

## • DISKUSIA •

ONDŘEJ LÁNSKÝ

# Ještě jednou proti sobectví a atomismu

(K Hrubcově kritice liberalismu)

*O svém podřadném statusu jsem se přesvědčil zhruba uprostřed letu, kdy jsem se pokusil vetřít do přízně nových přátel stížností na to, že platím daňovému úřadu až čtyřicet procent svého výdělku. Hleděli na mě šokovaně, jako kdybych byl mimozemšťan. „Ty platíš daně?“ ptal se nevěřícně François. „Ty jsou přece jen pro chudáky,“ dodal pobaveně Dimitri.*

*Z rozhovoru „chlapců“ (makléřů) z londýnské City.*

*Geraint Anderson: Cityboy, 2008*

The author elaborates on the argumentation that focuses on the critique of liberalism, following on from Marek Hrubec's analyses in his book *Od zneuznání ke spravedlnosti* (From disregard to justice); the paper thereby responds to the review of Luboš Blaha's *Obrana liberalismu* (Defence of liberalism). The main line of argument is developed along two axes: one presents criticism of a liberal definition of the political sphere, which excludes major issues stemming from the identities of politically relevant actors. The other expounds Cohen's critique of the application of the principle of difference. In both cases, the author attempts to prove that the liberal definition of justice is inherently contradictory and hence untenable as the actual injustice is legitimized by declarative - alleged - justice that no one is obliged to abide by.

**Keywords:** Gerald Allan Cohen; John Rawls; critical theory; liberalism; political sphere; the principle difference

Diskuse, která se rozhořela nad mimořádně rozsáhlou a obsažnou knihou Marka Hrubce<sup>1</sup> na stránkách časopisu *Studia Politica Slovaca*<sup>2</sup>, se mimo jiné dotýká významného tématu vnitřní konzistence a normativní přesvědčivosti liberální politické filosofie podporující v základu neo/liberální způsob vládnutí a konstrukce subjektivity aktérů. Rád bych přispěl do této debaty textem, který se pokusí ještě jednou vyložit některé důležité momenty kritiky liberalismu v návaznosti na vlastní Hrubcovu kritiku liberalismu<sup>3</sup>. Podobně jako jeho práce i tento text vychází z metodologických a politicko-filosofických pozic kritické teorie obohacené o určité prvky analytického marxismu.

Jádro Blahovy kritiky části Hrubcovy knihy odhalující meze liberální svobody, jak jí rozumím já, spočívá v obraně Rawlsova modelového pojetí aktéra za závojem nevědomosti tak, aby dosažený konsensus platil i v případech, kdy by za tímto závojem nevědomosti stáli „[...] sociopatickí sebec s nulovou empatií, možno aj s brutálnymi sklonmi k zločinom“.<sup>4</sup> Díky této operace (vytlučení komprehenzivních doktrín a lidského jednání) mu totiž údajně dovoluje nabídnout pojetí spravedlnosti a politiky, která jsou určitým minimem zaručujícím lidská práva a zároveň pluralitu/neutralitu. Interpretuje tak liberalismus jako určitý nezbytný základ, ze kterého mohou/musí další koncepce spravedlnosti vycházet. Já se však pokusím ukázat, že se ve skutečnosti jedná o režim, který svou argumentací podporuje některé klíčové projevy nespravedlností kapitalistických společností, jelikož interpretuje nerovnost jako legitimní a nezbytnou a jelikož vyřazuje z politiky étos jednání pramenící z všeobsažných doktrín.

Na rozdíl od Blahy<sup>5</sup> navíc nevnímám liberalismus jako interpretaci moderní společnosti, ale jako způsob jejího založení a jako legitimizaci tohoto založení. Toto čtení mi dovoluje kritizovat liberalismus z normativních pozic bez toho, že by zároveň taková kritika upadala do metodologické pozice naivního moralizování. Dále jsem přesvědčen, že současná převaha liberalismu je historicky podmíněná a nikoliv determinovaná či determinující; ve sdílených sociálně-normativních představách je možné nalézt i alternativní sociálně sdílené normativní představy, jako je socialismus, libertarianismus či komunitarismus. Další nepřeborné množství alternativních modů je potom možné identifikovat v nezápádních civilizačních okruzích, avšak toto téma není předmětem tohoto textu. Zkrátka se domnívám, že přes zjevné výhody liberalismu, kterých jsem si vědom, k němu nejsme a nemusíme být odsouzeni.

## Liberalismus

Liberalismus jako fénix z popela je vždy znovu vzkříšen k obraně samotného liberálního založení aktéra/člověka, politiky a společnosti. Blaha jakoby souhlasil s Rawlsem, že jediný způsob, jak můžeme normativně uchovat lidskou sociabilitu, spočívá v přiznání určité ontologické

<sup>1</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha : Filosofia, 2011.

<sup>2</sup> Rád bych se ve své reakci soustředil především na text Ľuboše Blahy, *Obrana liberalismu alebo niekoľko poznámok ku kritickej teórii uznania Marka Hrubca* a na reakci Marka Hrubce, *Intersubjektívne podmienky spravdnosti* [Blaha, Ľ.: *Obrana liberalismu alebo niekoľko poznámok ku kritickej teórii uznania Marka Hrubca*. *Studia Politica Slovaca*, 2012, no. 1, s. 108 – 122; Hrubec, M.: *Intersubjektívne podmienky spravdnosti*. *Studia Politica Slovaca*. 2012, no. 2, s. 94 – 104.].

<sup>3</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*, c. d., s. 169 – 255.

<sup>4</sup> BLAHA, Ľ.: *Obrana liberalismu alebo niekoľko poznámok ku kritickej teórii uznania Marka Hrubca*, c. d., s. 108 – 122.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 114.

prvotnosti pro lidské sobectví. Blahova argumentace na obranu liberalismu ani Rawlsovo pojetí nepočítá s možností, že by sobectví bylo epifenomémem liberálního založení společnosti; resp. že by tímto založením *nebylo* zpochybňováno. Blahův argument vychází ze snahy posílit diskusi o jistý moment reality. Nepřímo tak ale realitě poskytuje privilegium vypovídající schopnosti o aktérech; jakoby realita (sobectví, zločinnost některých atd.) byla apriorní charakteristikou člověka stojící před vším ostatním. Jinými slovy si liberální pojetí (a zároveň jeho Blahova obrana) neklade otázku po samotném charakteru vytváření subjektivity aktéra. Myslím, že právě tento nedostatek liberalismu (vlastně neschopnost myslet člověka intersubjektivně) stojí v jádru toho, co Gerald A. Cohen nazývá námitkou základní struktury<sup>6</sup> a co mu dovoluje odhalovat vnitřní nekonzistence liberálních argumentů zdůvodňujících nespravedlnost na tomto základě. Cílem mého textu je tedy osvětlit jádro Cohenova argumentu a znovu tak vznést do diskuse o liberální spravedlnosti jasné argumenty podporující kritiku liberalismu, která se snaží ukázat jeho elementární problematičnost tím, že vlastně v určitém smyslu zaměňuje příčinu a následek.

