Immanuel Kant (1724–1804), a to, že mravnost vyžaduje, abychom s ostatními zacházeli ne jako s prostředkem dosažení svých vlastních cílů či cílů někoho jiného, ale tak, jako by oni sami byli cílem. Zacházení s lidmi jako s prostředkem je přesně to, co se děje ve státě, který s využitím donucovacího aparátu přerozděluje majetek. Samozřejmě že ne všechny daně jsou použity pro účely přerozdělování. Z některých se financují semaforey, policie nebo

obrana státu. Některé jsou využity pro účely státního školství nebo systému zdravotní péče, z nichž mají užitek sami plátcí daně. Cílem některých daní je však převést finanční prostředky od jedněch k druhým. Zdaníme-li příjem občanů, využíváme zároveň, na podporu jiných občanů, jejich produktivní schopnost, kterou by jinak mohli použít pouze pro sebe. Nejsou možná nuceni pracovat ani je nikdo nenutí dělat nějakou konkrétní práci – proto se Nozickovo tvrzení, že daň je rodnou sestrou nucené práce, zdá poněkud nadšazené. Jestliže ale pracují, využíváme je – tedy určitý podíl jejich schopností a úsilí – jako prostředek pro účely jiných občanů. Ačkoli to může být pravda, připustíme, že na tom ještě nemusí být nic špatného. Špatné by bylo využívat lidi *výhradně* jako prostředek (a právě takto to řekl Kant), chtít je zotročit a celý jejich život přeměnit v utrpení, z něhož by těžili jiní. To by opravdu znamenalo opomíjet svébytnost lidí, z nichž každý má svůj vlastní život. Avšak jestliže mají někteří lidé to štěstí, že jsou výkonní, a jiní tu smůlu, že takoví nejsou, je možné se domnívat, že lze ospravedlnit, užijeme-li těch šťastnějších (i přes jejich nesouhlas), abychom pomohli těm méně šťastným. To zčásti závisí na tom, zda nebo v jakém smyslu lidé vlastní sebe sama. A o tom se ještě krátce zmíním.

Další klíčovou Nozickovou myšlenkou je, že „svoboda ruší modely“. Nozick odmítá modelové principy spravedlnosti – tedy ty, které tvrdí, že spravedlnost rozdělování závisí na tom, zda je toto rozdělování v souladu s příslušným modelem – protože zachování spravedlnosti by si tak nutně vyžádalo omezení lidské svobody, a to omezení podle Nozickova názoru neospravedlnitelná. Nozick použil pro ilustraci svůj známý příklad Wilta Chamberlaina. Wilt Chamberlain byl v roce 1974 výborně placený americký basketbalista. Byl jakýmsi Tigerem Woodsem své doby. Nozick se domnívá, že na všechny ty spousty peněz, které lidé byli ochotni zaplatit, aby viděli Chamberlaina hrát, by měl mít tento hráč nárok (za předpokladu, že platící diváci měli na své peníze také legitimní nárok). Příklad Wilta Chamberlaina je mazaný v tom, že nám umožňuje představit si jakékoli počáteční rozdělení statků. Dejme tomu, že jsou na počátku rozděleny rovným způsobem. Všichni členové společnosti mají naprosto shodnou částku peněz. Někteří lidé se tak rádi dívají na hru Wilta Chamberlaina, že jsou ochotni zaplatit něco navíc, aby ho viděli v akci. Chamberlainův klub proto k obvyklé ceně vstupenek přirazí 25 centů, speciálně určených pro Chamberlaina. V průběhu sezony ho vidí miliony lidí a z Chamberlaina se stane velmi majetný muž. Rozdělení prostředků už není rovné, ale nestalo

se nic, proti čemu by bylo možné něco namítat. Lidé se zkrátka svobodně rozhodli, jak naložit s tím, co jim patří. Z toho vyplývá, že svoboda ruší modely. Pokud bylo počáteční rozdělení prostředků spravedlivé – podle kteréhokoli modelu – potom musí být vše, co je výsledkem dobrovolné výměny, také spravedlivé. Jakékoli jiné pojetí spravedlnosti omezuje svobodu lidí nakládat podle vlastního uvážení se svým spravedlivě nabytým podílem statků.

Příklad Wilta Chamberlaina skutečně funguje jako pádný argument. Pokud tvrdíme, že si lidé s vlastním majetkem mohou dělat, co chtějí, potom je v tom také obsaženo, že ho mohou dát někomu jinému. Chtějí-li ho dát někomu jinému, jako například Chamberlainovi, s výslovnou podmínkou, že by mu tento majetek měl náležet stejně, jako nyní náleží jim (tj. že s ním bude moci nakládat podle vlastního uvážení), pak stát nemá právo část tohoto majetku vzít a použít ve prospěch někoho jiného. A tak ten, kdo by chtěl brát v pochybnost závěr – tedy že velká nerovnost může být spravedlivá a že stát by jednal nesprávně, kdyby zavedl jakékoli redistributivní zdanění – musí brát v pochybnost i premisu. Musí popřít, že by někdo vůbec mohl něco vlastnit v tom smyslu, v jakém to požaduje Nozick. V příkladu Wilta Chamberlaina vychází Nozick z tvrzení, že počáteční rozdělení statků může být jakékoli, a názorně ukazuje, že i z rovného rozdělení mohou vzniknout velké nerovnosti. A v tom tkívá síla tohoto příkladu, i když je to trochu lišácké. Nozick předpokládá, že počáteční rozdělení, ať už je jakékoli, musí být rozdělením plných nebo absolutních vlastnických práv: „plných nebo absolutních“ zde znamená, že lidé mohou svobodně nakládat s tím, co jim patří. Pokud by toto bylo zaručeno, potom by z toho ostatní jistě vyplynulo samo. V literatuře, která Nozickovy názory podrobuje kritice, je často zpochybňována myšlenka, že je vlastnictví v tomto smyslu vůbec možné. Vlastnictví je složitý pojem. To, že mám právo využívat svou pracovní sílu, neznamená, že ji mohu odkázat svým dětem. To, že mám právo používat firemní kopírku, neznamená, že mohu toto právo prodat někomu jinému. Jestliže mají lidé absolutní právo neomezeně nakládat s tím, co vyrobili, proč nemohou rodiče prodat své děti do otroctví? Mnoho odborníků se domnívá, že Nozickovým argumentům ještě něco chybí k tomu, aby přesvědčivě dokázaly, že vlastnická práva v tom smyslu, v jakém je jeho teorie předpokládá, skutečně platí.

A co vlastnictví sebe samého? Snad alespoň ke svému vlastnímu tělu – včetně vrozených nadání – mají lidé „plné“ či „absolutní“ právo. Pokud jde o tuto otázku, je Nozickův názor v jasném

rozporu s Rawlsovým. Vzpomeňme si na Rawlsovu původní situaci, která znázorňuje ideu, že lidé jakožto občané jsou svobodní a sobě rovní. Idea této rovnosti částečně vyplývá z toho, že tito lidé nevědí nic o svých vrozených schopnostech. Podle Rawlse je vlastnictví schopností morálně arbitrární. To, že se někdo narodí silnější nebo chytřejší, je pouze věc štěstí, takže by bylo nespravedlivé, kdyby se z tohoto důvodu někomu mělo dařit hůře než někomu jinému. Rawls tvrdí, že v jeho pojetí spravedlnosti je vrozené nadání považováno za „společné jmění“. Tento názor, který zjevně nepřikládá žádnou váhu svébytnosti jedince ani faktu, že člověk vlastní sebe sama, by Nozick pochopitelně odmítl. Nozick nepopírá, že vrozené nadání (stejně jako sociální třída rodiny, do níž se člověk narodí) je otázkou štěstí. Tady jde ale o něco jiného. I kdyby to byla jen otázka štěstí, nemění to nic na tom, že lidé sebe sama vlastní.

Většina lidí ideu vlastnictví sebe samých nějakým způsobem akceptuje. Abychom vyzkoušeli, o čem jste podvědomě přesvědčeni, představte si, co byste asi řekli, kdyby stát tvrdil: „Je pouze otázka štěstí, že někteří lidé přijdou na svět se dvěma zdravýma očima a jiní lidé nevidí. Aby byla distribuce očí spravedlivější, rozhodli jsme se udělat loterii, v níž budou náhodně vybráni jedinci, kteří se budou muset jednoho ze svých zdravých očí vzdát ve prospěch někoho, kdo je nevidomý.“ Většina lidí bude trvat na tom, že jejich oči patří výhradně jim, a že požadavek státu tedy není legitimní. A to i přesto, že jinak souhlasí s tím, že rozdělení očí není spravedlivé. Řeknou však: „Podívejte. Oči jsou moje, jsou mojí součástí. Budu-li chtít dát jedno z nich někomu, kdo ho potřebuje víc než já, pak to mohu udělat. Možná bych to i udělat měl. Ale ta volba musí být na mně, protože ty oči jsou moje.“ Ti, kteří schvalují redistributivní zdanění a zároveň odmítají vynucené přerozdělování částí lidského těla – tedy pravděpodobně drtivá většina občanů – se s Nozickem shodnou na vlastnictví sebe samých, ale nesouhlasí, že vlastnictví sebe samých znamená také absolutní vlastnictví věcí, tj. zboží a peněz, které s využitím sebe samých vytvoříme. Lidé jsou všeobecně přesvědčeni, že vynucené přerozdělování částí lidského těla by se neobešlo bez násilí na nich samých – byl by to násilný zásah do jejich lidské integrity – zatímco pro vynucené přerozdělování věcí vytvořených s využitím těchto částí lidského těla toto neplatí. (Nyní podrobně váš podvědomý souhlas s ideou vlastnictví sebe samých testu. Představte si přírodní katastrofu, po které zůstane mnoho zraněných, kteří potřebují krev. Krev dobrovolných dárců nestačí. Je skutečně tak jasné, že by stát nejednal správně, kdyby zavedl povinné dárčovství krve?)

Rawls souhlasí s některými aspekty vlastnictví sebe samého. I když je věcí náhody, že někdo vlastní tělo takové a jiný „makové“, máme přesto právo na tělesnou integritu a na oblast osobní svobody, která musí být chráněna před narušováním. Podle Rawlsova názoru musí například člověk mít svobodu zvolit si práci podle vlastního výběru. Pouhý fakt, že mám předpoklady být vynikajícím chirurgem a že bych vám, jakožto svým spoluobčanům, byl takto nejvíce užitečný, neopravňuje vás ostatní, abyste se spojili a přinutili mě, abych se chirurgem opravdu stal. Z Rawlsova hlediska má však toto co do činění spíše s významem schopnosti jedince vytvořit si vlastní pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění než s právem na vlastnictví sebe samého v tom smyslu, v jakém ho chápe Nozick. Přesto je důležité chápat, že Rawlsovo tvrzení o morální arbitrárnosti stále ponechává prostor pro kompromis s všeobecně rozšířeným podvědomým přesvědčením, kterému se Nozick pokusil dát konkrétní podobu ve svém pojetí vlastnictví sebe samého. To, v čem se Nozick a Rawls zásadně liší, je, že Nozick chce využít tohoto podvědomého přesvědčení tak, aby vlastnictví sebe samého zahrnovalo i vlastnictví toho, co člověk vytvoří.

Obecně rozšířený názor – spravedlnost jako zásluha

Nozick netvrdí, že by si Wilt Chamberlain své peníze *zasloužil*, a to je důležité. Péče o to, aby lidé dostali odměnu, kterou si zaslouží, by byla v souladu právě s těmi modelovými principy rozdělování, které nemá Nozick v lásce. Jediný důvod, proč má Chamberlain na peníze spravedlivý nárok, tkví v tom, že jeho fanoušci měli na svých 25 centů také spravedlivý nárok a že se svobodně rozhodli mu je dát. Jestli si je zaslouží, nebo nezaslouží, to není podstatné. Kdyby se basketbaloví fanoušci z nějakého prapodivného důvodu rozhodli připlatit si, aby viděli někoho, kdo basketbal hraje absolutně nemožně, měl by tento hráč přesto nárok na všechny peníze zaplacené navíc.

Pro to, abychom si toto ujasnili, mluvím kromě mé snahy o správné pochopení Nozicka i jiné důvody. Bude nám díky tomu totiž zřejmé, že ti, kteří obhajují výsledky trhu a odůvodňují to tím, že je to tak spravedlivé, mají často sklon směřovat zcela neoprávněně argu-

menty, které spolu ve skutečnosti nemají nic společného. Jeden argument zní, že trh je podstatný pro svobodu jedince a respektování vlastnictví sebe samého. Vynucené přerozdělování statků, které není výsledkem směny mezi jednotlivci, je zásahem do lidské svobody nakládat s vlastním majetkem podle vlastního uvážení. (Více podrobností o tomto argumentu najdete ve 2. kapitole, která pojednává o svobodě.) Jiný a podstatně odlišný argument tvrdí, že trh dává lidem to, co si zaslouží. Nadaní a pracovití lidé si zaslouží více než ti nenadaní a neschopní, a trh je zárukou toho, že skutečně více dostanou. I když se oba argumenty mohou v určitých případech překrývat, neměli by zastánci neviditelné ruky trhu volně přecházet od jednoho k druhému, aniž by si byli vědomi toho, že se překrývat nemusí.

Nozick tedy nenabízí obhajobu výsledků trhu odvolávající se na spravedlnost jako zásluhu. Ani Rawls, i když z úplně jiného důvodu, není přátelsky nakloněn myšlence, že by si ti, kteří za sebe sama mohou na trhu požadovat vysokou cenu, zasloužili peníze, které jim jsou ostatní ochotni zaplatit. Rawls vychází z toho, že ve stanovení ceny, za kterou mohou lidé sebe sama na trhu prodávat, hraje příliš velkou roli štěstí. Distribuce vrozených schopností je morálně arbitrární, a proto si ti, kterým bylo dáno mnohostranné nadání, za které jsou jiní ochotni platit, nezaslouží větší odměnu než ti, kteří takovým nadáním nedisponují. Rawls proto odmítá tzv. konvenční pojetí zásluhy. Příkladem takového pojetí je například toto: „Tiger Woods si zaslouží více peněz než Jean Masonová, protože Woods je golfista s obrovským talentem a přináší potěšení milionům lidí na celém světě. Z toho důvodu může svou práci prodávat za velmi vysokou cenu, zatímco Masonová je pouhá sociální pracovnice.“

Takováto pojetí jsou skutečně „konvenční“ v tom smyslu, že s nimi většina lidí souhlasí. Víme, že tato obecně rozšířená představa je na straně Tigera Woodse. Její zastánci si nemusí nutně myslet, že si Woods zaslouží tolik, kolik vydělává, ale rozhodně jsou nakloněni myšlence, že ti, kteří jsou schopni dělat (a skutečně dělají) něco, za co jsou jiní ochotni platit, si zaslouží, aby se měli lépe než ti, kteří nic takového nedělají (i přesto, že jediným důvodem, proč to nedělají, je, že k tomu nemají patřičné schopnosti). Nastává tedy zajímavá situace, kdy se dva nejvlivnější odborníci na problém sociální spravedlnosti, tedy Rawls a Nozick, nemohou shodnout, zda je spravedlivé, že Woods vydělává tolik, kolik vydělává. (Rawls tvrdí, že to spravedlivé není, Nozick říká, že ano – Nozick je dokonce přesvědčen, že by Woods ani neměl ze svých příjmů platit

žádnou redistributivní daň.) Mezi oběma politickými teoretiky však panuje shoda v tom, že sociální spravedlnost není stav, kdy je lidem zaplácena hodnota jejich práce na základě toho, že si to zaslouží. (Rawls argumentuje morální arbitrárností, Nozick tím, že rozdělování podle toho, co si kdo zaslouží, je modelový princip.) Tím, že se shodnou na tomto problému, vyjadřují zároveň společný nesouhlas s obecně rozšířeným názorem, který je nakloněn konvenčnímu nároku na odměnu. Političtí filozofové se v této otázce tedy mýjejí s běžným občanem.

Objasněme si nyní, jak vlastně o otázce zasloužené odměny uvažujeme. Pro lepší porozumění rozlišuji tři různé postoje, které jsem nazval „konvenční“, „smíšený“ a „extrémní“ přístup. Podle zastánců konvenčního přístupu si jedinec může zasloužit více nebo méně peněz než někdo jiný a odůvodnit to lze i něčím, co tento jedinec nemůže nijak ovlivnit. Dejme tomu, že Jean Masonová jako Tiger Woods coby hráč golfu. Na získání dovedností, které jsou třeba k práci sociální pracovnice, pracovala Jean Masonová v době svých studií na střední i vysoké škole stejně usilovně jako Tiger Woods na získání dovedností, jež nyní uplatňuje jako hráč golfu. Z hlediska vynaložené námahy je činnost Jean Masonové (kvůli emocionálnímu vypětí, dlouhé pracovní době a krátké dovolené) přinejmenším stejně náročná jako aktivita Tigera Woodse. Rozdíl mezi jejich příjmy nelze připisovat tomu, že by se dnes či někdy v minulosti lišila míra úsilí, kterou oba na svou činnost vynakládají. Podle názoru většiny lidí si Woods zaslouží více peněz než Masonová nikoli proto, že by dnes nebo v minulosti pracoval usilovněji, ale zkrátka proto, že dostal do vínku výjimečný talent pro hru golfu. Talent, který mu umožňuje dělat něco, co má větší hodnotu než činnost Jean Masonové (přinejmenším tehdy, je-li měřítkem ochota jiných lidí za tuto činnost platit). To, že Woods hraje golf lépe než Masonová, není chyba Masonové ani zásluha Woodse. Woods má prostě štěstí. I přesto si zastánci „konvenčního“ přístupu myslí, že si Woods zaslouží, aby se mu vedlo lépe než Masonové.

Nyní srovnáme „konvenční“ přístup s přístupem „extrémním“. Jeho zastánci jsou přesvědčeni, že si jedinec nezaslouží vydělávat více nebo méně peněz než někdo jiný, a to ani v tom případě, kdy na svou činnost vynakládá, či v minulosti vynakládal, odlišnou míru úsilí. Lidé mají dostat stejně peněz bez ohledu na to, jak usilovně pracují. Co může ale někoho k takovému názoru opravňovat? Zde je odpověď: Člověk nemá vliv na svou pracovitost. Charakter

člověka a jeho psychika jsou dány jeho genetickou výbavou a prostředím, v němž vyrůstal. Některým lidem je vrozena vůle uspět či překonávat překážky. Někomu ji od dětství vštěpovali rodiče nebo někdo jiný, kdo měl vliv na vývoj jeho osobnosti. Jiní ale takové štěstí neměli. Proč by si ti, kteří měli to štěstí, že jsou pracovití, měli zasloužit více peněz než ti, kteří měli v tomto ohledu smůlu?

Zastánci „konvenčního“ přístupu považují za přijatelné, aby důvodem rozdílné odměny byly dovednosti a schopnosti, které člověk získává pouze díky štěstí. Zastánci „extrémního“ přístupu odmítají, aby každému náležela jiná odměna, a argumentují úlohou štěstí. Domnívají se, že i míra úsilí, které je člověk schopen vyvinout, je otázkou štěstí. Proto nesouhlasí, že si ti, kteří jsou pracovitější, zaslouží více peněz než ti méně pracovití. „Smíšený“ přístup je někde na půli cesty mezi oběma zbývajcími přístupy. Lidé nemají být odměňováni odlišně kvůli věcem (nebo „okolnostem“), které skutečně nemohou ovlivnit (jako vrozená inteligence nebo majetkové poměry rodiny, z které pocházejí). Ovšem mohou dostat odlišnou odměnu za to, co je otázkou volby – tedy například za to, jak usilovně pracují, nebo pro kterou práci z těch, jež se jim nabízejí, se rozhodnou. Rawls má pravdu, že není fér, když to, jak se lidem vede, je dáno pouze jejich štěstím v genetické nebo sociální loterii. Mýlí se však, když se domnívá, že není důvod k tomu, aby rozhodnutí jednotlivců ovlivňovala jejich blahobyť.

Rawls je někdy prezentován jako zastánce extrémního přístupu. Ačkoli není v tomto bodě příliš jasný, mohou být jeho slova chápána i tak, že svobodné vůli určitou úlohu přiřčtá a netvrdí, že by každé potenciální rozhodnutí, které člověk udělá, bylo skutečně podmíněno geneticky nebo sociálně. Spíše je přesvědčen, že pokud jde o míru úsilí, jsou lidská rozhodnutí natolik ovlivněna faktory, nad kterými nemáme kontrolu, že by nebylo spravedlivé, aby odměna závisela pouze na vyvinutém úsilí. Podle Rawlse je idea zasloužené odměny nerealizovatelná, protože v praxi není možné od sebe oddělit rozhodnutí, která nejsou ovlivněna morálně arbitrárními vlastnostmi, od takových rozhodnutí, která jimi ovlivněna jsou.

To zní přesvědčivě. I když je někdo přesvědčen, že lidé jsou za svá rozhodnutí zodpovědní, a na základě těchto rozhodnutí si zaslouží větší či menší odměnu než jiní, nemůže popřít, že by bylo velice obtížné vyčlenit z momentálních příjmů některého jedince: a) část, kterou si tento jedinec zaslouží, protože ji můžeme připsat okolnostem, za něž je zodpovědný; a b) částku, kterou si tento jedinec nezaslouží, neboť ji můžeme připsat okolnostem, za které

není zodpovědný. Je velmi podstatné si uvědomit, že schopnosti, kterými disponují dospělí, do velké míry odrážejí míru úsilí vyvinutého v dětství. Některé schopnosti dospělých jsou odrazem nadání. (Každý, kdo viděl televizní dokumenty, kde třiletý Tiger Woods odpaluje golfový míček, ví, že Tiger Woods dostal do vínku fenomenální přirozený talent.) Avšak to, co není věcí přirozeného talentu, pramení především z toho, co lidé dělali jako děti. Některé děti jsou vytrvalé, nevzdají se po prvním neúspěchu a rozvíjejí schopnost, kterou Rawls nazývá „cítění odpovědnosti“. Některé vytrvalé nejsou. Ale je jistě nepravděpodobné, že by děti za takováto rozhodnutí byly zodpovědné. Pokud to není otázka genů, závisí vlastnosti dítěte na rodičích, učitelích a dalších okolnostech, které děti nemohou ovlivnit buď vůbec, nebo jen velmi málo. Možná že jakožto dospělí jsme schopni zodpovědně se rozhodovat, jak naložíme se svými schopnostmi, a je tedy možné tvrdit, že si na základě těchto rozhodnutí zasloužíme větší nebo menší odměnu. Samotné schopnosti, kterými jako dospělí disponujeme, však vyplynuly většinou z rozhodnutí (vyplynuly-li vůbec z nějakého rozhodnutí), která jsme učinili coby děti a za která nemůžeme být zodpovědní.

To nejdůležitější, co je třeba si zapamatovat, je však to, že trh se téměř nesnaží tyto odlišné dovednosti, které lze na něm uplatnit, od sebe oddělit. Říkám „téměř“, protože příjmy dvou jedinců s týmiž dovednostmi se budou pravděpodobně lišit v závislosti na tom, jak usilovně každý z nich pracuje. Avšak dodatečná odměna za zvýšené úsilí je bezvýznamná ve srovnání s odměnou za jejich dovednosti. Trh se absolutně nestará o to, jak se stalo, že oba mají stejné dovednosti. Možná že jeden měl štěstí a dostal do vínku nadání i bohaté rodiče, kteří mu zajistili kvalitní vzdělání. Možná že druhý nemá takový přirozený talent a musel vynaložit velkou námahu, aby i navzdory nekvalitním školám své schopnosti rozvinul. Trhu je to ale jedno. Trh je slepý k rozdílům, které jsem zde nastínil. Odměňuje jedince podle jejich schopnosti uspokojit potřeby jiných (těch, kteří mají na to, aby někomu mohli zaplatit za to, že jejich potřeby uspokojí). Nezajímá ho, jak lidé své schopnosti získali. A většina z nás zná kolegy, kteří mají stejné pracovní úspěchy jako my, ačkoli nepracují tak pilně.

I ten, kdo má stejné pochybnosti o konvenčním pojetí zásluhy jako Rawls, může být toho názoru, že existuje *něco*, co je skutečně možné si zasloužit na základě vlastností, které závisí čistě na štěstí. Někdo může být například přesvědčen, že si Seamus Heaney zaslouží Nobelovu cenu za literaturu. Toto přesvědčení nemusí mít

nic společného s jeho názorem na to, jak se Heaney stal básníkem – tedy zda šlo o úsilí, přirozený talent, nebo vhodně orientovanou výchovu. I kdyby Heaneyovo úsilí bylo minimální a vše bylo jen otázkou jeho básnického talentu a výjimečně kvalitní výchovy orientované správným směrem, mohli bychom tvrdit, že si Nobelovu cenu zaslouží. To proto, že Nobelovou cenou jsou oceňováni autoři, kteří píšou nejlepší knihy. A protože pro Heaneyho toto platí, Nobelova cena mu zaslouženě patří. Takže i skeptici, kteří mají o konvenčním nároku na odměnu pochybnosti, nejspíše uznají, že v některých situacích má své místo. Nesouhlas mezi skeptiky a obhájci trhu, kteří tvrdí, že lidem dá to, co si zaslouží, se zřejmě neliší v tom, zda je *někdy* konvenční pojetí zásluhy namístě, ale ve vymezení oblasti jeho působnosti. Skeptik říká: „Proč by měl mít někdo více prostředků na uskutečnění svých životních plánů jen proto, že má větší štěstí než jiný? Jistě. Jestliže někdo chce dát cenu nejlepšímu básníkovi, potom si nejlepší básník zaslouží, aby ji získal – bez ohledu na to, jakou roli hrálo štěstí v tom, že je nejlepším básníkem. Ale peníze, které si člověk vydělá v práci – to je něco jiného. Je to věc příliš důležitá na to, aby o ní rozhodovala náhoda.“ Skeptik, který by šel ještě hlouběji, by dokonce mohl tvrdit, že si Heaney zaslouží, aby byl jmenován laureátem Nobelovy ceny, ale nikoli, aby dostal peníze. Proč by měl mít pro vlastní potřebu tolik peněz navíc jen proto, že je náhodou skvělým básníkem? Zde se konvenční pojetí zásluhy rozšiřuje o symbolické odměny, jako jsou třeba různá ocenění, nikoli ovšem peněžité.

Stejně jako s mnoha pojmy z oblasti, kterou se zabýváme, zachází se někdy i s termínem „zásluha“ poněkud volně. V rámci svého závazku hnidopišsky vyhledávat rozdíly (které však věci vyjasňují) bych rád na závěr svého výkladu vysvětlil, čím se idea zásluhy, o které jsem nyní hovořil, odlišuje od jiných idejí, které jsou někdy formulovány také s pomocí termínu „zásluha“.

První věc je, že existuje rozdíl mezi zásluhou a „legitimním očekáváním“. Představte si nějaký institucionální systém, firmu nebo tržní ekonomiku jako celek, kde lidé dostávají rozdílnou odměnu v závislosti na tom, zda mají určitou kvalifikaci. Mohli bychom tedy říci, že ten, kdo tuto kvalifikaci má, si odměnu „zaslouží“ zkrátka proto, že v dané instituci to funguje tak, že ten, kdo získal požadovanou kvalifikaci, legitimně očekává, že mu tato kvalifikace odměnu zaručuje. Někdy se tomu říká „institucionální“ pojetí zásluhy. Musíme si přitom uvědomit, že to, zda je v pořádku, aby daná instituce fungovala právě takto, je zcela jiná otázka. Můžeme

docela dobře tvrdit toto: „Funguje zde systém, kdy lidé s titulem MBA mají většinou vysoké platy. Když někdo s tímto vědomím učiní jistá rozhodnutí, na základě kterých nakonec získá titul MBA, je jeho očekávání, že dostane vysoký plat, legitimní. V užším slova smyslu si vysoký plat „zaslouží“. Nicméně systém, který odměňuje lidi s titulem MBA lépe než ty, kteří ho nemají (a stejně tak každý systém, kde odměňování lidí závisí na jejich schopnosti složit nějakou zkoušku), je od základů nespravedlivý a zcela určitě nemůže lidem dát to, co si opravdu zaslouží.“ Je snadné vytvořit si tvrzení o legitimním očekávání ve smyslu „zásluhy“. Na tom není vůbec nic špatného – pokud je ovšem jasné, že člověk může legitimně očekávat (neboli „zasloužit si“ v institucionálním slova smyslu) odměnu, kterou si ve skutečnosti nezaslouží (protože instituce funguje na základě nespravedlivých pravidel a neodměňuje lidi v souladu s jejich „skutečnou“, „původní“ či „preinstitucionální“ zásluhou).

Druhý problém je, že někteří lidé používají termín „zásluhy“, když hovoří o kompenzaci nebo o vyrovnání. Mohu se domnívat, že lidé, jejichž práce je nebezpečná, stresující, špinavá, nudná nebo z hlediska ostatních podřadná, by měli (za předpokladu jinak stejných podmínek) vydělávat více než lidé, jejichž práce je bezpečná, pohodlná, zajímavá, zdraví prospěšná nebo v očích ostatních výsoce ceněná. Mám potom dobrý důvod tvrdit, že si tito lidé více peněz *zaslouží*. Tento výrok je naprosto v pořádku, pokud je jasné, v čem spočívá jeho odlišnost od tvrzení, o němž jsem hovořil výše. Výše uvedené tvrzení řešilo výhradně otázku, zda může být rozdíl v odměně založen na odlišných vlastnostech lidí a do jaké míry brát v úvahu zodpovědnost za tyto vlastnosti. Nyní ale používáme termín „zásluha“ ve smyslu „nároku na vyrovnání“. Můžeme také uvažovat ve smyslu ideje o „kompenzaci rozdílů“. Abychom zajistili celkovou nebo „čistou“ rovnost mezi různými lidmi, bereme v úvahu odlišný charakter jejich práce – míra zajímavosti, prestiže, nebezpečí atd. – a snažíme se kompenzovat vše, co by jinak mělo za následek vybočení z normy, ať už směrem nahoru, nebo dolů.

Znovu podotýkám, že použitím termínu „zásluha“ nevzniká ani v tomto případě žádný skutečný problém. Je však důležité si uvědomit, že tímto způsobem těžko ospravedlníme tvrzení, že si Tiger Woods zaslouží více peněz než Jean Masonová. Náзор, že nerovnosti vytvořené takovým trhem, který známe z naší společnosti, mohou být ospravedlněny ideou zásluhy ve smyslu kompenzace rozdílů, je absolutně nepřijatelný. (Někteří ekonomové a politologové se domnívají, že nerovnosti vytvořené idealizovaným, dokonalým trhem

by bylo možné ospravedlnit. V takovém případě by se v platech – neboli ceně za práci – odrážel jenom a pouze poměr mezi kladnými a zápornými stránkami práce. Zaměstnavatelé by tedy museli více zaplatit těm, kteří dělají nepřijemnou práci – na rozdíl od dnešní situace, kdy to často funguje právě naopak.)

Třetí a poslední myšlenka, kterou bych se zde chtěl zabývat, může, ale nemusí, souviset s touto idejí kompenzace rozdílů. Jedná se o to, že někteří lidé oprávněně pobírají více peněz než jiní, neboť kdyby tomu tak nebylo, mělo by to vážné důsledky. O tomto se někdy opět hovoří pomocí termínu „zásluha“. Mohli bychom se například zeptat, zda si neurochirurgové zaslouží vyšší plat než zdravotní sestry. Odpověď může znít „ano“, neboť kdyby neurochirurgové nevydělávali více, nikdo by nechtěl neurochirurgem být. A protože není sporu o tom, že je důležité, abychom nějaké neurochirurgy měli, zaslouží si více peněz zkrátka proto, že tak zajistíme, aby si někdo toto povolání zvolil. Zde se jedná o tvrzení o stimulech – tedy o potřebě přimět lidi k tomu, aby se ujali úkolů, které mají společenský význam, a o tom, že je legitimní platit těmito lidem více, je-li to jediný nebo nejlepší způsob, jak je k žádoucím úkolům nasměrovat. Co to má společného se zásluhou?

Samo o sobě nemá toto tvrzení, postavené takto, s relativní zásluhou neurochirurgů a zdravotních sester společného nic. Jedná se pouze o konsekvencialistický závěr – tedy o závěr, k němuž dojdeme, budeme-li si všimnout důsledků věcí. Tedy budeme-li pozorovat, co se stane, když neurochirurgům vyšší plat nedáme. Výše uvedené tvrzení nám samo o sobě neřká, proč nebudeme mít žádné neurochirurgy, nedáme-li jim vyšší plat než sestrám. Můžeme si tak třeba myslet, že potenciální neurochirurgové jsou sobečtější než sestry a s vědomím toho, jak je jejich práce pro společnost důležitá, jsou připraveni vzít si nás jako rukojmí a vydírat nás, abychom jim zaplatili více. V takovém případě bychom stěží tvrdili, že si peníze navíc zaslouží. (Stejně tak bychom neřekli, že si únosci zaslouží výkupné, které jim musíme zaplatit, aby propustili rukojmí – i když si myslíme, že lze ospravedlnit, když jim toto výkupné zaplatíme.)

Dá se z něj však vytvořit tvrzení o zásluze – přinejmenším ve smyslu zásluhy jako nároku na kompenzaci rozdílů. Když se zeptáme, proč je třeba, abychom neurochirurgům dali vyšší plat než sestrám, má-li si někdo zvolit neurochirurgii jako své povolání, *může* odpověď znít například tak, že práce neurochirurga vyžaduje obrovskou zodpovědnost a je velmi stresující nebo že se neurochirurgové musí na svou profesi dlouho připravovat – přijdou tak o pe-

níze, které by mohli zatím vydělat jinde, a zároveň musí absolvovat náročný proces vzdělávání, díky kterému získají dovednosti, s nimiž si většina ostatních lidí nemusí dělat starosti. Takže když jim dáme nadprůměrný plat, abychom je pro toto povolání získali, budeme pouze kompenzovat tento rozdíl – jsou to peníze, které si zaslouží s ohledem na všechny negativní aspekty této práce. Nyní tedy dané tvrzení není postaveno pouze tak, že neurochirurgům dáme více peněz, abychom je přiměli tuto práci dělat – v takovém případě by úvahy o vydírání mohly být namístě. Jde o to, že si skutečně peníze navíc zaslouží. Zaslouží si je v tom smyslu, že jim kompenzují všechny stres, dlouhou pracovní dobu, roky studia a všechno ostatní, a představují tedy nezbytný stimul, na základě kterého se pro neurochirurgii rozhodnou. Vezmeme-li v úvahu všechny okolnosti, byli by na tom neurochirurgové za jiných podmínek hůře než sestry. Díváme-li se na to tímto způsobem, jedná se skutečně o spravedlivý nárok. Mohli bychom zde použít i pojem „zasloužená odměna“ – přestože se jedná o méně obvyklé pojetí zásluhy, než o kterém jsem hovořil já. (Tento nárok by samozřejmě mohl být diskutabilní. Vysokoškolské studium, které je prezentováno jako investice, kterou je třeba kompenzovat vyšším platem, může být příjemné a hodnotné samo o sobě. Když nám někdo říká, že je něco náklad, za který by měla být poskytnuta kompenzace, ještě to neznamená, že s ním musíme souhlasit.)

Závěr

Každé pojetí sociální spravedlnosti z těch, o kterých jsme hovořili, ospravedlňuje nerovnost jiným způsobem. Hayek se domnívá, že za celou ideji hledání sociální spravedlnosti stojí filozofický omyl, tudíž není ve skutečnosti vůbec nutné nerovnosti ospravedlňovat. Rawls je přesvědčen, že nerovnosti lze ospravedlnit, jsou-li v souladu s principy, které bychom si zvolili, pokud by náš postoj byl nepředpojatý. Nejspornější je jeho princip difference, podle kterého nerovnosti musí v určitém časovém horizontu sloužit k maximálnímu zlepšení postavení nejméně zvýhodněných členů společnosti. Nozick tento pohled na daný problém odmítá a prosazuje princip vlastnictví sebe samého, který člověku umožňuje svobodně nakládat s jeho majetkem. Jde o princip, jenž může ospravedlňovat i extrémní nerovnosti. Všichni tři myslitelé svorně odmítají obecně

rozšířený názor, že by se „zásluha“ jednotlivých lidí měla různit v závislosti na jejich produktivitě.

Velmi často se setkáváme s lidmi, kteří obhajují spravedlivost různých nerovností vyskytujících se v naší společnosti a jejich argumenty jsou přitom jakousi chaotickou směsicí výše uvedených názorů. Proto bychom tyto názory měli od sebe pečlivě odlišovat. Jak zdůvodnit tvrzení, že Tiger Woods, Bill Gates nebo právník se specializací na obchodní právo mají vydělávat více než sociální pracovník, učitel na základní škole nebo někdo, kdo je nedobrovolně nezaměstnaný? Jedná se o chybně položenou otázku? Nebo to lze zdůvodnit tím, že jejich vyšší (o hodně vyšší) příjmy pomohou časem zlepšit situaci nemajetných? Anebo tím, že jsou vlastníky svého nadání a zároveň všeho toho, co jim jsou lidé ochotni dát za to, když toto nadání využijí? Nebo si snad více peněz v nějakém smyslu zaslouží? Tato zdůvodnění mohou někdy splývat – avšak nebude tomu tak vždy. Je třeba, aby se ti, kdo obhajují spravedlivost existujících nerovností – nebo něčeho podobného – důkladně zamysleli, s kterou stranou vlastně souhlasí.

Literatura

- Campbell, T. (2000). *Justice*. 2. vyd. Macmillan. Nejlepší učebnice, podávající souhrnný přehled daného tématu.
- Hayek, F. von (1976). *The Mirage of Social Justice*. Routledge & Kegan Paul. Hayekovo klíčové dílo. V roce 1982 vyšlo v rámci jeho knihy *Law, Legislation and Liberty* jako její 2. díl. Česky viz Hayek, F. (1994). *Právo, zákonodárství, svoboda*. Praha: Academia.
- Ryan, A. (ed.) (1993). *Justice*. Oxford University Press. Užitečná kniha, v níž najdete to nejdůležitější z Hayekova, Rawlsova a Nozickova díla.
- The Atavism of Social Justice. In: Hayek, F. von (1978). *New Essays in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge & Kegan Paul. Stručné a mří k jádru věci.
- Dva nejlepší příspěvky k Hayekovu dílu, pojatému jako celek, jsou tyto:
- Gray, J. (1986). *Hayek on Liberty*. 2. vyd. Blackwell. Slovensky podobná kniha viz Butler, E. (1996). *Hayek*.
- Kukathas, Ch. (1989). *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell. Zábavné čtení (jak už to v politické filosofii bývá). Nejpodstatnější je prostřední část o distribuční spravedlnosti. Česky výběry z této knihy viz Nozick, R. (1997). Distribuční spravedlnost. In: Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. OIKOYMENH.
- Nozick, R. (1996). Morální omezení a spravedlnost v rozdělování. *Filosofický časopis*, 44, 6/1996.

- Rawls, J. (1989). *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press. Jedná se o verzi, která je pro čtenáře srozumitelnější.
- Z obrovského množství sekundární literatury stojí za zmínku úvod k Mulhall, S., Swift, A. (1996). *Liberals and Communitarians*. 2. vyd. Blackwell.
- Dále pak Kukathas, Ch., Pettit, P. (1990). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Polity.
- Wolff, J. (1991). *Property, Justice and the Minimal State*. Polity. Nejlepší kritický komentář.
- Pojman, L., McLeod, O. (ed.) (1999). *What Do We Deserve?* Oxford University Press. Užitečný soubor textů o zásluze.
- Kapitola 7–9. In: Miller, D. (2000). *Principles of Social Justice*. Harvard University Press. Obhajoba názoru, že trh může (ačkoli tak momentálně nefunguje) lidem dát to, co si zaslouží.
- Kapitola 8. In: Marshall, G. a kol. (1997). *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*. Oxford University Press. Oproti předchozímu dílu se na dané problémy dívá skeptičtějším pohledem.

Literatura v češtině

- Barša, P. (1996). O libertarianismu Roberta Nozicka. *Filosofický časopis*, 44, 6/1996.
- Hayek, F. (1995). *Osudná domýšlivost*. Praha: Slon.
- Hayek, F. (1997). Rovnost, hodnota, zásluha. In: Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- Rawls, J. (1994). Priorita práva a ideje dobra. *Filosofický časopis*, 42, 6/1994.
- Rawls, J. (1995). *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing.
- Velek, J. (1994). Spravedlnost a dobro v politickém liberalismu Johna Rawlse. *Filosofický časopis*, 42, 6/1994.
- Velek, J. (ed.) (1997). *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia.

Svoboda

Je-li Rawlsova *A Theory of Justice* (Teorie spravedlnosti) z hlediska soudobé politické filozofie nejvýznamnější knihou, pak *Two Concepts of Liberty* (Dva pojmy svobody) Isaiaha Berlina je nejvýznamnější statí. (Berlin přednáškou stejného jména zahájil roku 1958 svou dráhu profesora sociální a politické teorie na Oxfordské univerzitě.) Jak již víme z předmluvy, byla to právě ta stat, které se týkal dopis britského premiéra Tonyho Blaira adresovaný profesorovi Berlinovi. Berlin (1909–1997) v ní formuloval svou známou teorii o rozdílu mezi „negativním“ a „pozitivním“ pojetím svobody a uvedl důvody, proč by „pozitivní“ svoboda měla být chápána jako chybná cesta. Dokonce tak chybná, že ji totalitní režimy, jako ty v nacistickém Německu a v bývalém SSSR, mohly využít na svou obhajobu. Pokud i ti nejochvěvilejší nepřátelé svobody dokázali přesvědčit sebe sama, že jsou jejími opravdovými přáteli, muselo se stát něco mimořádného.

A právě Berlinova stat dokonale popisuje, co se stalo: to, jak se dva způsoby myšlení o svobodě, které se na počátku zdály velmi blízké, postupně rozcházely a nakonec stanuly na zcela opačných pólech. Berlin jde při sledování obrovsky významné proměny v dějinách idejí do hloubky a způsob jeho práce je podnětný a hodnotověrný. Přesto není tak jasný, jak by mohl být. Berlin různými způsoby popisuje rozdíl mezi negativní a pozitivní svobodou a zároveň hned uvádí své námitky, a to jsou dvě dosti odlišné věci. Není tedy divu, že se čtenář nemusí orientovat v tom, co si vlastně Berlin myslí. Já se zde pokusím některé nejasnosti vyřešit. Vysvětlím například, proč je Tony Blair zastáncem „pozitivní svobody“, kterou Berlin považuje za nebezpečný pojem, který je jako stvořený pro to, aby ho

oficiální ideologie totalitních států mohly překroutit a zneužít. Není to proto, že by se v Blairovi skrývaly diktátorské sklony. Odpověď je o poznání nudnější. Důvodem je to, že Berlin pod pojem „pozitivní svoboda“ zahrnuje mnoho různých věcí a jen některé z nich implikují totalitarismus. „Pozitivní svoboda“, již obhajuje Blair – a která hrála klíčovou úlohu v myšlení levého středu po celé Evropě a Severní Americe – není ta „pozitivní svoboda“, která by nás dovedla k Hitlerovi a Stalinovi nebo kterou Hitler a Stalin schvalovali.

Kromě objasnění rozdílu mezi negativní a pozitivní svobodou se budu v této kapitole věnovat ještě dalším dvěma otázkám. Tou první bude vztah mezi svobodou, vlastnictvím a volným trhem. Pravice hájí soukromé vlastnictví a volný trh, a odvolává se přitom na hodnotu individuální svobody. Nozickova spravedlnost jako oprávnění, o které jsme hovořili v 1. kapitole, je příkladem takového argumentování. I v Hayekově díle bychom našli něco podobného. Vzhledem k tomu, že takovéto argumenty tvoří podstatnou součást hlavního proudu politické diskuse (například jako důvod pro nízké daně se často uvádí svoboda), stojí za to se nad nimi důkladně zamyslet. Druhou otázkou bude idea pozitivní svobody, kterou Tony Blair *neobhajuje*, tedy ta, která podle Berlina vede k totalitarismu. Podíváme se na to, zda je „pozitivní svoboda“ skutečně tak nebezpečná, jak se domnívá Berlin, a to prostřednictvím několika charakteristických rozdílů, které si nastíníme.

Dva pojmy svobody?

Většina čtenářů Berlinovy stati nabude dojmu, že negativní svoboda znamená „svobodu od“ a pozitivní svoboda „svobodu k“. Domnívají se, že stoupenci negativní svobody vidí podstatu svobody ve svobodě *od* něčeho (tedy od tlaku, překážek a vměšování). A naopak, že pro stoupence pozitivní svobody je onou podstatou spíše svoboda *k* něčemu.

Tady se ovšem jedná o omyl. Pokud existuje nějaký rozdíl mezi negativní a pozitivní svobodou, pak spočívá v něčem jiném. Odlišnost pojatá jako „svoboda od“ versus „svoboda k“ nás zavádí na falešnou stopu. Abychom ji odhalili, je nutné si uvědomit, že každá svoboda je vždy zároveň „svobodou od“ a „svobodou k“. Ať si vyberete, jakou svobodu chcete, vždy to bude zároveň „svoboda od“ i „svoboda k“. Tak například svoboda, která je mezi zastánci

negativní svobody (tj. toho pojetí, které se Berlinovi zamlouvá) tolik oblíbená – individuální svoboda vyznání. Jedná se o „svobodu od“ – protože jste osvobozeni *od* toho, aby vám stát prikazoval, jaké vyznání si máte vybrat? Nebo je to „svoboda k“ – tedy *k* tomu, abyste se mohli hlásit k vyznání, pro které se sami rozhodnete? Vezměme si na druhou stranu svobodu, kterou by pravděpodobně schvalovali zastánci pozitivního pojetí svobody (tedy toho, které Berlin rád nemá) – svobodu *k* racionálnímu řízení sebe samého. Je to „svoboda k“ – tedy *k* tomu, abychom mohli dělat to, co je racionální, nebo abychom mohli jednat v souladu se svým racionálním „já“? Nebo se jedná o „svobodu od“ – tedy o osvobození *od* emocí, nevědomosti, touhy a všeho ostatního, co nám může bránit, abychom se chovali rozumně?

Americký filozof Gerald MacCallum (1925–1987), autor jedné z nejznámějších kritik Berlinovy stati, tvrdí, že se Berlin mýlí, domnívá-li se, že existují dva druhy svobody. A že se mýlí přímo fatálně, když říká, že mezi „svobodou od“ a „svobodou k“ je nějaký rozdíl. Podle MacCalluma mají všechna tvrzení o svobodě následující formu:

x je (není) osvobozen od *y*, aby mohl dělat (nedělat, stát se, nestát se) *z*

Svoboda je triadickým vztahem. Vždy musíme dosadit tři proměnné: *x* (aktér, subjekt svobody), *y* (omezení, vměšování, překážka), *z* (cíl, účel). Každé tvrzení o svobodě, které vás napadne, bude explicitně či implicitně obsahovat myšlenku, že nějaký subjekt je od něčeho osvobozen, aby mohl něco dělat nebo se něčím stát. Ti, kteří se nemohou shodnout, co je to svoboda, se ve skutečnosti rozcházejí v názoru na to, co lze dosadit za proměnné *x*, *y* a *z*.

Berlinův výklad je matoucí hned dvakrát. V první řadě existuje pouze jedna svoboda jakožto pojem. Je to ta, která je vyjádřena triadickým vzorcem. Neshody se netýkají svobody coby pojmu, ale jejích pojetí. A tato pojetí se liší, neboť různí lidé mají rozličné názory na to, co považovat za subjekt, co za omezení a co za cíl. To, co bylo právě řečeno, není v rozporu s tvrzením, že existují dvě pojetí svobody. Kdyby do MacCallumova vzorce bylo možné dosadit proměnné pouze dvojitým způsobem, bylo by logické říci, že existují dvě pojetí svobody. V takovém případě by k ospravedlnění Berlina stačilo pouze nahradit výraz „pojem“ výrazem „pojetí“. Ovšem proměnné lze do vzorce dosadit více způsoby. Existuje mnoho různých

ných způsobů a jakákoli snaha rozdělit je do dvou kategorií nebo do dvou druhů, tak jak to dělá Berlin, nebude pravděpodobně vést k ničemu, co by nám nějak pomohlo. Takové rozdělování by za jistých podmínek *mohlo* být užitečné. Později si ukážeme, jak lze různá pojetí zajímavým způsobem seskupovat. Avšak vytvořit pouze dvě škatulky a nazvat je „negativní“ a „pozitivní“ je příliš jednoduché.

Chceme-li přemýšlet o rozdílech mezi rozmanitými pojetími svobody, měli bychom se soustředit na to, co se v těchto pojetích považuje za aktéra a co za jeho cíl nebo účel. Takto budeme moci přesně rozpoznat, o co jde v debatách o svobodě. A budeme-li znát různé názory, které lidé mohou zastávat, budeme moci sami začít uvažovat o tom, které pojetí se nejvíce líbí nám. Některé otázky se týkají aktéra: Je aktér empirický jedinec, kterého vidíme před sebou? Nebo jde o jeho racionální, „vyšší“ či „morální“ já? Nebo to je kolektiv či skupina, jako například národ nebo třída? Další otázky se zaměřují na to, co lze považovat za omezení: Jedná se pouze o záměrné či úmyslné zasahování ostatních? Může být naše nesvoboda zaviněna naší vlastní touhou (například touhou po cigaretě)? Omezuje chudoba svobodu? Další problémy se soustředí kolem cílů: Lze o někom říci, že není svobodný, jen proto, že mu někdo brání dělat to, co chce? Nebo to, co by *mohl* chtít dělat? Anebo že mu někdo brání v čemkoli, co potřebuje k tomu, aby se mohl skutečně seberealizovat? V Berlinově statí jsou tyto složité a důležité otázky položeny. V další kapitole si jich povšimneme důkladněji.