Rawlsova teorie spravedlnosti je v tomto smyslu vnitřně nesoudržná do té míry, že je třeba ji zpochybnit na základě důvodů, jež jsou obsaženy v jejím vlastním argumentačním rámci. Problematickost vidím minimálně ve dvou rovinách: 1. formální vymezení politické sféry je ve skutečnosti vyjádřením politických zájmů konkrétní sociální třídy, 2. vnitřní logika spravedlnosti jako férovosti není v minimálně jednom bodě argumentačně nezávadná, neboť nerovnosti, které obhajuje, nejsou fakticky nevyhnutelné, a pouze opět odpovídají zájmům konkrétní třídy.

Rawls se svou teorií pokusil nabídnout odpovědi a příslušnou legitimizující argumentaci na základní otázku po *dobrém uspořádání společnosti*, kterou si tradičně kladla politická filosofie. Využívá určitou nemetafyzickou verzi kontraktualistického (a tedy konstruktivistického) přístupu k otázce, jaké principy (pravidla) by měly panovat v dobře uspořádané společnosti. Důvod, proč hledá odpověď na tuto otázku, se skrývá v jednom ze základních východisek jeho teorie, které spočívá v přesvědčení, že *rozdělení* společensky vyprodukovaného výsledku vyžaduje spravedlivý charakter.

Rawlsovu teorii je možné analyzovat minimálně ve dvou rovinách, přičemž obě tyto roviny budou hrát jistou roli při její následné kritice. Předně se Rawls snaží nabídnout *proceduralistickou koncepci spravedlnosti*, která by odpovídala rámci společnosti s liberálním ústavně-demokratickým právním řádem. V podstatě mu v této souvislosti jde o určení základních parametrů sféry politického, která je podle něj specifická tím, že z hlediska vymezení vytváří jakousi nejabstraktnější rovinu „politické“ pospolitosti, v jejímž rámci se teprve odehrávají sociální konflikty.<sup>7</sup> Jeho cílem přitom je předejít extrémním formám takových sociálních konfliktů, které by mohly vést k narušení stability ústavního demokratického režimu. Jedná se tak v podstatě o určitou teoretickou formulaci dominantního vzorce, který převládá u společností (severo)atlantického typu v otázce jejich organizace: liberálního demokratického právního státu.

Druhým momentem je potom Rawlsova vlastní konkretizace *spravedlnosti jako férovosti*. Snaží se zkonstruovat základní pilíře politické uspořádání společnosti, které neopírá o univerzální všeobsažnou koncepci, ale naopak se snaží nalézt takové vymezení, které by zaručovalo rozumný pluralismus komprehenzivních doktrín.<sup>8</sup> Charles Larmore chápe hlavní cíl liberalismu

<sup>6</sup> Nejkomplexněji srov. s COHEN, G. A.: *Rescuing Justice and Equality*. London, Cambridge : Harvard University Press, 2008, s. 116 – 150. V českém jazyce srov. s COHEN, G. A.: *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha : Filosofie, 2006.

<sup>7</sup> Srov. např. s RAWLS, J.: *Spravedlivost' ako férovosť*. Bratislava : Kalligram, 2007, s. 279 – 284.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 24 a n.

jako poskytnutí určitého neutrálního sociálního uspořádání<sup>9</sup>, které má být postaveno na rozumném dialogu a rovném respektu. Sociální konflikty jsou potom institucionalizovány ve sféře politiky, která je tímto rámcem vymezena. Důležitou otázkou je, zda tomu skutečně je tak, že toto formální vymezení prostoru pro sociální konflikty je skutečně spravedlivé z hlediska skutečnosti. Rawlsův přístup předpokládá pojetí morálky či etiky a politiky vycházející z předpokladu o jejich vzájemné nezávislosti. Pokud je možné cíle života jednotlivých lidí vnímat jako odvozené z jejich vlastních identit, jako výslednice odvozené z jejich svobodně zaujatých koncepcí dobra, potom jsou tyto koncepty dobra vlastním obsahem etiky. Morální rozvažování se však naproti tomu má, podle Rawlse, zabývat otázkami společenského *nekonfliktního* soužití jedinců a rovněž sociálních skupin. Vyjmutí otázek spravedlnosti z pole působnosti jednotlivých koncepcí dobra má vést k tomu, aby byla zajištěna společenská soudržnost, a aby byl vytěsněn sociální konflikt do oblasti regulovatelné nadetickou a neutrální koncepcí spravedlnosti. Je ovšem tento krok zárukou spravedlnosti, anebo naopak zaručuje sociální nespravedlnost tím, že nenarušuje *panující* mocenské poměry?

Společnost je pro Rawlse *férovým systémem transgenerační spolupráce svobodných a rovných občanů*,<sup>10</sup> kteří se takto chápou a jsou schopni se přes odlišnosti svých koncepcí dobra dohodnout na určitém pojetí spravedlnosti. Takové silné vymezení formativních rysů společnosti je třeba ovšem uvážit, jelikož se zde vynořuje otázka univerzalizmu této koncepce. Otázka zní: je skutečně toto vymezení společnosti všelidsky platné?

Vlastním úkolem politické filosofie je potom určit, která konkrétní teorie spravedlnosti je nejvhodnější pro určení principů, jež budou nejlépe sloužit k naplnění obecného cíle společnosti vymezené právě jako férový systém transgenerační spolupráce. Obecný cíl existence společnosti je tedy dán tak, že odpovídá v širším vymezení zajištění jejího pokračování. Reprodukce je základní funkcí těch institucí, které se v rámci historického vývoje ve společnosti vyprofilují. Z tohoto důvodu Rawls hovoří o tzv. základní struktuře společnosti, která je právě bází základních sociálních institucí. „Primárním předmětem spravedlnosti je pro nás základní struktura společnosti, nebo přesněji způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace.“<sup>11</sup>

Vymezení sféry politického podle Rawlse je v rámci ústavních demokratických režimů legitimní tehdy, pokud ve společnosti existuje *překrývající konsensus*<sup>12</sup>, spočívající na sdílené koncepci spravedlnosti regulující základní strukturu společnosti se souhlasem všech významných komprehenzivních doktrín. Tato sféra politického potom představuje sdílený – nekonfliktní – základ sociální konstrukce. Rawlsova teorie tak v zásadě připouští jediný model dobře uspořádané společnosti, a to takový, který je založený na právním vymezení občana, a zároveň takový, kde jediným myslitelným cílem existence společnosti je společná kooperace ve smyslu vytváření statků. Tento model historicky odpovídá evropskému právnímu státu a zároveň kapitalistickému uspořádání ekonomiky, případně i se sociálně orientovaným přerozdělováním.

Rawls takto v historickém smyslu pokračuje v intelektuální legitimizaci „rozdvojení“ člověka na soukromou a politickou bytost, neboť rozlišuje etické obsahy komprehenzivních doktrín sto-

<sup>9</sup> Např. viz LARMORE, Ch.: Politický liberalismus. *Filosofický časopis*. 43, 1995, č. 3, s. 465 – 471.

<sup>10</sup> Srov. např. s RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 19 či RAWLS, J.: *Spravedlivost' ako férovosť*, c. d., s. 26 – 31.

<sup>11</sup> RAWLS, J. *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 19.

<sup>12</sup> Srov. např. s RAWLS, J.: Oblast politická a překrývající konsensus. *Reflexe*, 2003, č. 24, s. 41 – 67.

jících v centru identity a společný základ sféry politického postavené na jediné politické koncepci spravedlnosti, která je nadetická. Tento fakt by sám o sobě nebyl na škodu, neboť z historiko-analytického hlediska je možné říci, že společenský progres probíhal právě podél linie mezi politickým a soukromým. Rawls však navíc konkrétní představy lidí o dobrém životě odsouvá z oblasti politického zcela, neboť závoj nevědomosti zaručuje vyjednávání o spravedlnosti mimo jakékoliv informace o (budoucí) sociální, kulturní atd. situaci lidí. Především tak odsouvá zkušenosti zneuznání ze sféry definující základní struktury společnosti do oblasti definující způsoby organizace společnosti. Zvětčuje zároveň rozlišení člověka podél linií osobního a politického a postuluje toto rozlišení jako univerzální a nevyhnutelný (přirozený) běh věcí.

Při hledání odpovědi na otázku, které principy nejlépe splňují obecný společenský cíl, využívá Rawls kontraktualistického určení těchto principů na základě hypotetické dohody mezi reprezentanty občanů za tzv. *závojem nevědomosti v původní situaci*<sup>13</sup>. Z hlediska genealogiky původní roviny prosazení liberalismu – práva – tato argumentace pomocí závoje nevědomosti zaručuje důležitou a progresivní úroveň neutrality, neboť tento myšlenkový experiment je konstruován tak, že reprezentanty, kteří vybírají zmíněné principy spravedlnosti, izoluje od informací o sociálních pozicích a vrozených vlastnostech občanů, které zastupují. Nicméně je zde důležité opět zdůraznit, že zde rozvíjená kritika se týká závoje nevědomosti v souvislosti s fungováním principu.

Jelikož je spravedlnost věcí tzv. základní struktury sociálních institucí, přičemž tyto instituce kolikují vlastní prostor jednání individuí, je třeba si uvědomovat, že principy spravedlnosti jsou principy určené pro tyto sociální instituce. Do tohoto momentu jsem se snažil popsat tu část Rawlsovy teorie, kterou je možné označit za procedurální. Slouží především k vymezení politické sféry jednání.

Rawlsovo vlastní pojetí *spravedlnosti jako férovosti* je konkrétní formou spravedlnosti, kterou za tímto účelem konstruuje. Zároveň však upozorňuje, že i tato konkretizace je obrazem obecných intuitivních představ o spravedlnosti v kontextu západních společností. Rawls v této souvislosti upozorňuje, že jeho vymezení politického liberalismu (spravedlnost jako férovost) není komprehenzivní doktrínou, a tedy nespádá mezi koncepce dobra. Politický liberalismus tak údajně splňuje základní podmínku přijatelnosti pro všechny rovné a svobodné občany, kteří jsou v rámci panující plurality názorů dostatečně rozumní.<sup>14</sup>

Principy spravedlnosti, které by si vybrali rozumní reprezentanti občanů za závojem nevědomosti pro regulaci svojí společnosti, jsou podle Rawlse<sup>15</sup> dva. První: každá osoba má mít rovné právo na co nejrozsáhlejší systém základních svobod, který je slučitelný s obdobnými systémem pro všechny. Druhý: sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly spojeny s úřady a pozicemi, které jsou otevřeny všem v podmínkách férové rovné příležitosti, a aby sloužily k maximálnímu prospěchu nejméně zvýhodněných občanů (*princip difference*).

Rawls v otázce pořadí principů volí tzv. lexikografické řazení, kdy první princip svobody a právní rovnosti (každá osoba má mít rovné právo na co nejrozsáhlejší systém základních svo-

<sup>13</sup> Srov. s RAWLS, J. *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 43 – 80, či RAWLS, J.: *Spravodlivost' ako férovosť*, c. d., s. 39 – 45.

<sup>14</sup> Srov. s „[...] politický liberalismus hľadá politickú koncepciu spravodlivosti, ktorá [...] si môže získať prekrývajúci sa konsenzus v rozumných náboženských, filozofických a morálnych doktrínach spoločnosti, ktorú usmerňuje.“ RAWLS, J.: *Politický liberalizmus*. Prešov : SLOVACONTACT, 1995, s. 9.

<sup>15</sup> Následující pasáž pojednávající o dvou principech spravedlnosti jako férovosti vychází z RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 48, a především z RAWLS, J.: *Spravodlivost' ako férovosť*, c. d., s. 78.

bod, který je slučitelný s obdobnými systémem pro všechny) předchází princip druhý. V rámci druhého principu spravedlnosti je pak možné rozlišit dvě části: a) hledisko férové a rovné příležitosti (sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly spojeny s úřady a pozicemi, které jsou otevřeny všem v podmínkách férové rovné příležitosti); b) hledisko difference (sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby sloužily k maximálnímu prospěchu nejméně zvýhodněných občanů). Hledisko a) předchází hledisku b). Toto řazení má hluboký význam v tom, že apriorně určuje pořadí povinnosti společnosti plnit tyto principy právě a pouze v tomto pořadí.

Způsob aplikace a projevení se těchto principů spravedlnosti jako férovosti v rámci liberálních demokracií přehledně ukazuje schéma č. 2, která sama je ilustrací toho, do jaké míry je Rawlsova teorie vázaná na představu právního státu jako jediného možného prostoru spravedlnosti, neboť prostor pro individuální jednání je ohraničen tímto rámcem.

Rád bych zde ještě poznamenal, že základní působení tohoto principu v kontextu spravedlnosti jako férovosti spočívá v tom, že jeho cílem je nejen obhajoba určitých nerovností, ale především to, že Rawlsovy principy spravedlnosti jako celek spojují faktickou sociální a ekonomickou nerovnost s rovností právní a formální. Z kritického úhlu pohledu lze souhrnně říci, že Rawlsova teorie spravedlnosti je založena na svébytném zdůvodnění panujících nerovností a stanovení závazných principů spravedlnosti, které by si lidé vybrali za tzv. závojem nevědomosti, tedy v situaci, kdy by neměli ponětí o své skutečné sociální pozici, a zároveň by měli zájem na dohodě o férových podmínkách společenské spolupráce. Důležitým předpokladem je zde to, že principy spravedlnosti jsou dominantně spjaty s tzv. základní strukturou společnosti, která určuje pravidla jednání sociálních aktérů, ale tato pravidla podle Rawlse nejsou na individuální rovině závazná pro jednající v rámci této struktury.

## Kritika liberalismu

V následujících odstavcích se budu snažit dokázat, že neutralita rawlsovského pojetí sféry politického, která je v těchto souvislostech pojímána jako prostor procedurálních pravidel tvořících vlastní krustu pro – na první pohled – nenásilný průběh střetu mezi konkurenčními sociálními aktéry ve společnosti, je přinejmenším dvojznačná. Ještě než přistoupím k vlastní argumentaci této části, musím učinit jednu pojmovou odbočku. Je třeba náležitě vyjasnit používání pojmu *sféra politického*. Podle mého názoru je potřeba mít na zřeteli minimálně dva možné výklady substantizovaného adjektiva *politické*<sup>16</sup> v kontextu současné společenské situace. Již Karel Marx přesvědčivě ukazuje, jak v rámci politické roviny modernizace došlo<sup>17</sup> k rozbourání fundamentálních momentů *ancien régime* prostřednictvím výkladu rozdělení feudální jednoty dvou základních aspektů společnosti: sféry zajištění sebereprodukce prostřednictvím imanentně reglemento-

<sup>16</sup> Na tomto místě bych rád poznamenal, že adjektivum *politické* zde používám ve striktně neliberálním významu. Jedním z vedlejších cílů této disertační práce je ukázat, že liberální pojetí politiky v rámci obecného povědomí vybujelo v jediné legitimně autentické pojetí politiky do takové míry, že samotné používání tohoto pojmu je kategorizující. Moje pojetí má být naproti tomu daleko širší a má vyjadřovat v podstatě jednoduchou myšlenku politiky jako aktivity konkrétních lidí k proměně sociálního uspořádání.