Tři protiklady v pojetí svobody

Tvrdil jsem, že nemá význam rozdělovat pojetí svobody do škatulek nazvaných „svoboda od“ a „svoboda k“. Uvažovat o třech níže popsaných protikladech význam *má* (nebo alespoň doufám). Každý z nich je v Berlinově statí součástí protikladu „negativní“ versus „pozitivní“. To, že je Berlin sloučil do jedné skupiny, však spíše brání pochopení, neboť se jedná o rozdíly různého charakteru. Zjistíme zejména to, že svým termínem „pozitivní svoboda“ označil ve skutečnosti tři dosti odlišná pojetí svobody. Díky tomu lépe pochopíme, proč může být Tony Blair zastáncem pozitivní svobody, aniž by přitom udělal byt jen jediný krůček na cestě k totalitarismu.

1. Účinná versus formální svoboda

Odlišnost mezi účinnou a formální svobodou spočívá v rozdílu mezi naší mocí či schopností jednat určitým způsobem a pouhým nezasahováním do našeho konání. To, že vám nikdo nebrání něco dělat, ještě nemusí nutně znamenat, že to skutečně dělat můžete. Jste svobodní – protože vám nikdo nebrání? Anebo nejste svobodní – poněvadž vám chybí potřebné schopnosti?

Zamyslete se nad tím, zda mohou všichni britští občané svobodně strávit dovolenou na Bahamách. Ti, kteří odpovědí „ano“, možná řeknou: „Neexistuje žádný zákon, který by britským občanům zakazoval dovolenou na Bahamách. Vezměte si pro srovnání Totalitárii, zemi, která svým občanům upírá právo jet na dovolenou vůbec nikam. Občané Totalitárie nemohou svobodně jet na dovolenou na Bahamy, protože jim v tom brání zákon. Ale Británie žádný takový zákon nemá, tudíž lze v tomto směru hovořit o svobodě Britů.“ Ti, kteří tvrdí „ne“, budou možná reagovat takto: „Je sice pravda, že neexistuje zákon, který by Britům bránil strávit dovolenou na Bahamách, ale když tvrdíte, že tam všichni občané mohou svobodně jet, zní to jako krutý vtip. Je zjevné, že lidé, kteří jsou chudí a peníze jim stěží vystačí na základní potraviny, nemohou svobodně jet na takovou dovolenou. Formálně snad svobodní jsou – v tom úzkém právně formalistickém smyslu, že jim fakticky nikdo nebrání na Bahamy jet – avšak pokud jde o účinnou svobodu, tu nemají.“

Takové úvahy o svobodě nabývají v současné politice velmi aktuálního významu. Velice zhruba lze říci, že podle pravice je podstatou svobody nezasahování. Nejsvobodnější je tudíž stát, který své zásahy omezuje na minimum, a tzv. laissez faire ekonomika volného trhu. Levice na druhé straně tvrdí, že svoboda je více než pouhé nezasahování. Skutečné, účinné (nebo někdy též „pozitivní“) svobody občanů nedosáhneme tehdy, pokud se o ně „pouze“ nebudeme starat, ale tehdy, umožníme-li jim dělat to, co nedělají, třebaže jim k tomu nechybějí schopnosti. Pravice chce omezit roli státu – a to až k tzv. státu-nočnímu hlídači, který obhájí Nozick (viz kapitola 1). Levice tvrdí, že svoboda může sloužit jako argument, jímž lze ospravedlnit stát, který je aktivnější, který zasahuje, přerozděluje a „poskytuje možnosti“. Podle ní je pro pravici příznačný zjednodušující „negativní“ pohled na svobodu. Levice oproti tomu pohlíží na svobodu „pozitivnějším“ způsobem. A zde se právě jedná o „pozitivní“ pojetí svobody, ke kterému se hlásí Tony Blair.

Rozdíl mezi pozitivní a negativní svobodou můžeme samozřejmě vyjádřit i pomocí MacCallumova triadického vztahu. Ti, kteří přijímají za svou tuto verzi „pozitivního“ pohledu, se domnívají, že chudobu nebo nedostatek prostředků lze považovat za omezení svobody – v MacCallumově vzorci by to bylo *y*. Ti, kteří jsou zastánci „negativního“ pohledu, jsou přesvědčeni, že omezením svobody je pouze záměrný zásah někoho jiného (například prostřednictvím zákonů, které zakazují něco konkrétního). Na to levice reaguje tvrzením, že se jedná o absurdní zúžení pojmu „omezení“. Když dáme lidem k dispozici finanční prostředky, zvýšíme tak jejich účinnou svobodu. Vzdělání a zdravotní péče fungují podobně. Když jsou lidé vzdělaní a zdraví, mohou svobodně využívat příležitostí, které by jinak využívat nemohli. Tyto příležitosti by se jim možná nabízely jen formálně. Někteří lidé potřebují zásah státu, který jim zajistí, aby mohli tyto příležitosti využívat skutečně či účinně.

Takto pojatou svobodu, tedy svobodu účinnou (v protikladu ke svobodě formální), řadí Berlin mezi ostatní položky do škatulky nazvané „pozitivní svoboda“. Zároveň však pro něj účinná svoboda představuje i jednu z věcí, před nimiž varuje. Podle Berlina bychom neměli zaměňovat svobodu s „podmínkami k jejímu uplatnění“. To by totiž znamenalo, že všichni občané Británie mohou svobodně strávit dovolenou na Bahamách. Někteří ovšem k uplatnění této svobody mají podmínky, zatímco jiní nikoli. Pokud akceptujeme pojetí účinné svobody, potom mícháme dohromady svobodu, která by měla být ve skutečnosti chápána ve smyslu negativní ideje nezasaňování, s jinými hodnotami, jako je například rovnost nebo spravedlnost. Berlin zde varuje před optimistickým názorem, že jednotlivé dobré věci nemohou být v rozporu. I když rovnost a spravedlnost vyžadují přerozdělování prostředků, nemůžeme tvrdit, že toto přerozdělování zároveň posiluje svobodu. Stát možná oprávněně zasahuje do životů lidí ve jménu spravedlnosti nebo rovnosti, avšak bylo by nebezpečně zavádějící ospravedlňovat toto konání ve jménu svobody. Berlin správně říká, že bychom měli přesně rozlišovat mezi pojmy, které používáme, a nedopustit, aby se jejich hranice setřely kamsi do neurčita, ale nemusíme souhlasit s tím, že chudí lidé mohou *svobodně* strávit dovolenou na Bahamách *jedině*, co jim k tomu schází, jsou podmínky potřebné k uplatnění této svobody.

A teď si to pojďme trochu zkomplikovat. Všechno, co jsem dosud řekl, platí za předpokladu, že rozdíl mezi formální a účinnou svobodou skutečně existuje. Je to rozdíl, který zcela jistě hraje významnou úlohu v politické debatě. Zkusme ho ale prozkoumat hlouběji,

abychom pochopili, o co skutečně jde. Výše uvedený příklad staví do kontrastu Totalitárii, která lidem zakazuje jet na dovolenou, a Británii, jejíž občané sice jet na dovolenou smějí, ale některým z nich na to chybějí peníze. V Totalitárii existuje zákon, který lidem dovolenou znemožňuje. V Británii tutéž funkci plní nedostatek peněz. Obě strany výše nastíněného sporu by s tímto popisem situace souhlasily. Neshodly by se na tom, co považovat za omezení svobody. Je toto ale správný způsob, jak se na danou situaci dívat?

Zamyslete se nad tím, co by se v Británii stalo, kdyby se nějaký člověk bez peněz pokusil vycestovat na dovolenou na Bahamy. Dostal by se pěšky nebo taxíkem na letiště a pokusil by se nastoupit do letadla. U východu na letištní plochu by ho však zastavili, protože by neměl letenku (a ani by si nemohl dovolit ji koupit, protože by stále zbývala volná místa). Onen člověk by se dál tvrdošíjně snažil do letadla dostat (protože po dovolené na Bahamách skutečně velmi touží), vyvolal by potyčku a nakonec by byl zadržen bezpečnostní službou nebo letištní policií. Co by mu tedy ve skutečnosti zabránilo, aby odjel na dovolenou? Byl by to zákon. Zákon, který říká, že člověk nesmí nastoupit do letadla bez platné letenky. V Totalitárii existuje zákon, který brání všem občanům jet na dovolenou. Británie má zase zákon, který v tom brání občanům, kteří nemají letenku. Našeho nešťastníka by tedy ve skutečnosti nezastavil pouze nedostatek peněz, ale také zákon, který v zemi platí a je vynutitelný policií. Jde tady o záměrné zasahování, stejně jako v Totalitárii. V naší společnosti fungují zákony tak, že ti, kdo nemají peníze na letenku (nebo na to, aby si ji obstarali jiným způsobem), nesmějí jet na dovolenou třeba na Bahamy.

To ale ještě neznamená, že jsou naše zákony špatné. Netvrdím, že by každý, kdo si zamane, měl mít možnost dostat se do libovolného letadla (nebo dokonce že by se exotické dovolené měly přidělovat náhodně, například pomocí losu, aby šance takovou dovolenou získat nebyla nijak ovlivněna tím, jak je kdo bohatý). Neříkám, že zákon, který omezuje svobodu těch, kdo nemají na letenku, není možné ospravedlnit a že omezení svobody, které z takového zákona vyplývá, není omezení oprávněné. V uvedeném příkladu šlo o jednu velmi specifickou věc. Chtěl jsem s jeho pomocí ukázat, že svobodu v daném případě omezuje zákon, za kterým stojí donucovací moc státu – stejně jako je tomu v Totalitárii. Máte-li peníze, máte právo (tj. svobodu) dělat legálně věci, které byste jinak dělat nesměli. Můžete se najíst, máte-li hlad. Můžete si zajistit střechu nad hlavou, pokud ji postrádáte. Je možná správné, že máme zákony

o soukromém vlastnictví a o penězích a že jsou tyto zákony uplatňovány. Měli bychom ale uznat, že důsledkem takovýchto zákonů je záměrné omezování občanů, kteří si nemohou zcela svobodně vybrat, jak chtějí žít svůj život. Tím, kdo omezuje, je stát (v demokratické společnosti jsou to občané jako celek). Tyto zákony jsou vlastně „formálním“ omezením svobody člověka.

Toto vše ale neznamená, že rozlišovat svobodu formální a účinnou nemá žádný smysl – není to něco, co by, podobně jako „svoboda od“ a „svoboda k“, ve skutečnosti vůbec neexistovalo. Zastánci různých názorů zde skutečně mají o čem diskutovat, což se u protikladu „od“ a „k“ říci nedá. Pokud je pravda to, co se tvrdí v posledních třech odstavcích, mohou být tyto názory (omezení jako zákon versus omezení jako nedostatek prostředků) někdy prezentovány zavádějícím způsobem. Ale je zde ještě něco důležitého, na čem se zastánci a odpůrci přerozdělování ve jménu svobody ne a ne shodnout. A může být užitečné něco si o tom říci. Rozdíl mezi formální a účinnou svobodou se navíc, jak jsem již vysvětlil, nemusí vždy vztahovat pouze k penězům a k zákonu. Co třeba někdo, kdo je vážně nemocen a nemůže bez příslušné léčby dělat takovou práci, kterou chce? Kdyby svoboda znamenala pouhou absenci zasahování, museli bychom říci, že tento člověk může tuto práci svobodně dělat – jediné, co mu schází, je potřebná účinná schopnost (v tomto případě zdraví). Vybavení znalostmi o formální a účinné svobodě bychom ale mohli říci (pokud bychom ovšem chtěli), že tento člověk je svobodný formálně, protože mu nikdo nebrání zvolenou práci dělat, avšak pokud mu nebude poskytnuta příslušná léčba, nelze hovořit o jeho účinné svobodě. Toto je jiný příklad situace, kdy by rozlišení mezi formální a účinnou svobodou mohlo být skutečně k něčemu dobré a kdy bychom mohli od státu očekávat, že podpoří účinnou svobodu některých svých občanů (v tomto případě poskytnutím lékařské péče). Odlišnost tohoto příkladu spočívá v tom, že za *y* (tj. omezení účinné svobody) nedosadíme do MacCallumova vzorce nedostatek peněz (a potažmo zákon, jehož záměrem je znemožnit občanům dělat určité věci), ale špatné zdraví.

2. Svoboda jako autonomie versus svoboda jako to, že si dělám, co chci

Druhý rozdíl má zcela jiný charakter než ten první, avšak i tady můžeme hovořit o rozdílu mezi negativní a pozitivní svobodou. Jedná se o rozdíl mezi svobodou jako autonomií a svobodou jako tím, že

si dělám, co chci. Autonomie znamená doslova „samosprávu“ nebo „samostatnost“ („auto“ jako „auto-mobil“ – vůz, který se pohybuje sám; „nomie“ jako „astro-nomie“ – věda, která zkoumá pravidla či zákony, které řídí život hvězd). Základem tohoto rozdílu je idea, že člověk může dělat to, co chce, aniž by své chování nějak vědomě řídil. Potom se tedy bude jednat o negativní svobodu (není zde cizí zasahování), ale je možné hovořit i o pozitivní svobodě? Tedy té svobodě, která spočívá v tom, že člověk svůj život vědomě řídí?

Mělo by být zřejmé, jak se tento rozdíl liší od rozdílu předchozího. Když jsem hovořil o formální a účinné svobodě, neřkal jsem nic o tom, že by svoboda měla co do činění s nedostatečným omezováním toho, co lidé chtějí dělat (nebo by mohli chtít dělat), či toho, co by chtěli umět dělat. Když poskytneme chudým prostředky, abychom posílili jejich účinnou svobodu, umožňujeme jim, aby dělali to, co chtějí (nebo to, co by mohli chtít), a to, co by jinak dělat nemohli. Nedodáváme: „Dobrá, teď mohou dělat více věcí, které dělat chtějí. Avšak mají skutečně moc nad svým životem? Budou opravdu žít autonomním životem, nebo se zkrátka poddají každé touze, kterou v sobě objeví?“ Svoboda jako autonomie je spornější než svoboda jako účinná moc nebo schopnost jednat. Proč? Protože v sobě skrývá myšlenku, že člověk může dělat to, co chce, ale protože jeho potřeby nesplňují některou z dalších podmínek – tedy podmínku, která by z těchto potřeb učinila potřeby autonomní – není skutečně svobodný. Mnoho lidí včetně Berlina se domnívá, že tato idea je nebezpečná. Právě ona vede podle Berlina k tomu, že se totalitní režimy při ospravedlňování svých zákonů zvráceně zaštiťují svobodou.

Než si vysvětlíme, proč tomu tak je, zůstaňme ještě chvíli u rozdílu mezi účinnou svobodou a svobodou jako autonomií. Zamyslete se nad tím, co vlastně stát dělá pro občany, když poskytuje vzdělání i těm, kterým by se ho jinak nedostalo. Vzdělaného člověka můžeme považovat za svobodnějšího než člověka nevzdělaného, a to ze dvou dosti odlišných důvodů. Tím prvním je, že vzdělanému člověku se naskytá více životních příležitostí. Ten, kdo umí číst nebo třeba programovat, má na rozdíl od člověka, který to neumí, účinnou svobodu získat například zaměstnání, jehož součástí je čtení nebo programování. Když stát občanům poskytne vzdělání, posiluje jejich účinnou svobodu – svobodu dělat něco, co by možná dělat chtěli. V tomto smyslu má vzdělání stejnou hodnotu jako peníze. Avšak existuje i druhý aspekt, jímž se vzdělání od peněz liší. Aspekt, který je úzce spjat se svobodou jako autonomií. Ten, kdo

získal určitou informaci a naučil se s ní pracovat, přemýšlet o ní, zvážit všechny důsledky a zhodnotit různé postupy, má větší autonomii, je za svůj život zodpovědnější než ten, kdo nic takového neumí. A platí to nezávisle na tom, že vzdělání také rozšiřuje počet životních příležitostí. Můžeme to chápat tak, že vzdělání má dvojitou úlohu: za prvé posiluje naši účinnou svobodu tím, že otevírá dveře, které by pro nás jinak zůstaly zavřené, a za druhé posiluje naši autonomii tím, že díky němu víme, jaké dveře se vlastně nabízejí, a že nám umožňuje lépe se rozhodnout, do kterých z otevřených dveří skutečně chceme vstoupit.

Na příkladu vzdělání jsme si ujasnili rozdíl mezi účinnou svobodou a svobodou jako autonomií a kromě toho nyní také vidíme, že svobody jako autonomie se není nutné děsit. Spočívá-li autonomie zčásti ve schopnosti jasně myslet a vytvářet si na základě informací úsudky o tom, co chceme, potom můžeme stěží pochopit, čeho se Berlin obává a kde do hry vstupuje nebezpečí totalitarismu. Je samozřejmě důležité, abychom viděli, že autonomii lze chápat relativně neškodně. A na konci této kapitoly skutečně načrtnu další možná pojetí svobody jako autonomie, která nemusí být tak nebezpečná, jak se domnívá Berlin. Abychom však byli schopni vidět to, co znepokojuje Berlina, musíme pojem autonomie vztáhnout k ideji, kterou nejsystematičtěji rozvinul Kant, a to, že každý člověk má dvě „já“, která se od sebe liší. První je „ideální“, „vnitřní“, „vyšší“, „rozumné“, „skutečné“, „transcendentální“, „noumenální“ nebo také „morální“, druhé je „empirické“, „nižší“, „iracionální“, „emocionální“, „jevové“ nebo „základní“. Autonomie dosáhne, když ono první „já“ – označujeme ho „vyšší já“ – ovládne „nižší já“. Pokud je vaše jednání řízeno pouze touhou či city, potom ho nemáte skutečně pod kontrolou. Podle Kanta pak jednáte heteronomně („hetero“ = jiný, stejně jako ve slově „hetero-sexuál“). Pokud jste se někdy cítili rozpolceně, protože jste chtěli něco udělat (kouřit, případně spát s přítelkyní svého nejlepšího kamaráda) a jakýsi vnitřní hlas – vaše „vyšší já“ – vám říkal, že byste to dělat neměli, potom nejspíše tušíte, o čem je řeč. A pokud jste někdy svůj vnitřní hlas neuposlechli a potom cítili, že jste méně svobodní, než kdybyste byli schopni udělat to, co vám přikazoval, shodnete se s Kantem, že svoboda znamená více než jen dělat si to, co chceme. Tato idea samozřejmě začíná být nebezpečná tam, kde někdo jiný chce místo vás určovat, které vaše konání je to „rozumné“ a „vyšší“. Je to tehdy, když někdo (stát) neodolá pokušení říci: „Ty si myslíš, že chceš A. A ale chce pouze tvoje heteronomní já. Tvé skutečné já chce B. Já ti tedy dám B. Možná to vypadá, jako bych omezo-

val tvou svobodu, ale ve skutečnosti to tak není. Naopak, když tě přiměji, abys dělal to, co chce tvé skutečné já, učiním tě svobodnějším.“ Nejznámější formulace z Rousseauova nejslavnějšího díla *The Social Contract* (Společenská smlouva, 1762) zní, že „lidé jsou nuceni být svobodní“. Rousseauovi se zde podařilo výstižně vyjádřit paradox (a nebezpečí) způsobu myšlení, o němž jsme právě hovořili.

Ze všech věcí, které podle Berlina spadají pod označení „pozitivní svoboda“, je pro něj právě tohle to nejzajímavější a nejvíce znepokojující. Právě aspekt „dvojího já“ má centrální postavení v té tradici historie politických idejí, kterou Berlin tak bravurně popsal. Tato tradice počíná Rousseauem a pokračuje přes německý filozofický idealismus, jehož představiteli jsou Kant (1724–1804), Fichte (1762–1814), Hegel (1770–1831) a Marx (1818–1883), až k totalitářským doktrínám nacionálního socialismu a státního komunismu. Dnes, po skončení studené války, se idea, že lidé mají nějaký vyšší či skutečný životní cíl, který ospravedlňuje stát, aby je nutil žít určitým způsobem – a tak je směřoval na cestu skutečné svobody – spojuje nejčastěji s náboženskými doktrínami. Napadá nás například afghánský Taliban se svou fundamentalistickou variantou islámu, která ženám a samozřejmě i náboženským disidentům upírá všechny obvyklé svobody. Berlin mřil především na sekulární doktríny, které nejsou nakloněny té svobodě, o níž mu jde. Avšak stejně jako v době, kdy své argumenty formulovali Locke a další klíčoví osobnosti liberální tradice, bylo by i dnes Berlinovým nejzjevnějším nepřitelem netolerantní státní náboženství.

V myšlenkové linii zabývající se pozitivní svobodou došlo k jedné dosti podstatné vývojové změně, která nespočívá pouze v umístění „vyššího já“ do individua, ale také v postulování kolektivního „vyššího já“. Její prvky lze nalézt v Rousseauově obecné vůli a stane se naprosto explicitní u Hegela, Fichta a Marxe. Pro Fichta představovalo kolektivní „vyšší já“ národ (čímž ovlivnil nacistickou ideologii). Pro Marxe to byl proletariát, který podle něj představuje skutečnou lidskost. „Vyšší já“ je tou složkou člověka, která je strůjcem toho, že člověk nadřazuje kolektivní zájmy svým vlastním zájmům. Z toho nevyplývá pouze to, že faktickým subjektem svobody je někdo jiný než jedincovo empirické „já“ (s jeho konkrétními touhami, přesvědčením a city), ale jak tvrdí někteří filozofové, znamená to dokonce, že subjektem svobody je někdo jiný než onen jedinec. Jakmile budeme o svobodě uvažovat jako o něčem, co je naplněno, dosáhne-li kolektiv (národ, třída nebo rasa) svého cíle (světová nadvláda, komunismus), potom bude ještě snazší poslat svobodu empirických jedinců.

Právě toho se Berlin obává nejvíce. Správně odhalil jeden hluboký rozdíl mezi různými pojetími svobody. A kdyby mohlo být po mém, trval bych právě z tohoto důvodu na tom, aby se termín „pozitivní svoboda“ používal pouze k označení svobody jako autonomie. Když jím budeme označovat i další dvě ideje, nebude z toho mít žádný prospěch ani Berlin, ani my. Můžeme samozřejmě souhlasit s Tonym Blairem, že by svoboda měla být účinná (a nikoli pouze formální), a zároveň odmítat Kantův názor (jeho kolektivistické následovníky nyní nechme stranou), že svobodný je ten, kdo rozumem ovládá sebe sama, nebo ten, kdo žije v souladu s jedinou pravou vírou (místo aby dělal to, co chce sám). Abychom byli schopni jednotlivé výroky o svobodě zhodnotit, musíme je nejprve od sebe pečlivě odlišit. Potom budeme moci uvažovat o každém zvlášť a s určitostí zjistit, o co v kterém případě jde.

Jak už naznačuje samotný MacCallumův vzorec, rozdíly, o nichž jsem hovořil, vyplývají z toho, že za subjekt x , za omezení y a za cíl z každý považuje něco jiného. Je podstatou svobody to, že nějaký empirický jedinec (x) je osvobozen od zásahů jiných empirických jedinců (y), a může tedy jednat tak, jak chce (z)? (Thomas Hobbes ve svém *Leviathanu* (1651) napsal: „Svobodný člověk je ten, kterému ... není bráněno v uskutečňování jeho vůle.“) Nebo svoboda znamená, že „vyšší já“ jsou osvobozena od touhy, emocí nebo nevědomosti, a mohou tedy jednat racionálně či dosáhnout seberealizace? Anebo jde o to, že se nějaký stát osvobodí od imperiální nadvlády a může si sám určit své vlastní zákony? Je mnoho různých způsobů, jak chápat svobodu jako autonomii, a proto bychom toto označení měli chápat jako název zastřešující více specifických pojetí. Někteří, například Kant, mají za to, že svoboda spočívá v morálním jednání. Jiný, romantičtější názor zní, že spočívá v pravdivém vyjádření sebe samého. Potom ji lze ztotožnit s životem, žitým v souladu s jedinou pravou vírou. To, co mají tyto názory společné, je pojem subjektu (x), který připouští i vnitřní omezení svobody. Taková svoboda potom může být omezena vnitřními faktory (jako je kupříkladu touha), tedy nikoli pouze vnějším zasahováním.

3. Svoboda jako politická účast versus svoboda, která začíná tam, kde končí politika

Aby vystihl rozdíl mezi pozitivní a negativní svobodou, staví Berlin do třetice proti sobě svobodu dosaženou prostřednictvím účasti v politice a svobodu, jejíž podstata spočívá v činnostech, které patří

do čistě soukromé sféry jedince. V této verzi „pozitivní svobody“ jde o to, že člověk je skutečně svobodný, může-li se účastnit politického života státu prostřednictvím kolektivní samosprávy a podílet se na tvorbě zákonů, které platí pro něj samotného. Protikladem tohoto pojetí je obvyklejší názor, že zákony jsou pravidla, která určují, co jedinec může a nemůže svobodně dělat.

Pozitivní svoboda v tomto pojetí má mnoho styčných bodů se „svobodou jako autonomií“. Zkusme ztotožnit svobodu s vlastní seberealizací. Přidáme-li k tomu myšlenku, že člověk může seberealizace dosáhnout prostřednictvím politické aktivity, dojdeme k závěru, že člověk svobody dosáhne politickou aktivitou. Aristoteles se domníval, že „člověk je tvor politický“, a chtěl tím říci i to, že člověk se od ostatních tvorů liší právě svou schopností kolektivně uvažovat a rozhodovat o tom, jak bude jeho společnost fungovat. Klasický republikanismus ve své tradiční interpretaci chápe svobodu právě takto. Z hlediska republikánů je účast na politickém životě pravým cílem člověka a představuje těžiště hodnotného života, je tedy cestou k opravdové svobodě. (Pro čtenáře z Ameriky bych měl dodat, že „republikánství“, o kterém hovořím, nemá nic společného se členstvím v Republikánské straně. Britové by zase měli vědět, že s opozicí vůči monarchii toto „republikánství“ cosi společného má.) Pohled republikánů je samozřejmě ve velkém rozporu s pohledem liberálů, kteří se v souladu se zdravým rozumem domnívají, že svoboda znamená umožnit lidem, aby žili tak, jak sami uznají za vhodné. Pokud jde o pojetí hodnotného života, označila by soudobá terminologie tento druh republikánství jako „příliš perfekcionista“ nebo „nedostatečně neutrální“ na to, aby jeho politiku bylo možné ospravedlnit. (Rozdíl mezi perfekcionista a neutralistickým přístupem k tomu, jaké jednání je pro stát legitimní, vysvětlím ve 4. kapitole, která je věnována pospolitosti.)

„Svoboda jako politická účast“ se může překrývat se „svobodou jako autonomií“ i v jiném ohledu. Jsme, dejme tomu, přesvědčeni, že zákony jsou nutnost – třeba jen z toho důvodu, že jedinou alternativou k nim je přirozený stav – a souhlasíme s tvrzením, že zákony omezují svobodu člověka. A nyní otázka zní: Může být člověk, jehož život je regulován zákony, přesto svobodný? (Autorem této otázky je Rousseau.) Odpověď na ni je dvojí. Ta, která nás napadne jako první, je, že zákony samy o sobě svobodu podporují. Zákony mohou omezovat svobodu lidí a zároveň ji tím posilovat. Tak například zákon proti zabíjení nám brání někoho zabít – omezuje tedy naši svobodu – na druhou stranu ale brání tomu, aby někdo zabil nás –

a tím naši svobodu posiluje. Tradiční idea společenské smlouvy je založena na jedné myšlence, která zní, že je logické, když lidé vymění svou svobodu dělat to, co chtějí (jako například vzájemně se vraždit), za svobodu, která je daná zákonem – ta je pro ně totiž celkově výhodnější. Toto je obvyklý pohled liberálů na úlohu státu. Z tohoto důvodu můžeme svobodu podporovanou zákonem považovat za negativní svobodu (příkladem je svoboda člověka nebýt zabit). Spojení mezi zákonem a svobodou existuje bez ohledu na to, kdo zákony tvoří. I zákon, jehož autorem je diktátor, může chránit naši svobodu nebýt zabit.

Druhá odpověď na výše uvedenou otázku je zajímavější a je to odpověď typicky republikánská. Připomíná nám, že autonomie znamená „vládnout sám sobě“. Rousseau řekl, že pokud jde o svobodu, je tím nejdůležitějším naše poslušnost k zákonům, které jsme si sami dali. A může být člověk, jehož život je regulován zákony, přesto svobodný? Zde je odpověď číslo dvě: Svobodní můžeme být, regulují-li náš život zákony, pro které jsme se rozhodli sami. Proto ti, kteří žijí pod nadvládou diktátora (i kdyby jim zaručil jakkoli velkou negativní svobodu), nemohou být nikdy tak svobodní jako občané demokratického státu, kteří se sami podílejí na tvorbě zákonů. Svobodní jsou i ti, kteří jsou přehlasováni, a musí se tudíž podříditi zákonům, s nimiž nesouhlasí. Jsou svobodní v tom smyslu, že jsou rovnoprávními členy samosprávného kolektivu, a nikoli pouhým subjektem, podléhajícím zákonům, které diktují druhí. Toto je svoboda jako ne-dominace. Otroku benevolentního pána je možná povoleno všechno to, co otrok autoritativního pána dělat nesmí. Přesto není svým vlastním pánem. Podléhá vůli někoho jiného. A pokud o jeho životě rozhoduje jeho pán, nepožívá tento otrok svobody jako ne-dominace, ať už o něj jeho pán pečuje jakkoli starostlivě. Převeďme-li to do MacCallumova vzorce, je tato svoboda svobodou občana (*x*), který je osvobozen od nadvlády jiných (*y*) a může sám určovat zákony, podle kterých bude žít (*z*).

Zatím jsme si vysvětlili dvojí způsob interpretace republikánské svobody. Tedy dvojí smysl, v němž může být politická aktivita považována za základ svobody. Obojí lze označit termínem svoboda jako autonomie. V prvním případě jde o ideu „seberealizace prostřednictvím politiky“. V druhém o ideu „svobody jako života podle zákonů, které jsme si sami vytvořili“. Obávám se, že existuje ještě třetí postoj, který republikáni zaujímají ke svobodě. Jedná se o případ, kdy republikáni tvrdí, že svoboda, která je zajímavá, není ani kontroverzní a metafyzicky riskantní jako „svoboda jakožto seberealizace

prostřednictvím politiky“, či svoboda jako ne-dominace. To, o co jim jde, je stará nudná negativní svoboda, tedy osvobození jedince od vnějšího zasahování. Politická participace pro ně není základem svobody proto, že svoboda plyne ze samotného aktu politické spoluúčasti, ani proto, že účast na tvorbě zákonů znamená, že člověk nepodléhá vůli někoho jiného. Politickou participaci považují za základ svobody, protože představuje nejúčinnější prostředek, kterým lze svobodu chránit. Z tohoto důvodu chápou politickou participaci jako nástroj svobody, nikoli jako její vnitřní hodnotu. Pokud se liberálové a republikáni na něčem neshodnou, nejedná se ani o to, co se skrývá pod pojmem „hodnotný život člověka“, ani o to, co je míněno pojmem svoboda. Neshoda panuje jednoduše v tom, zda a do jaké míry jsou aktivita, angažovanost a politická uvědomělost občanů nezbytné pro ochranu negativní svobody.

Argumenty instrumentálních republikánů o politické aktivitě jako nástroji svobody lze přetlumočit zhruba takto: Předpokládejme, že předmětem našeho zájmu je negativní svoboda. Můžeme si velmi dobře představit velice liberálního diktátora, takového, kterému jde o to, aby občané jeho země požívali negativní svobody, a který tvoří takové zákony, jež zaručují její maximální ochranu. Občané se na tvorbě zákonů nepodílejí – nejsou tedy svobodní ve smyslu „svobody jako politické účasti“ ani ve smyslu „svobody jako ne-dominace“ – nicméně od vnějšího zasahování jsou osvobozeni do stejné míry, jako by se tvorby zákonů účastnili. Znamená to, že když si lze představit liberálního diktátora, že by ti, kterým jde o negativní svobodu, měli volit diktaturu jako nejlepší způsob tvorby zákonů? Samozřejmě nikoli. A z jakého důvodu? I kdyby míra negativní svobody, kterou by měli občané takové společnosti, byla velká, stěží by se jednalo o svobodu pevnou, bezpečnou a nezlomnou. Tato svoboda by totiž závisela jedině a pouze na dobré vůli diktátora. Kdyby tento diktátor změnil názor nebo kdyby byl u moci vystřídán svým neliberálním synem, bylo by po svobodě. Který systém tvorby zákonů lidem *nejpravděpodobněji* zaručí negativní svobodu? Kdy bude jejich negativní svoboda nejnezlomnější (či nejbezpečnější a nejpevnější)? Zde je odpověď: V samosprávné republice, kde se všichni občané aktivně angažují v politice. Aktivní účast v politice a silný pocit občanské povinnosti představují pro občany nejjistější cestu, jak ochránit sebe sama před vnějším zasahováním. Tento pohled je poněkud paradoxní. (Quentin Skinner /nar. 1940/, představitel anglické politické teorie, jenž s touto interpretací přišel a přijal ji za svou, nazval jeden ze svých článků Paradoxy politické svobody.) Chtějí-li občané,

aby jejich svoboda byla lépe chráněna, musí souhlasit s tím, že jsou povinni dělat některé věci, které by jinak dobrovolně nedělali: volit, sledovat politické dění, být připraveni zemřít za vlast (chránit ji před invazí neliberálních sil zvnějšku). Pokud toto neakceptují, bude možné ospravedlnit, když si stát plnění této povinnosti vynutí. Občané Austrálie jsou ze zákona povinni volit. Toto omezení jejich svobody – nemohou svobodně nevolit (přínejmenším ne bez toho, aniž by zaplatili pokutu) – je zčásti ospravedlněno tím, že je pro ně stimulem k tomu, aby sledovali, co se v politice děje. Tím přispívá k ochraně jejich vlastní negativní svobody.

Svoboda, soukromé vlastnictví, trh a přerozdělování

Oblíbeným tématem politických diskusí je soukromé vlastnictví, trh a redistributivní zdanění. Pojem svoboda hraje často v těchto debatách klíčovou úlohu. V této kapitole se pokusím vysvětlit pět různých přístupů k tomuto problému. Když si čtenář uvědomí, čím se jednotlivé přístupy od sebe liší, bude pro něho snazší (nebo v to alespoň doufám) přemýšlet o tom, s kterým z nich vlastně souhlasí a proč nesouhlasí s těmi ostatními.

1. Redistributivní zdanění, které je oprávněné, není zásahem do svobody daňových poplatníků, neboť jejich vlastnické nároky nestojí na prvním místě

Toto je přístup amerického filozofa Ronalda Dworkina (nar. 1931), který je vedle Rawlse nejvýznamnějším představitelem rovnostářského liberalismu. Dworkin tvrdí, že vezmeme-li majetek někomu, jehož vlastnický nárok není oprávněný, pak jeho svobodu nijak neomezujeme. V první řadě totiž přemýšlíme o tom, jaká vlastnická práva jsou oprávněná, a z toho teprve vyplyne, co je omezením svobody. S naprosto opačným názorem přichází kanadský filozof G. A. Cohen (nar. 1941), který je přesvědčen, že naše svoboda je omezena vždy, když někdo zasahuje do našeho konání. Není přitom důležité, zda máme právo to činit, ani zda ten, kdo nám v tom brání, má právo do našeho konání zasahovat. Dworkin se domnívá, že ptát se na to, zda je nějaký zásah omezením svobody, a na to,

zda je oprávněný, znamená ve skutečnosti ptát se na jedno a totéž. Podle Cohena se jedná o dvě různé věci.

Co kdybychom došli k názoru, že vlastnický nárok královny Alžběty II. na „její“ pozemky v Balmoralu nelze ospravedlnit, a rozhodli bychom se je převést do společného vlastnictví nebo je „rozkouskovat“ na množství malých políček, která bychom rozdělili mezi nemajetné skotské obyvatele? Omezili bychom tím královninu svobodu? Nemohla by se už po těchto pozemcích svobodně pohybovat tak jako dříve a nemohla by svobodně rozhodovat, kdo další si na nich může něco pěstovat nebo na ně vstupovat. Z tohoto hlediska se zdá správné tvrdit spolu s Cohenem, že takovéto přerozdělení, ač oprávněné, představuje fakticky omezení svobody. Abychom mohli odpovědět na otázku, zda jsme oprávněni královně Balmoral vzít, je samozřejmě nezbytné vědět, zda má k němu skutečné vlastnické právo. Nejde zde o to dokázat, že by nemělo existovat žádné soukromé vlastnictví, ani že přerozdělování majetku (i kdyby byl jakkoli velký) lze ospravedlnit. Důležité je, abychom uznali, že omezujeme svobodu těch, kterým majetek bereme, a to bez ohledu na to, zda je toto přerozdělování oprávněné.

Jiní filozofové mají k Dworkinovi názorově blíže. Locke napsal v *Second Treatise of Government*, že „toto zlo je jako vězení, v němž jsme nuceni dlít, abychom byli ochráněni před utonutím v bažinách a pádem ze srázu“. Přeloženo do dnešního jazyka: „Postaví-li někdo plot, aby nám zabránil vstoupit na tekoucí písek nebo se zřítit z útesu, neměli bychom tvrdit, že omezuje naši svobodu.“ (MacCallum by řekl: „...že bychom neměli plot považovat za y“.) Myslím, že by vše bylo jasnější, kdybychom uznali, že plot skutečně omezuje svobodu člověka, ale že toto omezení může být ospravedlnitelné. Pro lepší pochopení si představme plot, který lidem skutečně brání jít určitým směrem, a na druhé straně tabuli, která je pouze varuje před nějakým nebezpečím, avšak ponechává jim svobodu jít tam, kam chtějí.

Povšimněme si, jak se tyto přístupy ke svobodě překrývají s tím pojetím pozitivní svobody, ve kterém se pozitivní svoboda ztotožňuje s autonomií. Locke chtěl říci, že člověk, který uvažuje zcela rozumně, se obvykle netouží propadnout do tekoucího písku ani se zřítit z útesu, a proto se nejedná o žádný zásah do jeho svobody, když mu v tom zabráníme. Domníváme-li se, že svoboda spočívá v tom, aby člověk mohl dělat to, co by dělal, kdyby uvažoval naprosto racionálně, pak tato myšlenka zní logicky. Dworkin chtěl naproti tomu říci, že pokud vezmeme bohatým lidem část jejich majetku, není to

žádný zásah do jejich svobody, neboť tito lidé nevlastní všechnen svůj majetek oprávněně. To by znělo logicky, kdybychom se domnívali, že svoboda spočívá v tom, že člověk může dělat to, na co má právo, nebo to, co lze ospravedlnit z morálního hlediska. K tomu, jak se jednotlivé přístupy překrývají, se ještě vrátíme v další kapitole. Zatím bych rád upozornil pouze na to, že Dworkin i Locke pracují s čímsi, co někdy bývá nazýváno „moralizovanou“ definicí svobody. V nich se úsudky o „svobodě“ pojí s morálními úsudky o tom, co by lidé měli (a neměli) mít povoleno svobodně dělat. Na rozdíl od obou těchto filozofů Cohen tvrdí, že to, zda člověk může, či nemůže něco svobodně dělat, a to, zda by měl (či neměl) mít povoleno to svobodně dělat, jsou dvě různé otázky. Nejdříve je třeba dívat se na to, co lidé mohou (nebo nemohou) svobodně dělat. Teprve potom přemýšlejme o tom, zda to, co jsme viděli, lze ospravedlnit, a pokud ne, co by se mělo změnit.

Rozdíl mezi „moralizovaným“ a „nemoralizovaným“ pojetím svobody nám může být užitečný, budeme-li uvažovat o určitých libertariánských výrocích, s nimiž jsme se setkali, když jsme hovořili o Nozickovi, který spravedlnost chápe jako nárok. V 1. kapitole se objevilo tvrzení, že ten, kdo si cení svobody, musí věřit v právo na soukromé vlastnictví a odmítat redistributivní zdanění. Ve skutečnosti samozřejmě jen málo politiků odmítá *veškeré* redistributivní zdanění. Je ale pravda, že mnoho pravicově smýšlejících politiků je přesvědčeno, že ctít svobodu nutně znamená podporovat minimální přerozdělování výsledku trhu. Takové přerozdělování lze podle jejich názoru ospravedlnit pouze tehdy, je-li založeno na jiných hodnotách, než je svoboda (například na rovnosti, spravedlnosti, veřejném zájmu). Stojí tedy za to prozkoumat, jak jejich argumenty vypadají.

Není sporu o tom, že soukromý majetek dává lidem svobodu dělat věci, které by bez něho dělat nemohli. Vzpomeňme si na královnu, která se prochází po Balmoralu, nebo si představme bohatého člověka, který vlastní hangár plný letadel a může si zaletět na Bahamy, kdykoli se mu zlíbí. Co ale ti, kteří soukromý majetek *nevlastní*? To, že Balmoral vlastní královna, omezuje jejich svobodu se kolem něj procházet. To, že je někdo majitelem letadel a umožní druhým odletět na Bahamy pouze tehdy, pokud mu za to zaplatí, omezuje jejich svobodu letět na Bahamy. Libertariáni tvrdí, že ctí svobodu, a svobodou argumentují, když obhajují právo na soukromé vlastnictví. Zdá se však, že nedbají na *nesvobodu*, která z existence práva na soukromé vlastnictví vyplývá, nebo si ji ani neuvědomují.

Čím vysvětlit, že jsou libertariáni tak slepí k nesvobodě, kterou s sebou nese jimi prosazovaný systém? Pokud budeme chápat jejich pojetí svobody jako moralizované, bude to pro nás tím nejlepším vysvětlením. Podle názoru libertariánů neomezuje soukromý majetek svobodu těch, kteří ho nevlastní, pokud lze ospravedlnit, že nemohou dělat to, co by jinak dělat mohli. Z tohoto hlediska nejsou ti, kteří se nemohou procházet kolem Balmoralu zbaveni nějaké svobody, protože jejich omezení ospravedlňuje fakt, že královna má na balmoralské pozemky vlastnické právo. Kdybychom je královně zabavili, porušili bychom tak její svobodu, a to právě z toho důvodu, že jí ona půda právem náleží. Z toho plyne, že libertariánům v podstatě jde o legitimitu vlastnických práv. Když se odvolávají na svobodu, myslí tím to její pojetí, které považuje za omezení svobody případ, kdy příslušné vlastnické právo není legitimní. Proto je označení „libertarián“, odvozené od slova „liberty“, nebezpečně zavádějící. Ti, kteří pracují s nemoralizovaným pojetím svobody, si povšimnou, že v libertariánské společnosti trpí *nedostatkem* svobody všichni ti, kteří nemohou dělat to, co by chtěli, a to čistě z důvodu existence soukromého vlastnictví. Tito lidé by mohli prosazovat, aby se ve jménu svobody s existencí soukromého majetku skoncovalo nebo aby byl tento majetek přerozdělen. Byli by však nejspíše označeni za nepřátele svobody.

2. I přesto, že oprávněné přerozdělování skutečně omezuje svobodu daňových poplatníků, a přesto, že nemusí nutně rozšiřovat svobodu těch, kteří z něj profitují, zlepšuje kvalitu jejich života v jiných ohledech, a může tedy být na tomto základě ospravedlněno

Než začneme zkoumat tvrzení, že přerozdělování majetku lze ospravedlnit ve jménu svobody, je důležité zdůraznit, že ho lze ospravedlnit také jinými hodnotami, a to i bez ohledu na svobodu. Můžeme být přesvědčeni, že přerozdělování omezuje svobodu daňových poplatníků, avšak toto omezení nemusí být samo o sobě ospravedlněno svobodou. Neměli bychom se domnívat, že svobodu je možné omezovat pouze pro svobodu. Omezení svobody lze ospravedlnit, když posiluje rovnost, spravedlnost, společenský řád, obecné blaho nebo některou jinou z mnoha hodnot.

To, co tvrdím, je možné zveřejnit. Vezměme si například zákon, který stanoví, že používat bezpečnostní pásy je povinné. Bude naprosto logické, když budeme zároveň tvrdit, že: a) je to dobrý zá-

kon; b) je to zákon, který omezuje svobodu; a c) je to zákon, který svobodu neposiluje. Locke by na tomto místě nejspíše řekl, že bezpečnostní pásy nejsou skutečným omezením svobody, neboť nás chrání před horšími zly. („Toto zlo je jako vězení, v němž jsme nuceni dlít, aby pravděpodobnost, že zemřeme při automobilové nehodě, byla výrazně nižší.“) Mohlo by se zdát, že se jedná o nepříjemné a nepotřebné doplnění stanoviska, které se již předtím jevílo jako naprosto koherentní. *Můžeme* se samozřejmě pokusit hájit názor, že bezpečnostní pásy skutečně posilují svobodu těch, kteří jsou nuceni se jimi připoutat. A to proto, že naše ryze racionální „já“ by pásy použilo, a svoboda znamená dělat to, pro co by se rozhodlo naše ryze racionální „já“. Nebo proto, že téměř všichni lidé uznávají, že když se připoutají, je to pro ně lepší, a vítají zákon, který jim usnadní přivyknout něčemu, co stejně chtěli dělat i bez něj. Anebo konečně proto, že svobodu posiluje všechno, co člověka může ochránit před smrtí. (Jaká je svoboda mrtvého?) Tato tvrzení se však zdají zbytečně rozporuplná nebo zavádějící. Proč jednoduše neřít, že tento zákon lze ospravedlnit, protože je s ním lidem lépe než bez něj, a to i přesto, že omezuje jejich svobodu? V tom je samozřejmě obsaženo, že lidé se ne vždy dobrovolně a spontánně rozhodnou pro to, co je pro ně lepší – v tomto smyslu je tento zákon paternalistický. A také z toho vyplývá, že někdo ví lépe než my, co je pro nás nejlepší, stejně jako rodiče vědí, co je nejlepší pro jejich děti. Je to ale přijatelnější než tvrdit, že zmíněný zákon posiluje naši svobodu.

3. Přerozdělování omezuje účinnou svobodu daňových poplatníků, ale je ospravedlnitelné, neboť díky němu je celková míra účinné svobody vyšší

Jak jsem již uvedl výše, současná levice a strany levého středu se při obhajobě přerozdělování ve jménu svobody nejčastěji odvolávají k účinné svobodě. Vzpomeňme na ty, kdo hovoří o „státu, který umožňuje“. Co znamená účinná svoboda, jsme si již ujasnili, soustředíme se tedy nyní na výrazně kvantitativní aspekt přístupu s číslem tři.

Co může vést k domněnce, že redistributivní zdanění zvyšuje celkovou míru účinné svobody? Když vezmeme kupříkladu 10 000 liber člověku, kterému se daří velice dobře, a dáme dvaceti chudým lidem po 500 liber, bude to znamenat, že se počet osob, které budou moci svobodně dělat něco, co by předtím dělat nemohly, o dvacet zvýší. A to by mohla být první odpověď. Idea, že výsledkem přeroz-

dělování je více účinné svobody, zde souvisí s myšlenkou, že pokud jde o účinnou svobodu, bude se díky přerozdělování mít více lidí lépe. Stejným směrem míří i myšlenka, že stát může peníze, které získá na daních, vynaložit na statky, které jsou dostupné mnoha, nebo dokonce všem občanům zároveň. Když onomu bohatému člověku zmíněných 10 000 liber ponecháme, bude tento člověk moci svobodně dělat to, co by bez nich dělat nemohl, avšak když je investujeme do špičkového televizního vysílání nebo do veřejné zdravotní péče, bude mít tuto možnost mnoho lidí (jejichž účinná svoboda bude tím pádem větší).

Mohli bychom také odpovědět, že vezmeme-li 500 liber bohatému a dáme-li je jednomu jedinému chudému, zvýší se celková účinná svoboda, protože 500 liber má pro chudého větší hodnotu než pro bohatého. Tím netvrdíme, že více lidí získává účinnější svobodu, ale že peníze představují zmenšující se mezní užitek z efektivní svobody. To zní poněkud podezřele. Můžeme souhlasit, že 500 liber má pro chudého větší hodnotu než pro bohatého, a považovat to za dobrý důvod pro přerozdělování. Avšak mají tyto peníze pro chudého větší hodnotu, protože mu poskytují větší *účinnou svobodu*? Nejedná se spíše o to, že chudý tuto účinnou svobodu využije k něčemu hodnotnějšímu či důležitějšímu? Svoboda jistě to, co je zdravé, nebo svoboda sledovat televizi jsou bezpochyby významnější než svoboda koupit si jednu láhev šampaňského navíc. Z toho ale ještě nevyplývá, že když někoho zbavíme svobody koupit si láhev šampaňského, je svoboda, kterou mu vezmeme, menší než ta, kterou získá ten, komu tím umožníme najíst se zdravě.