<sup>17</sup> MARX, K.: K židovské otázce. In: Engels, B., Marx, K.: *Spisy*, sv. 3. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, s. 371 – 393.

vané seberealizace členů společnosti a správy či organizace této seberealizace. V této souvislosti odkazují na klasické rozlišení *citoyen* a *homme*; tj. občan a člověk ve smyslu soukromé osoby. Tohoto rozlišení se totiž již klasicky využívá k popisu moderních společností. Tato dichotomie může nabývat mnoha podob, přičemž jednou z nejvíce užívaných je rozlišení soukromé a politické sféry. Tímto rozlišením soukromého a politického došlo sice ke vzniku základní podmínky nutných pro další emancipaci člověka, ale zároveň tento proces způsobil empiricky zjiitelné fenomény, které později vedly k atomizaci obyvatelstva a rozvinutí vypjatého individualismu.

Pro potřebu kritické analýzy spravedlnosti jako férovosti budu v této souvislosti v normativním smyslu vlastně usilovat o vymezení širšího pojmu *sféry politického*, které implicitně spočívá v duchu následujícího Marxova výroku: „Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech *rodovou bytostí*, teprve až člověk pozná a zorganizuje své síly jako *společenské* síly a nebude už tedy společenskou silou od sebe oddělovat jako *politickou* sílu, teprve potom bude provedena lidská emancipace.“<sup>18</sup> V tomto kontextu se pokusím ukázat neutralitu liberálního pojetí sféry politického jako pseudoneutralitu a pokusím se odhalit omezující charakter liberalismu pro lidské jednání.

Jak jsem již uvedl výše, Rawls buduje svou teorii spravedlnosti jako férovosti mimo jiné na předpokladu distinkce mezi politickou koncepcí spravedlnosti a komprehenzivními doktrínami, které mohou nabývat náboženských, filosofických či morálních artikulací.<sup>19</sup> Zároveň podle Rawlse platí, že „[...] spravedlnost klade meze, dobro ukazuje cíle.“<sup>20</sup> Morální schopnost individua zastávat a prosazovat určitou vlastní koncepci dobra je komplementární s morální mohutností smyslu pro spravedlnost, spočívající ve schopnosti individua myslet, aplikovat a jednat na základě obecně sdílené představy o spravedlnosti.<sup>21</sup> Tato koncepce morálních schopností individuí je pokusem o stručné vymezení určité antropologie, která pro Rawlse představuje oporu jeho pojetí spravedlnosti. Vymezení člověka prostřednictvím těchto mohutností je totiž pokusem vlastně artikulovat jeho schopnosti zapojení se do života rozdvojené společnosti. Nejedná se však ve skutečnosti o nezdůvodnitelné omezení prostoru lidského jednání?

Liberální teze se obecně snaží o splnění dvou základních cílů: Za prvé se pokouší o takové pojetí demokratické společnosti, které by bylo schopno konceptualizovat současné udržení vzájemně protikladných názorů na společenské otázky, jež je v postfeudální společnosti nutné nejen vznášet, ale také řešit. Za druhé liberalismus usiluje o kontraktualizaci sociálních konfliktů. Marx se ve zmíněném spisku – *K židovské otázce* – pokoušel mimo jiné ukázat, jak reálná občanská práva ve skutečnosti artikulují pozici občana jako morální bytosti, která je v rovném postavení vůči ostatním členům politického společenství, způsobem vedoucím v důsledcích k potvrzení odcizujících sil vznikající moderní společnosti. Abstraktní vymezení občana totiž ve skutečnosti potvrzuje oddělení sféry politické od sféry sociální či, v mikrosociálním smyslu, sféry soukromé. Oblast ekonomických vztahů, které jsou základem sociálních nerovností, spadá nadále do sféry soukromé, která nemá co do činění s politikou. Odpovídá toto vymezení a kritika také Rawlsovému liberalismu? Anebo je snad vymezení spravedlnosti jako férovosti u Rawlse takové, že korpus této Marxovy kritiky neplatí, neboť právní řád přece zaručuje výkon spravedlnosti?

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 393.

<sup>19</sup> RAWLS, J.: Priorita práva a ideje dobra. *Filosofický časopis*, 42, 1994, č. 6, s. 939.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 939.

<sup>21</sup> RAWLS, J. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická nikoli metafyzická. *Reflexe*, 1995, no. 14, s. 4 (9 – 12).

Modernizaci jako obecný proces vzniku moderní společnosti je možné vnímat také právě tak, že dochází ke vzniku specifického okruhu otázek, které musejí členové společnosti řešit z důvodů potřeby nasměrovat budoucí vývoj. K nalézání odpovědí na takové otázky o směřování společnosti a k jejich řešení/vyjednávání má sloužit oblast politické moci, která se právě v procesech modernizace odlučuje od zbytku těla společenských institucí. Zatímco tradiční společnost je možné analyzovat jako relativně pevnou strukturu, kde je na faktuální rovině možné nacházet takové jevy, jako je nerozdělené pojmání domácnosti a úřadu (v osobě např. feudála), je společnost moderní v tomto rysu jejím pravým opakem. V moderní společnosti naopak vzniká historicky nový jev, který je možné označit jako potřebu autentické organizace. Z tohoto důvodu je možné hovořit o nutnosti vyrovnat se s úkolem vymezení oblasti, která by vedla k tematizaci klíčových otázek týkajících se za prvé sebereprodukce společnosti, za druhé seberealizace obecného lidství. Právě tento dvojitý úkol stojí ve středu základního dialektického rozporu moderní společnosti: dějinně progresivní oddělení politické a soukromé sféry otevírá prostor pro náležitou interpretaci tohoto oddělení a hlavně pro jeho konceptuální znovu-naplnění. Proto je možné vnímat coby jeden z klíčových úkolů modernity nutnost vymezení sféry politického vůbec. Liberalismus je (pouze) jednou z možných artikulací tohoto vymezení.

Rawls se snaží naplnit oddělení těchto sfér obsahem, který by mu pomohl především udržet stávající – dějinně podmíněný – ráz současné kapitalistické společnosti, jehož největší výhodu spatřuje zřejmě ve faktuálně dosažené úrovni vzájemné tolerance mezi jednotlivými komprehenzivními doktrínami v tzv. rozumném pluralismu. Přesně v duchu zakládajících textů moderních severoatlantických společností (např. Prohlášení práv člověka a občana z roku 1789<sup>22</sup>) je jeho pojetí spravedlnosti snahou o artikulaci a podporu buržoazního pojetí práva a buržoazního demokratického státu, který vede především k jeho historické nezměnitelnosti. Nechám nyní stranou to, zda je takový stav žádoucí či nikoliv. Jde zde spíše o to ukázat, že jeho pojetí není neutrální a jeho proceduralistické vymezení formy i obsahu spravedlnosti nevede k výsledkům žádoucím z hlediska samotného liberálního vymezení principů spravedlnosti. Abych však mohl tuto otázku prozkoumat detailněji, je třeba zvolit hlubší rovinu analýzy.

Z uvedeného důvodu, kdy cílem je v zásadě externí kritika liberálního pojetí spravedlnosti, je nezbytně nutné se zdánlivě paradoxně ponořit hlouběji do vlastní Rawlsovy argumentace a do kritiky jeho pojetí od Geralda A. Cohena, a zpochybnit některá Rawlsova interní východiska. Ještě než přistoupím k tomuto kroku, chci poukázat na jeden aspekt, který doposud zmíněné zasadí do ještě ucelenějšího kontextu: je třeba vyjasnit otázku jednání. V intenci Marxovy kritiky buržoazního práva a vymezení demokratického státu a v kontextu teorie uznání je třeba si uvědomit, že *jednání* je možné pojímat ve dvou komplementárních vymezeních. Za prvé je jednání možné konceptualizovat jako intencionální či neintencionální aktivitu nějaké sociální skupiny, jež má ve výsledku vést k proměně řádu uznání dvěma možnými způsoby: aplikací převisu platnosti či posunem hranic sfér uznání. Za druhé je jednáním myšlena každodenní aktivita konkrétních jedinců. Toto druhé vymezení odpovídá mimo jiné *volbám aktérů* v konkrétních životních situacích. Nespravedlnosti tohoto světa jsou s jistým časovým a prostorovým posunem nakonec vždy důsledky či projevy jednání na této úrovni. V daném momentu není vůbec důležitá problematizace tohoto náhledu, která by si vynucovala pečlivou analýzu intencionality jednání

<sup>22</sup> *Deklarace práv lidských a občanských*. Dostupné z WWW: <<http://www.vlada.cz/assets/tema/Deklarace-prav-lidskych-a-obcanskych.pdf>>.



na individuální rovině ve chvíli, kdy by mělo být usilováno o důslednou analýzu otázky morální odpovědnosti za nějaký faktický stav.

Konkrétní vymezení lidského jednání je potom nejen teoretickým počinem (jako např. u Rawlsova liberálního pojetí spravedlnosti jako férovosti, kde jednání spočívá v individuálních volbách v rámci vyznačených hranic), ale zároveň může mít historicko-politické důsledky, spočívající v *omezení* uvedených forem morálního pokroku prostřednictvím esencionalizace či naturalizace historicky podmíněného stavu, jako stavu jediné žádoucího. Jedním z cílů tohoto textu je právě poukázat na slepou uličku vývoje současného kapitalismu, která spočívá v liberální *blo-kaci* morálního pokroku skrze apriorní důraz na aktuálně existující instituce nějakého, v našem případě liberálního demokratického státu za každou cenu.

Jaký účel vlastně má teorie spravedlnosti podle Rawlse? Podle něj má v rámci rozumného pluralismu komprehenzivních doktrín stanovit takové principy spravedlnosti, které by si rozumní lidé, kteří neznají své osobní preference a sociální status, sami zvolili. Tyto principy spravedlnosti potom mají být aplikovány v rámci tzv. základní struktury společnosti, která sestává z klíčových sociálních institucí. Principy spravedlnosti dále „[...] vymezují základné práva a povinnosti, ktoré nariaďujú hlavné politické a spoločenské inštitúcie a usmerňujú rozdeľovanie výhod, ktoré vyvstávajú zo spoločenskej kooperácie a určujú bremeno potrebné na jej zachovanie“.<sup>23</sup>

Základní struktura společnosti je podle Rawlse vlastně donucovací strukturou, která má za úkol reglementovat život společnosti z hlediska hlavního cíle společnosti, kterým je zajištění její reprodukce.<sup>24</sup> Je tomu tak proto, že společnost je pro Rawlse systémem společenské transgenerační spolupráce, v jejímž rámci usilují jedinci o realizaci vlastních konceptů dobra. Zdánlivě tedy Rawls hájí pozici, kterou lze považovat za dějinně progresivní, neboť jeho volba hlavního cíle není metafyzická, ale politická<sup>25</sup>: Rawls se domnívá, že právě díky definici společnosti jako systému transgenerační spolupráce je možné držet obecné vymezení jednotlivých rovin základní struktury – tedy institucí – oddělené od motivací individuů. Z tohoto důvodu se u Rawlse jedná o argumentaci, která extenzivním způsobem znovu artikuluje podstatu buržoazního demokratického státu: důsledné odtržení soukromé a politické roviny. Hlavním cílem existence společnosti tak nakonec – přes prvotní Rawlsovu snahu – není přímo zajistit podmínky lidského sebeuskutečnění, ale spíše udržet samotné *ekonomické vztahy*, které tak Rawls staví výše než zájem člověka. Obdobně Hrubec uvádí např., že „[...] měšťané vypracovali liberální učení na obranu svých svobod vůči feudálním pánům, kteří měšťanské svobody svými aristokratickými privilegii potlačovali.“<sup>26</sup> Proč je možné toto říci? Domnívám se, že další udržování oddělení soukromého a politického vede k tomu, že se velká část negativních sociálně-ekonomických fenoménů určujících pro postavení a sociální realitu širokých sociálních vrstev (zkrátka formy zneuzná(vá)ní) stává nedotknutelnou v rámci sféry politického, jelikož z ontologického hlediska spadají tyto fenomény do sféry soukromé. Rawlsova teorie spravedlnosti svým nastavením tuto skutečnost nejenže neproblematizuje, ale spíše ji na ideologické rovině udržuje, neboť stav ignorování sociálních a ekonomických nespravedlností zaměňuje s neutralitou vůči komprehenzivním doktrínám. Komprehenzivní doktríny je totiž v kontextu teorie uznání možné pojímat

<sup>23</sup> RAWLS, J. *Spravodlivosť ako férovosť*, c. d., s. 30.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 73 – 77.

<sup>25</sup> RAWLS, J. Spravedlnost jakožto „fairness“: politická nikoli metafyzická. *Reflexe*, 1995, no. 14, s. 4 (1 – 30).

<sup>26</sup> HRUBEC, M.: Intersubjektivní podmínky spravedlnosti. *Studia Politica Slovaca*, 2012, no. 2.

nikoliv především jako vyjádření nějakých abstraktních a metafyzických tužeb jedinců, ale spíše jako kolektivní formulace zkušenosti *zneuznání*. Jejich ignorování v otázkách politiky anebo – obecněji – spravedlnosti je pak *pseudoneutralitou*, která původní cíl lidské emancipace staví z nohou na hlavu: nepřispívá ke zvětšení prostoru pro lidskou seberealizaci, ale naopak udržuje panující ne/spravedlivé uspořádání, jež podmínkám všeobecné seberealizace brání. Rawlsova snaha o normativní pacifikaci konfliktu a jeho kontraktualizaci vede paradoxně k přežívání skutečných rozporů a antinomií v sociální realitě.