Porovnávat množství svobody je dosti riskantní. Naštěstí se bez těchto srovnání pravděpodobně můžeme obejít, protože *množství* svobody není tím podstatným. Není důležité, kolik svobody člověk má, ale co konkrétně tento člověk může – nebo nemůže – svobodně dělat a zda lze ospravedlnit způsob, jakým daná společnost omezuje svobodu svých občanů. Přizpůsobme si pro vlastní potřebu příklad kanadského filozofa Charlese Taylora (nar. 1931) a porovnejme Británii a Afghánistán. V Británii je svoboda vyznání, ale na druhou stranu spousta semaforů. V Afghánistánu je semaforů velice málo, avšak lidé si nemohou svobodně vybrat své vyznání. Předpokládejme, že o těchto dvou zemích nevíme nic jiného. Ve které z nich jsou potom občané svobodnější? V Británii svobodu lidí v jednom kuse omezuji semaforey. V Afghánistánu je oproti tomu pouze jediná věc, kterou lidé nemohou dělat – hlásit se ke svému náboženskému přesvědčení. Pokud se na to díváme z čistě kvanti-

tativního hlediska, zdá se, že v Británii je svoboda občanů omezena více než v Afghánistánu. A to je podle Taylora absurdní. Taylor se domnívá, že v Británii jsou lidé očividně svobodnější než v Afghánistánu. Podle něj tento příklad dokazuje, že porovnáváme-li míru svobody, musíme při tom brát v úvahu i hodnotu věcí, které lidé mohou – nebo nemohou – svobodně dělat. Toto snad platí, máme-li míru svobody v jednotlivých společnostech nebo u různých jedinců srovnávat z hlediska celkové svobody. Přitom nám těžko budou stačit pouze kvantitativní informace, budeme potřebovat i některé informace kvalitativní. (Mohli bychom také kousnout do kyselého jablka a popsat Británii jako společnost, v níž je svoboda občanů více omezena než v Afghánistánu, to by ale bylo zcela jistě zavádějící.) Můžeme si z toho ale vzít jedno poučení, a to, že tvrzení o „celkové svobodě“ nás k ničemu nedovedou. Jsou jisté věci, které nemohou svobodně dělat Britové, a jsou jiné věci, které nemohou svobodně dělat Afghánci. Neměli bychom se ptát, kdo má větší celkovou svobodu, ale v čem spočívají omezení svobody v jednotlivých zemích a zda jsou ospravedlnitelná.

4. Právo na soukromé vlastnictví a tržní vztahy přispívají k tomu, že lidé nejsou schopni správně rozpoznat své skutečné zájmy, a následkem toho jsou heteronomní a nesvobodní

Žádný z přístupů, o kterých jsme doposud hovořili, nepoužívá termín „pozitivní“ svoboda kontroverzně ve smyslu „svobody jako autonomie“. Přestože některé z nich považují za důležitý rozdíl mezi formální a účinnou svobodou, všechny se zaměřují pouze na to, co by lidé mohli chtít dělat. Nenajdeme ani zmínku o autonomii či o onom vyšším, racionálním nebo vnitřním „já“, která by nás přivedla k tvrzení, že nesvobodný může být i ten, kdo dělá to, co chce. Zejména v marxistické tradici nebo u radikální levice však najdeme jiné argumenty, v nichž se předpokládá nejenom přerozdělování, ale především zrušení soukromého vlastnictví a výjimečného postavení tržních vztahů, a to ve smyslu tohoto spekulativního a rozporupného pojetí svobody jako autonomie.

Někteří marxisté například tvrdí, že samotná existence hospodářství založeného na soukromém vlastnictví a tržní směně má za následek, že lidé nejsou schopni správně rozpoznat své „skutečné zájmy“. Posiluje v lidech tendenci stát se „sobeckými individualisty“ nebo „konzumními materialisty“ a znemožňuje jim tak správně pochopit, v čem spočívá pravá podstata lidského bytí. Skutečná

seberealizace člověka nespočívá v získávání soukromého majetku prostřednictvím směny s ostatními. Pouze ti, kteří se odcizí svému pravému „já“, svedení na scestí buržoazní ideologií, jejímž smyslem je ospravedlnit a upevnit kapitalismus, nejsou schopni pochopit, že skutečná seberealizace člověka spočívá ve spolupráci a součinnosti s ostatními lidmi, ve výrobě věcí určených pro použití (a nikoli pro směnu) a v rozdělování podle potřeby (nikoli podle produktivního vkladu). Znamená-li skutečná svoboda seberealizaci v takovémto smyslu a přispívá-li kapitalistická společnost k ochuzení a deformaci představy o tom, co znamená být člověkem, potom tato společnost způsobuje heteronomii, která stojí v cestě skutečné svobodě. Svobodná lidská bytost je ta, která je osvobozena od celé této pokřivené ideologie a od institucí, jež ji ztělesňují a propagují. Skutečná svoboda tedy spočívá v odmítnutí soukromého vlastnictví a trhu, které jsou ztělesněním odcizujících a deformovaných představ o podstatě lidského bytí.

5. Svoboda = autonomie, autonomie = racionalita, racionalita = morálnost, morálnost = spravedlnost, spravedlnost = přerozdělování. Člověk, který uznává, že je povinen přerozdělovat své prostředky, je svobodnější než ten, který tuto povinnost neuznává.

Tento (poslední) přístup je obměnou ideje o „svobodě jako autonomii“. Argumentace zde ovšem není založena na myšlence, že skutečná svoboda spočívá v seberealizaci, a na stanovení množství specifických podmínek, které musí být splněny, aby k této seberealizaci mohlo dojít. Vychází spíše z tvrzení, že skutečně svobodný (tj. autonomní) je člověk, který jedná racionálně, a tudíž morálně. Předpokládejme, že morální jednání s sebou nese přerozdělování prostředků od bohatých k chudým. (Nejspíše proto, že takto by vypadalo spravedlivé rozdělování svobod v tradičnějším, negativním smyslu.) Z toho plyne, že když bohatí dají své peníze chudým, jsou svobodnější, než kdyby si je nechali pro sebe. Možná jsou méně svobodní ve smyslu „jednání bez vnějšího zasahování“, ale jsou svobodnější ve smyslu „jednání v souladu se svým vyšším (= morálním) „já““. Předpokládáme-li, že existuje pouze jediný morálně správný (nebo racionální) způsob, jak jednat (tento předpoklad zpochybňuje v následující kapitole), bude svoboda paradoxně znamenat, že jednáme právě a pouze tímto způsobem. Bude to vlastně svoboda jako poslušnost. Poslušnost mravního zákona.

Mohli bychom jít ještě o krok dál. Jsme, řekněme, přesvědčeni, že královnin nárok na půdu kolem Balmoralu nemůže být oprávněný a že by ji královna buď měla dát k veřejnému užívání, nebo přidělit těm, kteří jsou potřebnější než ona sama. Podle názoru, který je nyní v centru našich úvah, by královna skutečnou svobodu získala tím, že by nahlédla morální podstatu věci a podle toho by jednala (i přesto, že by tím ztratila svobodu procházet se po těchto pozemcích bez obav, že narazí na lidi, které nezná). Nejedná se jen o to, že by ti, kteří by potom měli přístup do hor kolem Balmoralu, mohli svobodně dělat něco, co dříve dělat nemohli, ačkoli i toto je pravda. Jde o to, že by královna získala svobodu v tom podstatném, „skutečném“ smyslu, a to tím, že by se vzdala svobod menšího významu. Předpokládejme ale, že by královna morální podstatě věci *neporozuměla* a jednala by jinak. Trvala by na svém pomýleném přesvědčení, že její nárok na pozemky je oprávněný. Pokud bychom jí je i přesto zabavili – z naprosto logického důvodu, že původně jí nepatřily – mohli bychom nadále tvrdit, že posilujeme *její* svobodu? Udělali jsme koneckonců pouze to, co by udělalo i její morální „já“, kdyby správně fungovalo, tedy kdyby nebylo pod vlivem ideologické iluze, slepého tradicionalismu nebo čehokoli jiného, co královně brání vidět její skutečné morální povinnosti. Máme tedy před sebou názor, že ti, kteří nejsou schopni správně rozpoznat „obecnou vůli“ své společnosti (tento pojem lze zhruba chápat jako Kantovo morální právo), by neměli považovat opatření, jimiž jsou donuceni se této vůli podřít, za nepřátelské vůči své svobodě. Přesněji řečeno, jsou „nuceni být svobodní“. Jedná se právě o ten myšlenkový pochod, který se tolik nezamlouval Berlinovi.

Jak odolat totalitaristické hrozbě

Poslední dva z řady výše uvedených přístupů ke vztahu mezi svobodou, soukromým vlastnictvím, trhem a přerozdělováním chápou pozitivní svobodu způsobem, který Berlin a mnozí jiní považují za cestu, po níž lze snadno sklouznout k totalitarismu. A je to právě tato perspektiva totalitaristické hrozby, která vede Berlina k obraně negativní svobody – svobody od vnějšího zasahování – jako nejlepšího způsobu, jak významově naplnit pojem svobody. Poslední část této kapitoly bych rád věnoval několika úvahám, které by mohly vést k pochybnostem, zda je dané pojetí „pozitivní svobody“ – tedy pojetí svobody jako

autonomie – skutečně tak nebezpečné, jak se domnívá Berlin. Nechci vylít s vaničkou i dítě. Možná se nám nelíbí totalitarismus, to však neznamená, že je nutné každé pojetí svobody jako autonomie za všech okolností odmítat. Z mé interpretace Blairova dopisu adresovaného Berlinovi vyplynulo, že když se Blair snažil hájit pozitivní svobodu, měl na mysli „účinnou svobodu“, jejíž pojetí je v souladu s tím, co levý střed tvrdí o státu poskytujícím možnosti, a neobsahuje žádná sporná tvrzení o vyšších a skutečných „já“. Proto můžeme Tonyho Blaira, alespoň z tohoto hlediska, zprostit obvinění ze skrývaných diktátorských sklonů. Na následujících stranách uvedu sedm možností, jak by Tony Blair mohl (pokud by chtěl) upravit některá sporná tvrzení, aby se *stále ještě* vyhnul totalitaristické hrozbě.

1. Posílit autonomii občanů lze už tím, že jim poskytneme informace a podpoříme je v tom, aby přemýšleli sami

Rozdíl mezi „svobodou jako autonomií“ a „svobodou jako tím, že si dělám, co chci“ jsem vysvětlil na příkladu vzdělání. Vzdělání zvyšuje účinnou svobodu člověka nejen tím, že mu otevírá dveře, které by pro něj jinak zůstaly zavřené, ale také tím, že mu pomáhá vidět možnosti, které se mu nabízejí, a pravděpodobný výsledek všeho, co udělá. Toto je informační aspekt vzdělání. Prostřednictvím vzdělávání se lidé také učí přemýšlet – hodnotit různé eventuality, které se před nimi otevírají, zpracovávat a reflektovat informace, které mají k dispozici. Tento aspekt vzdělání podporuje schopnost racionální reflexe. Představte si dvě různé dívky. Penny touží stát se lékařkou, neboť si myslí, že lékaři vedou vzrušující život a mají vysoké platy. Rozhodla se tak již v útlém věku, kdy v televizi viděla film o atraktivní lékařce. O jiném povolání neuvažovala. Nemá představu o tom, co práce lékaře ve skutečnosti obnáší, a také netuší, kolik lékařů opravdu vydělávají. Claire chce být také lékařkou. Shromáždila si už množství informací. Ví, co práce lékaře obnáší a jaké jsou její vlastní šance v této profesi uspět. Ví, jak bude vypadat její život a kolik bude pravděpodobně vydělávat. Důkladně si promyslela všechny své možnosti a poté, co vzala v úvahu všechny plusy a minusy, si vybrala medicínu. Penny i Claire se tedy chtějí stát lékařkami. Předpokládejme, že jednání obou z nich je vedeno touto touhou. Jednají obě stejně svobodně? Není Claire autonomnější osobností a nezachází se svým životem zodpovědněji, a tedy i svobodněji právě proto, že její touha pramení z racionální úvahy založené na kvalitních informacích?

Autonomie je zde chápána v dosti oslabeném a nekonfliktním smyslu. Lidé, kteří jsou schopni důkladné úvahy a mají k dispozici příslušné informace, jsou autonomnější než ti, kteří přemýšlet neumějí a údaje nemají. Implikuje toto pojetí autonomie ideu „dvojího já“ nebo vnitřních překážek? Domníváme-li se, že je Claire svobodnější než Penny, vycházíme nejspíše z toho, že její touha stát se lékařkou je ve srovnání s Penny jaksi racionálnější či opravdovější ve vztahu k jejímu pravému „já“. Penny je vydána na milost a nemilost svým iracionálním domněnkám. Touha být lékařkou není její skutečnou vlastní touhou v takové míře jako touha Claire. Nemusí to být její chyba. Možná neměla k dispozici potřebné údaje nebo ji nikdo nenaučil, jak zacházet s informacemi, které má. Zdá se ale, že její nevědomost a nedostatečná schopnost uvažovat brání tomu, aby se mohla skutečně seberealizovat a aby sama dokázala řídit svůj život. Její pravé „já“ možná po lékařském povolání touží, možná ale ne. Kdyby se naučila racionálně uvažovat a kdyby jí byly poskytnuty všechny informace, možná by se i nadále chtěla lékařkou stát. Touha Penny by potom byla opravdovější ve vztahu k jejímu pravému „já“ než dřív. Její svoboda by spočívala v tom, že by ji k jejímu jednání vedla touha podložená racionálnějším uvažováním a lepšími daty. Zdá se tedy, že její nevědomost a nedostatečná schopnost racionálně uvažovat jsou opravdu vnitřní překážkou její svobody.

Takto chápána autonomie postulují ideu svobody jako „racionálního řízení sebe samého“ a absenci vnitřních omezení. Náleží tedy do skupiny názorů, které jsou Berlinovi proti srstí. V rámci této skupiny však určitě patří k těm neškodným. Toho, že stát bude občanů nutit, aby byli svobodní, se vlastně ve skutečnosti neobáváme. Vždyť děti nutíme chodit do školy a obvykle to ospravedlňujeme právě tím, že školní docházka do budoucna zvýší jejich svobodu jako autonomii (stejně tak jako jejich „svobodu jako účinné možnosti“), a toto ospravedlnění považujeme za přijatelné. Pokud to, že se dozvídáme něco o světě a o tom, jak o něm přemýšlet, posiluje naši autonomii, potom snad idea autonomie není tak nebezpečná.

2. Uznat, že existují vnitřní překážky svobody,
ještě neznamená tvrdit, že někdo jiný je dovede rozpoznat lépe než ten, o něhož jde

V tradičním negativním pojetí svobody je člověk svobodný, pokud do jeho jednání nikdo nezasahuje, a dokud může dělat to, co chce. Tento postoj odmítá existenci vnitřních překážek svobody. Jak ale

tvrdí Charles Taylor, je nepopíratelné, že právě takovéto překážky známe z vlastní zkušenosti. Vezměme si člověka, který velmi touží stát se politikem, avšak má takovou hrůzu z veřejného projevu, že nemůže svého cíle dosáhnout. Nebrání mu v tom nikdo jiný než jeho vlastní strach – tj. vnitřní překážka. Někdy mohou být překážkou samotné touhy – když je překonáme, získáme svobodu, když se jimi necháme vést, budeme nesvobodní. Co třeba ten, kdo by se rád stal výzkumníkem, ale komu jeho touha spát v pohodlné posteli brání vyrazit na jakoukoli expedici? Nebo člověk, který touží chovat se mravně, ale zjistí, že není schopen odolat pokušení? Anebo ten, kdo chce být úspěšný u zkoušek, ale každý večer podlehně nutkání a jde „na skleničku“? Či jiný, který by opravdu rád přestal kouřit, ale zjistí, že nikotin příliš potřebuje? Tito lidé pocítí skutečnou svobodu, když touha jejich „autonomního“ či „vyššího já“ zvítězí nad touhou jejich „heteronomního“, „nižšího já“.

Takovéto příklady nás vedou k úvaze o dvojím, rozděleném „já“. Svobody dosáhneme, když naše „skutečné“, „vyšší já“ ovládá „falesné“, „nižší já“. Jak ale poznat, které „já“ je které? A kdo to může nejlépe posoudit? To jsou dobré otázky. Výše uvedené příklady pro nás byly přijatelné, protože ve všech případech byl posuzovatelem jedinec, o něhož šlo. Zřejmým způsobem, jak se vyhnout sklouznutí směrem k totalitarismu, je tudíž trvat na tom, že i když vnitřní překážky existují, posoudí to nejlépe ten, kterého se to týká – a to je nutná podmínka, která musí platit vždy. To by mělo stačit k tomu, aby stát nemohl ospravedlňovat svá donucovací opatření tvrzením, že ví nejlépe, po čem lidé „opravdu“ touží, a tudíž je prostřednictvím těchto opatření pouze nutí, aby byli svobodní.

Jedna věc se tím ale *netvrdí*, a to je důležité zdůraznit. To, že je někdo schopen něco posoudit nejlépe, ještě neznamená, že se nikdy nemůže zmýlit. Nemyslím si, že vždy správně rozpoznám, co vlastně opravdu chci. Někdy například přesvědčuji sám sebe, že něco chci (*skutečně* chci), a později, když jsem více při smyslech, vyjde najevo, že můj úsudek byl ovlivněn či deformován nějakým sebeklamem nebo tím, že sebe sama dobře neznám. Jsem tedy nucen uznat, že i já se *mohu* mýlit, zároveň však nemusím souhlasit, že by úsudek někoho jiného mohl být správnější než ten můj. Kdybych ovšem věřil, že mě někdo zná lépe než já sám, potom bych se mohl také domnívat, že úsudek tohoto jedince bude správnější. Ale nejsem povinen si to myslet a co je důležité z hlediska politických otázek, kterými se zabýváme – určitě nejsem povinen si myslet, že je to stát, kdo ví něco lépe než já.

3. Uznat, že existují vnitřní překážky svobody, ještě neznamená ztotožňovat svobodu s racionalitou

Idea, že existují vnitřní překážky svobody, se často spojuje s myšlenkou, že ono pravé či vyšší „já“ je „já *racionální*“. Nejjasněji to můžeme vidět u Kanta, který autonomní „já“ ztotožňuje s racionálním (a morálním) „já“ a podle kterého je toto „já“ oproštěno od empirické touhy a nutkání. (Kant měl k přáním a tužbám tak nepřátelský postoj, že někteří jeho vykladači tvrdí, že podle něj je člověk, který se *chce* chovat morálně, méně morální než ten, který morální být nechce, ale chová se tak, protože ho k tomu vede pocit povinnosti, rozpoznané jeho racionálním „já“!) Představa, že existuje „správná odpověď“ na otázku, jak by se autonomní osobnost rozhodla, očividně pramení z domněnky, že autonomie a racionalita jsou jedno a totéž. Jakmile se otázka, co činí lidi svobodnými, změní v otázku, jaké jednání je racionální, otevírají se dveře pro debatu na téma, co vlastně znamená jednat racionálně. A *takováto* diskuse může budit dojem, že jedinec nezaujímá žádné privilegované postavení.

Zamysleme se však nad příklady uvedenými v předchozí kapitole. Ve všech těchto případech bylo možné uznat existenci vnitřních překážek svobody, avšak v žádném se nemluvílo o tom, že by dané osobě něco bránilo *racionálně uvažovat*. Je pravda, že o člověku, jenž se touží stát politikem, ale který trpí strachem z veřejného projevu, si zřejmě budeme myslet, že má iracionální fobii, ale můžeme se domnívat, že tato fobie je pro něj překážkou, aniž bychom věděli, zda je jeho touha stát se politikem racionální. Je rovněž pravda, že toho, kdo před zkouškou studuje, budeme nejspíše považovat za racionálnějšího než toho, kdo chodí každý večer do hostince, stejně jako si budeme myslet, že ten, kdo chce přestat kouřit, je racionálnější než ten, kdo přestat nechce. O to ale v těchto příkladech nejde. Mohli bychom si například představit studenta, jenž skutečně má chuť jít na skleničku a který pocituje své „svědomí“ jako iracionální příkaz, k jehož splnění ho nutí společenské normy, studentovo svědomí tedy brání svobodě jeho autonomního „já“. Mohl bych také chtít jít na zápas Oxford United (nebo Milwaukee Brewers) a považovat svou touhu po teple a pohodlí za překážku, která brání uskutečnění mého upřímného úmyslu. Avšak ti, kteří Oxford United nebo Milwaukee Brewers někdy viděli hrát, by souhlasili, že rozhodnutí strávit odpovědně tímto způsobem lze jen stěží považovat za racionální.

O tomto problému lze uvažovat například s pomocí teorie o touhách „prvního“ a „druhého řádu“ (jejím autorem je americký filo-

zof Harry Frankfurt, nar. 1929). Mezi touhy prvního řádu patří například touha po pohodlné posteli, stát se výzkumníkem, složit úspěšně zkoušky nebo vyrazit si na skleničku. Jak víme, mezi těmito touhami může dojít ke střetu. Tyto konflikty nám může dobře objasnit myšlenka, že existují také touhy druhého řádu. Jedná se o touhy, které souvisejí s touhami prvního řádu: jsou to případy, kdy chceme, anebo naopak nechceme po něčem toužit. Tak třeba náš „výzkumník“. Skutečně touží stát se výzkumníkem a zbavit se své dojemné touhy po pohodlné posteli? Nebo spíše ve skutečnosti touží po tom nebýt ve své pohodlné posteli obtěžován romantickou touhou vydat se na výzkumnou expedici? Abychom mohli na tyto otázky odpovědět, je nutné prozkoumat touhy druhého řádu tohoto člověka. Z nich se dozvíme, zda mu nějaká nežádoucí touha brání dělat to, co opravdu chce. Na daný problém se stejně jako Taylor můžeme dívat i z jiného úhlu. Potom hovoříme o „hlubším zhodnocení“. Naše touhy nejsou pouhými „zvířecími“ touhami, které je možné posuzovat jedine z hlediska jejich síly. Své touhy jsme schopni hodnotit, považovat je za více či méně důstojné nebo přiměřené, jsme schopni se s nimi ztotožnit, anebo se k nim naopak neznat. To je pravděpodobně jedna z věcí, kterou se odlišujeme od zvířat. Na rozdíl od zvířat nespočívá u lidí rozdíl mezi jednotlivými touhami pouze v jejich intenzitě. Člověk může své touhy reflektovat – některé přijmout za své a jiné odmítnout – a právě tato rozlišovací schopnost mu umožňuje vidět v některých touhách omezení či překážku jeho svobody, které by dosáhl, kdyby jednal v souladu se svým pravým, autentickým „já“. Znamená to tedy, že nemusíme ztotožňovat svobodu s racionalitou, abychom mohli dojít k domněnce, že naše touhy mohou být na překážku svobodě. Jediné, co potřebujeme, je idea, že méně významné touhy mohou ztěžovat naplnění těch významnějších. Odpověď na otázku, kdo je nejlepším posuzovatelem, bude potom znít tak, že je to ten, kdo nejlépe dokáže posoudit, které touhy daného jedince jsou „významnější“.

4. Ztotožňovat svobodu s racionalitou neznamená tvrdit, že existuje jeden způsob života, který je racionální pro všechny

Ačkoli to není nutné, možná bychom přece jen rádi našli nějaké spojení mezi autonomií (a tedy v tomto pojetí i svobodou) a racionalitou. Dělá-li člověk něco racionálního, má k tomu většinou důvod a není absurdní domnívat se, že ten, kdo takto jedná, je svobodnější než ten, kdo jedná iracionálně. A můžeme být přesvědčeni – i když

opět říkám, že to není nutné – že jedinec nemusí být schopen nejlépe posoudit, co je pro něj samotného racionální – alespoň ne v oblastech, kde jiní mají přístup k lepším informacím nebo lépe dokážou zpracovat údaje, které jsou k dispozici všem. Koneckonců většina z nás se domnívá, že rodiče dokážou lépe posoudit, co je pro jejich děti racionální, než děti samy. Nemohlo by totéž platit – třeba jen v omezeném rozsahu – i pro některé (ne-li pro všechny) dospělé? Pokud jsme učinili oba tyto předpoklady, odmítajíce přitom možnost opustit kluzký svah, eventualitu, kterou nám nabízely předchozí dva tituly, budeme uvrženi na cestu k totalitarismu?

Odpověď zní nikoli. Pro Berlina je charakteristické, že ztotožňuje teorii o pozitivní svobodě s „monismem“ – tedy s názorem, že existuje harmonický a správný systém hodnot, který nám říká, jak bychom měli žít. Berlin se naproti tomu domnívá, že existuje množství různých hodnot, které se vzájemně střetávají. Vznášejí námitky zejména vůči teoriím, které tvrdí, že *ten* správný způsob, jak by lidé měli žít, znají, a nutí je tedy takto žít ve jménu jejich vlastní svobody. I kdybychom však ztotožnili svobodu s racionalitou, nemusíme přijmout monismus v tomto smyslu. Můžeme se domnívat, že pro různé lidi existují rozličné způsoby, jak racionálně žít. Stát tedy pomáhá občanům dosáhnout svobody ne tak, že je nutí, aby všichni žili stejně, ale že je podporuje v tom, aby mohli žít tak, jak je to racionální právě pro ně jakožto konkrétní jedince. Mohli bychom najít jednotlivé oblasti, v nichž je ono racionální pro všechny stejné (řídit tak, abychom se nezabíli, vyhýbat se drogové závislosti). Šlo by tedy o jakousi společnou základnu s omezeným rozsahem, určující, jaký způsob jednání je racionální pro každého (přecházet na zelenou, vyhýbat se závislosti na drogách). Podle tohoto názoru by nás stát mohl nutit, abychom ve jménu vlastní svobody některé věci dělali a jiné nikoli. Neznamená to ale ani zdaleka, že by v tom musel zajít až tam, kam se dostávají ona četná monistická tvrzení, která jsou obvykle spojována s totalitarismem. Naopak, jednalo by se o pluralitní, svobodný stát, který v zásadě ponechává na jedinci, aby sám rozhodoval, co je právě pro něj racionální.

5. Ztotožňovat svobodu s racionalitou neznamená tvrdit, že pro každého člověka existuje pouze jediný racionální způsob života

Nemusíme tedy předpokládat, že existuje jeden jediný způsob života, který je racionální pro všechny. Nemusíme ale předpokládat ani to, že pro jednoho jedince existuje pouze jeden jediný racionální

způsob života. Zamyslete se nad svým vlastním životem. Možná byste našli nějaký způsob života, který by právě pro vás byl zjevně iracionální. Vezmu-li v úvahu své schopnosti, bylo by zjevně iracionální, abych se snažil o kariéru profesionálního fotbalisty. Vezmu-li v úvahu své zájmy, bylo by iracionální, abych se stal zahradníkem. Z toho ale nevyplývá, že pro mě existuje pouze jeden jediný životní plán, který by byl racionální. Mé rozhodnutí stát se vysokoškolským profesorem nemuselo být o nic méně ani více racionální, než by bylo mé případné rozhodnutí stát se hercem. Rozum nám snad může pomoci, abychom si vybrali mezi *některými* způsoby života, to ale neznamená, že nám může pomoci zúžit výběr všech našich možností na jednu jedinou, tedy na tu správnou. Možná jsou některé odlišné způsoby života zkrátka „nesouměřitelné“, máme-li hovořit jazykem soudobé terminologie. Nelze je tedy porovnat přivedením na měřitelné jednotky, které by nám umožnilo rozhodnout se na základě racionální úvahy.

Je-li tomu tak, potom jde idea, že člověk může být skutečně svobodný pouze tehdy, když dělá to, co je racionální, pravděpodobně ještě dál od totalitářské hrozby. Neplatí pouze, že rozmanité způsoby života jsou racionální pro různé jedince, jde i o to, že různé způsoby života mohou být stejně racionální pro *jednu a tu též* osobu! Stát by samozřejmě mohl i nadále tvrdit, že určité způsoby života jsou iracionální pro všechny, a snažit se posílit svobodu svých občanů tím, že by jim v takovém životě bránil (nebo by je od něj alespoň odrazoval). Některý způsob života je špatný, některý prázdný nebo nemorální. A protože nikdo nemá rozumný důvod zvolit si takový způsob života, posiluje stát svobodu svých občanů, pokud je od něj odrazuje nebo pokud jim v něm brání. Představa státu, v němž se občané sami rozhodují, jak žít, a to na základě výběru z možností, které jejich vlastní rozum ohodnotil jako stejně racionální právě pro ně samotné, je ve skutečnosti na míle vzdálena totalitárnímu státu, který Berlin považuje za důsledek přijetí teorie o pozitivní svobodě.

6. Rozpoznat, co je pro jedince racionální, ještě neznamená ospravedlňovat zásahy do jeho iracionálního jednání

Poslední dvě kapitoly by měly vrátit klid těm, kterým se nezamlouvá, když stát zasahuje do života jednotlivců ve jménu „svobody jako racionality“. Pro různé lidi mohou být racionální rozličné věci. Různé věci mohou být racionální pro jednoho a téhož člověka.

Tedy i v případě státu, který je přesvědčen, že je oprávněn pomáhat svým občanům, aby si zvolili racionální způsob života, protože právě v tom spočívá skutečná svoboda, se může jednat o stát pluralitní, a nikoli o monistický totalitní stát, kterého se obává Berlin. Existuje však jiná cesta, jak se vyhnout kluzké ploše. Jejím základem je vědomí, že i když rozpoznáme, jaké jednání je pro určitého člověka racionální, nevyplývá z toho automaticky, že můžeme ospravedlnit vnější zásahy, které mají dotyčného jedince přivést k racionálnímu jednání.

Představte si, že máte přítele, který požívá potenciálně návykové drogy. Znáte ho dost dobře, abyste věděli, že jeho jednání je iracionální. (Jeho rozhodnutí brát drogy nepředcházela žádná důkladná úvaha. Řekněme, že je bere, protože je to normou v partě, ve které chce být oblíbený. Vy ho znáte dost dobře, abyste mohli usoudit, že tato touha být oblíbený pramení z jeho iracionálně nízkého sebehodnocení a že drogy nejsou v tomto případě řešením.) I když jste si naprosto jisti, že jednání vašeho přítele je iracionální, nevyplývá z toho ještě, že máte právo násilím mu v požívání drog bránit. Samozřejmě by bylo možné ospravedlnit, kdybyste se ho pokusili přimět, aby se na chvíli zastavil a v klidu přemýšlel o tom, co dělá. Je to možná dokonce vaše morální povinnost. Je však velký rozdíl, zda někoho k racionálnímu jednání nutíme násilím, nebo zda pouze učiníme, co je v našich silách, aby si dotyčný iracionálnost svého jednání sám uvědomil. V tom prvním je nedostatek úcty, neschopnost respektovat hodnotu – možnost žít svým vlastním (ač iracionálním) způsobem. Mohli bychom říci, že jde o neospravedlnitelné omezení svobody jedince rozhodovat sám o sobě.

Pokud toto tvrdíme, potom samozřejmě nehovoříme v intencích představy, která chápe „svobodu jako autonomii a autonomii jako racionalitu“. A mohli bychom se ptát, proč je takové omezení neospravedlnitelné – proč by lidé měli mít svobodu rozhodovat se iracionálně? Pojem „úcta“ je součástí první z odpovědí na tuto otázku. Další odpovědí je idea, že člověk může pocítovat svůj život jako hodnotně prožívaný pouze tehdy, rozhodne-li sám o tom, jak bude žít. (Tato idea vychází z Lockova tvrzení, které najdeme v *Letter on Toleration* /Dopis o toleranci, 1689/ a to, že nevěřícím nijak neprospěje, když je nutíme, aby chodili do kostela – ani kdyby každé slovo náboženské nauky, která je jim vnucována, bylo pravdivé.) Dílo Johna Stuarta Milla *On Liberty* (O svobodě, 1859) nabízí na naši otázku řadu různých odpovědí. Připomeňme si 1. kapitolu, kde jsme hovořili o Rawlsovi, který považuje schopnost člověka

vytvořit si vlastní pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění za vůbec nejvýznamnější lidskou schopnost z hlediska morálky. Podle těchto liberálních názorů je důležité, aby člověk mohl žít podle vlastního přesvědčení – nikoli podle přesvědčení, které je mu „podstrčeno“ někým jiným – a z toho plyne i význam svobody. K argumentům tohoto typu se ještě vrátíme ve 4. kapitole. Formulovat hlavní smysl této kapitoly se v tomto kontextu jeví jako snadné: To, jaké jednání je pro někoho racionální, můžeme vědět lépe než on sám, to nám ovšem nedává právo použít všechny dostupné prostředky k tomu, abychom ho přinutili takto jednat.

7. Zasahování, jehož cílem je přimět někoho jednat racionálně, lze ospravedlnit, pokud zároveň uznáme, že se jedná o omezení svobody, a pokud nebudeme tvrdit, že se děje ve jménu svobody

Všechny argumenty, které jsem zde doposud předložil, byly formulovány tak, jako by svoboda byla onou pověstnou alfa a omegou. Jak jsem již ale poznamenal, když jsme hovořili o soukromém vlastnictví, měli bychom mít na paměti, že argumentovat lze i jinými důvody. Vzpomeňme si na bezpečnostní pásy. Zákony omezující svobodu je možné ospravedlnit pouze tehdy, přinášejí-li prospěch těm, kteří jsou omezováni – míněn je zde „prospěch“, který nemá nic společného se svobodou. Zaujatí diskusí o pozitivní svobodě, jež některé vedla k obhajobě zásahů ze strany státu, bychom mohli zapomenout, že svoboda je pouze jednou hodnotou z mnoha. V konečném stadiu je jako vždy podstatné, zda – vezmeme-li v úvahu všechny okolnosti – je zásah státu oprávněný.

Závěr

Pojem „svoboda“ se používá mnoha rozmanitými způsoby a různí teoretici a představitelé různých tradic si pod ním představují zcela odlišné věci. Vede to k naprosto pochopitelnému zmatku. Zmatku, který Berlinova známá stať nijak nerozptyluje. Nemá smysl rozdělovat jednotlivá pojetí svobody do dvou skupin, protože bychom tak byli nuceni přiřadit k sobě pojetí, která se významným způsobem odlišují. Za zvláště nepříznivých podmínek může takové rozdělování vést k mylné představě, že rozlišováním „svobody od“ a „svobody k“ lze objasnit řadu klíčových omylů, zatímco tím nelze objas-

nit vůbec nic. Větší světlo vnáší do problému MacCallumův vzorec „ x je osvobozeno od y , aby mohlo dělat (nebo aby se mohlo stát) z “. Jsme-li jím vyzbrojeni, můžeme svá tvrzení o svobodě formulovat přesně a dosáhnout úspěchů v tak složité záležitosti, jakou je rozhodování o tom, kdo by měl být od čeho osvobozen, aby mohl něco dělat nebo se něčím stát.

V centru mnoha politických debat, v nichž se apeluje na hodnotu svobody, stojí problémy, které mají něco společného s majetkem a přerozdělováním. V sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století si pravice hodnotu svobody přivlastnila pro své vlastní účely. Věřit ve svobodu znamenalo být nakloněn volnému trhu a přát si stát, který by dělal co nejméně a „osvobodil by“ tak jedince od svého zasahování. Reakce levice byla dvojí. Hlavní proud liberální levice zastával názor, že pravici zjevně zajímá především svoboda těch, kteří jsou majetní – tedy svoboda nakládat s tímto majetkem podle vlastního uvážení. Svoboda méně majetných nebo těch, kdo nemají vůbec žádný majetek, pravici již na srdci tolik neležela. Radikální a marxistická levice zpochybnila samu ideu, že mezi majetkem a svobodou existuje spojení, tvrdíce, že pravá svoboda vyžaduje přesah nad rámec kapitalismu, který se opírá o „buržoazní“ pojetí svobody a podporuje ho. Věřím, že tato kapitola objasnila podstatný rozdíl mezi oběma reakcemi a zároveň poskytla detailnější pohled na různé podoby, kterých mohou nabývat.

Když Tony Blair vyjádřil názor, že pozitivní svoboda může mít více předností, než jí přiznává Berlin, sledoval jednu z variant první strategie. Nehlásil se k diskutabilnímu pojetí „pozitivní“ svobody jako autonomie, natož ke skrytě totalitářské teorii, která ztotožňuje svobodu s racionalitou. Poslední část kapitoly o svobodě se věnuje úvahám, z nichž plyne, že „svoboda jako autonomie“ nemusí být tak nebezpečná, jak by se mohlo zdát. Berlinova stať vynikajícím způsobem ukázala, jak se za určitou dobu toto pojetí pozitivní svobody proměnilo v něco, čeho se mohou dovolávat utlačovatelské režimy a ospravedlňovat tak sebe sama ve jménu svobody. Pro politické filozofy není však tolik důležitá odpověď na otázku, co se stalo, jako na otázku, jaký názor je správný. Je podstatné, abychom zachránili dítě, tedy „svobodu jako autonomii“, aby nebylo vylito s vaničkou, tedy „svobodou, která spočívá v tom, že děláme to, co je podle totalitního státu pro nás nejlepší“.

Literatura

- MacCallum, G. – *Negative and Positive Liberty*, Charles Taylor – *What's Wrong with Negative Liberty?*, česky viz Taylor, Ch. (1995). Omyl negativní svobody. *Filosofický časopis*, 43, 5/1995.
- Miller, D. (ed.) (1991). *Liberty*. Oxford University Press. Vynikající výbor studií o svobodě, včetně těch, o kterých se hovoří v této knize. Zde jsou jejich autoři a názvy: Berlin, I. – *Two Concepts of Liberty*, česky viz Berlin, I. (1999). *Čtyři eseje o svobodě*. Prostor.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism*. Oxford University Press. V této knize najdete více o republikánském pojetí svobody jako ne-dominance. O instrumentálně republikánském přístupu pojednává studie *Negative Liberty: Liberal and Republican* od téhož autora, kterou najdete v časopise *European Journal of Philosophy* (1993), a dále Skinnerova studie v Millerově výboru.
- Myšlenky o penězích a svobodě pocházejí od G. A. Cohena. V době, kdy pracuji na této knize, jsou k dispozici pouze jako dodatek k jeho studii *Back to Socialist Basics*. In: Franklin, J. (ed.) (1997). *Equality*. Institute for Public Policy Research. Česky tematicky velmi podobný text viz Cohen, G. (2000). Svoboda a peníze. *Filosofický časopis*, 48, 1/2000.
- Hattersley, R. (1987). *Choose Freedom*. Michael Joseph. Nejucelenější pokus politiků levého středu o vysvobození svobody ze zajetí Nové pravice.
- Van Parijs, P. (1997). *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?* Oxford University Press. Obhajoba bezpodmínečného základního příjmu s pomocí ideje účinné svobody – zde nazývané svoboda „skutečná“. Česky tematicky velmi podobný text viz Van Parijs, P. (2005). Základní příjem pro všechny. *Filosofický časopis*, 52, 2/2005.
- Dworkin, R. Do Liberty and Equality Conflict? In: Barker, P. (ed.) (1996). *Living as Equals*. Oxford University Press. Zde najdeme názory Ronalda Dworkina v nejprístupnější formě. Česky tematicky velmi podobný článek viz Dworkin, R. (1997). Svoboda, rovnost a společenství. In: Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. OIKOYMENH.
- The Social Contract* (1762) od J.-J. Rousseaua a *On Liberty* (1859) od J. S. Milla jsou klasické texty, dostupné v rámci levných edic. Millovo dílo je vcelku srozumitelnou četbou a argumenty, které zde najdeme, většinou znějí jasně. Přál bych si, aby totéž bylo možné tvrdit i o Rousseauovi. Česky viz Rousseau, J.-J. (2002). *O společenské smlouvě neboli, O zásadách státního práva*. Aleš Čeněk.

Literatura v češtině

- Buchanan, J. (1996). *Hranice slobody*. Bratislava: Archa.
- Forst, R. (1995). Politická svoboda. *Filosofický časopis*, 43, 6/1995.
- Naverson, J. (1997). Rovnost versus svoboda: Prospěch, svoboda. In: Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH.

Rovnost

Rovnost je spornější než spravedlnost (i dokonce ještě více než sociální spravedlnost) nebo svoboda. Mnozí rovnost odmítají. Tvrdí se, že rovnostáři podporují politiku závisti a pěstují kulturu závislosti, v níž jedinci, rozmazlovaní státem, ztrácejí veškerý smysl pro zodpovědnost. Tvrdohlavě odmítají brát na vědomí podmínky, které zaručují fungování moderní, dynamické ekonomiky na globálním trhu. I svými bývalými příznivci je rovnost považována za moderní ideál, který tu už jednou byl a neosvědčil se. Ideál, po němž má následovat tzv. třetí cesta, která na čestné místo staví pojmy jako „angažovaná společnost“, „sociální začlenění“ nebo „pospolitost“. Z politického pohledu je rovnost něčím, co se zcela míjí s individualismem a ctižádostivostí, tedy s hodnotami, které uznávají dnešní voliči. Americkému prezidentu Georgi W. Bushovi přinesl hodně popularity jeho slib zrušit dědickou daň, přestože se platí pouze z částek nad 600 000 USD. Když se britský ministr financí Gordon Brown pokusil zaměřit na rovnost příležitosti (v souvislosti s tím, kdo je a není přijímán na Oxfordskou univerzitu), pranýřovali ho někteří novináři za to, že se snaží znovu rozpoutat „třídní boj“. Daňový systém založený na redistribuci, tedy na zdaňování úspěšných ve prospěch těch méně úspěšných, funguje téměř tajně. Nejedná se o daň z bohatství, ale o daň pokradmou. I ti, kteří stále věří v rovnost, definují své cíle jinými slovy: „Příležitost pro mnohé, nikoli pro nemnohé.“

Dosud jsme hovořili na úrovni populární politické rétoriky. Avšak rovnost je tvrdým oříškem i pro politické filozofy. Tvrdí, že je chyba přičítat rovnosti velký význam. Nezáleží na tom, aby všichni lidé měli stejný díl toho, co je považováno za dobré. Nejde ani o to, aby

lidé měli v přístupu k takovým věcem rovnou příležitost. Pokud se nad tím zamyslíme, důležité je to, zda všichni mají dost, zda ti, kteří mají nejméně, mají maximum, které je možné, a zda jsou upřednostňováni ti, jejichž potřeba je nejakutnější. Usilovat o rovnost znamená usilovat o to, aby všichni měli stejně. A usilovat o takovou věc je nejspíš podivné. Potenciální svět, kde by všichni měli stejně, by ostatně byl ten, kde nikdo nemá nic.

V podmínkách dnešní volební politiky má redistributivní zdanění samo o sobě špatné jméno. Je vykonáváno jaksi pokradmu (je-li vůbec vykonáváno), a když už vypluje na povrch, je prezentováno způsobem, který má pramálo společného s rovností. Politická filozofie zatím stále více upouští od názoru, že rovnost je politický ideál. Na tomto pozadí je důležité vidět, že argumenty filozofů proti rovnosti nemusí nutně mluvit proti redistributivnímu daňovému systému. I ten, kdo odmítá rovnost, může záníceně prosazovat, aby finanční prostředky byly převáděny od bohatých k chudým. Odmítat rovnost v tomto smyslu znamená odmítat určitý *důvod*, kterým snad lze přerozdělování ospravedlnit. Potom je možné schvalovat redistributivní politiku, pokud se jako její cíl nejeví rovnost, ale něco jiného, a současně odmítat nechť politiků obhajovat důvody pro přerozdělování. Není v žádném rozporu odmítat rovnost na filozofické úrovni, tedy rovnost jakožto základní ideál, a na druhé straně tvrdit, že by statky měly být rozdělovány rovněji – nebo dokonce *mnohem* rovněji – než je tomu dosud.

Je však také důležité rozlišovat mezi filozofickými a praktickými argumenty. Výhrady filozofů proti rovnosti, které směřují k tomu, že je podivné zaměřit se na to, aby všichni měli stejně, jsou zcela odlišné od praktických námitek, které odmítají přerozdělování z důvodu jeho údajných důsledků. Předpokládejme, že mě ze všeho nejvíce zajímá, aby se ti nejchudší členové společnosti měli co nejlépe. I přesto bych mohl odmítat progresivnější systém zdanění a přerozdělování. V jakém případě? Pokud bych byl přesvědčen, že takováto politika bude mít natolik závažný dopad na ekonomickou produktivitu, že se v jejím důsledku zmenší velikost koláče a tím nakonec i velikost toho nejmenšího kousku. Ti, kteří pochybují o přerozdělování – jako záležitosti každodenní politiky – mohou pochybovat na čistě praktickém, empirickém základě, zároveň však mohou být neméně angažováni v prosazování pomoci znevýhodněným. Jako vždy, jde-li o politiku, je třeba stále jasně rozlišovat mezi prostředky a cíli. Politická filozofie, která je předmětem této knihy, objasňuje pojmy a argumenty a tak umožňuje přesněji zjistit cíle,

kterých chce společnost pravděpodobně dosáhnout. To, jakému typu politiky se nejlépe podaří tyto cíle uskutečnit, představuje další, samostatný problém.

Rovnostářský postoj

Politická filozofie podrobila v poslední době rovnost zásadní kritice, a přesto v soudobé politické filozofii „rovnostářský postoj“ zaujímá významné místo. Málokdo věří v rovnost, ale všichni se shodnou na tom, že je důležité „zacházet se všemi stejně“, liší se pouze názory, jak tento výrok interpretovat. Jak je to možné? Nabízím následující odpověď. Věta „Stát by měl se všemi občany zacházet se stejným ohledem a úctou“ netvrdí nic o rovnosti jakožto *ideálu rozdělování* (tedy tak, jak to chápou ti, kteří rovnost odmítají). Věta ve skutečnosti tvrdí, že všichni občané mají stejné právo na to, aby s nimi bylo zacházeno s ohledem a úctou, a že tato úcta a zájem závisí pouze na jejich občanském statusu (tedy nikoli na jejich rase, pohlaví nebo náboženské příslušnosti, na tom, jak jsou inteligentní, anebo bohatí, ani na čemkoli jiném). Smyslem takovéto zásady není docílit toho, že prostředky budou rozdělovány rovněji, ale dosáhnout uznání, že záleží na blahobytu všech občanů. Jak krátce nastíním, uznání, že všichni občané mají stejné právo na ohled a úctu, může, podíváme-li se na to z určitého hlediska, implikovat takové způsoby rozdělování statků, které jsou přijatelné – a tedy i nerovnosti, které jsou přípustné – avšak to, že by rovnost měla být distributivním ideálem, není ani základní myšlenkou ani podtextem tvrzení, že všichni občané mají stejné právo na ohled a úctu.

Tou základní myšlenkou však je to, že se lidé chápou jako navzájem rovní, a to je také důvod, proč se k nim i stát musí vztahovat jako k rovným. Ti, kteří se domnívají, že hodnota rovnosti je zákonitě spjata s rozdělováním statků, jsou někdy kritizováni za to, že nerozpoznali význam rovnosti v sociálních vztazích. A tedy to, co namítají (nebo by měli namítat) ti, kterým jde o rovnost, není to, že lidé mají nestejně množství majetku, ale že ve vztazích mezi lidmi existuje hierarchie, jejímž základem jsou vztahy nadřazenosti a podřazenosti. Nerovné sociální vztahy vedou k útlaku – k přehlížení, vykořisťování, vylučování ze společnosti, k nadvládě – a výsledkem toho všeho jsou nerovnosti v rozdělování statků. Zásadním problémem je však útlak a nerovnost v sociálních vztazích. Pokud

jde o historii, rovnostářská politická hnutí zpochybnila myšlenku, že někteří lidé (běloši, muži, aristokraté) jsou lepší než ostatní, a zdůraznila stejnou hodnotu všech lidí a význam jejich vzájemných vztahů, pojatých jako vztahy mezi rovnoprávnými členy společnosti. Dnes nejde skupinám, jako jsou etnické menšiny, homosexuálové, lesbičky nebo handicapovaní, ani tak o stejné množství statků, jako o rovnost společenského postavení a o uznání. I když myšlenku, že stát by měl zacházet se všemi občany stejně, nelze ztotožnit s tvrzením, že rovnost je distributivním ideálem, vyjadřuje usilování o vztahy, které jsou charakterizovány spíše rovností než hierarchií.

Je zcela jistě pravda, že stále žijeme ve společnosti, kde sociální vztahy k osobám jiného pohlaví, k jiným etnickým skupinám, k odlišně sexuálně orientovaným, k fyzicky handicapovaným apod. charakterizuje útlak (vylučování ze společnosti, vykořisťování...). Přesto se ve zbytku své úvahy budu věnovat rovnosti výhradně v souvislosti s rozdělováním statků. Mám k tomu dva důvody. Za prvé neznám žádného politického filozofa, který by obhajoval nerovné sociální vztahy a útlak. Je pravda, že někteří tvrdí, že přístupy jiných takové vztahy příliš často opomíjejí či snad k nim nechtěně přispívají. Je také pravda, že jiní udělali mnoho, abychom si těchto vztahů všimli, snažili se vysvětlit, jak fungují, a přijít na to, jakých politických kroků by bylo třeba k nápravě. Pokud jde ale o to, co zajímá mě, zde nenalézám žádné pole působnosti. Druhý důvod, který je důležitější, spočívá v tom, že ono zlé na nerovných sociálních vztazích a útlaču je podle všeho to, že jsou špatné pro ty, kteří se ocitli na té nesprávné straně. Převeďme-li to do diskuse o dopadu těchto sociálních vztahů na blahobyt lidí – jak dobře či špatně na tom jsou, včetně všeho, co s tím souvisí – zdá se, že bychom o tomto problému mohli okamžitě začít hovořit z hlediska rozdělování. Potom by nás zajímalo, jak rozdělování souvisí s blahobytem lidí. Mohl bych se obsáhle věnovat nerovnosti v rozdělování peněz, nerovnosti velmi zjevné a specifické. Avšak mnoho závěrů, ke kterým bych došel, by po zobecnění zahrnovalo i další relevantní faktory, související s distribucí blahobytu, jako je například faktor kvality vzájemných lidských vztahů.