Soukromé není ve fakticitě současného kapitalismu politické, stejně jako politické nespočívá v autentickém sebeprojevení vlastního boje za uznání, resp. proti zneuznání. Politické v buržoazním demokratickém státě odpovídá udržování sociálního řádu a neslouží autentickému lidskému jednání v rámci morálního pokroku; díky formě sféry politického, která je uspořádána na bázi národního státu, mají prostor k artikulaci ty skupiny obyvatelstva, které svůj boj za uznání formulovaly již před 200 lety. Forma totiž odpovídá obsahu. Nadto se ve skutečnosti nejedná o nějaké zklamání nebo chybu, ale naopak se jedná spíše o projevení podstaty sféry politického v rámci současné kapitalistické formace, která je v tomto bodě extenzí raně buržoazního pojetí národního a demokratického státu. Kritická teorie se musí v této souvislosti soustředit na vysvětlení tohoto zmatení, které spočívá v záměně cílů a prostředků. Lidské sebeuskutečnění není možné v rámci prostoru, který není otevřen autentickému vymezení se vůči formám zneuznání, jež pramení z podstaty tohoto systému. Současné fenomény, které je možné sociologicky či sociálně-filosoficky analyzovat jako *depolitizující*, je třeba ve skutečnosti odhalovat v jejich pravé podobě: depolitizace není chybnou aplikací liberálních principů řízení společnosti, ale naopak jejich plným rozvinutím. Depolitizace je ve skutečnosti buržoazní politikou.

Bližší vymezení základního cíle společnosti<sup>27</sup> a založení úkolů institucí základní struktury jsou dvěma momenty, jež je dle mého názoru nutné – v opozici k Rawlsovi – vnímat tak, že by ve skutečnosti mělo jejich vymezování spadat do sféry politického v tom smyslu, že by jejich stanovení mělo být otevřeno definování na základě konkrétních komprehenzivních doktrín stojících v centru lidských identit. Hlavní problém Rawlsovy teorie je v těchto souvislostech skryt v konceptu identity. Pokud je možné vidět životní cíle (či komprehenzivní doktríny) lidí jako derivace jejich identit, neboli jako výsledky pramenícími z jejich koncepcí dobra a prožívaného uznání/zneuznání, potom tyto koncepce dobra představují důležité momenty pro sféru politického, neboť mohou zprostředkovávat zkušenosti spojené se sociálně zapříčiněným utrpením. Slovník identity obsahuje zkušenosti sociálního utlačování (zneuznání). Rawls zamýšlí konstruovat původní situaci tak, aby neutralizovala mocenské vztahy; toto opomenutí historického a sociálního světa v politice však není bez důsledků. Domnívám se, že v této situaci je vyjádření o nezbytnosti ignorovat vlastní identity či každodenní zkušenosti (které ve skutečnosti tvoří základy našich komprehenzivních doktrín) vyjádřením mocenské pozice. Příkaz „Ignoruj vlastní identitu“ je spojen s pozicí utlačovatele. Zkrátka z pozice vítěze je snadné zaujmout tzv. neutrální pozici. V liberálním kontextu tudíž není možné ustanovit transformativní jednání převracějící staré sociální struktury a zakládající struktury nové.

<sup>27</sup> Zde jde tedy především o sociální vymezení způsobu, jakým společnost zajišťuje svou reprodukci a jakým způsobem přispívá k sebeuskutečnění jejích členů.

Druhou kritikou liberalismu, které se zde budu věnovat, je kritika jeho pojetí rovnosti. Vycházet zde budu především z práce<sup>28</sup> analytického socialisty Geralda A. Cohena. Jde mi o to ukázat vnitřní nesoudržnost principu difference a některých základních vymezení spravedlnosti vzhledem k pojetí sociální ne/rovnosti v rámci spravedlnosti jako férovosti. Kdy je podle Rawlse nějaká společnost spravedlivá? Společnost je spravedlivá tehdy, pokud její členové podporují a souhlasí s určitou koncepcí spravedlnosti. Takováto úplná autonomie odpovídá situaci, kdy „[...] občané v každodenním životě [...] jednají na základě prvních principů spravedlnosti, na kterých by se shodli.“<sup>29</sup> Rawls dále upozorňuje, že „[...] nějaká společnost je dobře uspořádána, [...] je-li také účinně regulována veřejným pojetím spravedlnosti. Jinak řečeno, je to společnost, v níž (1) každý uznává a ví, že ostatní uznávají stejné principy spravedlnosti, a (2) základní společenské instituce obecně splňují tyto principy, a je obecně známo, že je splňují.“<sup>30</sup> Přestože je tedy společnost regulována na základě principů spravedlnosti v rovině základní struktury společnosti, panuje od počátku určitá nejasnost, jakou roli hraje individuální či kolektivní jednání nevázané přímo na institucionální prostory, neboť tyto prostory konkrétní jednání silně podmiňují.

Druhým důležitým bodem zde je Rawlsovo vymezení legitimní míry sociální nerovnosti. Nerovnost je podle Rawlse *spravedlivá* tehdy, pokud celkové sociální uspořádání (jehož je nerovnost důsledkem) přispívá k tomu, že i ti nejhůře postavení jsou na tom lépe, než kdyby platilo uspořádání jiné, za jehož podmínek by na tom byli hůře. Cohen si při určité kritické analýze<sup>31</sup> Rawlsova principu difference uvědomuje, že ohledně zdůvodnění nerovnosti jde vlastně o argumentaci založenou na podnětech.

Hlavním cílem Rawlsovy teorie spravedlnosti je nabídnutí určité konkretizace argumentu pro nerovnost, vycházejícím z uvedeného uvažování principu difference: ekonomické nerovnosti jsou zdůvodnitelné pouze za situace, kdy materiálně zlepšují situaci těch, co jsou na tom nejhůře. V této souvislosti je vznesený požadavek na vyšší odměny pro určité skupiny ve společnosti postavený na tezi, že jejich příspěvek pro celkový společenský produkt je přece vyšší či kvalitnější než příspěvek jiných, a že se ve skutečnosti jedná o *objektivní* požadavek spočívající v obecném vyšším odměňování těch, kteří z nějakého důvodu mohou odevzdávat více práce pro společenskou produkci. Aby byly schopni odevzdávat tento vyšší výkon, musí obdržet adekvátní podněty v podobě vyšších odměn.

V této souvislosti Cohen vznáší otázku interpersonálního charakteru<sup>32</sup> požadavku založeného na podnětech. Analyzuje totiž vazby mezi požadujícím a požadovaným v rámci veřejného vznesení požadavku na vyšší odměnu pro ty, kteří jsou schopni více přispívat.<sup>33</sup> Cohen dochází k závěru, že argument založený na podnětech, který má zdůvodnit vyšší odměny pro některé,

<sup>28</sup> Srov. především s COHEN, G. A.: *Rescuing Justice and Equality*. London, Cambridge : Harvard University Press, 2008; COHEN, G. A.: *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*. Cambridge & London : Harvard University Press, 2000; COHEN, G. A.: *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., 2006.

<sup>29</sup> RAWLS, J.: Kantian Constructivism in Moral Theory. In: Rawls, J., Freeman, S. (ed.): *Collected Papers*. Cambridge & London : Harvard University Press, 1999, s. 308.

<sup>30</sup> RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. C. d., s. 18.

<sup>31</sup> COHEN, G. A.: *Rescuing Justice and Equality*, c. d., s. 27 – 6.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 35 – 41.

<sup>33</sup> Nechci tyto úvahy komplikovat celou širší Cohenova uvažování, která v této souvislosti začíná i otázkou po charakteru přínosů pro společnost: totiž zda se nejedná o náročnější či zvlášť odporné formy práce – tzv. břemena práce. Toto hledisko zde vypouštím a zabývám se modelovou situací, kterou nelze charakterizovat těmito specifickými případy. K tomuto více viz např. zde: Tamtéž, s. 101 – 106.

vlastně na interpersonální rovině odpovídá svou strukturou požadavku, který vznáší nějaký únosce na rodiče uneseného dítěte ve chvíli, kdy požaduje výkupné. Takové tvrzení ovšem vyžaduje vysvětlení. Jelikož je společnost do určité míry – anebo by měla být – pospolitostí, požaduje Cohen u každého požadavku na vyšší odměnu jeho otestování v rámci tzv. interpersonálního testu. Pojem pospolitosti si obecně vynucuje vyčerpávající zdůvodnění nároků jednotlivých skupin obyvatelstva vůči jiným skupinám. Interpersonální test nějakého opatření (zde vyšších odměn jako podnětů) odhaluje sílu argumentace na podporu takových navrhovaných opatření: táže se totiž, zda by argument mohl sloužit jako zdůvodnění sporovaného opatření, „[...] když je [požadováno] jakýmkoliv členem společnosti vůči jinému členu společnosti.“<sup>34</sup> Pospolitostí Cohen obecně myslí různorodá společenství lidí na nejrozličnějších úrovních (od sběratelů známek po pospolitost národní). V tomto kontextu se však Cohen zabývá tzv. ospravedlňující pospolitostí (*justificatory community*), která je sdružením lidí, mezi nimiž může převažovat nějaká norma upravující jejich uspořádání pouze tehdy, je-li vyčerpávajícím způsobem zdůvodněna v rámci komunity. Obecně lze říci, že nějaké navrhované opatření – či požadavek – neprojde v interpersonálním testu za situace, kdy „[...] by relevantní aktéři *nemohli* obhájit své chování, které vychází z argumentu“.<sup>35</sup> Cohen uzavírá, že ve zkoumaném případě lze argumentem o podnětech obhájit nerovnost pouze ve společnosti s nedostatkem pospolitého charakteru interpersonálních vztahů, neboť ti, kteří jsou schopni pracovat výkonněji a požadují za to vyšší odměnu v souvislosti se zlepšením situace nejhůře postavených, nejsou schopni tento požadavek ve skutečnosti zdůvodnit.

Pokud by byli veřejně tlačeni ke kladení argumentů na podporu svého požadavku, byli by totiž nakonec donuceni odhalit skutečnou rovinu domnělé nutnosti a nevyhnutelnosti vyšších odměn – své sobectví. Právě v této souvislosti Cohen analyzuje pozici únosce dětí<sup>36</sup>, který může také využívat obecné argumentace, že děti mají přeci být se svými rodiči, a proto je dobré, aby mu bylo zapláceno – aby mohl vrátit unesené dítě rodičům. Klíčová je zde relace mezi třetí a první osobou vyjádření požadavku. Cohen totiž říká, že skupina lidí, která požaduje vyšší odměny – a je třeba si uvědomit, že nejde o nepříjemné či obtížné práce, ale o ochotu prosadit vyšší míru vrozených a zároveň tedy morálně arbitrárních schopností a vlastností – ve skutečnosti využívá své nezasloužené pozice pro zlepšení vlastní situace, a forma sdělení argumentu odpovídá vyjádření ve třetí osobě. Podobně jako únosce.

V zásadě je nutné zdůraznit, že v rámci Rawlsovy teorie se ukazuje v koncepci společnosti určité napětí, které spočívá v rozporu mezi skutečností sociability založenou na sociálním smlouvání a legitimizující koncepcí sociálních vztahů založených na pospolitosti. Rawlsovo pojetí společnosti je totiž v nejobecnějším vyjádření pospolité, třebaže pospolitost pojímá v liberálním smyslu jako pospolitost politického; jak jsem již ukázal výše, lidé žijí v dobře uspořádané společnosti tehdy, sdílí-li principy spravedlnosti. Avšak Cohen ukazuje, že pojetí spravedlnosti jako férovosti je vedeno motivací k uvažování o spravedlnosti (v původní situaci), založenou na *vlastním zájmu*, a nikoliv na pospolitě kladené otázce, co je spravedlivé. Ve společnosti, kde členové souhlasí s principem difference, by přece podle tohoto principu jednali a udržovali odpovídající morální klima. Akceptovat argumentaci založenou na podnětech znamená realizaci

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 38 – 41.

slabého čtení<sup>37</sup> principu difference, které v důsledku odpovídá jeho *nenaplnování* ve vlastním jednání. Nerovnosti založené na podnětech nejsou totiž spravedlivé – a nejsou ani nutné pro motivaci výkonu v rámci pospolitosti podle Rawlsova vymezení. Slabá interpretace principu difference znamená ve skutečnosti přidávat těm, co již mají. Rawls však tuto interpretaci prezentuje jako spravedlnost, zatímco Cohen se snaží ukázat, že se jedná o projev *sobectví*, jež je vlastní kapitalistickému formování osobnosti a subjektu<sup>38</sup>. Argumentace založená na podnětech, která má zdůvodnit nerovnost (tj. určité čtení principu difference), je v rámci dobře uspořádané společnosti nepatřičná, neboť je založená na nedostatečném vnitřním pojetí pospolitosti, a v důsledcích odpovídá sobeckému charakteru kapitalisticky formované subjektivitu. Ti, kteří jsou schopni produkovat více než jiní, totiž požadují vyšší odměny údajně kvůli situaci nejhůře postavených, ale ve skutečnosti nejsou schopni tento požadavek zdůvodnit v rámci komunity, jelikož jediným faktickým důvodem je jejich vlastní neochota striktně dodržovat údajně pospolitě přijatá pravidla – principy spravedlnosti.

V rámci druhého principu spravedlnosti Rawls rozlišuje dva principy: princip férové rovné příležitosti a především *princip difference*. Princip difference lze navíc považovat za vlastní *normativní jádro* obhajoby kapitalistického výkonu. Základní otázka je, za jakých okolností ve skutečnosti nastávají poměry, které by odpovídaly naznačené definici této *spravedlivé nerovnosti* jako situace, kdy i ti nejhůře postavení jsou na tom lépe, než kdyby tyto nerovnosti neexistovaly?