Vraťme se zpět k myšlence „rovného zacházení“. Tento pojem může být interpretován různými způsoby, z nichž každý bude více či méně implikovat určitý způsob rozdělování. Představme si to na příkladu dvou vzájemně si neodporujících hledisek, z nichž můžeme pohlížet na rovné zacházení státu se všemi občany, z hlediska rov-

nosti před zákonem a z hlediska občanské rovnosti. Rovnost před zákonem může znamenat pouze to, že se zákon vztahuje na všechny lidi bez výjimky – jde tedy o to, že neexistuje jiný zákon pro bohaté a jiný pro chudé, popřípadě že neexistují různé zákony pro jedince s rozličným společenským postavením – tedy jiný zákon pro vlastníky, jiný pro otroky a ještě jiný pro někoho jiného. To by byla velice chudá a formální představa rovnosti před zákonem. Ale s odvoláním na způsoby uvažování, které mohou jedince vést k tomu, aby upřednostnil účinnou svobodu před formální svobodou (viz kapitola 2), by termínem „rovnost před zákonem“ mohlo být míněno mnohem více. Mohlo by to znamenat, že to, kolik má jedinec k dispozici finančních prostředků, nesmí mít žádný dopad na jeho postavení v soudním řízení. Měkkí verze tohoto názoru by podporovala poskytování státní finanční podpory. Neboť rovnost před zákonem je podmíněna tím, že způsobilost jedince podat žalobu či vést náležitou obhajobu není ohrožena nedostatkem jeho prostředků. Měkkost tohoto principu spočívá v tom, že majetným lidem nezabrání, aby do svého právního zástupce investovali tolik, kolik si záměnou. Zajišťuje pouze to, že každý bude disponovat určitým minimem prostředků, které bude moci využít pro účely soudního řízení. V tvrdší verzi by jedinec nesměl v soudním řízení použít své vlastní finanční prostředky, ať už na obhajobu svých tvrzení, či při vymáhání svých právních nároků, pokud by to vedlo k velkému nepoměru prostředků vložených jednotlivými stranami, které jsou v soudním sporu. Částka, kterou by člověk mohl investovat, by mohla být nějakým způsobem omezena, mohla by kupříkladu činit dvojnásobek částky státní finanční podpory. Nejtvrďší verze by potom předpokládala, že suma, kterou obě strany investují, bude naprosto shodná. Jen tehdy by si lidé *skutečně* byli rovni před zákonem ve smyslu rovného přístupu ke shodné kvalitě právního zastoupení.

Podobné principy platí i v případě občanské rovnosti. Formálně pojatá občanská rovnost může znamenat pouze to, že všichni občané mají právo volit, zastávat veřejnou funkci apod. Občanská rovnost však může obnášet mnohem více. Může to například znamenat, že všichni občané mají určité základní minimum „statků“, které jsou podstatné pro náležitý výkon jejich občanské role: vzdělání, osvobození od chudoby – protože ti, kteří se musí starat o to, zda budou mít co k obědu, nejsou v situaci, kdy by mohli racionálně uvažovat o politických problémech, kterým jejich společnost čelí – atd. Znamená-li občanství to, že se poučený jedinec zapojí do politického procesu, a záleží-li vám na tom, aby všichni občané

mohli uplatňovat svá občanská práva, budou vás velmi zajímat ti, kterým jejich situace toto neumožňuje. Kdybychom šli ještě do větší hloubky, mohli bychom mít obavy z toho, do jaké míry nerovnosti soukromého majetku vedou k nerovnostem, pokud jde o politický vliv. Ve Spojených státech amerických hraje v politice čím dál větší roli schopnost kandidátů získat finanční zdroje k nakoupení televizního prostoru pro vlastní propagaci. Někteří namítají, že se zde jedná o porušení demokratického principu občanské rovnosti. Stejně jako tomu bylo v případě soudních sporů, omezili by zastánci měkčí verze částku, kterou by jednotlivec či strana mohli použít. Nerovnosti by se tak podařilo udržet v přijatelných mezích. Zastánci tvrdší verze by trvali na tom, aby se politické kampaně financovaly z veřejných zdrojů, protože by to znamenalo naprostou rovnost použitých prostředků.

V obou případech lze potom chápat principy, které požadují, aby se všemi bylo zacházeno stejně, ať už před zákonem, nebo pokud jde o občanskou rovnost, a více či méně striktním způsobem implikují určitý způsob rozdělování statků. Můžeme s nimi zacházet čistě formálně, s vyloučením všech podobných implikací, nebo je můžeme chápat tak, že vyžadují určitá ustanovení týkající se rozdělování. V druhém případě by se tato opatření mohla zase lišit tím, do jaké míry mají co do činění s rovností. Fakt, že zajistíme, aby všichni občané uměli číst, psát a byli osvobozeni od takové chudoby, která by jim už předem bránila zapojit se do politického dění, naznačuje cosi – lépe řečeno mnohé – o rozdělování vzdělání a peněz. Avšak nenaznačuje nic o tom, do jaké míry rovné by toto rozdělování mělo být. Když se staráme o to, aby mezi prostředky, které použijí dvě strany soudního sporu, nebyl nepřiměřeně velký rozdíl, jde nám o poměr prostředků – tedy o to, jaký má být vzájemný poměr prostředků, které lidé použijí, nikoli však o to, aby rovnost byla absolutní. Pokud bychom šli až do rovnostářských extrémů, bylo by možné domnívat se, že občanská rovnost se může skutečně realizovat pouze tehdy, pokud rozsah soukromého majetku nebude mít absolutně žádný dopad na politický vliv jedince.

Můžeme najít paralelu mezi některými z těchto myšlenek a tvrzeními typu, že „podobné případy by měly být posuzovány stejně“ nebo že „nerovnosti by měly být ospravedlněny relevantním důvodem“. Může být obrovský rozdíl mezi tím, kolik peněz máte vy a kolik peněz mám já. Vy jste možná talentovaný podnikatel, objevil jste na trhu mezeru a vydělal na tom. A možná právě toto je důvod, proč jsou vaše a mé finanční prostředky v takovém nepo-

měru. Tento důvod ospravedlňuje fakt, že jste mnohem bohatší než já. Ovšem takový důvod je, nebo by měl být, irelevantní, pokud jde o naši občanskou rovnost. Jako u „podobných případů posuzovaných stejně“ by i s námi, jakožto s občany, mělo být ve věcech, které se vztahují k našemu společnému občanství, zacházeno stejně. Tento způsob přemýšlení o problémech zřetelně obrací pozornost na otázku: Jaký důvod je považován za relevantní? To je podstatou přístupu, který byl do největší hloubky propracován americkým filozofem Michaellem Walzerem (nar. 1935). Walzer obhájí myšlenku, kterou nazývá „komplexní rovnost“. Jde o názor, že různé druhy „statků“ patří do různých distributivních „sfér“ a v každé z těchto sfér platí jiné distributivní principy. Nerovné rozdělování peněz je zcela v pořádku, pokud ovšem tato nerovnost má správný základ – ve schopnosti lidí vydělat na trhu peníze – a pokud tato nerovnost neovlivňuje či nedeformuje rozdělování „statků“ náležících do jiných sfér, jako je například zdraví, vzdělání nebo politika. Problematická pak není nerovnost jako taková, ale nerovnost, která není ospravedlněna relevantním důvodem. Spíše než na nerovnost týkající se peněz (nebo věcí, které jsou zcela pochopitelně určeny pro prodej na trhu) bychom se měli snažit zabránit tomu, aby peníze pronikly tam, kde jde o rozdělování toho, co není – nebo by nemělo být – obchodovatelnou komoditou, tedy do oblasti statků, které by měly být rozdělovány v souladu se specifickými kritérii a vlastními vnitřními pravidly příslušné sféry. Tento argument, založený na existenci distributivních sfér, není ve skutečnosti argumentem pro rovnost. Ve své ideji relevantních důvodů, specifických pro jednotlivé sféry, se však Walzer opírá o něco, co je implikováno v argumentech, které se vyjadřují k rovnosti před zákonem a k občanské rovnosti.

Rovnost příležitosti

Umíte si představit někoho, kdo by tvrdil, že by lidé neměli mít rovnost příležitosti? I ten nejzarytější antirovnostář by nejspíše prohlásil, že proti rovnosti tohoto druhu samozřejmě nic nenamítá. Antirovnostář nesouhlasí s rovností jiného typu – s rovností, která je ve větší míře nepřátelská k individuální svobodě, a k té, která má zničující vliv na fungující ekonomiku. Rovnost příležitosti je přijatelnou podobou rovnosti, a má tudíž podporu celého politického

spektra. Znamená to tedy, že se zastánci všech různých politických přesvědčení vlastně na jedné základní hodnotě shodnou? Bohužel nikoli. Tato shoda je pouze iluzorní. Ve skutečnosti se termín „rovnost příležitosti“ používá k označení velkého množství zcela odlišných a neslučitelných věcí. Skutečné a podstatné rozdíly se ukrývají za slovy, na kterých není zdánlivě nic diskutabilního. Politikům to někdy vyhovuje. Mohou takto vzbudit zdání, že souhlasí s každým. Filozofům to však nevyhovuje nikdy. Chtějí přesně vědět, co si lidé myslí a v co věří. Chtějí odkrýt libivé masky a odhalit rozpory.

Z onoho množství odlišných věcí, které bývají nazývány „rovností příležitosti“, si nyní vyberme tři. Budeme je označovat jako „pojetí minimální“, „pojetí konvenční“ a „pojetí radikální“. Autorem těchto termínů jsem já a neexistuje žádná paralela mezi nimi a známými termíny, používanými v jiné literatuře. Neztrácejte tedy klid, připadají-li vám cizí. (Pokud vám to pomůže, vězte, že jiný kolega-filozof používá termíny „pravcové-liberální“, „levicové-liberální“ a „socialistický“) – (Obecně se jako filozof, tedy nikoli jako politik, domnívám – i když zároveň upozorňuji, že je můj názor poněkud diskutabilní – že nezáleží na tom, jak se nějaký přístup nebo argument označuje. To je pouze otázka slov. Důležité je, jaké má toto označení obsah. My filozofové trávíme spoustu času zkoumáním, co slova znamenají, neděláme to ovšem proto, že nás zajímá, ke kterým idejím jednotlivá slova odkazují. Musíme zjistit, jakým způsobem lidé slova používají, abychom mohli pochopit, co jimi míní. V okamžiku, kdy se nám to podaří, přestávají nás samotná slova zajímat. Rád bych nazýval zmíněná tři pojetí Tom, Dick a Harry – pokud bychom ovšem všichni věděli, co se každým z nich myslí. Souhlasím, že by tato jména nebyla čtenáři moc platná, neboť žádným způsobem nenaznačují, jaký obsah se za nimi skrývá. Je také pravda, že ve chvíli, kdy bychom nějaké pojetí přijali za své, pravděpodobně bychom chtěli, aby jeho název zněl atraktivně, a tak bychom se možná dostali zpět ke slovům, která nesou určité hodnoty, třeba „rovnost“ a „příležitost“. Principiálně bychom však při analýze a hodnocení jednotlivých tvrzení mohli použít jakákoli slova, pokud by ovšem každý z nás věděl, co jimi všichni ostatní míní. A toto platí pro všechny oblasti, tedy nejen pro tu, kterou se zde zabýváme.)

Jaký obsah má tedy mé označení „minimální“ pojetí rovnosti příležitosti? Jedná se jednoduše o to, že barva pleti, pohlaví nebo náboženské vyznání by nijak neměly ovlivnit šanci jedince najít si zaměstnání, získat kvalitní vzdělání apod. Zastávce takového názoru se v diskusích o legislativě upravující rovnost příležitosti, o přijí-

mání na vysoké školy nebo o strategiích při výběru zaměstnanců bude snažit bojovat právě proti takovým předpokladům a diskriminaci. Z jeho pohledu jsou barva pleti, pohlaví a náboženské vyznání obvykle irelevantní, hledáme-li odpověď na otázku, kdo se nejlépe hodí pro určitou pracovní pozici nebo kdo by měl být přijat na univerzitu. Důležité jsou dovednosti, potenciál a příslušné schopnosti. Takovouto rovnost příležitosti je možné zajistit, budeme-li pečlivě sledovat a regulovat náborovou politiku, a to jak ve vzdělávacích institucích, tak na trhu práce.

Většině lidí však toto nestačí. Ti, kteří zastávají „konvenční“ pojetí, mají za to, že rovnost příležitosti znamená více než jen to, aby možnost jedince dostat se na kýženou vysokou školu či pracovní pozici byla dána spíše jeho relevantními schopnostmi než předsudky okolí. Jde i o to, aby všichni měli stejnou šanci tyto relevantní schopnosti získat. To, jaké má člověk životní vyhlídky, by mělo záviset na jeho schopnostech a úsilí, nikoli na sociálním prostředí, z něhož pochází. Fakt, že z chudší poloviny britských domácností pochází pouze 7 % vysokoškolských studentů, napovídá, že Británie neposkytuje v tomto ohledu dětem rovnost příležitosti. Pravděpodobnost, že děti pocházející ze střední třídy získají práci typickou pro střední třídu, je zhruba třikrát vyšší než u dětí z dělnické třídy, a naopak pravděpodobnost, že budou pracovat na místech typických pro dělnickou třídu, je přibližně třikrát nižší. Tato skutečnost naznačuje, že sociální původ má vliv na šanci lidí získat určitou práci. (Použil jsem slovo „naznačuje“, protože je možné i to, že děti pocházející ze střední třídy jsou třikrát inteligentnější a mají třikrát větší motivaci. V takovém případě by nerovné šance nebyly odrazem nerovnosti příležitosti, tak jak ji chápe konvenční pojetí. Byly by spíše důsledkem toho, že děti z chudých nebo dělnických rodin nejsou dost inteligentní, anebo se neučí dost pilně na to, aby mohly využít výhody, které skýtá rovnost příležitosti.) Podle konvenčního pojetí by se chudý původ neměl nijak projevit v možnostech jedince dostat se na vysokou školu nebo získat dobrou práci. Záležet by mělo na vrozených schopnostech jedince a na jeho vlastní volbě. Stát je tedy oprávněn vyrovnávat hřiště, na kterém se hraje.

Konvenční rovnost příležitosti pojatá opravdu vážně by mohla snadno vést k extrémním opatřením. (Připomínám, že nyní ještě nehovoříme o „radikálním“ pojetí!) Sociální prostředí, z něhož člověk pochází, ovlivňuje jeho životní perspektivu tolika různými způsoby, že je nemožné jeho vliv zcela eliminovat. Mohlo by se to podařit pouze tehdy, pokud bychom podstatným způsobem omezili

rodičovskou svobodu. S velkou pravděpodobností by se to neobešlo bez zrušení instituce rodiny. Z toho vyplývá, že ti, kteří tvrdí, že věří v rovnost příležitosti tohoto druhého typu, si většinou pouze myslí, že v ni věří. Možná si skutečně přejí, aby byly odstraněny *některé* mechanismy, které způsobují, že sociální původ dětí ovlivňuje jejich životní vyhlídky. Možná odmítají soukromé školy, a naopak podporují studentské granty dostupné všem, případně schvalují politiku, jejímž cílem je zpřístupnit znevýhodněným dětem kvalitní předškolní výchovu, která má podle výzkumů pro vývoj dítěte zásadní význam. Lidé tohoto názoru budou pravděpodobně souhlasit, že součástí politiky podporující rovnost příležitosti tohoto druhu musí nutně být i přerozdělování prostředků – znevýhodnění mohou těžko sami hradit náklady na to, aby jejich děti měly už od samého začátku stejné podmínky jako ostatní. Toto je tedy ono vyrovnávání hřiště. Je však třeba chápat je tak, že výsledkem bude hřiště *rovnější*, nikoli *zcela rovné*. Víme, že děti, kterým rodiče čtou pohádky na dobrou noc, jsou v životě úspěšnější. Neznám však mnoho lidí, kteří by z oddanosti ideálu rovné příležitosti požadovali zákaz pohádek (anebo prosazovali zákon, který by prikazoval rodičům, aby svým dětem předčítali). Jak tomu často bývá, existuje řada dobrých důvodů, proč podporovat určitý politický ideál, ten se ovšem střetává s jinými hodnotami, kterých si ceníme – zde s autonomií rodiny. A mnoho lidí tvrdí, že si přeje „rovnost příležitosti“, když však vezmeme v úvahu všechny okolnosti, zjistíme, že to, co ve skutečnosti chtějí, je pouze menší nerovnost příležitosti.

Z radikálního úhlu pohledu by ale ani skutečně poctivá snaha o dosažení konvenční rovnosti příležitosti stále nestačila. Eliminujeme-li znevýhodnění plynoucí ze sociálního původu, nedosáhneme ještě skutečné rovnosti příležitosti, neboť tím nijak neřešíme znevýhodnění, která jsou důsledkem nestejných vrozených nadání. Lidé by měli mít rovné příležitosti v tom smyslu, že jejich životní perspektiva není ovlivněna ani jejich sociálním postavením, ani tím, jaké nadání dostali do vínku. Pouze v takovém případě by různý výsledek, kterého jednotliví lidé dosáhnou, skutečně odrážel jejich vlastní volbu, a nikoli rozdíly v podmínkách, které si tito lidé sami nevybrali. Pouze tehdy by soubor realizovatelných životních příležitostí jednotlivých lidí nebyl určován faktory, které tito lidé nemohou ovlivnit, a všichni by měli stejnou šanci žít život na základě své vlastní volby. Nestačí jen to, aby chudé inteligentní děti měly stejné příležitosti jako bohaté inteligentní děti. Rovnost příležitosti znamená i to, aby nenadané děti – bohaté i chudé – měly shodné pří-

ležitosti jako děti nadané. Nemusí se nutně jednat o příležitost získat určitou práci. Bylo by podivné, kdybychom chtěli, aby hudební antitalent měl stejnou možnost stát se koncertním pianistou jako hudební génius. Avšak příležitost získat určitou práci není totéž jako příležitost získat odměnu, která se obvykle s touto prací pojí. Zastánce radikálního pojetí rovnosti příležitosti může akceptovat, že nadaní a nenadaní nebudou mít rovné šance, pokud jde o možnost získat určitou práci. Bude však odmítat myšlenku, že by neměli mít rovné šance, pokud jde o možnost získat stejnou odměnu.

Je konvenční pojetí dostatečně stabilní? Může se ubránit tomu, aby postupně nesplynulo s radikálním pojetím? Ti, kteří odpovídají „ne“, argumentují následujícím způsobem: Důvodem, proč někdo podporuje konvenční pojetí rovnosti příležitosti, a nikoli pojetí minimální, je nespravedlnost, která plyne z překážek stojících v cestě sociálně znevýhodněným. Proč by se měl někdo narodit v bohatství a mít již ušlapanu cestičku, vedoucí z nóbl rodiny do prominentních škol a poté na fajnovou pracovní pozici, zatímco jiný chodí do horších škol a je nucen přemýšlet o tom, zda si může vůbec dovolit na škole setrvat, či dokonce ještě pokračovat na univerzitu? Je pouze otázkou štěstí, do jaké rodiny se dítě narodí, a proto je to nespravedlivé. Pokud však toto považujeme za důvod, nejspíš potom těžko unikneme rawlsiánské myšlence (o které jsme obšírně hovořili v 1. kapitole), že také vrozená inteligence je otázkou štěstí. Ti, kteří se domnívají, že bychom měli usilovat o větší rovnost příležitosti mezi lidmi různého sociálního původu, jejichž vrozené schopnosti jsou však na stejné úrovni, chtějí spravedlivou konkurenci, ve které výsledek záleží na vlastních kvalitách člověka, a nikoli na jeho třídním původu. Pokud je ovšem takováto konkurence spravedlivější z toho důvodu, že omezuje vliv faktorů, které jsou morálně arbitrární, tj. faktorů, které není v silách člověka ovlivnit, měli bychom usilovat i o větší rovnost příležitosti mezi lidmi, jejichž vrozené schopnosti jsou na různé úrovni. Ani tohle člověk přece nemůže ovlivnit. (K tomuto problému se vztahuje rovněž téma zasloužené odměny, které se objevilo v 1. kapitole.)

Splynutí s radikální variantou rovnosti příležitosti se můžeme ubránit například tehdy, odmítáme-li rovnost příležitosti vůbec, například z toho důvodu, že se stejně jako Nozick hlásíme k principu vlastnictví sebe samého. Nozick je čestnou výjimkou z mého tvrzení, že rovnost příležitosti schvalují všichni. Nozick je filozof, a nikoli politik, a proto je ochoten přiznat, že v jeho libertariánské teorii spravedlnosti nejde ani trochu o to, aby lidé měli zajištěnu

rovnost příležitosti jakéhokoli druhu. Podle jeho názoru může člověk zaměstnat, koho chce a bez ohledu na to, jaký důvod pro to má. Nozick tedy odmítá i minimální variantu. Znamená to totéž, jako vystupovat z vlaku, ještě než vůbec vyjede z nádraží, a to se těm, kteří zastávají konvenční pojetí, pravděpodobně zamlouvat nebude.

Konvenční pojetí by s radikálním nesplývalo, kdyby v něm byl využit jiný druh argumentů. Místo snahy o kompenzaci sociálního znevýhodnění s odvoláním na spravedlnost bychom mohli o omezení – či eliminaci – vlivu sociálního prostředí usilovat z jiného důvodu. Jedná se o jistou neefektivnost, která pramení z toho, že inteligentní děti z chudých rodin získávají místa na univerzitách obtížněji než méně inteligentní děti z rodin bohatších. Takováto nerovnost příležitosti má z ekonomického hlediska za následek, že zdroje nejsou maximálně využity. Čím rovnější je hřiště, tím méně jsou deformovány procesy, prostřednictvím kterých jsou jedinci vybráni na místa ve školách nebo na pracovní pozice, a tím efektivnější je přeměna lidských zdrojů ve schopnosti, které se na trhu dají zpeněžit (efektivnější je tedy i výroba žádaného zboží). Když dětem ze znevýhodněných rodin ztížíme přístup do škol, znamená to, že rozmaříme plýtváme „společným fondem schopností“, z něhož bychom mohli mít všichni užitek.

Tento argument je skutečně závažným důvodem pro to, aby stát podnikl kroky, vedoucí ke zlepšení příležitostí těch, kteří by jinak byli znevýhodnění svým sociálním původem. Jedná se však o zcela jiný argument. Tvrdí se tu, že by nás nerovnost příležitosti plynoucí ze sociálního znevýhodnění měla zajímat pouze tehdy, je-li jejím důsledkem ekonomická neefektivnost. O tom, že nerovnost příležitosti je nespravedlivá vůči jednotlivcům, se již nehovoří. Hlavní námitka je, že pro společnost znamená plýtvání. Protože takováto argumentace opomíjí otázku spravedlnosti, stěží osloví zastánce konvenčního pojetí. (Pokud by ovšem nebyla doplněna názorem, že ekonomická efektivita je důležitá, neboť díky ní budeme mít více prostředků pro ty, kterým se ne vlastní vinou vede hůře. Optimální využívání fondu schopností je zde odůvodněno tím, že díky němu můžeme maximálně pomoci těm, kteří to nejvíce potřebují. Konvenční rovnost příležitosti je zde chápána instrumentálně – není cílem, ale prostředkem – avšak tento *prostředek* může sám o sobě vést k něčemu, co je z morálního hlediska žádoucí a snad i spravedlivé.)

Ukázalo se, že na první pohled neškodný termín – rovnost příležitosti – je ve skutečnosti velmi sporný. Rovnost příležitosti je pojmem tak přitažlivým zčásti proto, že dosáhnout jí je zdánlivě méně

náročné než domoci se rovnosti výsledku. Zdánlivě se také méně střetává s dalšími hodnotami, kterých si ceníme. Rovnost výsledku bývá často odmítána, zatímco rovnost příležitosti bývá vyzdvihována jako něco, co si zjevně zaslouží naši podporu. I kdyby však toto byla pravda – na úrovni základního principu – bylo by i přesto důležité mít na paměti, že k tomu, abychom dosáhli (větší) rovnosti příležitosti, může být třeba (větší) rovnosti výsledku (někteří to dokonce považují za nezbytně nutné). Dovolte mi, abych tuto kapitolu uzavřel právě úvahami o otázkách tohoto druhu.

Tvrzení, že rovnost příležitosti souvisí s rovností výsledku, může někdy platit i z hlediska konvenčního pojetí. Je to proto, že se děti rodí do domácností, které disponují nestejným množstvím prostředků, a to vede k nerovnosti příležitosti. Příležitostí pro děti z bohatých rodin je více a jedná se o příležitosti lepší – a jediný důvod je ten, že děti pocházejí z bohatých rodin. Jeden způsob, jak zajistit rovnost příležitosti, spočívá tedy v rovných startovních podmínkách pro všechny. Avšak startovní podmínky dítěte – kupříkladu majetná rodina náleží ke střední vrstvě, která žije ve čtvrti s dobrými školami – jsou totožné s výsledkem rodičů. To znamená, že jde-li nám skutečně o rovnost příležitosti, musíme věnovat pozornost také rovnosti výsledku. Podle některých tento způsob argumentace svědčí o tom, že rovnost příležitosti jakožto ideál není promyšlena do důsledků. Vyjděme z tvrzení, že rovnost příležitosti žádáme kvůli tomu, aby výsledek určitého jedince odrážel jeho vrozené schopnosti a vlastní rozhodnutí, a nikoli jeho sociální podmínky. Aby to však mohlo platit i pro jeho děti, budeme nakonec nuceni popřít, že by lidem mělo být dovoleno dosahovat různých výsledků. Navíc důvodem, proč se lidé často rozhodují využít svých schopností k tomu, aby dosáhli výsledku, který od nich vyžaduje značné úsilí, je přesně ona příležitost, poskytnout svým dětem lepší příležitosti, než mají ostatní!

Je skutečně problém, sladit konvenční rovnost příležitosti s úctou k rozhodnutí jedince, jak naložit se svými vlastními schopnostmi. To ale neznamená, že by existovalo právo na vyrovnaný stav. I kdyby rodiče měli na počátku rovnou příležitost a vlivem různých schopností a různých rozhodnutí by dospěli k různým výsledkům, mohlo by být ve jménu rovnosti příležitosti přesto ospravedlnitelné, kdybychom zabránili některým krokům, které by mohli podniknout, aby své výhody převedli na své děti. Protože nežijeme ve společnosti, která by akceptovala tvrzení, že nerovné postavení lidí ve skutečnosti pramení pouze z jejich schopností a rozhodnutí, máme dostatek prostoru, abychom mohli ospravedlnit určité vyrovnání

výsledků ve jménu větší rovnosti příležitosti. Jak jsem již jednou poznamenal, politika, jejímž cílem je vyrovnat hřiště, na kterém se hraje, tím, že dětem poskytne jistou kompenzaci jejich sociálního znevýhodnění – například prostřednictvím bezplatné předškolní výchovy v nejpotřebnějších oblastech – něco stojí. A tyto peníze lze získat pouze od těch, kteří je mají. Brát peníze bohatším a investovat je do vzdělávání chudších znamená přerozdělovat prostředky. Rovnější rozdělení prostředků, například mezi ty, kteří se narodili v různě výhodných sociálních podmínkách, může být – a určitě je – nutné ve jménu konvenční rovnosti příležitosti.

Z radikálního úhlu pohledu je spojení mezi rovností příležitosti a rovností výsledku mnohem pevnější. Nejde tolik o to, že vyrovnání výsledků může být nezbytným prostředkem k vyrovnání příležitostí. Podle tohoto pojetí je podstatné spíše to, že tyto dva druhy rovnosti představují jedno a totéž. Abychom pochopili *proč*, připomeňme si, že radikální rovnost příležitosti usiluje o nápravu všech znevýhodnění, které člověk nemůže ovlivnit, tedy znevýhodnění jak vrozených, tak sociálních. Kdyby se nám podařilo všechna tato znevýhodnění eliminovat, byl by rozdíl ve výsledcích pouze odrazem rozdílných vkusů a odlišných rozhodnutí. (Pokud by tento rozdílný výsledek odrazil rozdíl v nadání, v rodinném zázemí nebo vkusu a rozhodnutí, za něž lidé nejsou zodpovědní – třeba proto, že neměli k dispozici úplné informace o důsledcích svého jednání – znamenalo by to, že se z radikálního hlediska nejedná o skutečnou rovnost příležitosti.) Někteří lidé se kupříkladu mohou rozhodnout, že budou pracovat přesčas. Tak si vydělají více peněz a nakonec jsou bohatí. Jiní si mohou zvolit více volného času. Vydělají si jen tolik, kolik potřebují, aby nezemřeli hladem, a postupně zchudnou. Potom si tedy lidé nebudou rovni, pokud se na to díváme z hlediska finančního výsledku. Jak to ale bude, vezmeme-li v úvahu všechny aspekty? Pokud je celkový výsledek součtem „finančních prostředků a volného času“, bude stejný pro všechny. Zdánlivě se tu jedná o nerovnost, ve skutečnosti je to však jen otázka odlišné volby. Obecně lze říci, že rovnost příležitosti *znamená* rovnost výsledku, jestliže platí, že se lidé skutečně rozhodují sami a mají k dispozici úplné informace o důsledcích svých rozhodnutí. Ten, kdo věří v rovnost výsledku, nemůže nic namítat proti rozdílným výsledkům, které plynou z rovnosti příležitosti v radikálním pojetí, protože tyto rozdíly ve skutečnosti nepředstavují nerovnost. Pokud rozdíly opravdu pramení pouze z rozhodnutí, která zodpovědně činí plně informovaní lidé, pak se skutečně v žádném případě nejedná o nerovnost výsledku.

Rovnost a relativita – Měly by nám rozdíly vadit?

Rovnost je pod palbou filozofů proto, že je nutně spojena s otázkou srovnávání a relativity. Když usilujeme o to, aby lidé měli rovné množství statků, jde nám o to, aby měli totéž množství statků jako mají ti ostatní. Proč by nás ale *tohle* mělo zajímat? Proč by vůbec mělo záležet na tom, kolik statků člověk má ve srovnání s ostatními?

Řada těch, kteří se domnívají, že věří v rovnost – včetně těch, kteří jsou přesvědčeni, že věří nikoli v úplnou rovnost, ale ve „větší“ rovnost – považuje rovnost za prostředek, nikoli za cíl. Zasazují se za rovnější rozdělování prostředků a jsou znechuceni neochotou vlády hledat důvody pro redistributivní zdanění. Když se jich však zeptáte, jaký k tomu mají důvod, říkají, že je důležité zmírnit chudobu, soustředit prostředky tam, kde je jich nejvíce třeba, nebo zabezpečit, aby se všichni členové společnosti mohli účastnit veřejného života. (V posledním případě jde o „sociální začlenění“, ideu příznačnou pro myšlení levého středu.) Chtějí rovnější rozdělení prostředků, ovšem jen z toho důvodu, že čistou náhodou představuje způsob, jak dosáhnout zmiňovaných cílů. Připouštím, že při svých úvahách vycházejí z předpokladu, že si lidé jsou na jakési fundamentální bázi rovni. Chudoba, nouze a vyloučení ze společnosti jsou tolik nepřijatelné právě proto, že si všichni lidé jsou morálně rovni. Zde je však pojem „rovnost“ užít způsobem, o kterém jsme se již zmínili, tedy ve smyslu, že „na každého se pohlíží stejně“. Mínil se tím, že by vláda měla všem občanům – chudým stejně jako kterémukoli jiným – přiznávat stejné morální nároky a podle toho také jednat.

Abychom zřetelně viděli, jak podivné je cenit si rovnosti, porovnejme dvě společnosti, X a Y. V obou jsou dvě třídy, A a B. Ve společnosti X nemají členové třídy A nic, a stejně tak členové třídy B. Ve společnosti Y mají členové třídy A 99 a členové třídy B 100:

	A	B
X	0	0
Y	99	100

Ve které společnosti byste vy – nebo jakýkoli člen třídy A a B – raději žili? A ve které společnosti panuje větší rovnost?

Uvedený příklad v nás může probudit zasuté antirovnostářské pocity, příliš nám toho však nesděluje. Rovnost není *jedinou* věcí, která pro nás má hodnotu. Považujeme také za lepší, když lidé něco mají, než když nemají nic. To je ovšem „velký“ objev. Zajímavá otázka je, zda *vůbec* existuje nějaký důvod, proč bychom si rovnosti měli cenit. Má z morálního hlediska nějaký význam, jestli lidé mají stejné – nebo alespoň ne příliš nestejně – množství statků? Proč je ten poměr k ostatním důležitý?

V předchozím příkladu mohl být náš dojem ovlivněn tím, že lidé ve společnosti X neměli vůbec nic. Představovali jsme si, že tam všichni umírají hladu. Bylo to zřejmě ovlivněno velikostí rozdílu mezi společnostmi X a společností Y. Když se řekne 99 a 100, zní to jako docela pěkný majetek – zcela jistě ve srovnání s číslem 0. Možná na to působí skutečnost, že čísla 99 a 100 mají k sobě velice blízko. Abychom ještě lépe poznali, jak vlastně o *rovnosti* smýšlíme, zkusme si uvést další příklad:

	A	B
X	20	20
Y	20	40

Nyní ve společnosti X panuje naprostá rovnost mezi třídami A a B, všichni ovšem mají 20. (Abychom nebyli ovlivněni pocitem, že někde někdo hladoví, předpokládejme, že 20 k životu stačí.) Ve společnosti Y máme nyní nerovnost: členové třídy A mají stejně jako členové téže třídy ve společnosti X. Mají však pouhou polovinu toho, co členové třídy B. Z absolutního hlediska má třída A v obou společnostech stejně výhodné podmínky. Ve společnosti Y je ale na tom hůře než třída B, neboť má vzhledem k ní nevýhodnější postavení. Chceme-li se danou otázkou do hloubky zabývat, měli bychom přemýšlet o tom, odkud statky pocházejí – kdo je vyrobil a zda na ně nemá zasloužený nárok. Dejme tomu, že je čistě otázkou štěstí, jaké množství statků členové tříd A a B v obou společnostech mají. Není to tak, že by členové třídy B byli inteligentnější, pracovitější nebo šetrnější než členové třídy A. (Není dokonce ani pravda, že by ve srovnání s členy třídy A měli inteligentnější, pracovitější nebo šetrnější rodiče.) – (Nozick, o kterém jsme hovořili v 1. kapitole, by řekl, že se jedná o „dar z nebes.“) Jedná se o „přirozenou“ nerovnost, kterou nelze nijak ospravedlnit.

Jakou společnost byste si vybrali? Jestliže se domníváte, že společnost X je v některém ohledu lepší, možná skutečně věříte v hod-

notu rovnosti. Pokud opravdu dáváte přednost společnosti X, jste ochotni zbavit členy třídy B ze společnosti Y jejich relativního zvýhodnění a tím způsobit, že se jim povede hůře. Jste ochotni toto učinit, aniž by to přineslo nějaký užitek členům třídy A, zkrátka jen z toho důvodu, aby členové třídy B neměli více. Tyto prostředky navíc byste promarnili – či vyhodili oknem – ačkoli byste tím nikomu nepomohli, a naopak způsobili, že se někomu bude dařit hůře. Není těžké pochopit, proč někteří obviňují zastánce rovnosti z toho, že napomáhají politice závidi.

Toto spojení mezi rovností a plýtváním může cosi připomenout rodičům dvou či více dětí. Někdy se stane, že je k dispozici něco „dobrého“, co se nedá rozdělit (místo v první řadě, poslední bonbon) a co by mohli dát jednomu či druhému ze svých dětí, ale není důvod, proč by si některé z dětí mělo ono „dobré“ zasloužit více. Moje děti (ve věku 9 a 7 let) by byly raději, kdyby věc nedostal nikdo, než kdyby ji mělo dostat jen jedno z nich. Bude jim připadat lepší, když ji hodím do koše nebo daruji nějakému jinému dítěti, než kdybych mezi nimi vytvořil bezdůvodnou nerovnost. Obě se raději dané věci vzdají, než by na tom byly hůře než ten druhý. Jedná se o to, že již předem druhému závidí, že mezi nimi panuje nevraživost, nebo snad jde o iracionální pocit viny? Anebo je vysvětlením sourozenecká láska? (Mé děti zůstávají netečné, když se je snažím přimět, aby si v rámci procedurální rovnosti nebo rovnosti příležitosti hodily mincí. Věc vyhodit je pro ně lepší než dostat stejnou šanci ji získat. Vyplývá z toho, že jsou pošetilé, a tomuto závěru nasvědčuje i řada dalších důkazů. Naštěstí pro mě se děti méně nepřátelsky staví k návrhu, že by se měly střídat. Střídání se osvědčilo jako úspěšnější rovnostářská strategie, která nevede k plýtvání.) Dětská posedlost rovností a férovostí je obecně známá. Sigmund Freud (1856–1939), zakladatel psychoanalýzy původem z Rakouska, nabízí ve svých pracích týkajících se skupinové psychoanalýzy překvapivé a poněkud znepokojující vysvětlení podstaty těchto ideálů, kterou hledá v raném věku. Řečeno jednou větou: Náš smysl pro spravedlnost se rozvíjí jako reakce na rané pocity závidivosti. Kdybychom se zabývali Freudovým přístupem, z něhož podle některých vyplývá, že lidé obzvláště posedlí rovností a podobnými věcmi byli jako malé děti nadmíru závidiví, dostali bychom se příliš daleko od našeho tématu (a to říkám s úlevou).

Řekl jsem, že ti, kteří se domnívají, že je společnost X v nějakém ohledu lepší než společnost Y, *možná* opravdu věří v hodnotu rovnosti. Může se však ukázat, že důvod, proč preferují společnost X

před společností Y, zní přibližně takto: „Vše závisí na tom, co poměříme. Dejme tomu, že si všímáme statků. Pokud jde o statky, nemusí se členům třídy A ve společnosti Y dařit hůře než ve společnosti X, avšak budou na tom hůře v jiných ohledech. Už jen skutečnost, že členové třídy B mají více statků než oni, je pro členy třídy A špatná – přestože tento fakt nemá žádný vliv na množství jejich vlastních statků. Je tedy zavádějící počítat, kolik statků mají, a potom tvrdit, že se jim ve společnosti X nedaří hůře než ve společnosti Y. Vezmeme-li v úvahu všechny okolnosti, daří se členům třídy A ve společnosti Y *hůře* než ve společnosti X. Nemá to nic společného se závistí, záští nebo se samoučelným kácením nejkrásnějších stromů. Nerovné množství statků způsobí, že se v určitém ohledu zhorší situace těch, kteří se ocitnou na špatné straně.“

Než začneme uvažovat o tom, proč a jakým způsobem může nerovnost v množství statků škodit těm, kteří se ocitnou na špatné straně, povšimněte si, pokud to ovšem má nějaký význam, že tato myšlenka může platit i v případech, kdy volíme mezi rovným množstvím statků a alternativami, které znamenají, že si ta nejchudší třída z hlediska množství statků v porovnání s původním stavem *polepší*. Zamyslete se nad následující variantou:

	A	B
X	20	20
Y	25	40

Ve srovnání se členy společnosti X jsou na tom nyní z hlediska množství statků lépe *všichni* členové společnosti Y. Třída B se daří o 100 % lépe, třída A o 25 %. Pokud by nám záleželo pouze na množství statků, zcela jistě bychom si vybrali společnost Y. Je-li ale něco na tvrzení, že nerovnost znevýhodňuje ty, kteří mají méně statků, i v jiných ohledech, je možné, že dokonce i v tomto případě bude pro členy třídy A společnost X lepší.

Toto se vztahuje především k politice státních subvencí, která obhájí ekonomickou nerovnost. Její obvyklý argument zní, že nerovnost lze ospravedlnit, neboť podporuje ekonomický růst a takto přináší prospěch i těm nejchudším členům společnosti. Je třeba pochopit, že skutečnou cestou, jak pomoci těm nejchudším, není přerozdělování, v rámci kterého bychom zdanili příjmy těch nejproduktivnějších a odradili je tak od další „produkce“, ale podpora ekonomického růstu. I když podíl těch nejchudších na celém koláči

zůstává stejný, nebo je dokonce menší, zvětšuje se koláč takovým tempem, že z absolutního hlediska velikost jejich dílu roste. O kolik lépe se z tohoto absolutního hlediska daří těm, kteří jsou dnes oficiálně považováni za „chudé“, ve srovnání s chudými před dvaceti lety? To je snad dostatečný důkaz. Neměli bychom si lámat hlavu rozdílem mezi bohatými a chudými, který sám o sobě není důležitý. Místo toho bychom si měli všimnout, jak se z absolutního hlediska zlepšilo postavení občanů relativně znevýhodněných.

Že rozdíl mezi bohatými a chudými není důležitý? Právě to odmítají ti, kteří by dali přednost společnosti X. Domnívají se, že tento rozdíl je špatný. Na něm samotném nic špatného není – tedy není špatný z jakéhosi neurčitěho metafyzického důvodu – je však špatný pro občany žijící ve společnosti, kde takový rozdíl existuje, či alespoň pro ty, kteří se ocitnou na špatné straně. Rozdíl mezi bohatými a chudými je důležitý, protože to, jaká je celková kvalita života občanů, závisí pouze na tom, kolik statků mají, ale také na tom, kolik jich mají ve srovnání s ostatními. Je možné zaměřit se pouze na to, aby se postavení těch nejchudších členů společnosti maximálně zlepšilo, a vůbec se nestarat, aby se všem dařilo stejně – tedy stejnou měrou dobře či špatně. Peníze ale nejsou všechno. Ekonomická nerovnost snad skutečně po uplynutí určité doby vede ke zlepšení ekonomické situace těch nejchudších, tak jak tvrdí obhájci státních subvencí. To však neznamená, že ekonomická nerovnost zlepší situaci nejchudších *celkově*. Může ji naopak zhoršit. Předpokládejme, že tomu tak je. V takovém případě, tedy pokud nám jde o to, aby se postavení nejchudších maximálně zlepšilo z celkového hlediska, bychom si s rozdílem mezi bohatými a chudými opravdu měli lámat hlavu. Když použijeme Rawlsovu terminologii, může nás snaha o dosažení „maximinu“ vést k tomu, abychom se zabývali ekonomickou nerovností.

Proč tomu tak je? Vysvětleme si to na třech aspektech blahobytu, na které má ekonomická nerovnost absolutně špatný vliv: sebeúcta, zdraví a sounáležitost. (Bylo by možné jmenovat více aspektů, tyto mají sloužit pouze pro ilustraci.)

V čem spočívá problém? Sebeúcta má pro blahobyt člověka klíčový význam. (Rawls tvrdí, že je tím nejdůležitějším ze základních statků.) Míra sebeúcty každého jedince však značně závisí na tom, co je tomuto jedinci ve srovnání s ostatními povoleno. To, co je mu povoleno, totiž zčásti ovlivňuje, jak na něj ostatní pohlíží. Například společnost, která některým svým členům – ženám, příslušníkům určitých etnických skupin apod. – uprává občanská práva,

bere těmto členům zároveň možnost účastnit se kolektivní debaty a dává jim tak veřejně nálepku méněcenných. To povede pravděpodobně k tomu, že ti, kteří jsou vylučováni ze společnosti, budou mít nedostatek sebeúcty a získají negativní představu o sobě samých. Avšak oba faktory, které sebeúctu jedince živí, tedy jeho schopnost účastnit se běžného života společnosti a to, jak ho ostatní hodnotí, jsou závislé nejen na občanských právech jedince, ale také na tom, jaká je jeho ekonomická situace v porovnání s ostatními. Je-li ekonomický rozdíl příliš velký, mohou si ti, kteří stojí na špatné straně, připadat vyloučení z činností, jichž se jedinec musí účastnit, aby ho společnost považovala za svého člena, a z kterých zároveň čerpá sebeúctu. Právě z tohoto argumentu vychází názor, že chudoba by měla být definována v relativním, a nikoli v absolutním měřítku (například méně než polovina průměrného příjmu). Není důležité pouze to, aby všichni lidé měli dostatek *potravy*, a také není pravda, že by se dobře mohl mít jenom ten, kdo by byl z materiálního hlediska absolutně zvýhodněn. Pro to, aby se člověk mohl účastnit běžného života společnosti, aby ho ostatní považovali za člena své společnosti a aby i on mohl mít úctu k *sobě* samému, je důležité, aby měl vzhledem k ostatním dostatek *všeho*. K tomu samozřejmě není nutná absolutní rovnost, může to však pro nás být důvodem, abychom si na rozdíl mezi bohatými a chudými dávali pozor.

Někdo může mít z našich úvah o členství ve společnosti a sebeúctě poněkud neurčitý dojem. Slova jako choroba a smrt mu ve srovnání s tím připadají jako přesné a měřitelné pojmy. Sociologové, kteří se zabývají oblastí medicíny, došli v poslední době k překvapivému zjištění, že ekonomická nerovnost má nepříznivý vliv na zdraví těch, kteří se ocitnou na spodní příčce distribučního žebříčku. Vždy jsme samozřejmě věděli, že existuje úzká souvislost mezi ekonomickým postavením a zdravím. Čím chudší člověk je, tím pravděpodobněji může onemocnět a předčasně zemřít. A tím pravděpodobněji může také mít děti, které onemocní a předčasně zemřou. Z toho plyne, že lepšího zdravotního stavu chudých dosáhneme například zlepšením jejich ekonomické situace. Avšak nevyplývá z toho, že by *nerovnost* měla nepříznivý vliv na něčí zdraví. Průzkum, který mám na mysli a o kterém se stále dost diskutuje, dospěl k něčemu mnohem zajímavějšímu. Tedy k tomu, že zdravotní stav lidí ze spodní příčky sociálního žebříčku je horší než zdravotní stav těch, kteří jsou na jeho vrcholu, *a to pouze z toho důvodu, že se jim ve srovnání s těmi druhými daří hůře*. Když porovnáme absolutní úroveň materiálního zvýhodnění – ve společnostech, v nichž existuje široká škála úrovně

ekonomické prosperity – pak se zdá, že zdravotní stav těch, kteří mají ve srovnání s ostatními členy své společnosti nejméně, je horší, a to pouze z výše uvedeného důvodu. Není jasné, proč tomu tak je. Jde snad o to, že samotná existence někoho, komu se daří lépe, je pro chudé zdrojem stresu a úzkosti, které se následně projeví jejich vyšší nemocností? Nebo je to tak, že ti nejchudší se pravděpodobněji mohou ocitnout v podřízeném postavení, ať už v zaměstnání, nebo ve vztahu k státním institucím, a nedostatek autonomie má nepříznivý vliv na zdravotní stav? Není podstatné vědět, jaký mechanismus za tím přesně stojí, abychom pochopili ty, kteří, přesvědčení o souvislosti mezi nerovností a špatným zdravotním stavem, tvrdí, že ekonomický rozdíl přece jen důležitý je.

Ale zpět k neurčitým pojmům. Jako poslední je tady argument o sounáležitosti a pospolitosti. Tvrdí se v něm, že ekonomická nerovnost je špatná, protože (nebo pokud) podtrhuje bratrské vztahy mezi členy společnosti. Přestože nerovnost podporuje růst a vede časem ke zlepšení ekonomické situace všech občanů (tedy i těch nejchudších), může být jejím důsledkem i stratifikovaná a rozdělená společnost, jejíž členové žijí na různých místech, vedou zcela odlišný způsob života, posílají své děti do různých škol a celkově je jejich vzájemný kontakt malý anebo žádný. V takové společnosti nebude existovat žádný pocit solidarity, pospolitosti nebo sounáležitosti. Lidé budou možná bohatší než ve společnosti s větší mírou rovnosti, budou ovšem postrádat pocit jednoty či pospolitosti, který má pro dobrou kvalitu lidského života také zásadní význam. Zde jde o něco jiného než u argumentů, které hovořily o sebeúctě získané prostřednictvím účasti. Tady se nejedná o to, že by nerovnost mohla někoho vylučovat ze středu společnosti a ovlivnit tak negativně jeho představu o sobě samém. Jde o to, že roztržštěná a rozdělená společnost připravuje všechny své členy – bohaté stejně jako chudé – o prospěch plynoucí ze sounáležitosti. (V jiných ohledech na tom samozřejmě bohatí budou lépe, ale pokud se týká „života v soudržné společnosti“, bude se jim dařit stejně špatně jako těm nejchudším.)

Tento třetí argument je diskutabilnější než předchozí dva, protože se odvolává k ještě problematičtější představě o tom, co znamená blahobyť. Můžeme popírat, že ekonomická nerovnost má dopad na sebeúctu nebo zdravotní stav člověka, avšak pokud tento dopad má, nebudeme pravděpodobně tvrdit, že je to dobře. Hodnota „života v soudržné společnosti“ je oproti tomu mnohem spornější. Možná by mělo smysl obětovat část absolutního ekonomického zvýhodnění

chudých ve prospěch sebeúcty nebo zdraví, avšak chtěli bychom skutečně žít ve společnosti, která by ekonomickou nerovnost nedopustila ve jménu sounáležitosti – kdyby výsledkem byla společnost, jejíž nejchudší by byli ještě chudší? (Odpověď *může* záviset na absolutní ekonomické úrovni nejchudších. Průzkumy naznačují, že pokud bohatství přesáhne určitou hranici, nepřináší již člověku pocit štěstí. Řekněme, že pocit štěstí je to, co je pro nás podstatné. Připustit nerovnost a ospravedlňovat ji tím, že si díky ní nejchudší polepší, by potom mělo smysl pouze tehdy, kdyby nejchudší byli pod zmiňovanou hranicí. Jakmile se vyhoupnou nad ni, nabude sounáležitost většího významu.)