Pro lepší pochopení uváděných tvrzení je třeba si uvědomit, že jistým zamlčeným východiskem je zde analytické rozdělení lidí ve společnosti na ty potenciálně výkonnější (talentované) a na ty méně potenciálně výkonné (netalentované). Talentovaní jsou těmi členy společnosti, kteří v jejím rámci požívají morálně arbitrárních výhod souvisejících s nahodilou distribucí tří skupin charakteristik: v nějakém ohledu lepší distribucí geneticky daných schopností a kvalit, distribucí sociálních charakteristik jako je např. rodina, do které se člověk narodí, či dědictví, a poslední je distribuce pouhého štěstí ve smyslu náhodných událostí, které člověka v životě potkávají a ovlivňují jeho směřování<sup>39</sup>. Princip difference se vyrovnává s problémem, jak zajistit, aby talentovaní odvedli odpovídající díl přínosu pro společnost v situaci, kdy by absence plného výkonu talentovaných byla ztrátou pro společnost jako celek, a tedy i pro méně talentované. Neochota talentovaných vyprodukovat plný díl přínosu, kterého jsou schopni, se projevuje právě požadavkem vyšších odměn – a tedy nerovností. Cohen se snaží vyrovnat s tímto tvrzením tak, že důsledně aplikuje a rozvíjí princip difference v souvislosti se souhlasem lidí s tímto principem (což je Rawlsův předpoklad). V situaci, kdy všichni lidé souhlasí s aplikací principu difference ve své společnosti, nejsou nerovnosti v rozdělování nutné. Naopak tyto nerovnosti jsou „[...] nezbytné pouze proto, že volby talentovaných [v konkrétní individuální rovině jejich životního rozho-

<sup>37</sup> Možné je i jiné čtení, které Cohen nazývá jako striktní čtení principu difference. Toto rozlišení (striktní/silné a laxní/slabé) odpovídá dvěma možným řešením otázky po nezbytnosti nerovností pro zlepšení situace nejhůře postavených. Za prvé jde o nerovnosti, které jsou nezbytné pro zlepšení situace těch nejhůře postavených nezávisle na lidském jednání. Za druhé jde o nerovnosti, které jsou naopak závislé pouze na lidském jednání. Od tohoto rozlišení Cohen odvíjí dva způsoby čtení slova *nezbytné* v rámci principu difference. **Silné čtení principu difference** počítá s nerovnostmi jako nezbytnými pouze, pokud jsou nezbytné bez ohledu na lidské volby. **Slabé čtení principu difference** počítá také s nezbytností nerovnosti danou lidskými volbami. Cohenova kritika pak svým způsobem podléhá tomuto rozlišení, neboť toto rozlišení je pro ni fundamentální. Cohen dokládá, že v rámci Rawlsova díla je možné nalézt podporu pro obě čtení principu difference. Více viz Tamtéž, s. 68 – 69.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 82 – 86.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 110 – 113.

dování] nejsou přiměřeně formovány principem difference.<sup>40</sup> Pokud totiž talentovaní požadují větší část sociálního ocenění, souvisí tento jejich požadavek výhradně s jejich *volbou*, což navíc znamená, že tato jejich volba není principem difference vedena. Pregnantně to Cohen vyjadřuje takto: „Při svém *sebe-ospravedlňování*, při obhajobě principu difference, by totiž [talentovaní] nemohli tvrdit, že jejich vysoké odměny jsou pro zlepšení postavení nejslabších nezbytné, neboť, ve standardním případě, jsou to oni, kdo *činí* tyto odměny nezbytnými na základě své neochoty pracovat za běžné příjmy stejně produktivně jako za příjmy mimořádně vysoké.“<sup>41</sup> Princip difference tedy může zdůvodnit nerovnost pouze ve společnosti, kde není akceptován všemi anebo není realizován zcela. To znamená, že spravedlnost jako taková je funkcí jak pravidel jednání daných sociálními institucemi, tak každodenních voleb uvnitř těchto pravidel, tedy jednáním. Cohenovi se tedy daří poukázat na vnitřní rozpory Rawlsovy teorie spravedlnosti, která se snaží obhájit nerovnost vlastně až na základě lidského *sobectví*.

Dalším rozporem Rawlsovy koncepce spravedlnosti jako férovosti, kterého si Cohen všímá v souvislosti s principem difference, je problematika samotného přesného vymezení obsahu základní struktury společnosti. Rawls staví svou koncepci spravedlnosti na základním předpokladu aplikace principů spravedlnosti *vylučně* v rámci pravidel základní struktury, a nikoliv v individuálním jednání. Vymezení toho, co je základní strukturou, se objevuje v Rawlsově díle ve dvou interpretacích: buď jsou základní strukturou pouze rozsáhlá donucovací schémata společnosti (dokonce říká, že se dá základní struktura vyčíst z ústavy), anebo jsou součástí základní struktury všechny významné sociální instituce, přičemž v tomto případě neklade žádný důraz na (právní) donucování. V tomto druhém vymezení tedy patří do základní struktury také instituce, které nejsou postaveny na (právním) donucení, ale spíše *na konvencích* (jako např. rodina, která je založena na každodenním jednání svých členů). Potom již ale *není možné* zvolené jednání individuí *vylučovat* z hranic spravedlnosti. Cohen v této souvislosti ukazuje, že rovina *nedonucovacích* sociálních struktur (myšleno struktur nedefinovaných právem) na rozdíl od struktury donucovací *je* formována každodenními rozhodnutími členů, což se dobře ukazuje právě na příkladu rodiny. Tato skutečnost radikálně poškozuje Rawlsův základní předpoklad o tom, že principy spravedlnosti se týkají *pouze* základní struktury, neboť se ukázalo, že některé instituce této struktury (např. rodina) jsou (spolu)formovány individuálním jednáním. „Osobní je tedy skutečně politické: osobní rozhodnutí, k nimž je litera zákona lhostejná, jsou pro sociální spravedlnost neopomenutelná.“<sup>42</sup> Cohen se v tomto bodě dostává k vlastnímu stanovisku, které říká, že spravedlnost je věcí tzv. základní struktury *a taktéž* příslušného étosu jednání (de facto tak odmítá výše uvedený Rawlsův předpoklad, že principy spravedlnosti ovládají pouze základní strukturu spravedlivé společnosti). Jelikož posláním této části bylo ukázat, že „[...] potvrzení samotného principu difference znamená, že spravedlnost vyžaduje (fakticky) bezvýhradnou rovnost [...]“<sup>43</sup>, nezbyvá než dodat, že z tohoto hlediska je Rawlsova obhajoba nerovností nejen nespravedlivá, ale také vnitřně nestabilní.

Domnívám se, na rozdíl od Luboše Blahy, že liberalismus není možným zdrojem konsensu překonávající nespravedlnosti současného režimu, ale naopak jejich důležitou, byť nikoliv jedi-

<sup>40</sup> COHEN, G. A.: *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 106.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 105 – 106.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 101.

nou, příčinou. Pokusil jsem se také v návaznosti na argumentaci rozvinutou Hrubcem ukázat, že to, jakým způsobem liberalismus vytváří konkrétní prostor pro formulaci sféry politického, je ve skutečnosti nedostatečné. Neutralita a nestrannost, kterou jeho minimalistická verze rámce spravedlnosti nabízí je potom i jeho slabinou, jelikož toto minimum poskytuje legitimitu řádu, který nestranný a neutrální není. Jak ukázala kritika Rawlsova liberalismu, jestliže chceme ustanovit spravedlivou společnost, musí aktéři podle spravedlnosti také jednat a v takovém kontextu nemají smysl takové principy, které trpí nerealizovatelností *ex definitione*: je totiž snadné/absurdní volit nějaký spravedlivý systém, když to zároveň znamená, že se podle něj nemusím chovat. Jakoby se v tomto odhalení zároveň zrcadlila realita buržoazních právních režimů, kde realizace práv často zaostává za jejich kodifikací. Nespravedlnost je legitimizována deklarativní – údajnou – spravedlností díky tomu, že se jí nikdo ve skutečnosti nemusí řídit.