Když se odvoláváme na sounáležitost, může nastat ještě další problém. Zvažme, že úsilí o dosažení maximinu, tedy maximálního celkového zlepšení absolutního postavení nejchudších, může mít pro vzájemné *ekonomické* vztahy (rovnost) důsledky, které bychom měli být ochotni tolerovat. V této souvislosti je namístě zdůraznit, že pro Rawlse je již samo uvažování v intencích maximinu výrazem sounáležitosti. Všichni členové společnosti, kde se uplatňuje princip difference (a kde je všeobecně známo, že se tak děje), chápou, že ekonomické nerovnosti jakéhokoli typu se vyskytují jedině z důvodu, aby se nejchudší měli lépe. Řekněme, že jsem jedním z nejchudších členů takové společnosti a vidím, že se ostatní mají lépe. Podle Rawlse nemá smysl přát si, aby moji spoluobčané zchudli, nebo dokonce chtít část jejich majetku pro sebe. Sama skutečnost, že mají více než já, nutně znamená, že se právě proto moje situace časem zlepší. Pokud by totiž to, že jsou bohatší, nemělo prospěch i pro mě, nemohli by zkrátka bohatší být. Když se tedy společnost usnese, že bude uplatňovat princip difference, institucionalizuje tak pocit sounáležitosti. Nikdo nechce mít více než druhí, aniž by jeho bohatství přineslo užitek těm, kterým se daří nejhůře. K podivnosti této teorie se ještě vrátím. Jak by mi *mohl* fakt, že je někdo bohatší než já, přinést nějaký prospěch? Jestli mi někdo bohatší chce skutečně pomoci, proč mi jednoduše nedá část toho, co na rozdíl ode mě má? V tuto chvíli je důležité pouze to, že Rawls prezentuje princip difference jako něco, čím se institucionalizuje pocit sounáležitosti. Neodmítá, že by ekonomická nerovnost mohla mít na sounáležitost ve společnosti škodlivý vliv (z důvodu jejího rozdělení a roztržitého, o nichž jsme již hovořili). Naznačuje však, že ekonomická nerovnost nemusí být nutně známkou toho, že sounáležitost ve společnosti chybí. Nerovnosti ospravedlněné diferenčním principem se nemusí se sounáležitostí vylučovat.

Poziční statky

O některých statcích nemá z hlediska principu difference vůbec smysl uvažovat. Jsou to ty, u kterých nerovnost nikdy *nemůže* vést ke zlepšení situace nejchudších. Mít těchto statků více je možné jedině na úkor někoho jiného. Pokud jde o peníze, je samozřejmě pravda, že v jakémkoli konkrétním okamžiku je možné optimalizovat situaci nejchudších tím, že přerozdělíme peníze, které bohatí mají navíc. To by ale bylo dosti krátkozraké. Lepší způsob, jak z dlouhodobého hlediska chudým pomoci, je připustit nerovnosti, které přispívají k tomu, že se velikost koláče zvětšuje. U některých statků to ale takto nefunguje.

Pojďme se nad rovností příležitosti zamyslet ve vztahu k systému vzdělávání. Předpokládejme, že existují univerzity lepší a horší, a uvažujme nad distribucí příležitosti dostat se na ty první. Může nerovná distribuce zvýšit šanci těch, kteří mají nejmenší šanci? Je-li šance dětí ze střední třídy větší než šance dětí z dělnické třídy, potom je šance dětí z dělnické třídy menší než šance dětí ze střední třídy. Tato nerovnost by stěžejí mohla šanci dětí z dělnické třídy zvýšit. Protože se o místa na lepších univerzitách vede boj, nelze jedněm přidat a zároveň druhým neubrat. Takováto nerovnost tedy nemůže vést ke zlepšení situace těch, kteří mají méně. Teorie státních subvencí nebo zvětšování koláče se v tomto případě neuplatní. Zvýšit šance dětí z dělnické třídy lze jedině tehdy, když omezíme šance jejich protějšků ze střední třídy. A to je problém pro politiky, kteří nechtějí, aby se zdálo, že jejich politika někomu škodí. Na ekonomickém růstu je skvělé to, že politikům umožňuje problém rozdělování trochu ošvindlovat. Když se koláč zvětšuje, všichni se mohou mít lépe. To snad platí v některých oblastech. Avšak nikoli ve všech.

Samozřejmě bychom mohli počet míst na univerzitách zvýšit. Přesně to učinila v padesátých a šedesátých letech 20. století federální vláda Spojených států amerických a britská vláda ji v následních patnácti letech stejného století následovala. Šance dětí z dělnické třídy dostat se na univerzitu se tím možná zvýšila, avšak nemusí to nutně platit i v poměru k šancím dětí ze střední třídy. (Nezapomínejme, že to, o co nám jde, je *rovnost* příležitosti.) Je možné, že větší část těchto míst navíc obsadí děti ze střední třídy. Zvýšení počtu míst také nutně neznamená, že se zvýší šance dětí z dělnické třídy dostat se na některou z lepších univerzit. Avšak to, zda se dostanete na „lepší univerzitu“ – a nikoli pouze na „univerzitu“ – může hrát velmi důležitou roli. Vysvětlím proč.

Vzdělání je netypický statek, protože má jak vnitřní, tak poziční aspekty. V některých ohledech má vzdělání vnitřní hodnotu bez vztahu k tomu, kolik ho mají jiní. To, že jsem schopen pochopit Shakespeara nebo řešit kvadratické rovnice, je pro mě dobré bez ohledu na to, kolik dalších lidí dokáže totéž stejně nebo lépe. Ovšem v jiných ohledech – zejména když jde o ekonomickou návratnost vzdělání na trhu práce – je důležité, jaké má člověk postavení, pokud se jedná o distribuci vzdělání, tedy kolik vzdělání má ve srovnání s ostatními. Podle vzdělání dostávají lidé pořadí ve frontě na lépe či hůře odměňované pracovní pozice. Nezáleží tedy vlastně na tom, co člověk opravdu umí, ale na tom, jaké je jeho místo v distribuci vzdělání.

Kdybychom o vzdělání uvažovali jako o vnitřním statku, bylo by logické zvolit raději společnost s distribucí 25 : 30, a nikoli 20 : 20. V první společnosti je absolutní úroveň vzdělání toho nejméně vzdělaného vyšší, objem statků s vnitřní hodnotou je větší a kromě toho by vypadalo zvráceně, kdybychom si vybrali společnost, kde všichni mají méně. Podíváme-li se ale na to z poziční perspektivy, pak se 20 : 20 nezdá tak nesmyslné. Nepřikládat s ohledem na rozdílný třídní původ občanů význam dosaženému vzdělání a nastolit tak to, co nazývám „konvenční“ rovností příležitosti, je možná lepší než mít systém vzdělávání, který nedává lidem s různým třídním původem stejné šance – a to i v případě, že by v absolutním měřítku děti z dělnické třídy uměly více. Kdybychom vzdělání hodnotili z čistě pozičního hlediska – tedy kdyby nezáleželo na absolutní úrovni vzdělání jedince, ale na úrovni jeho vzdělání ve srovnání s ostatními – mohly by děti z dělnické třídy spíše usilovat o pracovní místa za rovných podmínek, než kdyby znaly o trochu líp historii nebo matematiku.

Aplikujme tuto myšlenku na problém soukromého vzdělání. Když majetní rodiče posílají své děti do elitních soukromých škol, mohou chtít za své peníze pouze statky, jejichž hodnota je vnitřní – latinu, lakros nebo cokoli jiného. Vcelku logicky mohou tvrdit, že jejich dítě, které se tyto věci učí, neškodí nijak dětem, které se je neučí. Mohou dokonce dodat, že přispívají k lepší úrovni vzdělání pro ty, kteří se vzdělávají ve státních institucích. Platí totiž daně, které plynou do státního vzdělávacího systému, který oni sami nevyužívají, protože se rozhodli pro instituce soukromé. Toto všechno může být pravda, pokud o vzdělání uvažujeme jako o statku, jehož hodnota je pouze vnitřní. Jinak to však vypadá, když se na celou věc podíváme z pozičního hlediska. Řekněme, že ti, kteří si mohou dovolit vzdělání v soukromých školách, skutečně převádějí své

prostředky do státního sektoru a tak přispívají ke zvýšení úrovně státního vzdělávacího systému. To ale neznamená, že by celkový prospěch, který z toho plyne pro děti ze státních škol, byl větší, než kdyby soukromé školy neexistovaly. Poskytují-li soukromé školy dětem kvalitnější vzdělání než školy státní, potom jim poskytují také poziční výhodu tam, kde je to podstatné, tedy v boji o místa na vysokých školách a o místa pracovní. A tak i když díky daním těch, kteří státní vzdělání nevyužívají, umějí děti ze státních škol více, ve srovnání s dětmi ze soukromých škol jsou na tom stále hůře.

Z tohoto důvodu některým lidem soukromé vzdělání vadí více než soukromá zdravotní péče. Argumentuje se tím, že občané, kteří nevyužívají britský státní systém zdravotní péče, National Health Service, zvyšují – či přinejmenším nesnižují – úroveň péče o ty, kteří v tomto systému setrvávají (zkrátí se čekací doby, uvolní se zdroje). Ať už si o tomto tvrzení na základě svých zkušeností myslíme cokoli, je přinejmenším principiálně pravda, že je-li někomu poskytována lepší zdravotní péče než mně, nesnižuje tento fakt žádným způsobem kvalitu zdravotní péče, která je poskytována mně – dokonce její kvalitu může zvýšit. Zdá se, že na rozdíl od vzdělání nemá zdravotní péče poziční aspekt. (Hovoříme nyní o něčem jiném, než když jsme se zabývali otázkou, zda má ekonomická nerovnost nepříznivý vliv na zdraví lidí.) Přestože je tedy zdravotní péče – jakožto něco, co se dotýká otázek nemoci, života a smrti – nejspíše důležitější než vzdělání, mohou ti, kdo se kloní k rovnostářství, považovat soukromé vzdělání za problematičtější než soukromou zdravotní péči. Důvodem je, že z pozičního hlediska znamená kvalitnější vzdělání pro jedny automaticky méně kvalitní vzdělání pro druhé.

Pokud statky mají poziční aspekt, je rovnost jedinou cestou, která nejchudším zajistí možné maximum. Ač nám možná v první řadě šlo o ideu maximinu, dospějeme k tomu, že rovnost je jediný způsob, jak lze tuto ideu uskutečnit prakticky. Politika státních subvencí zde nefunguje.

Tři zdánlivě rovnostářské názory

Hovořil jsem již poměrně dost o tom, jak přesný a určitý pojem rovnost je. Následující tři názory by mohly být všeobecně považovány za „rovnostářské“, avšak po bližším ohledání vyjde najevo, že rovnostářské nejsou.

1. Utilitarismus (či jakýkoli jiný úhrnný princip)

Podstatou utilitarismu je myšlenka, že z morálního hlediska má největší význam užitek či štěstí a že správný postup v kterékoli situaci je ten, který maximalizuje celkový úhrn tohoto užitku. (Anglický utilitarista Jeremy Bentham /1748–1832/ hovořil o „největším štěstí pro nejvíce lidí“.) Idea, že by naším cílem měla být maximalizace celkového užitku, nás *může* vést k podpoře rovnějšího rozdělování prostředků. K tomu je však nutné domnívat se, že se při nadbytku pocit užitku zmenšuje (tj. že každý další prostředek přináší lidem stále menší a menší užitek). Úplná rovnost prostředků může nastat pouze za předpokladu rovného zmenšování užitku. Zřejmý způsob, jak zvýšit celkový úhrn užitku ve společnosti, je přerozdělit prostředky – vzít je těm, kteří z nich mají menší prospěch, a dát je těm, kteří z nich budou mít prospěch větší. Pokud je pravda, že čím více prostředků máme, tím méně užitku nám každý další přinese, potom je z utilitaristického pohledu logické brát těm, kteří mají hodně, a dávat těm, kteří mají méně. To je všeobecně rozšířený dojem, na jehož základě je obhajováno přerozdělování. Pro Billa Gatese musí mít několik milionů dolarů menší hodnotu než pro tisíce lidí, v jejichž prospěch by mohly být přerozděleny.

Mělo by být zjevné, že v tomto případě je jakékoli omezení nerovnosti náhodným vedlejším produktem. K lepšímu pochopení nám může posloužit například poněkud pohádkové vyprávění o muži, jehož filozofové nazývají „čaroděj radosti“. Tento čaroděj umí naprosto jedinečným způsobem proměňovat prostředky v užitek a dokáže to s prostředky všech úrovní. Pokud by nám šlo pouze o celkový užitek, potom bychom zapomněli na rovnost a naměřovali k čaroději všechny prostředky, které by byly k dispozici. A totéž platí pro všechny cíle s úhrnnou podstatou. Vytknete-li si za cíl maximalizaci celkového úhrnu *čehokoli*, znamená to, že máte a priori pouze náhodný a instrumentální zájem na distribuci této věci (v našem případě užitku) nebo toho, z čeho tato věc pochází (v našem případě prostředky). A budete schvalovat jakýkoli způsob rozdělování, který povede k celkovému maximu.

Jde tedy o otázku řešící vztah úhrn versus distribuce. Je důležité od ní odlišovat zcela samostatný problém, který obvykle vyvstane v diskusích o rovnosti a užitku. Příklad čaroděje radosti nás možná přesvědčil, že by nás neměl zajímat jedině a pouze úhrnný objem užitku. Je zřejmé, že by nás spíše mělo začít zajímat, jak se užitek rozděluje. Možná bychom měli věci uspořádat tak, aby všichni měli

užitku stejně. Toto je ryze rovnostářský postoj. Rovnost nás zajímá ve vztahu k užitku. V tomto problém není, avšak poskytnu vám dvě stopy, které vás k problému dovedou. Za prvé si představte, jak by vypadal opak čaroděje radosti. Byl by jako bezedná jáma. Skutečně chceme stále brát prostředky a užitek normálním, šťastným lidem až do té chvíle, než budou všichni ostatní přesyceni tak jako on? A druhá věc, jak to bude s nákladným vkusem? Řekněme, že mi pivo a smažené brambůrky přinášejí stejný užitek jako vám šampaňské a kaviár. Rovnost našeho užitku znamená, že vy dostanete více peněz než já, a z toho mohou plynout protikladné pocity. Když si to pečlivě promyslíme, můžeme se ptát, zda jste za své chutě zodpovědní. A pokud nejste, dojdeme k názoru, že by bylo drsné odsoudit vás k nešťastnému životu jen proto, že vinou toho, jak jste byli vychováni, potřebujete k tomu, abyste byli šťastní, více prostředků než já. („Není přece *moje* chyba, že mě maminka s tatínkem zkazili tak, že ke štěstí potřebuji šampaňské a kaviár.“) Když tvrdíme, že by nám mělo záležet na vyrovnání prostředků, a nikoli na vyrovnání užitku, který lidem tyto prostředky přinášejí, předpokládáme, že lidé mohou za to, čemu dávají přednost. („Jsi-li méně šťastný než já, i když máš stejně peněz, máš smůlu, změň zdroje svého štěstí.“) Tyto úvahy vnesly do akademické literatury otázku: O rovnost *čeho* má vlastně jít? Když nás kupříkladu zajímá distributivní rovnost, *co* vlastně má být jejím předmětem? Nemám zde prostor zabývat se tímto problémem hlouběji, obraťte se však na níže uvedenou literaturu.

2. Zásada slábnoucího důvodu, upřednostňování nejchudších a maximin

Často se domníváme, že ti, kteří mají něčeho méně, na to mají větší nárok než ti, kteří oněch statků mají více. Právě proto chceme prostředky směřovat k těm nejméně zvýhodněným. Ale s rovností to nemá nic společného. Má to spíše co do činění s tím, co izraelsko-britský filozof Joseph Raz (nar. 1939) nazývá zásada slábnoucího důvodu. Jedná se o zásadu, že míra jedincova práva na určité statky závisí na tom, kolik těchto statků už tento jedinec vlastní. Čím více statků má, tím slabší je důvod dávat mu další.

Čím hladovější člověk, tím silnější je důvod nakrmit ho. Jakmile ho však nakrmíte, jeho hlad bude menší a tím se zmenší i důvod, proč ho krmit dál. Tomu, jehož hlad je větší, nedáváme najíst z důvodu rovnosti, ale proto, že větší hlad znamená také větší či nalé-

havější nárok na jídlo. Stejně to může fungovat se zdravotní péčí, s penězi a se všemi ostatními věcmi. Zásada slábnoucího důvodu nás může také vést k přerozdělování – tedy k tomu, abychom určité statky brali těm, jejichž nárok je menší, a dávali těm, kteří je potřebují naléhavěji. To ale nemá nic společného s rovností a s jejím významem. Raz se domnívá, že je to právě zásada slábnoucího důvodu, a nikoli důvody související s rovností, co způsobuje, že podporujeme přerozdělování.

Nedokázal bych to vysvětlit lépe než sám Raz: „Proč nám vadí různé nerovnosti, není nerovnost jako taková, ale určitý důvod. Je to hlad hladového, potřeba potřebného, utrpení nemocného atd. Skutečnost, že je na tom někdo v určitém ohledu hůře než jeho soused, má svůj význam. Nejde ale o samotnou nerovnost jakožto jakési nezávislé zlo. Podstatné je, že nám tato skutečnost ukazuje, že jeho hlad je větší, potřeba naléhavější a utrpení bolestnější. Důvod, proč upřednostňujeme hladové, potřebné a trpící, je tedy naše starost o hladové, potřebné a trpící, a nikoli starost o rovnost.“ Srovnávat je důležité, ale pouze kvůli tomu, abychom poznali, čím nárok je větší. Neporovnáváme, abychom dosáhli rovnosti. Totéž platí i pro myšlenku, že ti, kterým se daří nejhůře, mají být upřednostňováni, a také pro ideu maximinu (mezi těmito dvěma idejemi jsou jemné odlišnosti a obě se liší od Razovy ideje, avšak tyto rozdíly nejsou v tuto chvíli pro nás podstatné).

3. Nárok a dostatek

„Všechny naše děti mají právo na střechu nad hlavou, na jídlo třikrát denně, na kvalitní zdravotní péči a na vzdělání, které je připraví pro účast v politickém životě společnosti a vybaví je dovednostmi, které budou potřebovat k tomu, aby se prosadily na trhu práce.“ Takovéto nároky si často činíme ve jménu rovnosti, ovšem k tomu, aby je bylo možné uspokojit, by v naší společnosti musela panovat mnohem větší rovnost. Na tomto místě je však již jasné, jak doufám, že v případě těchto tvrzení se nejedná o typické rovnostářství. Jsou to tvrzení podle vzorce: „Každý X by měl mít – například proto, že má na to právo – Y.“

Spojme to s ideou dostatku. Můžeme se domnívat, že důležité není to, aby všichni lidé měli stejné množství všeho, co má nějakou hodnotu, ale to, aby všichni lidé měli všeho *dostatek*. Když všichni

mají všeho dostatek, pak není důležité, jaký je výsledek rozdělování (přestává být podstatné, že někteří mají více než jiní). Existuje jistá úroveň, které by měli dosáhnout všichni, ale nerovnost jako taková není důležitá. Znamená to, že máme větší důvod dávat těm, kteří mají nejméně, a v tom se tato idea podobá zásadě slábnoucího důvodu. Liší se od ní v tom, že zde existuje okamžik, kdy důvod dávat pomíjí. Nárok jedince se tu nezmenšuje postupně jako důsledek více či méně pozvolného růstu objemu statků, které jedinec vlastní. Důvod dávat náhle pomíjí a kontinuita se přerušuje ve chvíli, kdy je dosaženo dostačující úrovně, nad kterou již výsledek rozdělování není podstatný. (Je možné představit si intelektuálně propracovaný smíšený názor, že lidé mají *právo* na dostatek, z čehož vyplývá naše povinnost vzájemně si tento dostatek poskytovat, avšak v souladu se zásadou slábnoucího důvodu existují i jiné morální důvody, proč by lidem mělo být poskytnuto více, než stanoví hranice dostatečnosti.)

Když si jako hlavní zásadu stanovíme, že všichni mají mít všeho dostatek, mohou z toho samozřejmě plynout důsledky pro rovnost rozdělování. Aby měl každý dost, budeme možná muset brát těm, kteří mají více než dost. Je také důležité pochopit, že lidé se mohou shodnout na tom, že všichni mají mít dostatek, ale jejich názory na to, co tento dostatek znamená, se mohou ostře lišit. Někomu může připadat dostačující, když všichni budou mít střechu nad hlavou a existenční minimum. Jiný může být ve svých představách o tom, co znamená dostatek, mnohem náročnější (viz začátek této kapitoly). Je zřejmé, že pro rozdělování budou z těchto odlišností vyplývat velice rozdílné věci. Fakt, že někdo souhlasí s ideou dostatku a nezastává ryze rovnostářský postoj, nijak nevypovídá o tom, do jaké míry je tento jedinec „radikální“. Může totiž existovat i radikální pojetí dostatku. Řečeno jazykem filozofů, záleží na formulaci cíle. Je naším cílem poskytnout všem lidem stejné množství nějakých statků, nebo zajistit, aby všichni měli dostatek (ať už je obsah tohoto slova jakýkoli)? A navíc, když si vzpomeneme na úvahu o tom, zda by nám rozdíl mezi bohatými a chudými měl vadit, je možné, že představa člověka o tom, co znamená „mít dostatek“, má přímý vztah k problému nerovnosti. Předpokládejme, že ve společnosti s jistým typem ekonomických nerovností lidé skutečně nemohou mít sebeúctu. Pouhé tvrzení, že každý musí mít sebeúctu, tedy začlenění sebeúcty do naší představy „dostatku“, by stačilo k tomu, abychom zabránili existenci takovéhoto nerovností.

Obrana rovnosti

Můj výklad a práce politických filozofů, o nichž se zmiňuji, pálily na rovnost ze všech stran. Na závěr této kapitoly se podívejme na to, co může být řečeno v její prospěch.

Za prvé musíme mít stále na paměti, že základem nerovnostářských principů, o nichž budu hovořit, je rovnost v poněkud volnějším významu, který nemá nic společného s rovností jako distributivním ideálem. Typickým příkladem je Rawlsův princip difference. Kdybychom se ptali, zda je Rawls rovnostář, odpověď by byla nekompromisní: „Ne, Rawls schvaluje nerovnosti, pokud z nich mají užitek ti, kteří jsou nejhůře postaveni, a nehovoří o žádné vnitřní hodnotě rovnosti.“ Když si ale připomeneme 1. kapitolu, v níž jsme hovořili o tom, z čeho Rawls svůj princip difference vyvodil, snadno pochopíme, že idea vzájemné rovnosti lidí hraje v jeho argumentech ústřední roli. Původní situace, kde si lidé se závojem nevědomosti volí pravidla, na jejichž základě budou ve společnosti rozdělovány výhody a nevýhody, znázorňuje podle Rawlse to, v jakém smyslu mají občané být chápáni jako svobodní a *sobě rovní*. Právě z toho důvodu, že jsme si všichni rovni jakožto občané, je z pohledu spravedlnosti třeba, abychom při svých úvahách abstrahovali od rozdílného nadání a od rozdílných sociálních podmínek. Budeme-li uvažovat tímto způsobem a rozhodneme-li se, že rozdělování příjmů a majetku nebude řízeno principem nekompromisní rovnosti, ale principem difference, pak to podle Rawlse znamená, že usilujeme o maximální zlepšení postavení těch, kteří stojí ve společenské hierarchii nejnižší. Byl by tedy omyl nazývat Rawlse rovnostářem v pravém slova smyslu, avšak bylo by velmi zavádějící tvrdit, že ho rovnost vůbec nezajímá. V Rawlsově teorii je rovnost lidí jakožto občanů považována za základní předpoklad. Něco podobného platí i v případě všech ostatních zdánlivě rovnostářských principů.

Za druhé – není nutné, abychom se snažili zbavit dojmu, že je cosi špatného na nerovnostech zapříčiněných okolnostmi, které lidé nemohou změnit. A to platí přesto, že je logické dávat přednost maximu před rovností, i přesto, že naše důvody, proč chceme peníze dát chudým raději než bohatým, nemají nic společného s rovností. Představme si, že máme vlastní měřítko výhod, které bere v úvahu všechny okolnosti a také důvody, proč může mít rozdíl mezi chudými a bohatými význam. Když to pečlivě zvážíme, bylo by podivné dát přednost poměru 20 : 20 před poměrem 25 : 30, pokud by se

jednalo o jedinou možnost, již bychom měli. Kdo by měl prospěch z toho, kdyby poměr byl 20 : 20? Kdyby však nerovnost mezi těmi, kteří mají 25, a těmi, kteří mají 30, nebyla ospravedlněna žádným nezávislým důvodem – kdyby například nebyla výsledkem toho, že se ti, kteří mají 30, rozhodli pracovat usilovněji, ale šlo by čistě o otázku štěstí, mohli bychom i nadále preferovat situaci, jež, ač celkově lepší, je horší z jednoho určitého důvodu – tedy, že je nespravedlivá. (Vzpomeňte si na to, o čem jsme hovořili v kapitole o radikálním pojetí rovnosti příležitosti. *Kdyby* nepoměr 25 : 30 plynul jediné a pouze z odlišného rozhodnutí lidí, pokud jde o mfu úsilí, které jsou v práci ochotni vyvinout, potom bychom v této situaci vůbec neuvažovali o nerovnosti. Nemůžete nic tvrdit o ospravedlnitelnosti nerovnosti jen na základě toho, jak probíhá rozdělování určitých statků v určitém časovém okamžiku. Musíte rovněž znát proces, který k takovému rozdělování vedl. V tomto smyslu by rovnost výsledku a rovnost příležitosti byly jedno a totéž.)

A nakonec pojďme blíže prozkoumat princip difference. V 1. kapitole jsme uvažovali o třech pojetích spravedlnosti – o Rawlsově spravedlnosti jako férovosti, o Nozickově názoru založeném na vlastnictví sebe samého a nároku a o spravedlnosti jako zásluze. Horliví zastánci rovnosti se domnívají, že mají pádný důvod, proč nesouhlasit ani s Nozickovým libertariánstvím, ani s konvenčním názorem týkajícím se zásluhy, který říká, že si někteří lidé zaslouží vyšší odměnu než jiní, a to jen díky tomu, že využívají svůj talent, jež dostali do vínku, protože měli to štěstí. Proti principu difference, který je bližší jejich názoru, však hledají obtížnější argumenty. Copak by mohlo být rozumné dávat přednost rovnosti před maximem? Rovnostáři mohou odpovědět tak, že otázku otočí. Řeknou: „Dobrá, představme si, že nám nezáleží na rovnosti, ale na tom, aby se z absolutního hlediska maximálně zlepšilo postavení nejchudších. Souhlasíme s principem, který nerovnosti ospravedlňuje, přispívá-li k dosažení tohoto cíle. Teď nám ale vysvětlete, jak nerovnosti k dosažení takového cíle přispívají (nebo jak by mohly přispívat).“

Samozřejmě vědí, jak budou znít odpovědi těch, kteří se principu difference dovolávají, aby obhájili nerovnost: „Potřeba stimulu ... zásadní význam nerovnosti pro ekonomický růst ... nejdříve musíme vyrábět a teprve potom rozdělovat ... čím větší je velikost celého koláče, tím větší díl může každý dostat ... podívejte se, kam vedl socialismus.“ Toto jsou všeobecně známé argumenty. Vycházejí z myšlenky, že pokud někteří nedostávají více peněz než jiní, chybí lidem jakýkoli stimul, aby si zvolili práci produktivní spíše než ne-

produktivní, či aby vůbec pracovali. Diferencované tržní ceny jednotlivých pracovních míst motivují významným způsobem občany, aby pracovali na místech, kde je ostatní chtějí vidět. Kdyby všichni vydělávali stejně, celý systém by se zhroutil a nastal by neefektivní chaos. Nerovnost tedy pomáhá nejchudším.

Mimořádně – povšimněte si, že tržní ceny by byly důležité, i kdyby nikdo nebyl motivován touhou po penězích. Pokud by trh fungoval tak, jak má, byly by tyto ceny souhrnem preferencí občanů – dozvěděli bychom se z nich, co lidé jako celek chtějí. Ekonomové to nazývají „signální“ funkce trhu. Dokonce i naprostí altruisté, kterým jde jediné a pouze o to dělat práci, kterou od nich chtějí ostatní, potřebují cenový signál, aby poznali, o jakou práci vlastně má jít.

Díky cenovému signálu se zdroje – včetně lidských zdrojů (tj. lidé a jejich schopnosti) – *rozmístují* tak, aby mohly být co nejefektivněji využity. V zásadě to nemá nic společného se způsobem, jakým trh *rozděluje* lidem peníze. Jeden filozof, zastánce rovnostářství, navrhuje jednoznačně utopický systém, kde jsou od sebe odděleny rozmístovací a rozdělovací funkce trhu: existuje sice cenový signál (lidé tedy vědí, jaká práce je ta nejužitečnější, kterou mohou dělat), avšak všichni vydělávají stejně (lidem tedy nezůstanou peníze, které by si na skutečném trhu vydělali). Předpoklad je, že lidé jsou motivováni morálně, nikoli ekonomicky. To, co od nich chtějí ostatní lidé, chtějí dělat nikoli kvůli penězům, ale čistě proto, že to od nich ostatní chtějí.

Vraťme se však do reálného světa, obydleného skutečnými lidmi, a nikoli rovnostáři se svatozáří nad hlavou. Náš svět se dá poměrně přesně popsat prostřednictvím důvěrně známého tvrzení, z něhož také můžeme usuzovat, co by se stalo, kdybychom odstranili veškerou ekonomickou nerovnost. Tedy – lidé jsou motivováni ekonomickými stimuly, a kdyby nebylo jisté nerovnosti, došlo by ke zhroutilí systému. Zkusme v tomto tvrzení vidět nejen popis toho, jak se lidé chovají, či toho, jak se budou chovat, pokud nebudou žádné ekonomické stimuly, zkusme ho chápat jako *ospravedlnění* nerovnosti. V čem toto ospravedlnění spočívá? Souvisí to s tím, že lidé jsou sobecky motivováni touhou po ekonomické odměně. Přesněji řečeno, předpokládá se tu, že lidem nejde o maximální zlepšení postavení těch, kterým se vede nejhůře. Kdyby jim o to šlo, dělali by jakoukoli práci, která by v dlouhodobé perspektivě přinesla největší užitek těm nejchudším, a nezajímali by se o to, kolik za to dostanou zapláceno. Děje se tu něco podivného. Je cosi schizofrenního na tom,

že jedinec, který neustále tvrdí, že mu jde o maximální zlepšení postavení nejchudších, vyžaduje finanční stimulaci, aby dělal to, co nejchudším skutečně pomůže. „Protože stejně jako Rawls uznávám, že míra nadání je čistě otázkou štěstí, nejsem přesvědčen, že si zasloužím vydělávat spousty peněz. Souhlasím s Rawlsem, že nerovnosti je možné ospravedlnit pouze tehdy, pokud přináší prospěch nejchudším. Ovšem pokud chcete, abych využil svého nadání a stal se generálním ředitelem velké obchodní společnosti, budete mi, bohužel, muset dát hodně velký plat. Jinak bych totiž neměl důvod takovou práci dělat.“

Ti, kteří rozhodují o tom, jak bude vypadat daňová politika, musí samozřejmě brát v úvahu skutečnost, že lidé jsou opravdu v tomto ohledu vedeni vlastním zájmem. Schvalujeme-li princip difference, měli bychom zavést jakýkoli daňový režim, o němž jsme přesvědčeni, že v dlouhodobé perspektivě bude sloužit k maximálnímu zlepšení postavení nejméně zvýhodněných. Musíme si uvědomit, že s motivací nic nenaděláme, a dělat vše, co je v našich silách, abychom lidi nasměrovali tam, kde je potřebujeme mít. To je velmi obtížný úkol, zejména v podmínkách globálního trhu práce, kde lidé mohou v případě, že se jim nezamlouvá daňový systém určité země, pohrozit tím, že zkrátka půjdou jinam. Bezpochyby bychom nakonec připustili, aby příjmy občanů byly velice různé, a nezaváděli bychom daňový režim, který by zaručoval, že všichni budou mít stejně. Nerovnosti, které jsou v současné době charakteristické pro Velkou Británii a pro USA, *jsou* možná ospravedlněny sobeckou motivací lidí, kterou musíme brát jako daný fakt. Otázka ale zní, zda lze ospravedlnit tuto motivaci jako takovou. Pokud tomu tak není, potom argumenty, v nichž se hovoří o stimulech, nepředstavují skutečně dokonalou obhajobu nerovnosti. V nejlepším případě ukazují, že nerovnost je nutné zlo. Je možné ospravedlnit, když dám peníze někomu, kdo zadržuje moje dítě jako rukojmí. Ovšem nevyplývá z toho, že až peníze převedu, bude i výsledné rozdělení ospravedlnitelné.

Způsob, jakým uvažujeme o ospravedlnění nerovností prostřednictvím diferenčního principu, je velmi specifický. Nerovnost není v tomto kontextu legitimním opatřením, které se odvolává na vlastnictví sebe samého či na jakýsi nárok na zaslouženou odměnu a jež má podporu veřejnosti. Mnozí z těch, kteří si vynucují nadprůměrné platy, jsou přesvědčeni, že na ně mají nárok z obou výše uvedených důvodů. V tomto případě by odpověď rovnostářů byla odlišná. (Zněla by zhruba takto: „Ne, lidé nevlastní sebe sama ve smyslu,

který by byl třeba k ospravedlnění takovéto ekonomické nerovnosti. Ne, štěstí hraje příliš velkou roli, abychom se mohli domnívat, že si lidé zaslouží to, co jim určí trh.“) My ale hovoříme o lidech, kteří nerovnost neospravedlňují z těchto důvodů, ale pouze proto, že přínáší prospěch nejchudším. Zmíněný rozpor nastává, tvrdí-li někdo, že souhlasí s takovýmto ospravedlněním nerovnosti, a zároveň prohlašuje, že má právo na finanční stimulaci.

Z rovnostářského pohledu ti, kteří požadují finanční stimulaci, vykořisťují či vydírají nás ostatní. „My jsme nadaní. Trh nám říká, že to, co umíme, má velkou hodnotu pro vás ostatní. Chcete, abychom své nadání využili? Dobrá, ať je po vašem, ale dejte nám více peněz, než dostávají ostatní. Jinak máte smůlu.“ Protože tito lidé neschvalují princip difference, nejedná se zde o žádný rozpor. Je to pouhé vydírání. Přidejme k tomu souhlas s principem difference („Jsme přesvědčeni, že nerovnost lze ospravedlnit pouze tehdy, přínášeli-li prospěch těm nejchudším.) – a jde o vydírání, které v sobě skrývá rozpory.

Avšak i z tohoto úhlu pohledu mohou být některé nerovnosti ospravedlňovány těmi, kteří princip difference upřímně schvalují. Předpokládejme, že práce neurochirurga nebo generálního ředitele velké obchodní společnosti je tak stresující, že ji může dobře vykonávat jen ten, kdo má bazén s vířivkou, dlouhou dovolenou a možnost zajít si uprostřed pracovního týdne zahrát golf. Jejich výhody mohou skutečně v takovém případě přinášet prospěch nejchudším. Kdyby mě čekala neurochirurgická operace, doufal bych, že lékař strávil příjemný večer a že se v noci dobře vyspal. Některé výhody mohou být zkrátka funkčním požadavkem pro řádný výkon zaměstnání. K efektivní organizaci práce v továrně nebo v kanceláři je třeba lidí, kteří jsou schopni říci ostatním, co mají dělat. Aby univerzitní profesori mohli plně využít svůj intelektuální potenciál, potřebují možná velkou autonomii, velmi dlouhou dovolenou a jistotu zaměstnání do konce života (za pokus to stálo). Toto už nejsou pouhé finanční stimuly. Nejedná se o nepodstatné výhody, které jsou poskytovány neurochirurgům, manažerům a univerzitním profesorům, aby měli důvod danou práci vykonávat. Předpokládáme, že jejich smyslem je v první řadě to, aby tito lidé mohli svou práci vykonávat dobře. Není v rozporu souhlasit s principem difference a zároveň vyžadovat tyto výhody. Je-li tomu tak, existují tyto nerovnosti ne proto, že přinášejí prospěch jedinci, zaměstnanému na určitém pracovním místě, ale proto, že přinášejí prospěch nám ostatním. Nikdo tady nikoho nedrží jako rukojmí.

Některé věci mohou jako nerovnost vypadat pouze zdánlivě. Když je nějaká práce obzvlášť náročná, stresující nebo nepříjemná, měl by být vyšší plat chápán zkrátka jako způsob kompenzace – toto se objevilo již v 1. kapitole, když jsme hovořili o zasloužené odměně. Běžně se domníváme, a je to tak správné, že by lidé, kteří mají obzvlášť stresující zaměstnání, měli mít vyšší platy než ti ostatní. Nelze to však chápat ani jako skutečný nárok, ani jako ospravedlnění nerovnosti. Jedná se zde o jakési vyvažování, o snahu zajistit rovnost s ohledem na všechny stránky věci. Podobné je to s pracovními místy, která vyžadují dlouhodobé předchozí studium, během kterého si jedinec vydělá jen málo nebo vůbec nic. V tomto případě může být nadprůměrný plat do určité míry chápán jako kompenzace ušlého výdělků. V obou případech je možné říci, že vyšší plat je formou „stimulace“. Bez něj by lidé neměli důvod dělat práci, která je nepříjemná nebo která vyžaduje dlouhodobou přípravu. Stimulace má ale funkci vyvažující, nejedná se o ospravedlnění nerovnosti. Mělo by být jasné, že nerovnosti v odměňování ospravedlněné tímto důvodem budou velice odlišné od nerovností, jejichž původcem je trh. Obecně řečeno, v současné době platí, že plat je tím vyšší, čím je práce příjemnější, zajímavější nebo čím více uspokojení přináší. Protože lidem obvykle činí potěšení, když mohou uplatnit své nadání, není pravděpodobné, že by potřebovali vyšší plat jako kompenzaci za to, že tato zaměstnání vykonávají. Na základě tohoto argumentu by měli větší odměnu dostat ti, které nedostatek jejich nadání odsoudil k práci se zvláštními nevýhodami, jako je nuda nebo nepříjemné pracovní podmínky.

Ospravedlnění nerovnosti požadavkem maximinu (nebo principem difference) nevypadá po důkladnějším prozkoumání tak nekomplikovaně jako na první pohled. Kdybychom byli nuceni vybrat si mezi rovností a maximinem, tak jak to skutečně děláme v reálném světě, možná bychom dali přednost maximinu, poměr 25 : 40 by se zdál lepší než poměr 20 : 20. Proč se ale vůbec musíme takto rozhodovat? Proč k tomu, aby nejchudší dostali o 5 více, potřebujeme nerovnost? Proč ve společnosti, kterou si vybereme, nerozdelíme prostředky rovným způsobem, tedy v poměru 32,5 : 32,5 místo 25 : 40? Problém je hlavně v tom, že jiní lidé ideu maximinu nemusí zastávat. Mohou zastávat ideu maximalizace návratnosti svých přirozených aktiv. To se zdá být v rozporu s argumentem, kterým bývá obhajována ideu maximinu, tedy že takováto aktiva jsou morálně arbitrární a jako taková nemohou ospravedlnit nerovnosti v odměňování.

Zde se dotýkáme dvou úzce spjatých a poměrně obecných problémů:

Jaký je vztah mezi tím, co si jedinec myslí o pravidlech, podle kterých by měl fungovat systém jeho společnosti, a tím, co si myslí o tom, jaké jednání z jeho strany by v rámci tohoto systému bylo ospravedlnitelné?

Do jaké míry je legitimní, aby lidé prosazovali své vlastní zájmy – nemusí se nutně jednat o jejich vlastní sobecké zájmy, ale i o zájmy jejich přátel, příbuzných atd. – místo toho, aby jednali nestranně?

Podle toho, co jsem zde stručně nastínil, nemůžeme zároveň tvrdit: „Souhlasím s Rawlsem. Nadání je pouze otázkou štěstí, a z toho důvodu by měla platit taková pravidla, aby se nerovnost mohla vyskytnout pouze tehdy, pokud bude přinášet prospěch nejchudším.“ a „Jako jedinec, který je součástí systému řízeného takovými pravidly, mám však právo těžit ze svého vlastního štěstí a vydělat si tolik peněz, kolik daná pravidla umožňují.“ Jiní s tímto nesouhlasí. Domnívají se, že v různých souvislostech můžeme uvažovat různě. Jakožto občan, který uvažuje o tom, co je třeba k nastolení spravedlnosti na systémové úrovni, musím být nestranný a neprosazovat pravidla, která budou výhodná pro mě, protože jsem náhodou tím šťastným. Pokud jsem ale ekonomickým činitelem, je zcela v pořádku, když budu sledovat své vlastní zájmy a maximálně těžit ze svého štěstí. Že v různých souvislostech můžeme uvažovat různě? Není to spíše staré známé pokrytectví? Jiní tvrdí, že zatímco úzce sobecky zaměřená snaha maximálně zužitkovat své vlastní štěstí je neospravedlnitelná, existují i přesvědčivé morální důvody (například touha, aby naše milované děti, které jsou zjevně hudebně nadané, mohly svůj talent rozvíjet – potřebují k tomu hudební nástroje a hodiny v hudební škole), na jejichž základě bychom mohli požadovat nadprůměrnou odměnu za práci, pokud je splnění tohoto požadavku reálné. Jedná se o nepřiměřené stranění zájmům vlastních dětí? Anebo jde o normální rodičovskou starostlivost? V současné době se tyto otázky těší velké pozornosti.

Jedna věc je však jasná a odráží se v ní zásadní rozdíl mezi pohledem akademického politického filozofa a pohledem politika z běžné praxe. Politici většinou chápou sebe sama jako ty, kteří určují pravidla, jež mají co nejlépe fungovat. Občany, ať už jsou pokrytečtí, sobečtí, předpojatí atp., berou jako danost. Politici navíc musí být nejdříve zvoleni, a teprve poté mohou určovat pravidla, která se jim líbí. Mají tedy další důvod ke kompromisu s hodnotami a postoji svých voličů. Filozofům jde o něco jiného. Nabízejí odpo-

věď na otázku, proč by lidé měli myslet a chovat se jinak, tedy lépe. Občas se totéž částečně daří i velkým politikům.

Závěr

Rovnost je na jedné straně bezpečným bodem, z kterého může vyjít jakákoli politická filozofie – nebo politická strana – a který je hoden toho, aby byl brán vážně. Ať už se jinak lišíme jakkoli, jakožto občané jsme si všichni rovni. Stát s námi všemi musí zacházet stejně – musí stejnou měrou brát v úvahu zájmy všech občanů, nesmí některé z nich považovat za důležitější. To je onen „stav rovnosti“, okolo něhož se v současné době točí téměř celá politická debata. Na straně druhé je zájem o nastolení rovnosti bizarní, možná dokonce zvrácený. Proč nás to, zda si jsou všichni lidé rovni, má zajímat více než to, zda všichni mají dostatek či zda se jim daří maximálně dobře? Jedním zdrojem omylů je potom rozdíl mezi rovností jako distributivním ideálem (zde jde o to, jak dobře či špatně se lidem daří) a rovností, jejíž podstatou je, že si lidé jsou rovni jakožto členové určitého politického společenství. Toto je ovšem pouze jeden zdroj omylů. Přidejme k tomu ještě ohledy na praktický či „skutečný svět“, tedy například hodnověrný názor, že nerovnost můžeme potřebovat k dosažení distributivních cílů, které můžeme dostatečně přesvědčivě odůvodnit. Není divu, že v tom lidé mají zmatek.

„Věříte v rovnost?“

„Hmmm, ano, jsem přesvědčen, že všichni lidé jsou si rovni v jakémsi fundamentálním morálním smyslu. Stát by se tedy měl stejnou měrou zajímat o každého občana a o to, zda se mu daří stejně dobře jako všem ostatním. I když, ne, nedomnívám se, že je smysluplné usilovat o to, aby se všem dařilo stejně dobře. Je spíše třeba zajistit, aby ti nejchudší dostali možné maximum. Jsem ovšem velice citlivý na to, jak jisté nerovnosti ovlivňují konkrétní oblasti, které určují, jak dobře se lidem vede, tedy například zdraví. Některé statky – tedy ty s pozičním aspektem – musí být navíc rozdělovány rovným způsobem, protože je to jediná cesta, jak pomoci těm, kterým se vede nejhůře. Samozřejmě že nerovnost je funkčně nutná – obzvláště v dnešních globálních souvislostech. Neměli bychom však zapomínat, že nerovnost je ke zlepšení postavení těch nejchudších nutná pouze proto, že lidé jsou sobečtí. Kdybychom všichni byli svatí, nerovnost bychom nepotřebovali. Sobecké či

„straníci“ chování je v jisté míře bezpochyby naprosto racionální, ne však v takové míře, která se odráží v dnešních platových rozdílech.“

„Odpovězte na otázku, pane premiére. Věříte v rovnost? Ano, nebo ne?“

Bylo by hezké, kdyby neochota politiků vyjádřit se jasně vyplývala z jejich respektu ke komplikovanosti tohoto druhu. Bylo by také pěkné, kdyby si více politiků uvědomilo, že v argumentech na obhajobu redistributivní politiky nemusí jít o závist nebo o snižování celkové úrovně. Že zde skutečně nemusí vůbec jít o distributivní rovnost, ale o to, aby se zlepšil život těch, kteří toto zlepšení nejnaléhavěji potřebují.

Literatura

- Pojman, L. P., Westmoreland, R. (ed.) (1997). *Equality: Selected Readings*. Oxford University Press. V době, kdy pracuji na této knize, je to jediný soubor studií, který stojí za doporučení. Obsahuje celou řadu nejznámějších a nejvýznamnějších vědeckých studií, jež zkoumají mnoho myšlenek z těch, kterým se věnuje moje kniha, ovšem do mnohem větší hloubky.
- Clayton, M., Williams, A. (2000). *The Ideal of Equality*. Macmillan. Tato kniha bude ještě lepší než ta předchozí – tedy až ji vydají.
- Mason, A. (ed.) (1998). *Ideals of Equality*. Blackwell. Třetí cenný soubor studií.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford University Press. Zde najdete názory Josepha Raze na téma rovnost.
- Anderson, E. (1999). *What is the Point of Equality?* Ethics. Významný příspěvek, který podrobuje kritice rovnostářství operující s pojmem „šťastná náhoda“ a obhajuje význam rovnosti jako typického znaku sociálních vztahů.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue*. Harvard University Press. V jediném svazku zde jsou sebrány nejvlivnější Dworkinovy články. Autor v nich postupuje od argumentů pro „rovný ohled a úctu“ k argumentům obhajujícím „rovnost prostředků“ (a odmítajícím „rovnost prosperity“).
- Sen, A. (1992). *Inequality Re-examined*. Sage. Srozumitelný úvod do diskuse na téma „rovnost čeho?“.
- Cohen, G. A. (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Harvard University Press. Již samotný název naznačuje, že se jedná o čtení zábavné a provokativní, třebaže o otázce, která knize dala název, pojednává pouze poslední kapitola. Český výbor z této knihy viz Cohen, G. (2005). *Za hranice liberální spravedlnosti*. Filosofía.
- Cohen, G. A. Incentives, Inequality and Community. In: Darwall, S. (ed.) (1995). *Equal Freedom*. Michigan University Press. Stať, v níž jsou

nejpřístupnějším způsobem vyloženy argumenty, které se týkají otázky stimulů.

Nagel, T. (1991). *Equality and Partiality*. Oxford University Press.

Elegantním způsobem zkoumá konflikt mezi rovností a straněním.

Z opačné, populárnější strany spektra doporučuji:

Baker, J. (1987). *Arguing for Equality*. Verso. Nezvykle srozumitelně a živě psaná kniha.

Callinicos, A. (2000). *Equality*. Polity.

Franklin, J. (ed.) (1997). *Equality*. Institute for Public Policy Research.

Obsahuje reakce politických filozofů na Zprávu komise pro sociální spravedlnost, vydanou roku 1994.

Podnětná je také kniha Phillips, A. (1999). *Which Equalities Matter?* Polity.

Literatura v češtině

Barša, P. (1996). Brát práva vážně. *Filosofický časopis*, 44, 2/1996.

Dworkin, R. (2001). *Když se práva berou vážně*. Praha: OIKOYMENH.

Sen, A. (2002). *Etika a ekonomie*. Praha: Vyšehrad.

Pospolitost

Francouzští revolucionáři z roku 1789 se inspirovali heslem „Svoboda, rovnost, bratrství“. Dnes zní slovo „bratrství“ – ve smyslu bratrského chování – jaksi starobyle a politicky nepatřičně. „Solidarita“ – jeho pohlavně neutrální ekvivalent – v nás vyvolává představu odborových svazů a zástupů demonstrujících. Avšak „pospolitost“* se nyní velmi nosí. Je to slovo vřelé, laskavé a nikdo neví, co to znamená. Tato kombinace vlastností pomohla pospolitosti k tomu, aby dala život svému vlastnímu „-ismu“, tedy komunitarismu. A to je naprostý myšlenkový guláš. (Bude jen poctivě říci, že političtí filozofové jako já chovají v podezření všechny „-ismy“: „-ismy“ jsou chaotické, mají tendenci slučovat ideje, které se v průběhu času mění a nabírají odlišný směr, „-ismy“ se mohou snadno zhroutit. Z našeho pohledu je nešťastným znakem tohoto světa, že soudobá politika máte běžného občana, který uvažuje v pojmech neuspořádaného a proměnlivého systému přesvědčení, v němž jsou věci nazývány například „konzervatismus“ nebo „liberalismus“. O kolik snazší a jasnější by vše bylo, kdybychom všichni byli filozofy a měli schvalovat či popírat jednotlivá, přesně formulovaná tvrzení. „Komunitarismus“ je nicméně skutečně velice špatně definován, dokonce i ve srovnání s tím, na co jsme zvyklí u jiných „-ismů“.)

V poslední době je „pospolitost“ předmětem diskusí dvojího typu. Na jedné straně stojí akademická debata, v níž někteří filozofové, zejména Michael Sandel (Američan, nar. 1953), Charles Taylor (Kanadan, nar. 1931), Michael Walzer (Američan, nar. 1935) a Alasdair MacIntyre (Skot, nar. 1929), obviňují liberální filozofy, jako je

* Anglické slovo „community“ jsem podle kontextu překládala jako pospolitost, nebo jako společenství. Pozn. překl.

například Rawls, z opomíjení významu pospolitosti. Tato diskuse se zabývá celou škálou komplikovaných filozofických problémů: například pojetím „já“ a pojetím jedince nebo otázkami, zda stát může, či dokonce musí usilovat o neutralitu a zda principy spravedlnosti platí univerzálně, či zda má každá kultura své vlastní specifické principy. Tato „komunitaristická kritika“ liberalismu je z velké části založena na zkreslování skutečnosti a na nedorozumění. Jen málokdo by ale popřel, že tato kritika je nebývale vlivná a že velkou měrou přispěla k tomu, jak chápeme některé základní problémy politické teorie.

Vedle tohoto „filozofického“ komunitarismu existuje ještě komunitarismus další – tedy „politický“. Je spojen v první řadě se jménem Američana izraelského původu Amitaie Etzioniho (nar. 1929) a jedná se o ten druh politického hnutí, které vydává manifesty, přichází s návrhy politických strategií a snaží se ovlivnit politiky. Komunitaristé hovoří o povinnosti vyvažovat práva občanů, o slabinách svárlivé společnosti, o významu rodiny, o naléhavé potřebě obnovit lokální společenství. Jejich terčem není filozoficky pochybené pojetí jedince ani cokoli jiného takto abstraktního a nesrozumitelného, ale kultura egoismu, individualismu a sebeuspokojování. Jejím výsledkem je podle některých komunitaristických názorů sociální roztržičnost a svět, v němž atomizovaní jedinci, oloupení o sociální pouta, žijí odcizené životy, které nemají smysl. Politický komunitarismus dosáhl určitého úspěchu – pokud lze za měřítko úspěšnosti považovat to, jak často se na „pospolitost“ odvolávají vrcholní politici ve svých psaných i mluvených projevech. Jednu dobu se zdálo, že se „pospolitost“ stane onou idejí s velkým I, kterou levý střed hledal (a že by ji bylo možné začlenit do pojmu „třetí cesta“ nebo „angažovaná společnost“, případně že by tyto pojmy mohla doplňovat), problém je, že se na pospolitost odvolává i „soucitný konzervatismus“ na straně pravice.

Vztah mezi těmito dvěma komunitarismy – tedy filozofickým a politickým – je složitý. Není náhodou, že oba směry vznikaly zároveň, že se v určitých aspektech překrývají a že se politický komunitarismus často odvolává na ideje komunitarismu filozofického. (Na obou židliích sedí William Galston, nar. 1946, americký filozof, který za prezidenta Clintona začal pracovat v Bílém domě.) Rozdíly jsou nicméně nápadnější než podobnosti. Žádný z předních představitelů filozofického komunitarismu se neztotožňuje s Etzioniho „komunitaristickou platformou“ a někteří se od ní hlasitě distancují. Často se tvrdí – a tento názor je někdy akceptován – že filozofický

komunitarismus nemá žádné jasné politické implikace. Je pravda, že otázky, které zaměstnávají zastánce politického komunitarismu, bývají většinou buď z filozofického pohledu dosti přímočaré a nekontroverzní (například že práva by měla být vyvážena povinnostmi), nebo obsahují málo nebo vůbec žádné typicky filozofické prvky (například že iniciativa založená na pospolitosti je nejlepší cestou k potírání chudoby a kriminality). Znamená to zkrátka, že každý z těchto komunitarismů se obvykle zabývá jinými věcmi.

Je to ale zmatek! A aby byl ještě větší, zakládají se jak filozofický, tak politický komunitarismus na různých idejích, které jsou někdy neslučitelné. Sandel, Taylor, Walzer a MacIntyre se strefují do různých terčů. Někteří z nich mří konkrétně na Rawlse, jiní se soustředí na soudobou morální kulturu obecně. Někteří se zaměřují na liberalistické pojetí „já“, jiní protestují proti údajnému opomíjení kulturních tradic a zvyků ze strany liberálů. Abychom byli spravedliví, je třeba říci, že to byli jiní, kdo je všechny hodil do jednoho pytle s označením „komunitaristé“. Oni sami na této nálepce nelpí – třebaže zčásti proto, že nechťejí být ztotožňováni s komunitarismem jakožto politickým hnutím.

Sám politický komunitarismus je cosi jako kupa idejí, které se vedle sebe ocitly čistě náhodou. Jedna jeho verze říká, že stát je to nejdůležitější společenství, že skutečná komunita je taková, která zachází se všemi svými členy stejně, a že rovné členství má ekonomickou dimenzi. „Pospolitost“ je v tomto případě argumentem k obhajobě sociálního státu a redistributivního zdanění, které z ní vyplývá. V jiné verzi je předmětem zájmu spíše rodina, svépomocné skupiny a lokální společenství. Neosobní a byrokratický sociální stát, který pěstuje kulturu závislosti, zde představuje problém, nikoli řešení. Mnozí se na „pospolitost“ odvolávají zkrátka proto, aby vyjádřili elementární myšlenku, že by se lidé měli zajímat jeden o druhého. Někteří zastávají mnohem striktnější názor, že „pospolitost“ je legitimním zdrojem morální autority, a vláda je tedy oprávněna podporovat určité způsoby života (například rodinné hodnoty nebo přednost heterosexuality před homosexualitou). Skutečnost, že komunitarismus jde napříč tradičním politickým rozdělením, nemusí nutně představovat problém. Opravdu může existovat nějaká koherentní „třetí cesta“, která nezná rozdělení na pravici a levici, a idea „pospolitosti“ může hrát klíčovou roli při její formulaci. Je ovšem problematické, pokud lidé tímto slovem označují zcela odlišné a neslučitelné věci. Přední britský komunitarista Henry Tam (nar. 1959, autor knihy *Communitarianism: A New Agenda for*

Politics and Citizenship /Komunitarismus – nové řešení pro politiku a občanství, 1998/) usoudil, že termín „pospolitost“ je natolik spjat s konzervativním tradicionalismem, že místo něj začal používat termín „globální progresivismus“.

Moje taktika, jak v tomto zmatku najít něco, o co by bylo možné se opřít, má dvě části. Nejprve budu demonstrovat, že ti, kteří formulují své postoje v intencích něčeho, co nazývají „pospolitost“, tak obvykle činí prostřednictvím kontrastu s jinou možnou volbou – někdy zvanou „liberální individualismus“ – prezentovanou jako cosi z morálního hlediska chudého, z filozofického hlediska naivního a ze sociologického hlediska založeného na mylných informacích. Proti sobě potom stojí liberálové, kterým záleží na jednotlivci, a komunitaristé, pro něž je důležitá pospolitost. Můžeme z toho nabýt dojmu, že se jedná o konflikt, což je ovšem dosti zavádějící. Zastánci liberalismu, kterým jde o to, aby se dobře dařilo jednotlivci, mohou souhlasit s většinou věcí, které chtějí ti, kdo kladou důraz na „pospolitost“. Druhá část mé taktiky spočívá ve výkladu některých problémů týkajících se liberálů, kteří přestáli tento proces objasňování. Komunitaristům se prostřednictvím jejich díla podařilo více než jen donutit liberalismus, aby jednoznačně vysvětlil věci, jež byly předtím považovány za samozřejmé. Vynesli na světlo složité a zásadní problémy, které stále zůstávají v centru filozofické debaty.

Náprava nedorozumění a zkreslení

Stěžoval jsem si, že všechny „-ismy“ jsou neuspořádaným spojením odlišných idejí, které se v průběhu času proměňují, a že ačkoli jsou tyto ideje v příbuzenském vztahu, mohou se rozbíhat do různých směrů a někdy si i vzájemně odporovat. Ani liberalismus není výjimkou. (Pro můj cíl, kterým je vysvětlit, že se liberálové nemusí nutně dopouštět chyb, z kterých jsou obviňováni, je to výhodou. Mohu připustit, že někteří liberálové jsou možná obviňováni právem, a zároveň poukázat na ty, kdo se neprovinili.) Je nicméně užitečné vědět, jaké tvrzení je skutečným jádrem a srdcem liberální teorie. Zde ho máme: Liberálům jde v první řadě o svobodu a autonomii jednotlivce. Vzpomeňme si na 1. kapitulu a na Rawlse, který lidem v původní situaci připisuje „prvořadý zájem vytvořit si vlastní pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění“. Ačkoli se názory jednotlivých liberálů v mnoha nejrůznějších detailech liší,

je jim společná snaha chránit a/nebo podporovat právě takovouto schopnost či něco jí podobného.

Jestliže jde liberálům o tohle, potom je snadné pochopit jejich lhostejný, či dokonce nepřátelský vztah k pospolitosti. Zajímají je jednotlivci, nikoli společenství. Domnívají se, že by lidé měli mít svobodu žít tak, jak sami chtějí, a to zjevně bez ohledu na správnost svého rozhodnutí, na hodnoty uznávané v jejich společnosti nebo na to, jaký dopad bude jejich volba mít na ostatní. Toto je bezesporu politická filozofie pro egoisty, která připisuje lidem především zájem o ně samé a pouze malý – anebo žádný – zájem o kohokoli jiného. Lidé v původní situaci, kteří si volí pravidla, jež mají řídit jejich společnost, jsou prezentováni jako „vzájemně nezainteresovaní“, zaměřeni jen na svůj vlastní zájem. Zdá se, že zde první teoretik liberalismu uznává, že liberální stát je ten, ke kterému se lidé hlásí zkrátka proto, že jim nejlépe vyhovuje. Rawlsiánský konstrukt vynáší na světlo další dva zásadní omyly týkající se liberalismu: že si lidé *vybírají* své hodnoty a že tak činí jaksi nezávisle na společenství – tedy na kultuře či subkultuře, v níž byli vychováni a v níž žijí. Jak jinak máme chápat ty podivně odtělesněné a depersonalizované bytosti, které v původní situaci uzavírají dohodu, motivovány v první řadě svobodou zvolit si způsob života, jaký samy chtějí?

Zdá se, že důraz na svobodu jednotlivce musí nevyhnutelně vést ke střetu liberalismu s hodnotou pospolitosti. Neobyčejně vlivná formulace liberálních idejí, jejímž autorem je Rawls, to jen potvrzuje. Třetí moment, který nás zavádí na stejnou – tedy nesprávnou – cestu, je směřování liberalismu v tom smyslu, jak ho chápou političtí filozofové, s tím, co známe pod pojmem „ekonomický liberalismus“ nebo „neoliberalismus“. Ekonomický liberalismus, který je klíčovou složkou politiky Nové pravice, je doktrínou o významu osvobození trhu od deformací, regulace a zásahů státu. Slučují se zde empirická tvrzení o obrovské efektivitě a produktivitě tržních mechanismů s morálními tvrzeními o významu soukromého vlastnictví a možnosti svobodného zapojení jedince do ekonomické směny. (O tom druhém jsme hovořili ve 2. kapitole.) Ke směřování ekonomického liberalismu s liberalismem obecně dochází obzvláště často v postkomunistických státech. Je tam snadné uvažovat v intencích hrubého kontrastu mezi „komunismem“ (který pomýleně věří v rovnost) a „liberalismem“ (jenž správně věří ve svobodu jednotlivce). „Svoboda“ je ztotožňována se „svobodou trhu“, „liberalismus“ s „liberalizací“ trhu – tj. přechodem od státní kontroly a regulace k „volnému trhu“. Výsledkem je, že liberálové z definice

věřít v ekonomiku laissez faire. To se týká států, které ze správného pochopení toho, co liberalismus obnáší, mohou nejvíce profitovat. (Na druhou stranu ve Spojených státech amerických je liberalismus obvykle ztotožňován s podporou sociálního státu. Já jsem vám říkal, že tyto nálepky jsou problematické!)

Zde je sedm námitek proti liberalismu, které bývají vyslovovány ve jménu pospolitosti. (Pořadí, v němž jsou uvedeny, je přibližně určeno jejich vzrůstající složitostí.)

Liberálové:

- předpokládají, že lidé jsou sobečtí nebo egoističtí;
- obhajují minimální stát;
- kladou větší důraz na práva než na povinnosti a odpovědnost;
- jsou přesvědčeni, že hodnoty jsou subjektivní nebo relativní;
- opomíjejí aspekt sociální konstituce jednotlivce;
- nejsou schopni dohlédnout význam sociálních vztahů, sdílených hodnot a společné identity;
- se mylně domnívají, že stát může – a měl by – být neutrální.

Žádná z těchto námitek není namístě (ačkoli některé jsou ještě méně vhodné než ty další). Pojďme si je probrat jednu po druhé. Přitom mějte stále na paměti, že se zde nesnažím hájit liberalismus. Pokouším se pouze vysvětlit, co vyplývá a nevyplývá z toho, když někdo schvaluje klíčové liberální tvrzení, které je uvedeno výše.

První námitka:

Liberálové předpokládají, že lidé jsou sobečtí nebo egoističtí

Politici se někdy odvolávají k „pospolitosti“, když chtějí říci, že lidé by se neměli zajímat pouze sami o sebe, ale také jeden o druhého. V protikladu k primitivnímu „individualismu“ Nové pravice – jejíž étos údajně vystihují hesla, jako například „chamtivost je správná věc“ nebo „nic takového jako společnost neexistuje“ – znamená pospolitost, že lidé by se zkrátka neměli starat pouze o své vlastní zájmy. Místo toho, aby lidé bez jakéhokoli omezení sledovali své vlastní zájmy, měli by být solidární s ostatními členy svého společenství a ztotožnit se s nimi do takové míry, aby pro ně byli ochotni něco obětovat. Pod pojmem „pospolitost“ je tedy v podstatě zašifrováno slovo „morálka“. Morálka vyžaduje, abychom se nechovali jako ryzí egoisté a uznali, že ostatní mohou vůči nám mít nějaké nároky.

Proč je třeba používat šifer? Je to proto, že pro politiky je nebezpečné hovořit o morálce přímo. V očích lidí by vypadali jako kazatelé, jejichž povýšenost není namístě. Často to bývá chápáno stejně, jako kdyby lidem přikazovali, aby si vybrali pouze jediný konkrétní způsob života, který je správný. Lidé nemají rádi, když jim politici říkají, jak mají žít. A politici se obvykle velmi snaží, aby nikomu nemohlo připadat, že to dělají. Protože vlastní politickou strategii je vždy nutné ospravedlnit a protože každé ospravedlnění politické strategie je v konečném výsledku ospravedlněním morálním, uchylují se politici k šifrám. A tak se tady objevila „pospolitost“. (Každé ospravedlnění politické strategie je v konečném výsledku morální, protože vždy když je politika prezentována čistě technicky, tedy pouze jako nejpraktičtější či nejefektivnější prostředek k dosažení určitého cíle, je relevantní se ptát, zda je tento cíl z morálního hlediska žádoucí.)

V tom celém, co zde bylo řečeno, můžeme najít dvě nedorozumění. Prvním omylem je přesvědčení komunitaristů, že se ten, kdo chce hovořit o morálce, musí nutně odvolávat na „pospolitost“. Komunitaristé opomíjejí, že liberalismus je podle všech hodnotových interpretací morální doktrínou. Liberalismus neschvaluje, aby člověk bez jakéhokoli omezení sledoval své vlastní zájmy, naopak – je v něm mnoho prostoru pro ideu, že lidé mají vůči sobě morální nároky, z nichž některé – ty, jež s sebou nesou povinnosti vůči ostatním – mohou být vynutitelné státem. „Individualismus“ (tedy to, že je důležité, aby se jednotlivci vedli dobře) ani „liberální individualismus“ (tj. že svoboda a autonomie jednotlivce jsou podstatné pro to, aby se tomuto jednotlivci mohlo vést dobře) nejsou egoismem. Pakliže je důležitý jedinec, jsou důležití *všichni* jednotlivci – tedy nejen já. Své vlastní zájmy mohu sledovat pouze do té míry, nevylučuje-li se to s morálním požadavkem jednat s ostatními spravedlivě. Schvalovat liberalismus není totéž jako schvalovat kulturu, v níž jedinec staví uspokojení vlastních zájmů nad vše ostatní. Znamená to schvalovat systém pravidel a zákonů, který omezuje egoismus právě tím, že zajišťuje, aby se všemi bylo zacházeno s ohledem a úctou, která jim jakožto autonomním jednotlivcům přísluší.

Druhým omylem je domněnka, že hovořit o morálce znamená vnucovat někomu určitý způsob života (například heterosexuální, monogamní anebo prostý drog). Klíčová morální idea liberalismu je totiž právě ta, že by lidé měli mít možnost svobodně si vybrat život, jaký sami chtějí, nevylučuje-li se to s tím, o čem jsme hovořili v předchozím odstavci, tedy s ohledem a úctou pro všechny jednot-

livce. (Z toho mimo jiné vyplývá, že i ostatní mají podobnou svobodu.) Liberalismus tedy je morální doktrínou. Je to ovšem *slabá* morální doktrína. Neurčuje nutně žádný konkrétní způsob nebo způsoby, jak by lidé měli žít (kromě toho, že by jeden s druhým měli jednat spravedlivě). Komunitaristé se mýlí, když se domnívají, že hlásat mravní zásady znamená vzdát se idejí liberálního individualismu. Politici a novináři se mýlí, když se domnívají, že hlásat mravní zásady znamená předepisovat lidem určitý způsob života, nebo je k tomuto způsobu života dokonce nutit.

Odvolávat se na „pospolitost“ může být skutečně účinný způsob, jak vzbudit zájem ostatních, v případě, že prohlašujeme něco, co by mohlo působit kazatelským či nepřiměřeně direktivním dojmem, pokud bychom to přímo prezentovali jako morální zásady. Filozofové jsou nakloněni všemu, co může přimět lidi, aby jednali morálně. Mají však rádi teoretickou jasnost. „Pospolitost“ může sloužit jako rétorický zástupce „morálky“, musí být ovšem jasné, že „pospolitost“ v tomto smyslu je zcela v souladu s „liberálním individualismem“.

Druhá námitka: Liberálové obhajují minimální stát

Liberálové se shodují na tom, že úkolem státu je starat se o ochranu a podporu svobody jednotlivce. Jednotlivé směry liberalismu se však neshodnou na tom, co se pod „ochranou a podporou svobody“ skrývá. Někdo si pod liberálním státem představuje minimální stát či tzv. stát-noční hlídač, který se omezuje pouze na ochranu negativních práv občanů – tedy na to, aby do práv občanů nikdo nezasahoval – a kromě toho občanům poskytuje veřejné statky, jako je pouliční osvětlení nebo ochrana. („Veřejné statky“ jsou takové, o které mají zájem všichni a z nichž, jsou-li poskytovány, všichni mají prospěch. Stát má právo je poskytovat a přitom nutit občany, aby přispívali na náklady. Kdyby totiž nebylo tohoto prvku organizovaného vynucování, parazitovali by logicky někteří jednotlivci na příspěvku ostatních, a to by vedlo k tomu, že by nakonec žádné takové statky nebyly k dispozici – i přesto, že by je všichni chtěli.) Jde především o to, že vynucované přerozdělování není oprávněné. Má-li někdo nějaký majetek a chce-li ho dát někomu nemajetnému, je to v pořádku. Možná by mu ho dokonce dát měl. Ale není věcí státu někoho k takové transakci nutit. Jedná se tedy o „libertariánskou“ verzi liberalismu, kterou nejkoherentněji zformuloval Robert Nozick (viz kapitola 1).

Některým lidem se liberalismus nelíbí, protože se domnívají, že implikuje právě takovýto stát. Být liberálem je totéž jako hájit „laissez faire“ ekonomiku a být nakloněn minimálnímu zasahování státu do života občanů. Jak jsem již zmínil, je tento omyl častý zejména ve východní Evropě.

Ne všichni liberálové jsou ovšem libertariány. Rawls není Nozick. Rawlsiánský stát je něco víc než minimální liberální stát. Když stát podporuje liberální spravedlnost prostřednictvím toho, že nutí lidi, aby plnili povinnosti, které mají k sobě navzájem na základě svého statusu autonomního občana, obnáší to podle Rawlse více než pouhou ochranu negativních vlastnických práv občanů, poskytování veřejných statků a výběr daní, z nichž se tyto statky hradí. Obnáší to také, že stát bude zabezpečovat dodržování principů spravedlnosti, které si sám stanovil – nejedná se tedy pouze o ochranu základních svobod, ale je zde rovněž distributivní aspekt: férová rovnost příležitosti a princip difference. Zacházet s občany s úctou, která jim přísluší na základě jejich autonomního postavení, znamená zajistit, aby statky, nezbytné k uplatnění této autonomie, byly mezi tyto občany rozděleny férově. Různé varianty liberalismu implikují také odlišná pojetí role státu – a také různá zdůvodnění redistribuce a její rozdílnou míru – a idea státu založeného na principech „liberálního individualismu“ neobsahuje nic, co by státu přisuzovalo pouze minimální roli, kterou obhajují libertariáni. Teoreticky mohou liberálové klidně podporovat sociální stát, a mohou jít dokonce ještě dál. (Nyní když hovoříme o pospolitosti a idejích s ní souvisejících, vzpomeňte si na 3. kapitolu a na Rawlse, který se domnívá, že jeho princip difference je výrazem pocitu sounáležitosti – tedy že jedinec větší výhody nechce, pokud to nepřinese prospěch těm, kterým se daří hůře než jemu.)

Třetí námitka: Liberálové kladou větší důraz na práva než na povinnosti a odpovědnost

Zastánci politického komunitarismu si nejčastěji stěžují, že se příliš mnoho hovoří o právech, a naopak příliš málo o povinnostech. A je to možná pravda. Lidé jsou možná příliš rychlí, mají-li uplatňovat svá práva vůči ostatním, a příliš pomalí, mají-li uznat své povinnosti. Je snad správné, když Etzioni usiluje o to, aby byl maximálně do deseti let vytvořen nový systém práv. A je asi špatné, když je společnost svárlivá. Pokud je zde ale nějaký problém, není vina na straně

liberalismu. Jak už by v tuto chvíli mělo být jasné, tento filozofický přístup význam povinností ani odpovědnosti nijak nepopírá.

V případě „povinností“ jde pouze o to vyjasnit si pojmy – tedy pochopit, co znamená tvrzení, že někdo má na něco právo. Pojmová analýza práva může být dosti komplikovaná – americký teoretik práva Wesley Hohfeld (1879–1918) identifikoval čtyři různé způsoby, jak se termín „právo“ používá – většinou však bezpečně funguje předpoklad, že tvrzení „A má právo na X“ znamená, že ostatní mají povinnost umožnit A mít X nebo že jsou povinni mu X dát. Nezapomínejte na souvislost mezi spravedlností, právy a povinnostmi. Má-li A právo na X, nejde pouze o to, že by pro A bylo přijemné mít X, anebo dokonce, že by A mělo X dostat z morálních důvodů. Právo znamená spravedlivý nárok, a je to ten druh nároku, z něhož pro ostatní vyplývají povinnosti.

Velice vlivná teorie práva – teorie Josepha Raze – definuje právo následujícím způsobem: „X má na něco právo tehdy a jen tehdy, když X může mít na něco právo a je-li za jinak stejných podmínek blahobyť X (jeho zájem) dostatečným důvodem pro to, aby na nějakého jiného (nějaké jiné) jedince byla uvalena povinnost.“ V tom jsou obsaženy dva elementy, které jdou nad rámec hrubě pojaté ideje, že práva s sebou nesou povinnosti. Za prvé je důležité, co jedinci dává ono právo: je to jeho blahobyť (jindy hovoříme o jeho „zájmech“). Za druhé je významné, jak se zájem vztahuje k právu: musí být považován za dostatečný důvod pro to, aby na někoho jiného byla uvalena povinnost. Má A právo na X? Na tuto otázku můžeme podle Raze odpovědět poté, co zvážíme, zda je zájem A mít X dostatečným důvodem pro to, aby na jiného (jiné) jedince byla uvalena povinnost. Mám právo na piano značky Steinway, které jsem si vždy přál? Nikoli. Toto piano by sice opravdu zvýšilo můj blahobyť, ale jde o takový jeho aspekt, který není dostatečným důvodem pro to, aby na někoho mohla být uvalena povinnost piano mi poskytnout. Mám právo nebýt zabit? Ano, mám, protože nebudu-li zabit, přispěje to k mému blahobytu tak zásadním způsobem, že to skutečně je dostatečným důvodem pro to, aby ostatní měli povinnost nezabít mě.

Zůstaňme ještě u základní myšlenky, že práva jsou spjata s povinnostmi, a ukažme si, jakým nesmyslem je z tohoto pohledu tvrzení komunitaristů, že liberalismus jedno prosazuje a druhé zanedbává. Vždy, když se domáháme nějakého práva, ať už pro sebe, nebo pro jiné, vytváříme tím současně pro někoho povinnost. Čím více práv se lidé na druhých domáhají, tím více vzájemnými povinnostmi jsou

vázáni. Práva a povinnosti jdou vždy ruku v ruce, neexistuje jedno bez druhého. A povinnosti se vztahují na jednotlivce. Když chceme hovořit o povinnostech, nemusíme od „individualismu“ konvertovat k „pospolitosti“.

Ti, kteří se domáhají nějakého práva, si jsou jistě vědomi, že tím současně vytvářejí pro někoho povinnost. V tvrzení, že někdo má na něco právo, jde podle všeho v podstatě o to, že se žádá, aby lidé někomu dali něco, ať už se jedná o cokoli, co je předmětem tohoto práva. Je možné, že se někteří lidé pro sebe domáhají práv a neuvědomují si přitom, že se implikované povinnosti týkají i jich samých. To je ale vzájemně neslučitelné. Tvrdím-li, že mám právo na svobodný projev a současně že nejsem povinen respektovat svobodný projev druhých, jedná se o jasný protimluv, pokud ovšem neexistuje důvod, proč bych právě já měl mít nějakou zvláštní výjimku. Mám-li právo na proces před porotou – a jsou-li tedy ostatní povinni mi takovýto proces umožnit – jsem zároveň povinen stát se sám v případě potřeby členem poroty. Ačkoli u empirického tvrzení, které spojuje právo s povinností, je celý problém složitější, lze na stejném základě tvrdit, že moje právo volit může zároveň implikovat i povinnost volit – v případě, že má volební účast je nezbytná k zachování demokratického systému, v kterém mám právo žít.

Ničím, co jsem doposud řekl, jsem nepopřel, že někteří lidé jsou příliš rychlí, pokud jde o vytváření nových práv, že jsou příliš ochotní považovat za „práva“ něco, co ve skutečnosti tento status nemá. Tady můžeme na komunitaristickém postojí najít trochu pravdy. Je možné, že mnohá práva, na něž si lidé činí nárok, ve skutečnosti žádnými právy nejsou. Ale k tomu, abychom o tom rozhodli, nám *nepomůže*, když se budeme odvolávat na „pospolitost“. Je třeba vážně se zamyslet nad tím, na co člověk právo má a na co nikoli. A právě tady můžeme využít Razův přístup. Stačí něčím zájem, aby se o jeho náboženském vyznání nehovořilo neuctivým tónem, k tomu, aby druzí byli vázání povinností o tomto vyznání neuctivě nehovořit? Podle Raze to závisí na tom, do jaké míry tento neuctivý tón poškozuje blahobyť dotčených lidí a zda je tato míra dostatečně velká na to, abychom mohli usoudit, že lidé jsou povinni neuctivým tónem nehovořit. Při tomto rozhodování musíme vzít v úvahu i cenu, již zaplatí ti, kdo nebudou moci říkat anebo psát věci, které by říkat či psát chtěli. Má člověk právo nenosit identifikační průkaz, nepodrobit se namátkové kontrole, která zjišťuje, zda před jízdou nepožil drogy, nebo nepodstoupit test na AIDS, ucházeli-li se o místo zubního lékaře? Na to nelze odpovědět jednoznačně.

Raz také nikde netvrdí, že jednoznačně odpovědět lze. Umožňuje nám však přinejmenším vidět, které faktory je nutné vzít v úvahu. Komunitaristé mohou mít pravdu, když odmítají některá konkrétní práva, která prosazují takové organizace, jako je britská Svoboda (Liberty) nebo v USA Americký svaz občanských svobod (American Civil Liberties Union). Jejich pravda ale nespočívá v tom, že by na „liberálním individualismu“ bylo něco špatného, ale v tom, že lidé zkrátka zmíněná práva a povinnosti nemají.

Něco podobného platí i pro odpovědnost. Zamysleme se nad dvěma případy, kdy politici pod vlivem komunitarismu hovoří o tom, jak důležité je, aby lidé přijali či uznali svou odpovědnost: odpovědnost tělesně schopných pracovat, mají-li tu možnost (a ne pouze s nastavenou dlaní čekat na almužnu od státu), a odpovědnost rodičů podporovat své děti (a ne spoléhat, že to stát udělá za ně). Úvahy o první otázce vedly ve Velké Británii ke změně zákona, který stanovuje, komu přiznat podporu v nezaměstnanosti, a k přísnějším testům pracovní neschopnosti (jejich smyslem je odlišit lidi štěstí se práce od těch, kteří skutečně pracovat nemohou). Pokud jde o druhý problém, byla založena Agentura na podporu dětí (Child Support Agency), jejímž cílem je přimět rodiče – především otce, kteří nežijí s rodinou – aby se finančně podíleli na nákladech svých dětí. V obou případech šlo o to, aby se posunula „hranice odpovědnosti“ od státu směrem k jednotlivci a vymezila oblast, v níž jednotlivec přebírá odpovědnost za své činy (zodpovídá se z nich a nese důsledky s nimi spojené).

Liberálové přijmou bez problémů názor, že lidé by měli být odpovědní za to, co vzniklo jako důsledek jejich vlastní svobodné volby. Hodně samozřejmě záleží na tom, co myslíme „svobodnou volbou“. Kolik možností musí mít člověk na výběr? Kolik informací musí mít o pravděpodobných důsledcích své volby? Rovnostářští liberálové budou zdůrazňovat rozsah, v jakém lidé nejsou v kontextu, v němž se rozhodují, zodpovědní za podmínky dané jejich původem (jako je například jejich postavení při distribuci vrozených nadání). Komunitaristé možná cosi pochopili, když naříkají nad kulturou, v níž se lidé spoléhají, že stát zlepší kvalitu výsledků, za které jsou oni sami zodpovědní. Důrazem na rozsah, v němž jsou lidé vydáni na milost a nemilost faktorům, které nemohou ovlivnit, podporují snad skutečně některé linie liberálního myšlení kulturu, která je příliš ochotná zbavit lidi pout, jež jim nasazuje morálka. Těžko však můžeme tvrdit, že liberální politická filozofie opomíjí otázku odpovědnosti. Je tomu právě naopak.

Liberálům určitě nebude vadit, když práva budou záviset na splnění určitých podmínek (budou tedy „podmíněná“). Jedná se tedy pouze o to, aby právo bylo vymezeno dostatečně přesně. Tvrzení, že lidé mají právo na sociální podporu, je vágní a naznačuje, že lidé takové právo mají bez ohledu na to, co dělají (nebo nedělají). To vyvolává myšlenku, že liberální pojetí práva zbavuje lidi odpovědnosti za sebe sama. Bylo by ale příliš jednoduché například tvrdit, že ti, kteří se v situaci, kdy potřebují sociální podporu, neocitli vlastní vinou, mají na tuto podporu právo, zatímco ti, kteří si za svou situaci mohou sami, žádné takové právo nemají a musí sami nést důsledky svého jednání. Posoudit, kdo je za co zodpovědný, je samozřejmě nesmírně obtížné. Nemá to však nic společného s pomýleným tvrzením, že zdůrazňování práva znamená zanedbávání odpovědnosti.

Čtvrtá námitka:

**Liberálové jsou přesvědčeni,
že hodnoty jsou subjektivní nebo relativní**

Americký básník Robert Frost (1874–1963) řekl, že liberál je ten, kdo v debatě nedokáže zastávat své vlastní stanovisko. Zastánci „pospolitosti“ někdy prohlašují, že podle liberálů neexistuje žádné objektivní kritérium, které by určovalo, které hodnoty jsou správné a které nikoli, a že hodnoty jsou tedy „subjektivní“ a záleží zde pouze na osobních preferencích. Důraz na individuální svobodu volby a účtu k vlastnímu rozhodnutí lidí ohledně toho, jak chtějí žít, pramení podle jednoho názoru z jistého skepticismu. Aby lidé sami rozhodovali, jak chtějí žít, má smysl jedině tehdy, jsou-li všechny způsoby života stejně dobré (tedy žádné nejsou lepší). Když někomu nařizujeme nebo ho nutíme, aby uznával určité hodnoty, je to stejně neoprávněné, jako kdybychom mu nařizovali anebo ho nutili, aby měl rád konkrétní příchut zmrzliny. Hodnoty jsou pouze záležitostmi osobních preferencí a stát nemá právo poskytovat podporu hodnotám, které sám náhodou upřednostňuje. Liberálové jsou prý morálními relativisty. (A morální relativismus – tedy názor, že „všechno je možné“ – je příčinou mnoha našich sociálních problémů, jako jsou drogy, rozpad rodiny atd.)

Měli bychom si ujasnit, že zmíněné nařčení ze subjektivismu nebo relativismu nemůže platit pro *všechny* morální hodnoty. Liberálové, kteří věří ve význam svobody a autonomie jednotlivce a v to, že stát může občany nutit k plnění povinností, kterými jsou na základě spravedlnosti vzájemně vázáni, nemohou být přesvědčeni, že hod-

noty obecně jsou jediné a pouze otázkou osobních preferencí. Když někdo popírá morální význam svobody jednotlivce, znamená to, že se mylí, a nikoli, že pouze vyjadřuje své preference. Aby daná námitka mohla platit, museli bychom přinejmenším rozlišovat mezi dvěma druhy hodnot: 1. svoboda, autonomie, právo, spravedlnost (těch si liberálové váží jakožto hodnot, které jsou objektivně správné); a 2. konkrétní způsoby života, mezi kterými je možné volit (ty jsou zřejmě podle liberálů věcí osobních preferencí).

Zdá se, že toto je onen charakteristický rozdíl, o němž jsem se zmínil, když jsem poprvé zdůrazňoval, že liberalismus je skutečně morální doktrínou. Naznačoval jsem, že politici neradi hovoří o morálce, protože když o ní někdo hovoří, vzbuzuje to často v lidech mylný dojem, že je jim vnucován určitý způsob života. Poté co jsme si tento rozdíl ujasnili, mohli bychom začít tvrdit, že liberálové sice nejsou subjektivisty, pokud jde o svobodu nebo spravedlnost, ale subjektivisty jsou, když se jedná o možnost člověka svobodně nakládat se svým spravedlivým podílem prostředků. Je to ale pravda? Omezíme-li se nyní na „pojetí dobra“ – tedy na termín, kterým filozofové označují pohled na to, co činí lidský život hodnotným – musí se liberálové nutně domnívat, stejně jako zarpulitý utilitarista Jeremy Bentham, že hrát mlýnek je stejně hodnotné jako věnovat se poezii? Že ten, kdo hraje videohry, má stejně kvalitní náplň života jako ten, kdo se potýká s filozofickými problémy?

Odpověď zní „nikoli“. Jsem, předpokládejme, absolutně přesvědčen, že život s Platonem je pro každého objektivně lepší než život s Playstationem. Když se mnou někdo nesouhlasí, neznámá to, že pouze vyjadřuje odlišný, ale stejně platný názor. Znamená to, že se mylí. Vyplývá z toho, že bych měl opustit své liberalistické pozice a zřít se své věrnosti státu, který podporuje právo lidí žít tak, jak oni sami chtějí? Nikoli, pokud si ovšem zároveň myslím, že možnost vybrat si život podle vlastní volby má pro člověka hodnotu. Ten, kdo se rozhodl pro Platona, může žít mnohem hodnotnější život než ten, kdo si vybral Playstation. Zásadní však je, že si daný způsob života zvolili sami. Stát, který nerespektuje, že lidé jsou schopni rozhodovat se sami za sebe, může svým občanům upírat něco, co je nezbytnou podmínkou, aby se jim žilo dobře. Je tedy zcela v souladu, když trvám na tom, aby stát rozhodování ponechal na občanech, a zároveň vůbec nepochybuji o tom, že se tyto občane rozhodují špatně. Svůj osobní život, tedy život jednotlivce žijícího v občanské společnosti, mohu zasvětit rozšiřování myšlenek o tom, jak je Platon báječný. Avšak liberalismus je doktrínou o oprávněném využí-

vání státní moci, tedy o strategiích, které je stát oprávněn používat. Můj osobní názor na to, jak by lidé měli žít, je v tomto případě zcela irelevantní – ať už je jeho objektivní platnost jakákoli.

Podle některých kritiků je tato liberální odpověď určitým způsobem schizofrenní. Jsem si naprosto jist hodnotou Platona – nejen pro mě, ale i pro všechny mé spoluobčany – a přesto bych, jde-li o politiku, měl tuto skutečnost ignorovat? Zkuste nahradit Platona Bohem. Představte si, že jste věrni pravdě určité náboženské doktríny, takové, která prostupuje celým vaším životem a skrze členství v určité komunitě vám poskytuje pocit identity a vlastního významu. Podle liberalistického názoru, o kterém hovoříme, byste pro účely politiky měli od svých náboženských názorů odhlédnout. Obavy ohledně schizofrenie nás mohou vést k významným komunitaristickým argumentům, kterým se budeme věnovat později. Nyní je důležité, že liberál nemusí nutně být subjektivist a nebo relativista, pokud jde o hodnoty, ale musí na první místo stavět hodnotu individuální svobody.

Snad ironií osudu existuje jedna významná linie komunitaristického myšlení, která by mohla být mnohem lepším terčem, hovoříme-li o strachu z relativismu. Jedná se o linii, která zdůrazňuje význam úcty k hodnotám, tradicím a způsobům chápání sdíleným komunitou a odůvodňuje to pouze příslušností k dané komunitě. Z hlediska filozofie je tato linie nejvíce spojena s Michaellem Walzerem, který prohlašuje, že sociální spravedlnost vyžaduje, aby statky byly distribuovány v souladu se svým „sociálním významem“. (Když Alasdair MacIntyre zdůrazňuje, že sociálně definované role mají dopad na kvalitu života jednotlivce, jedná se o něco podobného.) Nedůvěřující údajným aspiracím liberalismu na univerzální platnost a jeho zjevné abstrakci od sociálního a kulturního kontextu – vzpomeňme si na Rawlsovu původní situaci – trvají komunitaristé na tom, že politické filozofii přísluší interpretovat a kultivovat ty hodnoty a principy, které jsou vnitřně přítomné v životě konkrétních společností.

Tady se skutečně jedná o určitý relativismus. Podle Walzera „je spravedlnost podmíněna sociálními významy“. Hodnoty tedy nejsou subjektivní v tom smyslu, že by byly pouze věcí individuálních preferencí. Jednotlivec se z tohoto pohledu může mylit. Avšak to, v čem se mylí, je „interpretace tradic a způsobů chápání sdílených jeho komunitou“ nebo „hodnoty skryté přítomné v sociálním životě jeho kultury“. Na tomto místě jsme se přiblížili velice složitým otázkám z oblasti metamorální filozofie. (V „morální filozofii“ jde o otázku, co je správné a co nikoli. „Metamorální filozofie“ – nebo také „metaetika“ – řeší

problém statutu morálních úsudků – tj. co znamená, když řekneme, že je něco správné, nebo nesprávné, a jak to vlastně vůbec víme.)

Naštěstí mi však nepřisluší, abych se zde do těchto otázek pouštěl. Za zmínku ale stojí, že komunitaristé, ať už převlečení za filozofy, nebo politiky, někdy prohlašují, že zdůvodnění morálních hodnot nebo principů spočívá jedině a pouze v apelu na sdílené intuice společenství, k němuž patří ten, pro koho je toto zdůvodnění určeno. Připojíme-li k tomu ještě myšlenku, že různá společenství sdílejí zcela odlišné intuice, dostáváme se k určitému morálnímu relativismu – sociálnímu i kulturnímu. Z tohoto důvodu někteří proti komunitaristickému myšlení protestují – v domněn, že implikuje jistý konzervatismus či upírá politické filozofii možnost radikálně kritického postoje. Zde je třeba opatrnosti. Dokonce i komunitaristé, jako je Walzer, se domnívají, že existuje jakási „univerzální“ morálka v užším smyslu, kterou sdílejí všechny, nebo téměř všechny, kultury. A doporučení samotného Walzera pro Spojené státy americké, které vychází z jeho vlastní interpretace v USA „sdílených významů“, můžeme určitě hodnotit jako „radikální sociální kriticismus“. Z celkového pohledu je ovšem tento druh relativismu obvykleji spojován s komunitaristy než s liberály.

Pátá námitka:

Liberálové opomíjejí aspekt sociální konstituce jednotlivce

Filozofický komunitarismus se velmi často zaměřuje na pojetí jednotlivce, které je údajně pravým jádrem liberalismu. Kritici liberalismu, utvrzení ve své nedůvěře nepostižitelnými a ze společenského kontextu vytrženými účastníky smlouvy, uzavřené v Rawlsově původní situaci, prohlašují, že zastánci této filozofie nejsou schopni rozpoznat míru „sociální konstituce“ jednotlivce, který je zakotven ve společenských vztazích a který byl společenstvím, v němž žije, zformován právě v takového člověka, jakým je. Liberalistické pojetí, které v jednotlivci vidí toho, kdo si svobodně volí svůj vlastní způsob života, je naivně „individualistické“. Přehlíží skutečnost, že jeho pojetí dobra (samozřejmě stejně jako jeho pojetí sebe samého jakožto jedince, který si volí vlastní pojetí dobra) je závislé na společnosti, v níž tento jedinec žije. Tato závislost – či priorita sociální matrice – je někdy prezentována jako empirické tvrzení o významu socializačního procesu pro formování identity jedince. Jindy se s větší dávkou filozofie argumentuje, že jazyk ani myšlení nemohou existovat mimo sociální kontext.

Ať tak, či onak, tato kritika je vždy založena na omylu. Liberálové se možná dopouštějí chyb, nejsou to však chyby takto zjevné. Jak by někdo mohl popírat, že sebe porozumění lidé čerpají ze společnosti, v níž žijí? Jde o to, zda tímto způsobem lze vyvrátit názor liberálů, kteří trvají na tom, že je důležité, aby jedinec mohl svobodně přemýšlet o tom, jak chce žít, aby mohl žít podle vlastní volby a aby svůj názor také mohl změnit (omezení samozřejmě spočívá v tom, že tento jedinec musí respektovat, když ostatní činí totéž). Kdyby lidé *ne* měli na výběr a kdyby pocít, že sami rozhodují o tom, jak chtějí žít, byl pouhou iluzí, potom by to skutečně mohlo znamenat problém. Liberálové by tak připisovali obrovský význam schopnosti, kterou lidé ve skutečnosti nemohou uplatnit. Avšak okolnost, že si volíme ze souboru sociálně definovaných možností, a také to, že jakožto jednotlivci bezpochyby podléháme sociálním vlivům (rodina, škola, média), na jejichž základě si vybíráme některé eventualy spíše než jiné, nesvědčí o tom, že by naše úvahy a následné volby byly iluzí. Připouštím, že když kriticky uvažujeme nad svým životem, považujeme některé věci za dané. Kdybychom odhlédli od všech hodnot, které uznáváme, nezbyl by nám žádný základ pro úsudek. Přesto je však důležité, aby lidé mohli žít tak, jak se sami rozhodli, a nikoli tak, jak jim to nařídil někdo jiný.

Skutečnost, že jedinec je formován společností, opravdu představuje pro liberály problém. Jestliže lidé získávají sebe porozumění ze svého členství v určitých skupinách a je-li takové sebe porozumění nedílnou součástí jejich blahobytu, potom si ti, kterým jde o blahobyt jednotlivce, mohou uvědomit, že předmětem jejich zájmu jsou také skupiny, a to může vést k potenciálním střetům se svobodou jednotlivce a se striktně individualistickým přístupem ke spravedlnosti. Některé kulturní skupiny možná potřebují finanční podporu, mají-li přežít. A možná to, jestli přežijí, závisí na tom, zda jim budou udělena skupinová práva, která budou v rozporu s konvenčními právy jednotlivce. Pojdme se u těchto otázek na chvíli zastavit. Naším cílem přitom bude pouze odstranit pomýlený názor, že liberálové nejsou schopni uznat, že naše „já“ je sociálně formováno.

Ve skutečnosti se liberálové pravděpodobně budou zajímat o podmínky, v nichž se utvářejí přesvědčení, právě proto, že si uvědomují, do jaké míry sociální matrice formuje lidskou identitu. Tu a tam může doopravdy dojít ke střetu mezi „liberálním individualismem“ a „pospolitostí“. Vezměte si například ty, kteří se oddaně hlásí k nějakému náboženství. Řekněme, že mají v úmyslu vychovávat své děti v uzavřené komunitě, posílat je do náboženských škol a vůbec

udělat vše pro to, aby děti nepřišly do styku s těmi, jejichž přesvědčení je odlišné. Může stát toto dovolit? Z liberalistického pohledu je významné, zda stát, který takové jednání dovolí, přiměřeně respektuje autonomní postavení občanů. Jednotliví liberálové se však liší v názoru na to, co se tím myslí. Někteří se domnívají, že je dostatečné, když lidé mají právo komunitu, v níž byli vychováni, opustit. Jiným toto nestačí. Stát musí zajistit, aby jeho budoucí občané mohli uplatňovat své autonomní postavení, a k tomu je třeba, aby nebyli vychováni (nebo spíše naočkováni?) pouze k určitému náboženskému pohledu, ale aby se naučili sami přemýšlet a věděli o škále možností, z nichž si mohou vybírat (a aby také znali svá občanská práva). Poměrně velká mýra státní intervence, kterou toto obnáší, představuje složitý problém, na jehož řešení se liberálové neshodují. Na toto téma existuje mnoho knih – a také rozhodnutí amerického Nejvyššího soudu. Obecně lze říci, že jde o to najít správný poměr mezi úctou k autonomii rodičů (výchova dětí určitým způsobem může být součástí jejich pojetí dobra) a ochranou či podporou autonomního postavení jejich dětí. Komunitaristé by to překroutili tak, že úcta k autonomii rodičů se sama o sobě může jevit jako úcta ke „společenství“ (zde k náboženskému společenství). (Abychom si ukázali, že úcta k autonomii rodičů se sama o sobě vůbec takto jevit nemusí, představme si výstřední rodiče, kteří odmítají posílat své děti do normálních škol, protože z nich chtějí mít sociálně izolované jedince. Není zde žádné „společenství“, které by se mohlo cítit napadené, jestliže se stát rozhodne požadovat, aby se tyto děti učily něco, co si jejich rodiče nepřejí. Otázka, která řeší, co by stát měl dělat, aby zaručil autonomii svých – budoucích – občanů, má tedy pouze nahodilý vztah k problému úcty ke „společenství“.) Bez ohledu na to, jaká odpověď je v těchto případech správná, by mělo být jasné, že zájem liberálů o socializaci a vzdělání je dán právě tím, že liberálové ve skutečnosti uznávají prioritní postavení sociální matrice.

Šestá námitka:

Liberálové nejsou schopni dohlédnout význam sociálních vztahů, sdílených hodnot a společné identity

Obavy komunitaristů ohledně liberalistického pojetí jedince někdy nabírají i jiný směr. Komunitaristé v tomto případě nemají námitky proti tomu, v čem liberálové údajně vidí *zdroj* jedincova pojetí dobra, ale stěžují si, že liberalismus určité *obsahy* opomíjí a jiné podporuje. Obviňují liberalismus z toho, že staví na určitém způ-

sobu chápání vztahu jednotlivce k jeho společenství a že tento způsob chápání, podle kterého společnost není ničím víc než podnikem spolupracujících jedinců, kteří sledují své vlastní výhody, podporuje. Podceňuje tak ta pojetí dobra, která jsou sociální v tom smyslu, že uznávají vnitřní hodnotu sociálních vazeb a vztahů s ostatními. Liberálové jsou dále obviňováni z toho, že nevěnují náležitou pozornost sdíleným hodnotám a významu společné identity.

Navzdory těmto námitkám existují dva slučitelné způsoby, jak liberalismus uvést v soulad s ideou, že sociální vztahy mají vnitřní hodnotu. Ten první vyžaduje, abychom si uvědomili, že liberalismus je doktrínou, jak by stát měl zacházet se svými občany a co by pro ně měl dělat. Víme-li, že stát je podle liberalistické teorie v první řadě prostředkem, který svobodným a sobě rovným občanům umožňuje dělat určité věci a přitom si vzájemně pomáhat, stačí nám to k tomu, abychom mohli tvrdit, že liberalismus je doktrínou o tom, jak by se lidé *jakožto občané* měli jeden k druhému chovat. Není to doktrína, jak by se lidé měli k sobě chovat obecně, jako soukromé osoby nebo členové občanské společnosti (kromě případů, kdy se jedinci chovají tak, jako by nebyli svobodní a sobě rovní občané, nebo když svým chováním takovéto postavení druhých podřívají). I kdyby tedy byla pravda, že liberální individualismus chápe politickou činnost a stát ryze instrumentálním způsobem, zbývalo by stále mnoho prostoru pro to, aby lidé mohli sledovat i společné hodnoty. Stát určuje rámec, v němž lidé žijí. A středem jejich života může být typicky společenská činnost, účast na sdílených aktivitách a vysoce ceněné členství v daném společenství. „Liberální individualista“ se nedomnívá, že by stát měl lidem bránit, aby žili náboženským životem nebo životem v umělecké komunitě, aby svůj život zasvětili společnému hledání vědecké pravdy, anebo aby žili životem, v němž klíčovou úlohu hraje početná rodina. A také nepopírá, že všechny tyto způsoby života jsou hodnotné – hodnotnější, než když někdo sleduje pouze otázku peněz či vlastního uspokojení. „Liberálnímu individualistovi“ jde o to, aby občané mohli svobodně žít život podle vlastního přesvědčení. Tento život může mít bezpochyby sociální obsah a jeho součástí může být členství ve skupinách nebo sdruženích usilujících o společné cíle.

Představili jsme si liberální stát, který určuje rámec, v němž jednotlivci mohou svobodně sledovat společnou představu dobra. To ale ještě není všechno. Liberálové totiž nemusí politickou činnost či stát chápat ryze individualisticky a instrumentálně. Spíše se domnívají, že liberální stát sám o sobě představuje či ztělesňuje určitý

způsob, jak může být chápáno politické společenství. Občané liberálního státu mají společný cíl a společně tento cíl sledují. Cílem je vytvořit a dále podporovat soustavu sociálních a politických institucí, které s občany zacházejí spravedlivě. Komunitaristé, kteří liberály obviňují z toho, že opomíjejí ideu společného dobra, nepochopili, že společným dobrem může *být* sama liberální spravedlnost. Liberální spravedlnost je společným dobrem, je-li občany sdílena a je-li pro ně cílem, za kterým jdou všichni společně. Spojte toto s tím, o čem jsme mluvili předtím, a dostanete liberální stát pojatý jako pospolitost komunit. Je to pospolitost nadřazená všem ostatním pospolitostem, založená na účtu k jednotlivci, která občanům umožňuje zapojit se do společenské (náboženské, umělecké, rodinné) činnosti a sledovat při tom specifitější cíle, než tito občané sdílejí s ostatními.

Je pravda, že na této myšlence je cosi paradoxního. Obsah dobra je společný v tom smyslu, že ho za společný považují občané. A to, že je považován za společný, je nedílnou součástí tohoto obsahu. Dobra by nebylo dosaženo v takové společnosti, kde by někteří občané nepřijali podporu spravedlivé společnosti za svůj vlastní cíl, ale kde by jim tento cíl byl vnucován proti jejich vůli. Obsah dobra ovšem je „individualistický“, protože zde jde o význam účty k právu jednotlivce žít podle vlastní volby a využít vlastní spravedlivý podíl prostředků k naplnění individuálního, svobodně zvoleného životního plánu. Společné dobro je individualismus (znamená to ale „úctu ke svobodě a autonomii všech jednotlivců“, a *nikoli* „sobecké úsilí o vlastní uspokojení“).

Některé varianty komunitarismu prahnou po hlubším či přísnějším pojetí společného dobra, po takovém, které by bylo sociálnějším a méně individualistické. My už ale víme, že liberálové umožňují jednotlivci sledovat společné pojetí dobra v rámci spravedlnosti poskytované státem. Pokud by tedy zde měla být nějaká skutečná neshoda, museli by komunitaristé tvrdit, že stát může sám o sobě ztělesňovat – nebo sledovat – hodnoty, které jsou důležitější než účta ke svobodě a autonomii všech jednotlivců. Podle některých liberálů je však charakteristickým znakem soudobé západní společnosti, že se občané neshodnou na tom, které způsoby života jsou hodnotné, a že na tuto věc mají mnoho různých pohledů, z nichž žádný není o nic více ani méně racionální než ty ostatní.

Kdybychom použili terminologii z Rawlsovy druhé knihy, nazvané *Political Liberalism* (Politický liberalismus, 1993), charakteristickým rysem takovýchto společností je „rozumný pluralismus“. Když toto vezmeme v úvahu a zároveň budeme předpokládat, že donucovací

moc státu je rovným dílem rozdělena mezi všechny občany, nebude patrně legitimní, budou-li se někteří z nich snažit přimět stát, aby podporoval jejich vlastní představu o tom, co je hodnotné. V takovém případě by stát nebyl objektivní a nebyl by nástrojem k realizaci skutečně společného programu. Takovým nástrojem může stát být, omezí-li se pouze na podporu hodnot, které opravdu sdílejí všichni. Jedná se zde o liberální hodnoty, jako jsou například svoboda, rovnost, autonomie a spravedlnost. Z tohoto pohledu liberálové, kteří dokážou rozpoznat, co občané sdílejí a co nikoli, a umožní státu dělat pouze to, co je ospravedlnitelné, má-li být respektován společný základ hodnot, projevují větší úctu k politické pospolitosti v jejím dnešním smyslu než ti komunitaristé, kteří obhajují přísnější pojetí politické pospolitosti. Umožníme-li občanům, aby si sami svobodně vybrali, jak chtějí žít, jedná se o výraz politické pospolitosti, který odpovídá současným podmínkám. (Tvrzení, že takové hodnoty jsou opravdu „společným základem“, je samozřejmě problematické. K otázkám spojeným s tímto přístupem se vrátíme později.)

Lidé se jakožto soukromé osoby mohou definovat mnoha různými způsoby – heterosexuálové, křesťané, umělci, sportovní fanoušci – avšak jakožto členové politického společenství se shodnou na tom, že jsou svobodnými a sobě rovnými občany. Právě tato společná identita je znázorněna Rawlsovou původní situací. Když se tedy lidé domnívají, že požadavky spravedlnosti jsou nadřazené jejich individuálním zájmům, znamená to, že ve skutečnosti přikládají své „občanské identitě“ – tedy identitě, kterou sdílejí se svými spoluobčany – větší význam než svým ostatním, více individualizovaným a diferencovaným identitám. Od lidí se očekává, že budou svou „občanskou“ identitou formováni natolik, aby se s ní ztotožnili a aby v případě, že dojde ke střetu mezi požadavky občanské identity a požadavky jejich dalších identit, měla občanská role přednostní postavení. Liberálové tedy význam společné, sdílené identity uznávají.

Sedmá námitka:

Liberálové se mylně domnívají, že stát může – a měl by – být neutrální

Idea, že by stát měl být ve vztahu ke svým občanům neutrální, se často spojuje s liberalismem. Je v souladu s představou, že stát je nestranný rozhodčí, který poskytuje všem stejné podmínky hry či jakýsi spravedlivý rámec, v němž jednotlivci mohou svobodně a svým vlastním způsobem usilovat o vlastní dobro. Není legitimní, aby stát

rozhodoval, jak lidé mají žít – ani kdyby k těmto rozhodnutím dospěl demokratickou cestou. Znamenalo by to totiž, že společenství vnucuje svou vůli jednotlivcům a porušuje tak pravidlo, že se všemi občany má stát zacházet s týmž ohledem a úctou. Stát nejedná neutrálně vždy, když podporuje nebo se snaží omezit konkrétní způsoby života. Velká Británie, která se snaží bránit hazardním hrám (cestou zdanění), podporuje umění (prostřednictvím státních subvencí) a přiznává anglikánské církvi zvláštní postavení, tedy v tomto smyslu není neutrálním státem. Podobné je to s federální vládou Spojených států amerických, která přes svou oficiální oddanost individuální svobodě záměrně podporuje určité způsoby života: subvencuje národní parky a Národní nadaci pro umění, podporuje náboženskou aktivitu svým rozhodnutím, že dary určené církvím budou daňově odčitatelnou položkou, a upřednostňuje heterosexuální – heterosexuální manželství povoluje, homosexuální nikoli.

Jeden problém je zjevně v tom, že není vůbec jasné, jaký druh neutrality tzv. neutrální stát vyžaduje. Podporuje-li stát výslovně určité hodnoty – jako například svobodu a autonomii jednotlivce – může být požadavek neutrality něčím jiným než pouhým pokrytectvím? Liberálové-neutralisté se při zdůvodňování svého požadavku obvykle odvolávají k rozdílu mezi: a) schopností jednotlivce rozhodnout se pro vlastní pojetí dobra a usilovat o jeho naplnění, a b) pojetím dobra, z nichž lze vybrat a o jejichž naplnění lze usilovat. Pokud jde o a), není jejich postoj neutrální, jde-li však o b), pak ano – pro některé má neutrální postoj k b) význam právě *proto*, že jim tolik záleží na a). Právě proto, že svoboda a autonomie jednotlivce jsou tak důležité, měla by být role státu omezena pouze na zajištění spravedlivých podmínek hry. Stát by neměl podporovat ani omezovat žádné konkrétní způsoby života.

Někdy se toto prezentuje jako charakteristický rozdíl mezi „právem“ a „dobrem“. Stát by měl podporovat spravedlnost a práva lidí jakožto občanů (práva odvozená z jejich autonomie), ale neměl by zasahovat více, než je nutné, do otázky „dobra“ (tedy – jak by lidé měli žít). Rawls uznává, že dokonce i teorie spravedlnosti ve skutečnosti postulují *některé* představy o tom, jak by lidé měli žít a co je pro ně dobré, a chápe výše uvedený rozdíl následovně: Stát může jednat na základě „slabé“ teorie dobra, protože její neutralita spočívá v ideji společného základu pro všechny občany a protože se její platnost omezuje jen na politickou oblast. Připouští, že jeho liberalismus se neobejde bez politického pojetí dobra (či bez pojetí politického dobra). Stát však nemusí jednat podle nějaké určité vše

obsahující doktríny – komplexně rozpracovaných názorů na to, jak by lidé obecně měli žít – s níž někteří občané souhlasí, jiní však nikoli. Podle Rawlse se členové dnešních vyspělých společností neshodnou na všeobsažných doktrínách. Všichni však nicméně projevují souhlas se základními liberálními hodnotami – svobodou (vyjádřenou jakožto schopnost vytvořit si vlastní pojetí dobra, korigovat ho a usilovat o jeho naplnění) a rovností. Zde Rawls nachází „překrývací konsenzus“ s těmito typicky politickými hodnotami. A ty proto mohou být – třeba skrze model původní situace – pracovány v teorii politické spravedlnosti. Tato teorie potom bude neutrální, protože staví na „společném základu“. Odvolává se pouze na důvody, které nějakým způsobem sdílají všichni (a nikoli na důvody, které jsou zakotveny v určitých diskutabilních doktrínách, na nichž se lidé z logických důvodů neshodnou).

Potížím, které z tohoto Rawlsova přístupu pramení, se budeme věnovat později. V tuto chvíli je důležité uvědomit si, že některé linie liberalismu se *nijak* neupínají k neutralitě, která se týká jednotlivých pojetí dobra (nebo všeobsažných doktrín). Vnucuje se myšlenka, že stát, který nemá žádný názor na to, jak by jeho občané měli žít – tedy pokud jde o to, co přesahuje jejich občanský život – je „liberálnější“ než stát, který tento názor má. Z tohoto hlediska by dnešní Spojené státy americké a Velká Británie byly liberálnější, kdyby upustily od podpory umění a přestaly upřednostňovat heterosexuální sňatky. Přestože nás k tomu určitým způsobem vede intuice – a někteří liberálové by s tímto tvrzením souhlasili – je nebezpečné chápat tuto věc jako a priori danou, tedy tak, jako by liberalismus a neutralita státu musely nutně jít ruku v ruce.

Nebezpečné je to ze dvou důvodů. Ten méně důležitý důvod je, že *určitá* opatření státu na podporu jednotlivých všeobsažných doktrín je možné ospravedlnit – a tento názor sdílí dokonce i Rawls. Nelze však ospravedlnit, aby takovéto koncepce ovlivňovaly jednání státu *tam, kde se jedná o konstituční podstatu a otázky základní spravedlnosti*. Jsou-li strategie státní politiky namířeny a jsou-li přiměřeně neutrální či „politické“, pak lidé mohou volit takovou strategii, která je v souladu s jejich vlastní všeobsažnou doktrínou, a stát může podle výsledku voleb jednat. Takže pokud si to přejí občané, může rawlsiánský stát subvencovat galerie, muzea a národní parky. Nemůže ale zakotvit své konstituční uspořádání ani své pojetí základní spravedlnosti v žádné konkrétní všeobsažné doktríně. (Za zmínku stojí, že Rawls v této věci změnil názor. V roce 1971 vylučoval i podporu galerií.)

Druhým, významnějším důvodem, proč bychom liberalismus neměli ztotožňovat s ideou neutrálního státu, je skutečnost, že bychom kvůli tomu nebyli schopni vidět ty linie liberalismu, které o neutralitu ani trochu neusilují. Tyto proudy v liberalismu nevidí nic, co by hovořilo proti opatřením státu, která mají podpořit občany, aby žili hodnotným životem, a proti opatřením, která je mají odradit od života nehodnotného. Je důležité, aby lidé žili autonomním životem, aby nebyli podřízeni vůli někoho jiného a byli tvůrci či autory svého vlastního života. Je však také důležité, aby jejich životy mohly být jako hodnotné označeny skutečně plným právem. Sám fakt, že se někdo rozhodne žít určitým způsobem, ještě neznamená, že je tento způsob života dobrý, a nemusí být dobrý ani pro člověka, který si ho zvolil. Možnost volby je sice nezbytnou podmínkou kvalitního života jednotlivce, ale sama o sobě nestačí. Je významné i to, aby si jednotlivci zvolili dobře. A pokud mu stát v tomto může pomoci, je jeho zásah ospravedlnitelný.

Takto lze v kostce charakterizovat „perfekcionistačtí liberalismus“, který nejsystematičtěji rozpracoval Joseph Raz. Podle jeho názoru liberalismus ve své podstatě netvrdí, že by stát měl pouze poskytovat rovné podmínky hry a vyhnout se jakýmkoliv úsudkům ohledně toho, jak by lidé měli žít. Liberalismus je doktrínou, která povoluje, a v některých případech možná dokonce vyžaduje, aby si stát takovéto úsudky vytvářel a jednal podle nich. Finanční (a jinou) podporou hodnotných způsobů života a daňovými (a jinými) překážkami, omezujícími nehodnotné či prázdné způsoby života, může stát zlepšit kvalitu života svých občanů. Liberální stát nemůže občany nutit ke správné volbě ani jim bránit, aby jednali na základě volby špatné. Když ale subvencujeme umění, neznamená to, že někoho nutíme chodit do divadel a galerií. Jestliže podporujeme heterosexuální manželské svazky, neznamená to, že od někoho vyžadujeme, aby se ženil. A když zdaníme hazardní hry, neznamená to, že je zakazujeme.

Ukažme si rozdíl mezi neutralistickým a perfekcionistačtím typem liberalismu na příkladu zákonů, které se týkají sexuálních vztahů. Podle liberálů-neutralistů by se stát měl zabývat pouze spravedlností a ponechat občanům svobodu žít takovým sexuálním životem, který jim vyhovuje. Lidé samozřejmě nemohou druhým ubližovat a je také legitimní, když stát zajistí ochranu dětí. Když jsou tedy liberálové-neutralisté přesvědčeni, že uzákonění věkové hranice 16 let pro homosexuální styk může dítě poškodit více než uzákonění stejné věkové hranice pro styk heterosexuální, mohou z důvodu ne-

utrality prosazovat stanovení dvou různých věkových hranic. Pro dvojí přístup však nemohou argumentovat z důvodu, že by určité sexuální aktivity byly samy o sobě důstojnější (či zvrácenější) než jiné. Jakožto jednotlivci můžeme mít na tuto věc vlastní názor. Je možné, že tento názor pramení z našeho náboženského přesvědčení. Uvažujeme-li však o tom, jak bychom se jakožto občané měli k sobě navzájem chovat, měli bychom od tohoto svého přesvědčení odhlédnout. Někomu připadá podivné, že Tony Blair, jehož děti navštěvují katolickou školu, mohl podpořit snížení zákonné hranice pro homosexuální styk na 16 let. I kdyby se však Blair na základě svého náboženského přesvědčení domníval, že homosexuální sex je horší než ten „normální“, mohl by své názory považovat za irelevantní pro politickou otázku, jak by stát měl jednat. (Americký senátor Ted Kennedy je proti omezování potratů, ačkoli je katolík.)

Liberálové-perfekcionistači jsou naopak přesvědčeni, že máme právo využívat stát k tomu, abychom se vzájemně přiměli žít lepším životem. Jestliže – a toto jestliže je velmi důrazné – je konvenční sex hodnotnější než homosexuální sex, pak lze ospravedlnit, bude-li stát heterosexuální podporovat a homosexualitu omezovat. Není přípustné, aby se stát snažil prosadit zákaz homosexuálního styku. Perspektiva, z níž se na věc díváme, je v zásadě stále liberální a takový zákaz by narušil autonomii občana. Ale protože perfekcionista – na rozdíl od neutralisty – *zpravidla* nevylučuje perfekcionistačtí úvahy, ponechává více prostoru pro politické rozhodnutí.

Uvedme si jako jiný příklad „rodinné hodnoty“. Tyto hodnoty můžeme podporovat z toho důvodu, že pro člověka má větší vnitřní hodnotu život ve stabilním heterosexuálním manželství než v alternativních svazcích. To by byl perfekcionistačtí důvod, který by neutralisté považovali za irrelevantní, pokud by šlo o rozhodnutí, jakou státní politiku zvolit. Mohli bychom však najít jiné „neutrální“ důvody, kterými lze ospravedlnit, že stát podporuje rodinné hodnoty. Je možné, že jiné formy rodiny mohou snáze poškodit děti, jež jsou v nich vychovávány, nebo v nich mohou vyrůstat děti, které budou pravděpodobně poškozovat ostatní (pokud se z nich například stanou delikventi). (Budeme mít samozřejmě různé názory na to, co obnáší slovo „poškozovat“, a na to, jak se pozná, že poškození nastalo. Tím jsem nechtěl říci, že je snadné posoudit, zda podporu rodinným hodnotám ze strany státu lze ospravedlnit neutrálními důvody. Šlo mi o to upozornit na rozdíl mezi dvěma druhy argumentů, kterými je možné takovouto podporu obhajovat.) Něco podobného platí v případě pornografie. Jestliže – tentokrát ono jestliže zřejmě

nebude tak důrazné – pornografie poškozují ženy, potom budou neutralisté uvažovat o opatřeních státu zaměřených proti ní. Nebudou však tolerovat politiku státu, jež by taková opatření odvodňovala tím, že pornografie je pro ty, kteří ji konzumují, zákonitě ponižující nebo špatná. Jakožto jednotlivci se mohou domnívat, že ti, v jejichž životě hraje ústřední roli konzumace pornografie, žijí méně kvalitně a méně hodnotně. Pokud ovšem nepoškozují druhé, nemá stát důvod proti pornografii nijak zasahovat.

Co má ale toto společného s pospolitostí? To, že stát může (či musí) perfekcionista posoudit hodnotu způsobů života, jež někteří občané preferují, a na základě toho jednat, je idea, která koneckonců ve své podstatě nemá žádný sociální obsah. (Někdo by to samozřejmě mohl doplnit tvrzením, že „sociální“ způsoby života jsou hodnotnější než „samotářské“ a „individualistické“. Nic takového ale výše uvedený argument nepředpokládá. Může ho akceptovat i člověk, který se domnívá, že život poustevníka nebo samotářského umělce je hodnotný a zaslouží si z tohoto důvodu podporu státu.) Tento výklad o neutralitě je namístě, neboť se dotýká vlastního vztahu mezi politickým společenstvím a jednotlivcem. Perfekcionista je přesvědčen, že politické společenství má právo kolektivně posuzovat, co povede k zlepšení – či naopak k zhoršení – kvality života jednotlivců, kteří jsou jeho členy, a že má právo na základě takovýchto úsudků jednat. Neutralista se domnívá, že úsudky tohoto typu by měly být raději ponechány na jednotlivci a že stát by měl pouze poskytnout patřičně nestrannou soustavu pravidel a institucí. Z tohoto specifického pohledu mohou být liberálové-perfekcionista považováni za větší „komunitaristy“ a menší „individualisty“ než liberálové-neutralisté.

Shrnutí

Na začátku této kapitoly, jejímž cílem bylo napravit zkreslení a nedorozumění, která někdy vznikají ve jménu „pospolitosti“, jsme si ujasnili některé základní otázky. Liberalismus není doktrínou egoismu a také neimplikuje (tím filozofové mívají *nutně neimplikuje*) minimální stát. Poněkud zajímavější to začalo být, když jsem upozornil, že liberálové navzdory tomu, co naznačují komunitaristé, se zajímají o povinnosti a zodpovědnost, nemusí být nutně přesvědčeni, že hodnoty jsou ryze subjektivní (a to ani ty, které souvisejí se způso-

bem, jakým se dá život nejlépe prožít) a že jsou schopni vyrovnat se bez nejmenších obtíží s faktem, že jednotlivci jsou „formováni“ – tzn. stávají se takovými, jakými jsou – prostřednictvím sociálních okolností nebo prostřednictvím společenství, v němž žijí. Následující tvrzení, že některé linie liberalismu bez problémů akceptují význam sociálních vztahů, sdílených hodnot a společné identity, mělo ukázat, že liberalismus může být sám o sobě chápán jako teorie „společného dobra“. Nakonec jsme se přiblížili k dosud neprobádaným vodám současné filozofické debaty, a to když jsem zde prezentoval myšlenku, že podle liberálů nemusí být role státu nutně omezena na pouhé poskytování rovných podmínek hry, tedy jakéhosi neutrálního rámce, v němž je ponecháno na jednotlivcích, aby sami posoudili, co kvalitu lidského života zvyšuje a co snižuje. Tato část výkladu souvisela s obavami některých komunitaristů, kteří chtějí udělat přítrž něčemu, co označují jako proces morálního úpadku.

Představil jsem dvě linie liberálního myšlení, mezi kterými je významný rozdíl: Rawlsův „politický“ a Razův „perfekcionista liberalismus“. Je to Rawls, který tvrdí, že přinejmenším v případě konstituční podstaty a otázek základní spravedlnosti musí být role státu omezena na sledování těch hodnot, které nějakým způsobem sdílí všichni: jedná se o slabou neboli politickou teorii dobra, které souvisí se spravedlností, rovností, svobodou, autonomií. Tato linie liberalismu je „komunitaristická“ ve svém úsilí stavět pouze na „neutrální“, společné základně. V Razově pojetí liberalismu se s pospolitostí v tomto smyslu nepočítá. Pokud se tím skutečně zvýší kvalita života občanů, tedy kvalita života těch, *kterých se to týká*, a nikoli těch ostatních, nemusí se stát vázat společnou základnou, ale může činit i diskutabilnější rozhodnutí a na jejich základě jednat. To je také komunitaristické, avšak v jiném smyslu. Zde může politické společenství legitimně podporovat kvalitu života svých občanů, i když se tím dostane nad rámec neutrality.

Již dříve jsem přiznal, že při svém pokusu bránit liberalismus před útoky komunitaristických kritiků využiji různorodosti, kterou má liberalismus společnou s ostatními „-ismy“. Zašel jsem v tom daleko a čtenář to může pocítovat jako podvod. Je pravda, že jsem připustil, aby se liberalismus rozdělil na dva různé přístupy. V obou těchto doktrínách se ale tvrdí, že pro kvalitu života jednotlivce má zásadní význam jeho svoboda a autonomie (tak zhruba zní definice, kterou jsem vám nabídl na začátku). Když tedy chceme oponovat nařčení, že liberálové opomíjejí význam „pospolitosti“, je legitimní odvolávat se na obě dvě. V každém případě vidíme, že navzdory

vzájemným odlišnostem chápou oba tyto přístupy liberalismus jako teorii pospolitosti – pospolitosti, jejímž smyslem je podpora společného dobra, tedy dobra spravedlivé společnosti. Společnost, jejíž členové se nestarají jedině a pouze o sebe samé nebo o své rodiny, ale také o autonomii všech svých spoluobčanů a jsou připraveni omezit své vlastní zájmy v takové míře, v jaké to vyžadují povinnosti, jimiž jsou vázáni ke svým spoluobčanům (například tím, že akceptují redistributivní zdanění, prostřednictvím kterého se peníze přerozdělí od bohatých k chudým), je společností, která se vyznačuje solidaritou, bratrstvím a pospolitostí.

Otevřené otázky

Bohužel toto ještě není konec. Kdybychom skončili na tomto místě, byl by popis situace zavádějící, jednostranný a vyvolával by dojem, že komunitaristické myšlení je pouze příčinou omylů a zmatku, jinak není dobré k ničemu. Ve skutečnosti si komunitaristická kritika nejen vynutila, aby bylo vysvětleno, co vlastně liberalismus obnáší – či lépe řečeno, co obnáší řada různých věcí, které jako liberalismus mohou být označovány – ale zároveň otevřela mnoho zásadních problémů, které zůstaly nevyřešeny. Komunitaristé se někdy proviňují nespravedlivě tvrdou interpretací liberalistických textů. Avšak kdybychom se na to, co komunitaristé tvrdí, podívali vstřícně, chápali bychom, že jsou zde otevřeny hluboké a významné problémy, které stále naléhavě vyžadují řešení. (Vstřícná interpretace textů je taková, která text interpretuje tak, aby byla v nejvyšší možné míře zachována jeho pravdivost. Zejména tehdy, když má někdo jiný názor než vy, je obvykle dobré pokusit se najít něco, v čem by dotyčný mohl mít alespoň částečně pravdu. Tato cesta bude pravděpodobně z intelektuálního hlediska produktivnější než opoziční strategie, tedy přesně ta strategie, kterou běžně využívají politici: tj. všemu dobrému z oponentových argumentů se záměrně vyhýbat a na to špatné se zaměřit – a shazovat to.)

1. Liberalismus, neutralita a multikulturalismus

Vzpomeňte si, co jsme si říkali o liberalistické neutralitě. Ne všichni liberálové si přejí, aby stát byl neutrálním soudcem, někteří však ano. Viděli jsme, že se musí vyrovnat s námitkou, že liberální stát

zjevně nemůže být neutrální ve všem. V reakci na ni většinou uznají, že to skutečně zjevné je, a prohlásí, že neutralita, o kterou jde jim, je neutralitou v specifickém smyslu. Není to neutralita ve vztahu ke spravedlnosti, právu, autonomii a rovnosti – tedy Rawlsova slabá teorie dobra – ale neutralita v tom smyslu, že si lidé v rámci spravedlivého státu mohou zvolit život, jaký chtějí. Někdy ještě dodají, že jimi preferovaný stát samozřejmě není neutrální, pokud jde o *dopad* jeho politiky na různé způsoby života, pro něž se lidé mohou rozhodnout. Například nákladný životní styl, kterému by se mohlo dařit v podmínkách nerovného rozdělování prostředků, se pravděpodobně stane méně populárním ve chvíli, kdy všichni dostanou pouze svůj spravedlivý podíl. Stejně to bude se způsoby života, které za svou existenci vděčí tomu, že lidé nejsou dostatečně svobodní, aby je mohli odmítnout – jsou to takové, jež mohou být pro někoho přitažlivé pouze tehdy, je-li lidem uprátna možnost využít všechny možnosti, které jsou k dispozici. Liberálové-neutralisté ovšem prohlásí, že nemá smysl, aby stát usiloval o neutralitu dopadu. Copak je vůbec možné, aby stát bral v úvahu pravděpodobný dopad své politiky na všechny jednotlivé způsoby života, které jeho občané mohou upřednostňovat? To, co prosazují liberálové-neutralisté, je spíše neutralita *cíle* nebo *ospravedlnění*. Podstatné je, aby stát své kroky neodůvodňoval tím, že některé způsoby života jsou lepší než jiné, ale aby byl vůči jednotlivým způsobům života neutrální (může se například odvolávat k hodnotě svobody a autonomie jednotlivce).

Je toto vysvětlení dostačující? Je pravděpodobné, že snadno vyprovokuje stejnou námitku v jiné formě. Tato námitka zní takto: „Dobrá. Chápu, že vám nejde o stát, který by byl neutrální ve věcech ‚práva‘ – či toho, čemu říkáte ‚slabá‘ teorie dobra. Chápu, že nevyžadujete, aby stát byl neutrální, pokud se týká dopadů jeho politiky na jednotlivé způsoby života. V tom případě však nerozumím tomu, proč se domníváte, že jeho *neutralita* bude vůbec v nějakém ohledu důležitá. Proč zkrátka neuznáte, že tento stát představuje soustavu pevně daných, definitivních hodnot? Když hovoříte o ‚neutralitě‘, jsou to pouze prázdné řeči, které nás mají přesvědčit, že váš stát je nestranným arbitrem ve sporu o to, podle které ze vzájemně si konkurujících představ má být společnost uspořádána. Prezentovat něco tímto způsobem ovšem není právě poctivé.“

Pro liberály-neutralisty je tudíž obtížné se rozhodnout. Mohou přimocane hájit význam hodnot – autonomie jednotlivce atd. – které uznávají. Nebo se mohou snažit prosadit některou variantu práva na neutralitu. Zvolit první strategii ve skutečnosti znamená přiznat,

že stát se nemůže prezentovat jako neutrální soudce. Své kroky musí ospravedlnit přímým prohlášením, že hodnoty, které podporuje, jsou správné či platné a že ti, kdo je neschvalují, se dopouštějí omylu – takového omylu, který je stát oprávněn napravit s využitím své donucovací moci. Mnoho liberálů se domnívá, že právě takovou strategii je třeba sledovat – liberálové by měli liberální hodnoty podporovat, aniž by se při tom ukrývali za mnohoznačné právo na neutralitu. Avšak někteří, z nichž za zmínku stojí zejména Rawls, se na věc snaží pohlížet jinak. Podle Rawlsova názoru je první strategie nepřijatelná, protože je tu liberalismus prezentován pouze jako „další sektářská doktrína“. Liberálům by mělo záležet na tom, aby donucovací moc státu – tedy moc, jíž společně disponují svobodní a sobě rovní občané – byla alespoň tehdy, kdy se jedná o konstituční podstatu a otázky základní svobody, využívána způsobem ospravedlnitelným vůči těm, kteří jsou nuceni se jí podrobit. Nestačí, aby liberální hodnoty byly objektivně „správné“ nebo „platné“. Mají-li určovat charakter státních opatření, musí být součástí „společného základu“, tedy „jednotného konsenzu“ ohledně politických hodnot, na nichž se občané navzdory ostatním odlišnostem shodnou.

Opravdu lidé tyto politické hodnoty jednotně schvalují? Mnozí ano. Ve skutečnosti existuje mnoho věřících a zastánců jiných všeobsažných koncepcí dobra, kteří své doktríny chápou v liberálním duchu. Jsou přesvědčeni, že doktríny, v které věří, jsou správné, avšak tyto doktríny přikládají svobodě a autonomii dostatečný význam, a tudíž od státu nechtějí, aby svým občanům upíral liberální práva. Kdyby *všichni*, kteří podléhají moci liberálního státu, věřili v takovéto doktríny, potom by Rawlsův požadavek stavět pouze na společném základu mohl být platný. Přestože však v ně věří mnozí, nejsou to všichni. Někteří z těch, kdo podléhají moci státu, se hlásí k doktrínám, které svobodě jednotlivce přičítají pouze hodnotu malou nebo žádnou, určitě ne však takovou, aby svoboda jednotlivce dostala přednost v případě střetu s jinou hodnotou. Vezměte si Salmana Rushdieho, jehož román *Satanské verše* má údajně zesměšňovat prvky islámského náboženství. Ochranu Rushdieho svobody vyjádření považovali někteří (nikoli všichni) britští muslimové za méně důležitou než ochranu islámu před zneuctěním. Vraťme se k příkladu, který jsme již uváděli, a zamysleme se nad výroky těch, kteří své děti chtějí vychovávat v souladu s určitým náboženským přesvědčením a slepě přehlížejí další možnosti, jež by si jejich děti mohly omylem zvolit, pokud by o nich věděly. Většina liberálů se

domnívá, že jejich víra v autonomii od nich vyžaduje, aby ve jménu autonomie dětí prosazovali alespoň jistou míru státní intervence. Jak si poradil Rawls se skutečností, že se někteří členové dnešní multikulturní společnosti k všeobsažnému konsenzu ohledně liberálních hodnot nehlásí?

Podle Rawlse jsou tito lidé „nerozumní“. Existuje rozumný nesouhlas mezi všeobsažnými doktrínami – katolickým přesvědčením, islámem, utilitarismem, životem zasvěceným umění. I z tohoto důvodu je důležité, aby si lidé mohli svobodně vybrat, ke které z nich se budou hlásit. Není však rozumné nesouhlasit s politickými hodnotami, jako je autonomie, svoboda a rovnost. Ten, kdo je odmítá, se skutečně ocitá mimo rámec všeobsažného konsenzu. Je to ovšem jeho problém. Ocítá se mimo kvůli své nerozumnosti. Význam má pouze konsenzus s rozumnými všeobsažnými doktrínami.

Tím se ale ukazuje, že když Rawls požaduje, aby se stavělo pouze na společném základu, není jeho strategie tolik odlišná od strategie první – tedy „hájit liberální hodnoty a bojovat za ně“. Když jde o tuhéto, tedy v případě konfliktu s těmi, kteří neschvalují liberální hodnoty v politice, je Rawls nucen označit takovéto jedince nálepkou „nerozumní“ – jako společensky nepřijatelné. A možná dělá správně. Avšak je trochu násilné tvrdit toto a zároveň prohlašovat, že stát, jež preferuje, staví na základě, který je „společný“ pro všechny doktríny, k nimž se hlásí občané, kteří moci tohoto státu podléhají. Těm, kteří nepřijmou překrývající konsenzus – tedy těm, jejichž všeobsažné doktríny odmítají prioritní význam politických liberálních hodnot – bude i nadále rawlsiánský liberalismus připadat pouze jako „další sektářská doktrína“. To je důvod, proč ospravedlnění multikulturního charakteru dnešních liberálních demokracií, tj. faktu, že se soudobé společnosti vyznačují hlubokými a dalekosáhlými rozdíly, pokud jde o přesvědčení jejich jednotlivých členů, představuje závažný problém pro liberály – a samozřejmě i pro všechny ostatní.

Jak ale tohle všechno souvisí s pospolitostí? Jedna linie myšlení, hájící liberalismus jakožto teorii „pospolitosti“, je založena na ideji, že liberalismus uznává význam sociálních vztahů, sdílených hodnot a společné identity. Vzpomeňme si na tvrzení, že občané liberálního státu sdílejí společný cíl a společně usilují o jeho dosažení. Jakmile však přiznáme, že v tomto státě žijí i občané, kteří daný cíl nesdílejí a požadavky liberálního státu vnímají jako násilné vnucování názoru většiny, nezní už výše uvedená charakteristika liberálního státu tak věrohodně. Pro liberály, kteří považují stát za společenství, se multikulturalismus může jevit jako problém. Nese s sebou

vzájemně neslučitelné světové názory, a to lze obtížně sladit s ideou, že politické společenství kolektivně realizuje sdílené hodnoty.

Navíc lze liberální stát chápat jako nepřátelský vůči specifitějším či místně omezeným formám společenství. Problém nastane vždy, když ve jménu své věrnosti hodnotám svobody a autonomie jednotlivce bude stát zasahovat do způsobu života, který toto společenství preferuje. Měli by mít členové náboženských společenství možnost vychovávat své děti podle vlastního přesvědčení a chránit je tak před duchovně chudou a směšně sexualizovanou masovou kulturou? Anebo má stát právo chránit autonomii svých (budoucích) občanů a vyžadovat, aby byli vychováni takovým způsobem, který jim dá svobodu skutečně (tedy nejen formálně) opustit dané společenství, budou-li chtít? Může nějaká kulturní skupina – řekněme francouzská komunita v Québecu – upírat jednotlivcům, kteří žijí v „jejím“ městě, svobodu propagovat v angličtině své podnikání? Může společenství původních obyvatel Ameriky kolektivně rozhodnout, že bude svým členům bránit, aby rozprodávali zemi lidem, kteří do tohoto společenství nepatří? A když to zevšeobecníme, měli bychom tolerovat skupiny, pro které má zachování či rozkvet určitě kultury větší význam než autonomie jednotlivce? Nebo bychom měli prosazovat, aby všichni občané měli právo revidovat a zpochybňovat tradiční náboženské, etnické, jazykové či kulturní pospolitosti, mohou v liberálním státě vidět spíše nepřítele než ztělesnění „pospolitosti“.

Argumenty komunitaristů, které se týkají oblasti politické filozofie, se zaměřují na morální a politický význam skupin či kolektivů. Hluboce zpochybňují názory konvenčně spjaté s liberalismem. Byl by však omyl domnívat se, že liberálové význam společenství zcela odmítají. Komunitaristická kritika přinesla své ovoce třeba v podobě zvýšené citlivosti vůči tomu, jak kvalita života jednotlivce závisí na faktorech v úrovni skupiny (například kultura). Kupříkladu kanadský filozof Will Kymlicka tvrdí, že právě autonomie, na které liberálům tolik záleží, závisí na členství v dané kultuře, na tom, aby kulturní struktura, v rámci níž jsou jednotlivci vychováni, byla dostatečně bohatá a bezpečná. Ten, kdo vyrůstá v komunitě, která mu chřadne před očima, nemá smysluplnou možnost volby a nebude schopen vytvářet si na základě informací a vlastní úvahy úsudky o tom, jaký způsob života by si měl vybrat. Z tohoto pohledu mají liberálové důvod pomáhat minoritám, jako jsou mimo jiné inuitští nebo francouzští Kanadčané, a chránit způsoby života vlastní jejich komunitám, střetnou-li se v nerovném boji s dominantní kulturou.

Na jedné straně jde liberálům o ochranu jednotlivců před přílišnou pospolitostí – před praktikami, které potlačují svobodu jednotlivce žít život podle vlastního přesvědčení. Na druhé straně mohou uznávat význam kulturní sebezáchovy a upřednostňovat kolektivní právo minorit před právem většiny, je-li to zapotřebí k zachování věrnosti hodnotě individuální autonomie. Multikulturní charakter vyspělých demokracií představuje pro liberální myšlení velký otevřený problém, jehož hrubé obrysy jsem zde pouze naznačil. Když liberalismus očistíme od omylů a zkreslení, jejichž autory jsou komunitaristé, budeme moci jasněji vidět hloubku a význam tohoto problému a bude pro nás snazší konfrontovat liberalismus s tím, co je v komunitaristickém myšlení opravdu hodnotné.

2. Liberalismus a národní stát

Multikulturalismus soudobých liberálních demokracií, jejichž občané věří ve velmi odlišné hodnoty a teorie, představuje problém liberálního myšlení, který si ve svých textech berou na mušku komunitaristé. Dalším problémem je *rozsah*, v jakém jsou liberální principy platné. I kdyby státy byly kulturně homogenní, potřebovali bychom vědět, proč liberální principy spravedlnosti platí pouze v rámci států, a nikoli pro lidstvo jako celek.

Když ponecháme stranou otázku multikulturalismu, je možné liberalismus obhajovat následujícím způsobem: Liberalismus, který vůči pospolitosti není ani v nejmenším nepřátelský a nikterak jí neškodí, může být chápán jako teorie pospolitosti. Umožňuje, aby se specifická (náboženská, etnická, umělecká) společenství rozvíjela v rámci státu, vybudovaného na účtě k autonomii jednotlivce. Důležitější však je, že stát sám je společenstvím: je kolektivním podnikem, v němž občané ruku v ruce dosahují společného dobra spravedlivé společnosti. V liberální společnosti, která funguje tak, jak má, považujeme svou „občanskou identitu“ za natolik významnou, že jsme připraveni chovat se solidárně, tedy sledovat své vlastní zájmy a pojetí dobra jen v takové míře, abychom se nedostali do konfliktu s požadavkem jednat spravedlivě vůči svým spoluobčanům a ctít a podporovat jejich autonomii. Sdílená identita „svobodných a sobě rovných občanů“ musí být nadřazena specifitějším identitám – náboženským, etnickým, kulturním. A musí mít také větší hodnotu než vlastní ekonomické zájmy občanů: ti, kterým by se dařilo lépe bez redistributivního zdanění, musí být ochotni toto zdanění, ať už je jakékoli, akceptovat, je-li ho třeba z důvodu spravedlnosti.

Tato odpověď, která argumentuje „liberální pospolitostí“, jistě vyvrátí některé z nejpomýlenějších námitek vůči „liberálnímu individualismu“. Náročného komunitaristu však pravděpodobně neuspokojí. Podle jeho názoru je tato odpověď klamavá, protože využívá přesně takovou skrytou premisu, kterou považuje za významnou – premisu o morální hodnotě *určitých* komunit a o tom, že je důležité, aby se lidé právě se *svou* komunitou identifikovali. Komunitarista může prohlásit: „Samozřejmě. Liberální stát je možné prezentovat jako politické společenství ve smyslu, který naznačujete, tedy jako kolektivní podnik, v němž si všichni občané vzájemně poskytují společné dobro spravedlnosti. Zatím jste ale nijak nevysvětlili, z jakého důvodu jsou lidé žijící shodou okolností ve stejném státě – a podléhající týmž politickým pravidlům – povinováni pouze vzájemnou spravedlností, a nikoli spravedlností vůči všem ostatním. Kromě toho považují za naprosto nepravděpodobné, že by sama idea liberálního občanství mohla lidi motivovat k tomu, aby jednali spravedlivě. Ať už se na to dívám z filozofického, či praktického pohledu, vašemu vysvětlení ještě cosi schází. Určitě se opíráte i o jiná partikularistická tvrzení o morálním a motivačním významu konkrétního společenství, v němž člověk žije.“

Problémem pak je, že argumentace liberálů se jeví jako závislá na významu jedincova autonomního postavení. Právě to jsem povinen u svých spoluobčanů respektovat a podporovat. Avšak autonomní nejsou pouze moji spoluobčané. Dá se předpokládat, že autonomii mají všichni lidé. Proč bych tedy měl svou podporou redistributivního zdanění posilovat pouze autonomii znevýhodněných spoluobčanů z Velké Británie, a nikoli autonomii těch, kteří hlaďovějí v zemích třetího světa? Abstraktní a obecné termíny, které liberálové používají ve své argumentaci, teoreticky vylučují, aby liberalismus mohl být pomocí této argumentace prezentován jako teorie občanství, aplikovatelná na vztahy mezi členy určitých politických společenství.

Zde je třeba opatrnosti. Nejprve si řekněme, že liberálové, kteří jsou přesvědčeni, že jsme ke svým spoluobčanům vázáni více povinnostmi než vůči ostatním lidem, mohou docela dobře souhlasit s tím, že i vůči ostatním máme *určité* povinnosti. Zastánce liberální pospolitosti na úrovni státu nebude pravděpodobně popírat, že lidé obecně jsou vázáni vzájemnými povinnostmi. Bude nejspíše pouze trvat na tom, že ke svým spoluobčanům mám *více* povinností než k ostatním lidem. (Pokud jde o cizince, jsem snad povinen jediné respektovat jejich negativní práva – což je snadné – a poskytnout pomoc, jsou-li

vystaveni extrémnímu utrpení. V případě členů vlastního politického společenství jsem naproti tomu povinen jednat v souladu s náročnějšími distributivními principy.) Je také důležité ujasnit si, že ve skutečnosti někteří liberálové rozšiřují argument o „liberální pospolitosti“ na celý svět. Jsou to „kosmopolité“, tedy filozofové, kteří se domnívají, že principy spravedlnosti a teorie pospolitosti musí platit globálně. Mohou sice i nadále operovat s pojmem „občanství“, ale jeho význam radikálně posunují, protože jím míní „světové občanství“, z něhož vyplývá, že distributivní spravedlnost neplatí pouze v rámci existujících států, ale v rámci celého světa.

Má také význam otevřeně říci, že i kosmopolité mohou souhlasit s tím, že vůči svým spoluobčanům máme *určité* povinnosti, jimiž nejsme vázáni vůči nikomu jinému. Jakožto občané se ostatně kolektivně účastníme procesu vlády a tvorby zákonů, prostřednictvím kterých bráníme sami sobě dělat věci, jež bychom jakožto jednotlivci jinak možná dělali. Jsem-li zavázán řídit se těmito zákony, potom nejspíše nejsem tímto závazkem vázán k celému lidstvu, ale pouze k těm, kteří se spolu se mnou podíleli na tvorbě zákonů a jsou, podobně jako já, vázáni jednat v souladu s nimi. Člověk se zákony svého státu může řídit z mnoha důvodů. Protože nechce být přistižen při jejich porušování. Neboť si myslí, že to, co nařizují, je tak jako tak správné. (Většina lidí nezabývá ostatní ne proto, že to zakazuje nějaký zákon, ale proto, že zabýjet není správné.) Někteří lidé ovšem někdy jednají v souladu se zákony ze specifického důvodu, kterým je jejich přesvědčení, že jsou zavázáni takto jednat vůči svým spoluobčanům. O tom, z *jakých důvodů* takový závazek mohou mít, bychom toho mohli říci mnoho. Částečnou odpověď bychom získali z výkladu o tom, co filozofové nazývají „politický závazek“. Na tomto místě jde však pouze o to, že takovýto závazek – tedy závazek řídit se zákony vlastního státu – pokud něco takového vůbec existuje, můžeme skutečně mít pouze ke svým spoluobčanům a k nikomu jinému. Toto budou kosmopolité schopni akceptovat. Nebudou ale akceptovat, že právy a povinnostmi vyplývajcími z požadavku distributivní spravedlnosti jsou vzájemně vázáni členové stejného politického společenství.

Jak už jsem řekl, je třeba opatrnosti. Nyní pojďme zpět k liberálům, kteří se domnívají, že více povinností vyplývajících z požadavku spravedlnosti máme ke svým spoluobčanům, přestože určitými povinnostmi jsme vázáni i ke všem ostatním lidem. Není dostačující vysvětlovat tento rozdíl úctou k autonomnímu postavení. Spoluobčanství či členství v témže státě musí být z morálního hle-

diska specifické něčím, co by vysvětlovalo, proč mají spoluobčané vůči sobě navzájem více závazků než vůči jiným lidem. Podle názoru, kterým se zabýváme, rozhoduje o tom, že lidé jsou navzájem vázáni právy a povinnostmi většího významu, členství v téměř *politickém* společenství – tedy nikoli ve „společenství celého lidstva“. Není pro nás obtížné přijmout myšlenku, že mezi členy jedné rodiny existuje specifický vztah, na jehož základě vznikají zvláštní morální vazby. Vůči svým rodičům, dětem a sourozencům máme větší pocit povinnosti než vůči ostatním. Krev není voda. Něco podobného platí pro členy téhož státu. Občanská pouta jsou nepochybně slabší než rodinná, avšak pevnější než ta, která nás vážou k lidstvu jako celku.

Jak bychom ale mohli stát, tedy politické společenství, srovnávat s rodinou? A mohou abstraktní a obecné liberalistické ideje autonomie, rovnosti a svobody dát vzniknout takovému pocitu identifikace s ostatními a takovému pocitu solidarity a pospolitosti, který bude skutečně motivovat lidi, aby se zhostili závazků, kterými jsou podle liberálů vzájemně vázáni? Tím se vracíme k druhému směru komunitaristické kritiky – k domněnce, že pouze tehdy, když lidé sdílejí pocit společné identity, který je silnější a podnětější než pocit pouhé „příslušnosti k témuž státu“, může fungovat „liberální pospolitost“ a lidé jsou ochotni omezit své vlastní zájmy ve prospěch spravedlivého zacházení s jejich spoluobčany. Pokud je pravda, že mě spoluobčané zajímají více než ostatní lidé, pak to není proto, že uznávám tytéž abstraktní principy jako oni a že společně s nimi usiluji o zachování liberálního státu. Je to proto, že moji spoluobčané jsou příslušníky stejné země jako já. Právě proto, že jsou to Britové stejně jako já a sdílejí se mnou jazyk, tradice i historii, je můj vztah k nim zvláštní – zvláštní v tom smyslu, který je zde důležitý, tedy že se s nimi identifikuji natolik, abych mohl akceptovat práva a povinnosti, které se liberálové snaží zdůvodňovat jediné a pouze společným občanstvím. To, co nás motivuje, je naše sdílená národní identita, identita britských občanů, a nikoli abstraktní idea občanství. (Sama idea, že Britové *mají* společnou identitu, je samozřejmě diskutabilní – stejně jako otázky, v jakém rozsahu tato identita existuje, kde je její původ a zda je její charakter trvalý. V reálném životě jsou společné identity mnohočetné, překrývají se a neustále se přetvářejí, a to zčásti vlivem politického vývoje – například vznik Evropské unie. Politika kolektivní identity je velice komplikovaná. Mým cílem však bylo pouze v hrubých rysech naznačit problém, který se v politické filosofii objevil.) Jak tvrdí kritika, idea „liberální pospolitosti“ je založena na čemsi specifitějším, na něčem podobném tomu, čím se

vyznačuje rodina, ačkoli je prezentována jako abstraktní a obecná. Stejně jako v případě rodiny, náš pocit příslušnosti k určitému národu je založen na víře ve společnou historii. Díky ní víme, kdo jsme, a vznikají mezi námi specifické morální vazby. S vlastním státem, tj. s vlastním politickým společenstvím, se identifikujeme, protože nám splývá s národem, ke kterému patříme – a identifikujeme se s ním do té míry, v jaké nám s ním splývá. Pokud pro nás vlastní národ a vlastní stát nejsou jedno a totéž, můžeme se pokusit něco změnit, aby tomu tak bylo. (V konfliktech, ke kterým v Evropě došlo po rozpadu Sovětského svazu, jde většinou o to, že se lidé ztotožňují s ostatními členy svého národa v úsilí, aby jejich národ a stát splynuly v jedno.) Podle vysvětlení komunitaristů tedy není idea „liberální pospolitosti“ soběstačná. Pokud nebudeme pospolitost chápat širěji než jako pouhé „spravedlivé zacházení se spoluobčany“, nebudeme moci vysvětlit specifické morální vztahy ani očekávat, že lidé budou motivováni tak, jak si to přejí rovnostářští liberálové. Lidská identita musí být „konstituována“ něčím specifitějším, než je abstraktní idea „občanství“. A právě toto tvrdí komunitaristé už od začátku.

Stejně jako je to v této knize se vším, není toto konec, ale začátek problému. Někteří teoretikové liberalismu souhlasí s tím, že o sociální spravedlnost je třeba usilovat v rámci konkrétních států a že spoluobčané jsou vzájemně vázáni zvláštními povinnostmi, jejichž základem je požadavek spravedlnosti. Mohou také uznávat, že k dosažení spravedlnosti jsou nutná opatření státu, která posilují patriotismus a působí proti rozvracečskému vlivu třídní nebo kulturní příslušnosti a proti všemu ostatnímu, co může napomáhat partikulárnímu smýšlení. Někteří jdou cestou kosmopolitismu. Připouštějí, že lidé se mohou cítit *blíže* k občanům vlastní země než k cizincům, ale domnívají se, že by se nad tento pocit měli povznést. Stejně jako by rodiče neměli příliš protežovat vlastní děti, i když jsou často vystaveni pokušení, měli by se tito lidé vyvarovat protekcionářství a řídit se zásadami rovnosti a nestrannosti, když jde například o to, kdo má zastávat určitou funkci. Neměli by připustit, aby pouhá příslušnost ke stejnému národu příliš působila na jejich morální smýšlení či aby ho vůbec nějak ovlivňovala. Není koneckonců národnost obvykle pouhým mýtem – „iluzorní pospolitostí“, vykonstruovanou, někdy záměrně, s cílem posílit pocit společné identity tam, kde by jinak žádná nebyla? A kromě toho všichni víme, jak nebezpečná může idea národnosti být. Podívejte, co učinila s bývalou Jugoslávií. (Je příznačné, že ti, kdo se v poslední době snaží znovu oživit morální význam národa, hovoří o „národnosti“, a ni-

koli o „nacionalismu“. Soudobí zastánci národnostní ideje se velice horlivě distancují od fanatických krutostí „pravověrného“ nacionalismu.) Povšimněte si rovněž, že i kosmopolité mohou prohlašovat, že je rozumné, aby svět byl rozdělen na samostatné státy, protože takovéto státy fungují lépe, když splývají s národními uskupeními, a pro jejich členy může být snazší vzájemně si pomáhat. Za tohoto předpokladu se budou kosmopolité připouštět, že jednotný „světový stát“ je prakticky neuskutečnitelný, domnívat, že nejlépe je možné přiblížit se globální spravedlnosti, pokud se každý stát bude starat o své vlastní členy. A budou také přesvědčeni, že si spíše budou pomáhat lidé, kteří sdílejí společnou národní kulturu. V tomto případě mají národnost a skutečnost rozdělení světa na nezávislé státy tvořené skupinami občanů se sdílenou identitou instrumentální hodnotu: jsou chápány jako prostředky k dosažení různých cílů – ne snad proto, že by lidé byli skutečně zavázáni většími povinnostmi ke svým spoluobčanům nebo krajanům (či krajkánkám) než ke komukoli jinému.

Z čeho vzniká pocit společné identity? Proč k sobě lidé cítí vzájemnou solidaritu, které je třeba k tomu, aby byli motivováni jednat s druhými v souladu s náročnými principy redistributivního liberalismu? Na válkách je něco dobrého. Není náhoda, že britskému systému sociálního zabezpečení se dostalo největší podpory právě po druhé světové válce. Není nic lepšího než válka, mají-li se lidé sjednotit na společném cíli, mají-li mít pocit, že plují na stejné lodi a má-li mezi nimi vzniknout taková součinnost, jež boří sociální hranice, které je jinak rozdělují. Protože tento pocit jednoty zeslábl – společnost je pluralističtější, různorodější a méně kulturně homogenní – je větší důvod pro národní či občanskou službu. V dnešní době je snadné necítit se členem vlastního státu a místo toho se absolutně ztotožnit s lokálními a partikulárními seskupeními – etnickými, náboženskými nebo oddanými určitému životnímu stylu. Kdyby lidé museli věnovat jeden rok svého života něčemu, co by bylo chápáno a prezentováno jako „národní služba“ – i pokud by tuto povinnost měli vykonávat na lokální úrovni – byl by jejich pocit „občanské identity“ možná silnější. Jejich svoboda by tím samozřejmě byla omezena. Z toho důvodu by proti tomu mohli protestovat někteří liberálové. Liberálové ovšem neusilují jen o svobodu, ale také o spravedlnost. Pokud lidé mají důvod jednat spravedlivě pouze vůči těm, s kterými sdílejí pocit společné identity, a pokud by povinná národní služba k takovému pocitu přispěla, potom by liberálové měli být ochotni takovéto omezení svobody akceptovat.

Závěr

Zastánci politického komunitarismu mohou mít pocit, že tento výklad jde zcela mimo podstatu věci. Soustředí se na spor (či zjevný spor) mezi liberalismem a jeho kritiky z tábora filozofického komunitarismu. Vysvětluje, v jakém smyslu chápe liberalismus stát jako společenství. A naznačuje, jak toto pojetí může parazitovat na pocitu společné identity – patrně ohroženém velkou kulturní rozmanitostí – který liberálové obvykle neberou na vědomí. Někomu bude toto všechno připadat příliš abstraktní a obecné. Jde mu o pospolitost v menším měřítku, o pospolitost více partikulární, takovou, která má lokálnější charakter – jako rodina, církev, sousedství. Řekl jsem, že pro liberály je problém vysvětlit, proč bychom se o své spoluobčany měli zajímat více než o lidstvo jako celek. Proti tomu však lze vznést námitku, že snad pouze filozof, který nesleduje dění kolem sebe, by si mohl myslet, že právě *v tomto* je problém. Ten skutečný problém je, že už stát nebo národ jsou pro člověka příliš široké a vzdálené, aby mohl mít takový pocit příslušnosti a sounáležitosti, který by mu bránil proměnit se v individualistu ve špatném slova smyslu – tedy ve smyslu odcizení a egoismu.

Z tohoto hlediska neexistuje důvod k zachování redistributivního státu ospravedlněného idejí společného občanství. Po válce byla doba, kdy ve Velké Británii skutečně fungoval pocit národní solidarity a kdy lidé měli společný cíl, který se naplnil – a do určité míry i posílil – vybudováním sociálního státu. Ten se však nemohl udržet. Sociální stát, který převzal funkce místních a dobrovolných sdružení, navíc podřýval půdu partikularističtější formám pospolitosti, jež z dlouhodobého hlediska dokážou lépe zabezpečit, aby lidé nechápali sebe sama pouze jako izolované jednotlivce. Když jedinec chápe sebe sama jako „občana“, implikuje to opravdu členství v určitém společenství, avšak společenství, které je takto implikováno – tedy stát – je příliš byrokratické, neosobní a vzdálené, aby mohlo čelit rozštěpení společnosti na jednotlivce či přinejlepším na nukleární rodiny, které jdou za svými vlastními, soukromými zájmy. Nepřináší jim to ale pocit štěstí, protože cítí, že jejich život postrádá smysl a cíl, daný účastí v politickém dění a příslušností ke společnosti, již odborníci z oblasti politické teorie nazývají „společnost občanská“. Národní politika je nám příliš vzdálena na to, abychom se o ni zajímali. Máme-li být úspěšní v boji proti rostoucímu odcizení a apatii, musí se politika vrátit zpět ke své lidské podstatě. Komunitaristé, kteří mají tento názor, požadují, aby bylo

znovu posíláno to, co irský konzervativce Edmund Burke (1729–1797) nazval „malé formace“, formy občanských sdružení mezi rodinou a státem. Kromě toho žádají i posílení lokálních společenství, oživení „pocitu pospolitosti“ v jednotlivých sousedstvích. Chtějí politiku zaměřenou na podporu pospolitosti, vzdělávání v rámci pospolitosti, společnou politiku, rozvíjení pospolitosti a aktivitu ve prospěch pospolitosti.

Málokdo by popíral hodnotu jedincova pocitu příslušnosti a jeho identifikace a sounáležitosti s ostatními lidmi nad rámec nejbližší rodiny. Tím se ale dostáváme k empirickým otázkám, na které by lépe než politická filozofie odpověděla politická sociologie. Jaké typy příslušnosti, identifikace a sounáležitosti jsou udržitelné a za jakých podmínek? Jaký vztah je mezi příslušností, identifikací a sounáležitostí? Upevňuje jedna druhou? Budou lidé, kteří opustí sféru svého soukromí a zapojí se do aktivit lokálního společenství, následně vidět věci z širšího, obecnějšího hlediska? Je-li tomu tak, potom jejich členství a účast v těchto aktivitách založených na pospolitosti nijak nebrání tomu, aby projevíli svou solidaritu a bratrství i na úrovni státu. Jsou lokální sdružení školami občanství? Anebo míří lokální pospolitost opačným směrem než pospolitost národní? V pospolitosti jde o členství a začlenění. To však znamená, že jde i o „nečlenství“ a vyloučení. Lokální sousedství jsou relativně homogenní, a to jak kulturně, tak ekonomicky. Lidé s podobným původem, náboženstvím či materiální úrovní budou pravděpodobně žít blíže jeden druhému. Pokud je skutečně důležité – jak se nutně musí domnívat zastánci národní politiky – aby pocit společné identity prostupoval napříč občanstvem ve smyslu jednoho celku (tudíž by dávalo smysl, aby určitý díl peněz, které na trhu vydělá bohatý katolík z jednoho regionu, byl přerozdělen ve prospěch nezaměstnaného muslima z jiného regionu), nesmíme pouštět ze zřetele okolnost, která může potenciálně vést k nejednotnosti a nerovnosti, tedy okolnost příliš velkého důrazu na lokální pospolitost nebo na jiné identity, které mohou lidi odvádět od jejich společného občanství.

Literatura

- Avineri, S., de-Shalit, A. (1992). *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press. Užitečná kniha obsahující zásadní ukázky z děl vůdčích osobností tzv. liberálně-komunitaristické debaty. Přečíst si ji je nejvhodnější způsob, jak poznat nejdůležitější primární texty psané z filozofického úhlu pohledu.
- Barry, B. (2000). *Culture and Equality*. Polity. Sřizavě kritická kniha si zábavným způsobem bere na mušku řadu tvrzení prohlašovaných ve jménu multikulturalismu.

Etzioni, A. (1993). *The Spirit of Community*. Crown Publishers.

Nejdůležitější text k politickému komunitarismu. Jeho součástí je i The Responsive Community Platform.

Frazer, E. (1999). *The Problems of Communitarian Politics*. Oxford University Press. Složitá dílo, které je však zatím nejzdařilejším pokusem nalézt jednotící moment ve směsí rozmanitých věcí, označovaných termínem „komunitarismus“.

Kymlicka, W. (ed.) (1995). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press. Patrně nejlepší úvod do diskuse o právech menšin.

Mulhall, S., Swift, A. (1996). *Liberals and Communitarians*. 2. vyd. Blackwell. Obsahuje jednu kapitolu, v níž autoři objasňují své pozice, a dále úplnější výklad otázek, kterých jsme se dotkli zde.

Bell, D. (1993). *Communitarianism and its Critics*. Oxford University Press. Zábavné čtení, psané formou rozhovorů vedených v pařížské pivnici.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press. Výklad Rawlsova politického liberalismu. Slovensky viz Rawls, J. (rok vydání neuveden). *Politický liberalismus*. Slovacontact.

Raz, J. (1986). *Morality of Freedom*. Oxford University Press. Výklad Razova perfekcionista liberalismu.

Tam, H. (1998). *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Macmillan. Nejucelenější výklad zaměřený na specifický britský kontext.

Prostřednictvím webových stránek <http://www.media.gwu.edu/~ccps/links/html se dostanete do „Komunitaristické sítě“>.

Miller, D. (2000). *Citizenship and National Identity*. Polity. Sofistikovaný, avšak jasný výklad o problémech naznačených v názvu.

Literatura v češtině:

Barša, P. (1999). *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK.

Bellamy, R., Castiglione, D. (1997). Mezi kosmopolis a pospolitostí. *Filosofický časopis*, 45, 2/1997.

Fine, R. (2003). Kosmopolitismus a sociální teorie. *Filosofický časopis*, 51, 3/2003.

Raz, J. (1997). Liberalismus, autonomie a politika neutrálního ohledu. In: Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH.

Sandel, M. (1995). Procedurální republika a nezakotvené jáství. *Filosofický časopis*, 43, 2/1995.

Taylor, Ch. (1997). Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH.

Taylor, Ch. (2001). *Etika authenticity*. Praha: Filosofia.

Taylor, Ch. (2003). *Multikulturalismus*. Praha: Filosofia.

Velek, J. (1996). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia.

Walzer, M. (2000). *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia.

Walzer, M. (2002). *Thustý a tenký; O toleranci*. Brno: Kaligram.

Závěr

V této knize nejde o to dokázat platnost určitých názorů a neplatnost jiných, a proto zde nemůžete najít závěr v pravém slova smyslu. Nesnažil jsem se získat čtenáře pro nějaké konkrétní stanovisko. Mým cílem spíše bylo vyložit a objasnit otázky, které vyvstávají, když se filozofové pustí do diskuse o daných klíčových politických pojmech. Toto „objasňování“ má ale samozřejmě i argumentační aspekt. Argumentuji proti těm, jejichž názory jsou zmatené nebo nejasně formulované. Některé mlhavě zformulované názory se okamžitě stanou méně přijatelnými, když je zformulujete jasně. Mé námitky se ovšem v první řadě týkaly zmatek a vágnosti, a nikoli konkrétních postojů, prezentovaných ve zmatené a vágní podobě. Tyto postoje můžeme lépe pochopit a posoudit, když z nich vyčleníme zmatek nebo když to, co je mlhavé, upřesníme. Aby vůbec mohla začít věcná debata, která má být k něčemu užitečná, musíme dát věci do pořádku. Ve 4. kapitole se například snažím ukázat, že základem mnoha námitek komunitaristů proti liberalistickému individualismu je nepochopení či zkreslení věcí, proti kterým jsou tyto námitky namířeny. V tomto případě se skutečně jedná o jakousi „argumentaci“. Jejím cílem však je pouze lépe pochopit, v čem spočívají opravdové rozdíly a co rozděluje zastánce odlišných názorů.

Hledáme-li nějakou shrnující hlavní myšlenku, pak je to určitě ta, že proces ujasňování si věci je užitečný. Že nám to skutečně pomůže lépe porozumět jak našim vlastním míněním o zásadních morálních otázkách souvisejících s politikou, tak přesvědčením druhých lidí. A v případě, že se naše názory liší, můžeme lépe pochopit, s čím vlastně nesouhlasíme. V tomto „závěru“ nenajdete nic, co by

čtenáře mohlo přesvědčit o správnosti této myšlenky. Pokud se to nepodařilo během mého výkladu o sociální spravedlnosti, svobodě, rovnosti a pospolitosti, je na to zde již pozdě.

Můj postoj k politikům je poměrně kritický. Politici používají pojmy vágní a nepřesným způsobem. Někdy jim vyhovuje, když není jasné, co daná slova znamenají, protože potom se mohou vyhýbat střetům a budit dojem, že jsou na straně všech. Neochotně přiznávají, že ač je politika, kterou obhajují, ospravedlnitelná z celkového hlediska, vyplývá z ní pro některé lidi horší kvalita života než z politiky prosazované opozicí. Klamně předstírají, že všechny dobré věci jdou ruku v ruce, a tím pádem není nutné obtížně se rozhodovat, co je morální. Soustředí se na nejslabší stránky argumentace svých oponentů a činí jim radost ignorovat ty její části, které dávají smysl (jsou-li tam takové). Nikdy by nepřipustili, že udělali chybu nebo že na něco změnili názor. Nejsou nikdy schopni říci „já nevím“. Nezajímá je obsah nebo podstata věci, ale jen to, jak co říci. Není pro ně důležité, co slova opravdu znamenají, ale jak zní a jaký účinek mají na voliče.

Politici filozofové naopak nenávidí, když je něco nejasné, a nedají si navzájem pokoj, dokud se mlha nerozptýlí. Není pro ně problém akceptovat nezbytnost obtížných rozhodnutí a klidně dospějí k závěru, že je ospravedlnitelné, když se některým lidem povede hůře – snad i mnohem hůře – než by se jim vedlo jinak. Chápu, že intelektuálního pokroku nelze dosáhnout snadnou cestou neustálého poukazování na slabiny v argumentaci oponentů, ale bolestnou, avšak produktivní cestou věcné kritiky. Jsou oddáni hledání pravdy, a když jim tedy někdo dokáže, že se mýlí, rádi změni svůj názor a také to rádi přiznají. Neprohlašují, že znají odpověď na všechno. Zdá se, že jsou posedlí slovy a že si v této posedlosti libují, avšak bližší pohled odhalí opak – „pojmová analýza“ představuje zkrátka jediný způsob, jak se dobrat k tomu, co lidé opravdu míní, když něco říkají. Jakmile známe obsah, přestávají nás slova sama zajímat.

Obě tyto charakteristiky jsou samozřejmě šablonovité. Někteří politici skutečně otevřeně konfrontují obtížná rozhodnutí, o kterých hovoří. O některých politických filozofech je známo, že neochotně přiznávají změnu názoru. („Ale tohle jsem přece tvrdil celou dobu. Děkuji, že jste mi pomohli formulovat to jasněji.“) Někteří politici dokážou uznat svou chybu. A někteří političtí filozofové ignorují nebo obcházejí správné námitky a dávají si práci s hledáním těch mylných. Domnívám se ale, že i přesto tyto charakteristiky postihly skutečné rozdíly mezi oběma zmíněnými profesemi.

Předpokládejme, že tomu tak je. Ze způsobu, jakým jsem danou věc podal, by bylo možné dojít k závěru, že „političtí filozofové to dělají správně, zatímco politici špatně“. Je to ale spravedlivé? Přece jenom jsem pro posuzování použil kritéria, která jsou důležitá pro filozofy. Kdybychom se na to podívali z hlediska politiků, vypadala by celá věc dosti odlišně.

Politici jsou v prostředí, v němž se pohybují, vystaveni mnohem většímu tlaku než filozofové. Konkurenční a konfrontační charakter volební politiky znamená, že ten, kdo přizná jakoukoli nevědomost či změnu názoru, nebo připustí, že názor opozice může být částečně pravdivý, bude nařčen z neschopnosti, z obratu o sto osmdesát stupňů anebo ze slabosti. Vzhledem k tomu, že politik potřebuje získat hlasy a prezentovat svou stranu jako zástupce celé země, je pro něj nebezpečné přiznat, že s jeho politikou se některým lidem bude dařit hůře než bez ní. Média se chopí i sebemenší chybičky a patřičně ji zveličí. Od politiků se kromě toho očekává, že přijdou s konkrétní politikou, nikoli s pouhými abstraktními idejemi. Očekává se, že jejich politika bude v praxi fungovat a že bude dostatečně přitažlivá, aby vůbec měla šanci být v praxi uplatněna. Politici totiž na rozdíl od politických filozofů musí být zvoleni. A tím jsou jejich možnosti omezeny. Formálně se to projevuje nutností vyjadřovat se jednoduše. (To vysvětluje, proč je tak zaměstnává hledání výrazných sloganů a neustálé pátrání po „ideji s velkým I“, která by prostým a formálně jednotným způsobem vyjadřovala jejich postoj.) Pokud jde o obsah, nesmějí se politici příliš vzdálit momentálnímu veřejnému mínění. (A proto je tolik zajímavých cílové skupiny.)

Se zjednodušováním bychom měli být opatrní. Političtí filozofové se vážně zamýšlejí nad praktickými důsledky své práce. Mnozí zkoumají, jak by v ideálním světě vypadala politika založená na jejich filozofických argumentech. A mnozí jdou ještě dál – akceptují skutečnost, že politická rozhodnutí je nutné dělat za okolností, které podmínku ideálnosti nesplňují. Když uvažují o tom, jak nejlépe v praxi naplnit hodnoty, o něž se zasazují, a když při tom berou realitu takovou, jaká skutečně je, mohou vyvstat otázky, které přesahují rámec filozofické expertízy. K tomu, aby bylo možné odpovědět, jsou třeba empirické informace – tedy podrobné znalosti o tom, jak svět funguje – a ty nemusí být filozof schopen získat, ani je posoudit. Filozofové rovněž nechtějí příliš usilovat o to, aby jejich závěry byly dobře prodejné a přitažlivé. Chápu to jako nepříjemný kompromis. „Pravda je zkrátka možná příliš složitá na to, aby mohla být zhuštěna do jednoho sloganu. Proč bychom měli chtít,

aby správné odpovědi na obtížné filozofické otázky byly snadno srozumitelné všem? Proč bychom měli chtít, aby lidé s naší odpovědí souhlasili, přestože jí nerozumějí? Co na tom, když běžný člověk například nesouhlasí s naším názorem, ke kterému jsme dospěli po dlouhých a obtížných úvahách, tedy s názorem, že konvenční nárok na zaslouženou odměnu je omyl? Že se mýlí? Tak ať! My jsme filozofové a jde nám o hledání pravdy. Nemůžete od nás chtít, abychom ve svých závěrech brali v úvahu veřejné mínění.“

Z pohledu politika není toto k ničemu užitečné – zdvořile řečeno. „Někteří z vás filozofů tvrdí, že si špičkoví hráči golfu nezaslouží více peněz než sociální pracovníci. Řekněme, že máte pravdu. Pokud mi ale neřeknete, jaké závěry z toho plynou pro naši vládu – co bychom měli udělat tady a teď, tedy nikoli v ideálním utopistickém státě – potom je to, co tvrdíte, naprosto k ničemu. A jestliže mi neukážete, jak přesvědčit voliče, že to, v co věří, je omyl, pak s námi každopádně v příštích volbách vymetou. To neznamená pouze to, že jim předložíte platné argumenty, ale to, že jim je předložíte takovým způsobem, aby pochopili, že jsou platné. Vaše argumenty tedy musí být jednoduché a srozumitelné. A když už se do toho dáte, mějte na paměti, že je třeba pečlivě prověřit každé slovo, aby nebylo možné překroutit je v něco, co by nám opozice ráda vložila do úst.“

S takovouto reakcí budeme jen obtížně nesouhlasit. Politici filozofové, kteří mají sklon neustále žehrat na filozofická pochybení politiků, musí brát v úvahu zcela odlišný charakter obou profesí. Filozofové se na věc mohou dívat z dlouhodobého hlediska. Jejich cílem je změnit veřejné mínění, nikoli se mu jen přizpůsobit. Politici jsou nuceni jednat bezodkladně. Aby nebyli vydáni na milost a nemilost obecně rozšířeným předsudkům, vycházejícím z neinformovanosti, jsou nuceni, mají-li být úspěšní, brát názor voličů v úvahu. Musí být také schopni realisticky odhadnout, jaká politika bude – nebo nebude – fungovat, za předpokladu, že lidé jsou takoví, jací jsou. Pro konkrétní příklad se vraťme do 3. kapitoly. Politik, který chce maximálně zlepšit situaci těch, kterým se vede nejhůře, musí výši daní navrhout na základě znalosti motivační struktury občanů. Nevedlo by vůbec k ničemu, kdyby při stanovení daňového zatížení vycházel z mylného předpokladu, že člověk pracuje stejně usilovně bez ohledu na to, zda na daních zaplatí 80 nebo 40 %. To, jak ochotně budou lidé při konkrétním daňovém zatížení pracovat, ovšem není pevně dané. Pravidlo, které toto určuje, může platit v konkrétním období – a jako takové patří mezi informace, které by politik měl zahrnout do svých propočtů – avšak není platné jednou provždy. Závisí

to na tom, jaký postoj zaujmají lidé ke svým spoluobčanům, ke své vládě, k práci apod. Jedná se právě o ty postoje, které se političtí filozofové, zabývající se abstraktnějšími problémy, snaží změnit.

Politika není věcí ryze racionální. Bylo by naivní očekávat důkladný výklad jasně formulovaných argumentů, jejichž smyslem je pouze zvítězit nad emocemi a předsudky. Pro politiky může být ze strategických důvodů dobré trochu přizívit citové pohnutky, zmatek a mylná přesvědčení těch, kteří je mají volit. Pokud jim to pomůže k tomu, aby byli zvoleni a učinili ze světa lepší místo k životu, mohou být jejich strategické důvody zároveň i pádnými morálními důvody. Nejsem tedy vždy proti, když politici prohlašují něco vážného a chybného. Někdy to může být správné. Tímto argumentem však obhajují pouze to, aby takové věci mohli prohlašovat. Netvrdím, že by nejasná a pomýlená měla být jejich přesvědčení. Pokud se týká *myšlení*, nesmí být jasnost, přesnost a pravda nahrazovány ničím jiným. Politici mohou mít taktické důvody k tomu, aby při prezentování svých stanovisek voličům nebyli z filozofického hlediska příliš jasní. To ale neznamená, že by neměli mít jasno v tom, v co skutečně věří, v hodnotách, které chtějí svou strategií naplňovat, a v důvodech, proč tyto hodnoty zastávají.

Bude rozumné, když si práci rozdělíme. Cestou abstrakce a přesnosti by se měli vydat ti, jejichž schopnosti se k tomu nejlépe hodí. Na převádění abstraktních idejí do konkrétní politiky by zase měli pracovat mistři v tomto oboru. A ti, kteří to umějí, by měli jak ideje, tak politiku prodávat voličům. My političtí filozofové jsme velkými šťastlivci, protože máme čas své ideje důkladně propracovat, a když se zmýlíme, o svou práci kvůli tomu nepřijedeme. Aby byla dělba práce efektivní, musíme plody našeho kolektivního úsilí zpřístupnit těm, kteří takového luxusu nepožívají – tedy voličům a také politikům. A právě o to jsem usiloval v této knize.

Literatura v češtině

- Ballestrem, K., Ottmann, H. (1993). *Politická filosofie 20. století*. Praha: ISE.
- Barša, P. (1999). *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK.
- Hayek, F. (1994). *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia.
- Kis, J. (1997). *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- Rawls, J. (1995). *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing.
- Shapiro, I. (2003). *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum.
- Strauss, L. (1995). *Eseje o politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
- Taylor, Ch. (2001). *Multikulturalismus*. Praha: Filosofia.
- Velek, J. (1996). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia.
- Walzer, M. (2000). *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia.

Rejstřík

A

Afghánistán 67, 77, 78
Agentura na podporu dětí 144
Alžběta II. 73
Americký svaz občanských svobod 144
Anderson, Elizabeth 130
angažovaná společnost 93, 134
Aristoteles 14, 18, 19, 69
Austrálie 41, 72
autonomie
– a dětí 82, 150, 163, 164;
 viz také vzdělání
– a svoboda *viz* svoboda – jako
 autonomie
Avineri, Shlomo 172

B

Bahamy
– dovolená na Bahamách 61–63
Baker, John 131
Balmoral 73–75, 80
Barker, Paul 91
Barry, Brian 172
Bell, Daniel 173
Bentham, Jeremy 118, 146
Berlin, Isaiah 7, 57–60, 62, 65–68,
 80–82, 86–91
bezedná jáma 119

bezpečnostní pásy 75, 76, 89
Blair, Tony 7, 57, 58, 60, 61, 68, 81,
 90, 157
Brown, Gordon 93
břemeno závazků 33
Burke, Edmund 172
Bush, George W. 93

C

Callinicos, Alex 131
Cambridge 27
Campbell, Tom 55
cílové skupiny 11, 16
Clayton, Matthew 130
Clinton, Bill 134
Cohen, G. A. 72–74, 91, 130

Č

čaroděj radosti 118

D

dar z nebes *viz* majetek – prvotní
 nabytí majetku
Darwall, Stephen 130
Darwin, Charles 15
de-Shalit, Avner 172
dědická daň 93

demokracie 16, 24–26;
viz také svoboda – jako politická
účast

děti
– a jejich rozhodnutí 50;
viz také autonomie – a děti;
vzdělání

diskriminace 101; viz také rovnost
– příležitosti – a její tři pojetí;
útlak

dobročinnost 22, 23
donucování viz stát – jako
donucovací aparát

dostatek viz rovnost – versus
minimální úroveň

drogová závislost 86, 88
druhá světová válka 170

Dworkin, Ronald 72–74, 91, 130

E

efekt státních subvencí 35, 110,
111, 115, 117; viz také princip
difference; rovnost –

a ekonomická produktivita
egoismus viz individualismus
ekonomický liberalismus viz Nová
právice

Etzioni, Amitai 134, 141, 173
Evropská unie 168

F

feminismus 15, 37
Fichte, Johann Gottlieb 67
Francouzská revoluce 133
Frankfurt, Harry 85
Franklin, Jane 91, 131
Frazer, Elizabeth 173
Freud, Sigmund 109
Frost, Robert 145

G

Galileo 15
Galston, William 134

Gates, Bill 55, 118
Gaus, Gerald 17
geny viz nadání
Goodin, Robert 17
Gray, John 55

H

Harvard 38
Hattersley, Roy 91
Hayek, Friedrich von 27–29, 54, 55,
58, 179

hazardní hry 154, 156

Heaney, Seamus 50

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 67

heteronomie viz autonomie

hierarchie viz rovnost – úcty

Hitler, Adolf 58

hlubší zhodnocení 85

Hobbes, Thomas 14, 15, 18, 36, 68
hodnoty

- neshoda v hodnotách 11, 21,
23, 100, 135; viz také pojem –
versus pojetí; politická filozofie
- jako pojmová analýza
- nesouměřitelnost hodnot 24
- relativita hodnot 145–148
- sdílené 147, 150–153, 159,
163, 164

Hohfeld, Wesley 142

hypotetická smlouva 30, 33, 36,
37; viz také teorie společenské
smlouvy

Ch

Chamberlain, Wilt viz příklad Wilta
Chamberlaina
chudoba 29, 35, 61, 62, 65, 97, 98,
107, 112, 135

I

idealismus 67

identita
– národní 168

identita

– občanská 153, 165

ideologie

– buržoazní 79; viz také politické
ideologie

individualismus

– versus pospolitost 134, 143,
166

– versus vlastní zájem 37, 138,
139; viz také pospolitost

– smysl pro pospolitost

institucionální pojetí

zásluhy viz zásluha – jako

legitimní očekávání

islám 67, 162, 163

J

já

– dvojí 66, 67, 82, 83

Jugoslávie

– bývalá 169

K

Kant, Immanuel 14, 42, 43, 66–68,
80, 84

katalaxie 28

katolictví 157, 163, 172

Kennedy, Ted 157

kompensace viz zásluha

komunismus 67, 137

komunitarismus

– definice 133

– versus liberalismus 37, 138

konsekvencialismus 53;

viz také utilitarismus

konsenzus viz hodnoty – sdílené

konzervatismus

– soucitný 12, 134

kosmopolitismus 169, 170

kouření viz drogová závislost

královna viz Alžběta II.

křesťanství 32, 153

Kukathas, Chandran 55, 56

kulturní skupiny

viz multikulturalismus

Kymlicka, Will 17, 164, 173

L

legitimní očekávání viz zásluha

– jako legitimní očekávání

liberalismus

– a individualismus

viz individualismus

– a jeho pojetí svobody

a rovnosti viz občané – jako

svobodní a sobě rovní

– definice 136

– jako morální doktrína 139, 140

– jako teorie pospolitosti 165

– politický viz pojetí dobra

– obecné versus politické

– právicový versus levicový 38

– univerzální versus kulturně

specifický 134, 165;

viz také hodnoty – sdílené

– versus komunitarismus

136–158

libertariánství viz spravedlnost

– jako oprávnění

lidskost

– usilování o lidskost a úcta k ní

22

Locke, John 14, 18, 36, 40, 67, 73,

74, 76, 88

loterie

– Britská národní 27

– oční 45

– přirodní viz štěstí – a nadání

Lukes, Steven 18

M

MacCallum, Gerald 59, 64, 68, 70,
73, 90, 91

MacIntyre, Alasdair 133, 135, 147

majetek

– a svoboda viz svoboda – a trh

majetek

- dobrovolné převody majetku 40, 41, 44
- náprava nespravedlivého držení majetku 40, 41; viz také redistributivní zdanění
- nespravedlivé převody majetku 41
- právo na majetek 38, 40–42, 72
- prvotní nabytí majetku 40, 41
- Marshall, Gordon 56
- Marx, Karl 14, 18, 67
- Mason, Andrew 130
- maximin 33, 111, 114, 117, 120, 122, 123, 127; viz také princip difference
- McLeod, Owen 56
- metaetika 147
- Mill, John Stuart 8, 14, 18, 88, 91
- Miller, David 9, 56, 91, 173
- minimální stát viz stát – minimální
- monismus 86; viz také hodnoty
- nesouměřitelnost hodnot
- morální arbitrárnost viz štěstí
- a nadání
- morální filozofie 15, 147
- Mulhall, Stephen 56, 173
- multikulturalismus 160–165

N

- náboženství 25, 59, 67, 77, 147, 149, 150, 157, 162, 164; viz také autonomie – a děti; katolictví; křesťanství; islám
- nadání
- a závoj nevědomosti viz závoj nevědomosti
- jako morálně
- arbitrární viz štěstí – a nadání
- jako společná aktiva 45
- Nagel, Thomas 131
- nákladný vkus 119
- náprava viz majetek – náprava nespravedlivého držení majetku

národní identita viz identita

- národní; pospolitost – smysl pro pospolitost
- národní služba 170
- národní socialismus viz Hitler, Adolf
- národnost 169, 170
- negativní svoboda viz svoboda
- negativní
- neoliberalismus viz Nová pravice
- nerovnost viz rovnost
- nerozumnost 163
- nesouměřitelnost viz hodnoty
- nesouměřitelnost hodnot; pojetí dobra – nesouměřitelnost pojetí dobra
- neurochirurgové
- a stres 126
- versus básníci 34
- versus zdravotní sestry 53, 54
- neutralita
- cíle nebo ospravedlnění versus neutralita dopadu 161
- státu viz stát – státní
- neutralita; stát – státní
- perfekcionismus
- neviditelná ruka trhu 28, 47
- Newton, Isaac 15
- Nietzsche, Friedrich 26
- nižší já viz já – dvojí
- Nobelova cena za literaturu 50, 51
- Nová pravice 27, 38, 91, 137, 138
- novolabouristé 7; viz také Blair, Tony; Brown, Gordon; sociální
- vyloučení a začlenění; třetí cesta
- Nozick, Robert 21, 22, 38–48, 54, 55, 58, 61, 74, 103, 108, 123, 140, 141

O

- občané
- jako svobodní a sobě rovní 31, 32, 37, 45, 122, 151, 153, 162, 165; viz také rovnost – úcty
- občanská práva 98, 111, 112

občanství viz národnost; pospolitost

- smysl pro pospolitost
- obecná vůle 80
- odcizení 79, 134, 171
- odchod
- právo na odchod 150, 164
- odpovědnost viz právo – a odpovědnost
- omezení viz svoboda
- oprávnění viz spravedlnost – jako oprávnění
- osobní jako politické 15
- otroctví
- prodej dětí do otroctví 44
- v porovnání s redistributivním zdaněním viz redistributivní zdanění – námitky proti němu
- Oxford 7, 27, 57, 93

P

- parazitování 140
- parky
- a veřejné financování 154, 155
- paternalismus viz stát – státní
- paternalismus
- peníze viz majetek; redistributivní zdanění; rovnost; svoboda
- a peníze
- perfekcionismus viz stát – státní
- perfekcionismus
- Pettit, Philip 17, 56, 91
- Phillips, Anne 131
- Platon 14, 18, 146, 147
- pluralismus 152; viz také hodnoty
- sdílené
- poezie 34, 51, 146
- pojem
- definice viz hodnoty – neshoda v hodnotách; politická filozofie
- jako pojmová analýza
- versus pojetí 20, 59
- pojetí dobra
- jeho neznalost viz závoj nevědomosti

pojetí dobra

- jeho vytvoření, korigování a úsilí o jeho naplnění 31, 32, 34, 46, 89, 136, 155
- nesouměřitelnost pojetí dobra 87
- obecné versus politické 150–152, 154, 155
- Pojman, Louis P. 56, 130
- politici viz politická filozofie
- a praktická politika
- politická filozofie
- a praktická politika 12, 16, 17, 94, 128, 176–179
- jako „intelektuální masturbace“ 16
- jako hledání pravdy 13, 14
- jako odvětví morální filozofie 15
- jako pojmová analýza 13, 20, 94, 100, 176
- její dějiny 14, 20
- politické ideologie
- jako „balíčky“ hodnot 12
- politické strany
- a jejich financování 98
- politický závazek 16, 22, 23, 167, 168
- politika
- definice 15
- pornografie 157
- pospolitost
- a autonomie 164
- a vyšší já 67
- definice 135
- iluzorní 169
- liberální 166–169
- lokální 171, 172
- pocit pospolitosti 113, 114, 168, 170, 171
- smysl pro pospolitost; viz hodnoty – sdílené; individualismus; liberalismus
- postmodernismus 14
- potrat 157
- povinnost volit 72

poziční statky 115–117, 129
 pozitivní svoboda *viz* svoboda
 – pozitivní
 pravice *viz* Nová pravice
 právo
 – a odpovědnost 142, 144, 145
 – a povinnost 141–144
 – a spravedlnost 22, 26
 – definice 142
 – k majetku *viz* vlastnické právo
 – versus dobro 154, 161
 premiér *viz* Blair, Tony; Thatcher, Margaret
 prezident *viz* Bush, George W.; Clinton, Bill
 primární statky 31
 princip difference
 – a poziční statky 115
 – a stimuly 126, 178
 – definice 32, 54;
viz také maximin; rovnost;
 spravedlnost
 – jako výraz pocitu sounáležitosti
 114, 141
 – námitky proti němu 34
 – předpoklad rovnosti občanů
 122
 prostředek
 – lidé jako prostředek 42
 příklad Wilta Chamberlaina 43–44,
 46
 přirozený stav 36, 69
 přivlastnění *viz* majetek
 původní obyvatelé Ameriky 41, 164
 původní situace 30–33, 37, 45, 122,
 136, 137, 147, 148, 153, 155

Q

Québec 164

R

racionální já *viz* já – dvojí; svoboda
 – jako racionalita
 rasismus *viz* diskriminace

Rawls, John 16, 19–22, 26, 30–40,
 45–50, 54–57, 72, 88, 103, 111,
 114, 122, 123, 125, 128, 134–
 137, 141, 147, 148, 152–154,
 155, 159, 161–163, 173, 179
 Raz, Joseph 119, 120, 130,
 142–144, 156, 159, 173
 redistributivní zdanění
 – a pospolitost 160, 165, 166,
 171
 – a rovnost 93, 94, 107
 – a rovnost příležitosti 102, 106
 – a svoboda 72–80
 – a utilitarismus 118
 – námitky proti němu 28, 38, 39,
 42, 140
 – v souladu s liberálním
 individualismem 141
 – versus přerozdělování částí
 lidského těla 45
 relativismus *viz* hodnoty – relativita
 hodnot
 republikánství 69–71, 91
 rodičovství *viz* autonomie – a děti;
 rodina; vzdělání
 rodina 15, 101–103, 134, 135, 144,
 169
 rodinné hodnoty 135, 157
 Rousseau, Jean-Jacques 14, 15, 18,
 36, 67, 69, 70, 91
 rovné zacházení *viz* rovnost – úcty
 rovnost
 – a ekonomická produktivita 94,
 99, 110, 123; *viz také* princip
 difference
 – a plýtvání 109
 – a relativita 107–114;
viz také princip difference
 – a sociální třída 101
 – a spravedlnost 41, 42, 54, 55;
viz také princip difference
 – a svoboda *viz* občané – jako
 svobodní a sobě rovní; příklad
 Wilta Chamberlaina
 – a štěstí *viz* štěstí – a nadání
 – a zdraví 112–114, 129

rovnost

– blahobytu 96
 – jako sporná otázka 93
 – komplexní 99
 – kvality života 111
 – občanská 97–99
 – procedurální 109
 – před zákonem 97–99
 – příjmů 16, 34, 48–50, 52–54,
 103
 – rozdělování versus úcta 95,
 129, 130
 – startovních podmínek 105
 – úcty 95; *viz také* občané – jako
 svobodní a sobě rovní
 – versus minimální úroveň 33,
 97, 121
 – výsledku 105, 106
 rovnost příležitosti
 – a efektivita 104
 – a její tři pojetí 100
 – a poziční statky 115
 – Rawlsův princip rovnosti
 příležitosti 32
 – versus rovnost výsledku
 104–106, 123
 rovnostářský postoj 95–99
 rozdíly mezi bohatými
 a chudými *viz* rovnost
 – a relativita
 Rushdie, Salman 162
 Ryan, Alan 55

S

Sandel, Michael 133, 135
 sdílené způsoby
 chápání *viz* hodnoty – sdílené
 sdružování
 – svoboda sdružování 25
 seberealizace *viz* svoboda – jako
 seberealizace
 sebeúcta 111–114, 121;
viz také základní statky
 semaforey
 – jako omezení svobody 77

Sen, Amartya 130
 sexismus *viz* diskriminace
 sexualita 26, 135, 154–157
 sféry spravedlnosti *viz* Walzer,
 Michael
 Shakespeare, William 116
 skepticismus 14, 28, 145
 Skinner, Quentin 71, 91
 skutečné zájmy *viz* já – dvojí
 slabá teorie dobra 140, 154, 159,
 161
 Smith, Adam 28
 socializace 148, 150; *viz také* štěstí
 – a nadání
 sociální matrice *viz* pospolitost
 sociální spravedlnost
viz spravedlnost
 sociální stát *viz* redistributivní
 zdanění; vzdělání; zdravotní péče
 sociální vyloučení a začlenění 93,
 107
 solidarita *viz* pospolitost – smysl
 pro pospolitost
 soukromá sféra
 – a svoboda *viz* svoboda – jako
 politická účast
 sounáležitost *viz* pospolitost – smysl
 pro pospolitost; princip difference
 – jako výraz pocitu sounáležitosti
 sourozenecká rivalita 109
 společné dobro *viz* hodnoty
 – sdílené
 společnost jako systém férové
 spolupráce 31, 37
 spravedlnost
 – a dobročinnost 22
 – a modelové versus nemodelové
 zásady 42, 43, 46
 – a ocenění 51
 – a povinnost 21–23
 – a Rawlsovy zásady
 spravedlnosti 32, 38
 – a výsledky trhu 28, 74;
viz také redistributivní zdanění
 – definice 19

spravedlnost

- globální versus národní 165, 167, 169, 170
- jako férovost 21, 30-37, 123; *viz také* Rawls, John
- jako nárok 74, 123
- jako oprávnění 21, 30, 38-46, 58; *viz také* Nozick, Robert
- jako základní ctnost společenských institucí 20, 22, 26
- jako zasloužená odměna 125, 127
- jako zásluha 30, 46-54, 123
- odměňující i trestající 19
- principy historické versus principy konečného stavu 42

Stalin, Josif V. 58

stát

- jako „noční hlídač“ *viz* stát
- minimální
- jako donucovací aparát 15, 22, 23, 42, 63, 153, 162; *viz také* totalitarismus
- minimální 42, 138, 140, 141, 158
- poskytující možnosti 61, 81
- rozmazlující 93
- sociální *viz* redistributivní zdanění; vzdělání; zdravotní péče
- státní autorita 16, 23
- státní finanční podpora 97
- státní neutralita 69, 134, 138, 153-165; *viz také* stát - státní perfekcionismus
- státní paternalismus 76
- státní perfekcionismus 69, 156-158; *viz také* stát - státní neutralita
- státní socialismus 34

stav rovnosti 129

stimuly *viz* princip difference

strach

- jako překážka svobody 83, 84

studená válka 67

subjekt a svoboda *viz* já - dvojí

subjektivismus *viz* hodnoty

- relativita hodnot

svébytnost jedince 39, 43, 45

svoboda

- a její hodnota 78
- a její moralizované pojetí 74, 75
- a její odlišnost oproti ostatním hodnotám 62
- a modely *viz* příklad Wilta Chamberlaina
- a možnosti 65, 81
- a peníze 61-64, 77, 79; *viz také* příklad Wilta Chamberlaina
- a redistributivní zdanění *viz* svoboda - a peníze
- a rovnost *viz* příklad Wilta Chamberlaina; občané - jako svobodní a sobě rovní
- a skupiny 60, 67
- a trh 58, 61, 72-80, 90
- a zákon 69, 70
- formální 61-65, 68, 78, 97
- jako absence vnitřních omezení 68, 82, 83
- jako autonomie 64-70, 78, 82, 88, 90, 156
- jako ne-dominance 70, 71, 91
- jako nezasahování 61, 62, 64, 79, 80
- jako politická účast 68-72
- jako racionalita 59, 73, 76, 79, 82, 85-87, 90; *viz také* já - dvojí
- jako seberealizace 79
- jako to, že si dělám, co chci 64-68
- jako triadický vztah *viz* MacCallum, Gerald
- negativní 7, 57-60, 62, 64, 65, 68, 70-72, 80

svoboda

- pozitivní 7, 57, 58, 60-62, 64, 65, 67-69, 73, 78, 80, 81, 86, 87, 89, 90
- prioritá svobody 33
- sdružování 25
- svoboda „od“ versus svoboda „k“ 58-60, 64
- účinná 61-66, 68, 76-78, 81, 82, 91, 97
- vyjadřování 25
- z donucení 67, 80, 82
- za hranicemi politiky 68-72

Svoboda (organizace) 144

svobodná vůle *viz* volba

Swift, Adam 56, 173

Š

štěstí

- a nadání 31, 38, 41, 45, 47, 49, 50; *viz také* vlastnictví - sebe samého
- a zasloužená odměna 48, 49

T

talent *viz* štěstí - a nadání

Taliban 67

Tam, Henry 135, 173

Taylor, Charles 77, 78, 83, 85, 91, 133, 135, 179

teorie společenské smlouvy 35, 36, 70

Thatcher, Margaret 27

Tocqueville, Alexis de 14, 27

Totalitárie 61, 63

totalitarismus 57, 58, 60, 65-67, 80-89

touhy

- a racionalita 84
- jako překážka svobody 83, 85
- prvního versus druhého řádu 84; *viz také* já - dvojí

trh

- a svoboda *viz* svoboda - a trh

trh

- signální funkce trhu 28, 124
- volný trh versus plánování 28, 137

třetí cesta 12, 93, 134, 135

Třetí muž 26

třídní původ a životní šance 101, 103, 105, 106, 115, 116; *viz také* vzdělání

U

umění

- veřejné financování umění 27, 154, 155

úmysl a zodpovědnost 29

úsilí *viz* zásluha

utilitarismus 39, 118, 119, 146, 163

útlak 95, 96; *viz také* diskriminace

užitek; *viz také* utilitarismus

- a nadání; *viz také* vlastnictví - sebe samého

V

Van Parijs, Philippe 91

veřejné statky

- definice 140

vlastní zájmy *viz* individualismus

vlastnické právo

- plné a absolutní 44, 45

vlastnictví

- druhých *viz* otroctví
- majetku *viz* majetek
- sebe samého 38, 39, 44-47, 54, 103, 123, 125

volba 49, 144; *viz také* pojetí dobra

- jeho vytvoření, korigování a úsilí o jeho naplnění

volný čas 35, 106

vstřícná interpretace textů 160

výsledky trhu

- a spravedlnost *viz* spravedlnost
- a výsledky trhu
- obhajoba výsledků trhu 46, 47

vyšší já *viz* já - dvojí

vzdělání

- a autonomie 82, 150;
viz také autonomie - a děti
- a rovnost 100, 115
- a svoboda 62, 65, 66, 81
- jako poziční statek 116, 117
- soukromé versus státní 31, 43, 102, 116, 117
- versus pití 84
- vyšší 54, 115, 117

W

- Walzer, Michael 99, 133, 135, 147, 148, 179
- Welles, Orson 26
- Westmoreland, Robert 130
- Williams, Andrew 130
- Wolff, Jonathan 18
- Woods, Tiger 43, 47, 48, 50, 52, 55

Z

- zabití 23, 69, 142, 167
- zahálka *viz* volný čas
- základní statky 35, 111
- základní svobody 32, 33, 34
- zanedbání povinnosti 29
- zásada slábnoucího důvodu 119-121

zasloužená odměna

- a spravedlnost
viz spravedlnost - jako zásluha
- a úsilí 48-51
- jako legitimní očekávání 51
- tři přístupy k ní 48

zásluha

- a spravedlnost
viz spravedlnost - jako zásluha
- jako kompenzace 52, 53
- jako legitimní očekávání 52

závislost

- kultura závislosti 93

závist

- a rovnost 109
- politika závisti 93, 109

závoj nevědomosti 30, 37, 122

zdanění

- redistributivní
viz redistributivní zdanění

zdraví

- a vliv nerovnosti *viz* rovnost
- a zdraví

zdravotní péče 43, 62, 77, 117, 120

způsob života *viz* pojetí dobra

Ž

žárlivost *viz* závist

