

## Teorie spravedlnosti

Spravedlnost je jednou ze základních kategorií právního myšlení. V dějinách právního myšlení jí byl připisován různý význam. Představy o spravedlnosti souvisejí s percepcí společenského života, přesněji s uvědomováním si smyslu a cíle práva ve společnosti.

Problém spravedlnosti zahrnuje v sobě dvě základní roviny. První souvisí s otázkou, co je spravedlnost, jestli spravedlnost existuje nebo neexistuje (Platón, Aristotelés, K. Marx). Z tohoto hlediska se spravedlnost jeví jako objekt poznání. Druhá rovina se pak týká podmínek možnosti poznání spravedlnosti, resp. jejího uskutečnění. Problém spravedlnost se zde jeví jako otázka procesu, přesněji hledání mechanismů konstrukce rovnosti, rovnoprávných vztahů (J.Habermas, J.Rawls).

Pro tento soubor textů jsem vybrali ukázkou z práce dnes již významného amerického právního teoretika, J. Rawlse. V roce 1971 vydal filosofickopolitický spis *Teorie spravedlnosti*, ve které předkládá originální teorii procedurální spravedlnosti, která má být alternativou k tradičnímu liberálnímu pojetí společnosti. Tato koncepce je považována za jednu z nevlivnějších a dodnes vyvolává vlnu souhlasné i odmítavé kritiky.

Druhá ukáзка, která je zařazená do této části je věnovaná modernímu pojetí spravedlnosti, které se rodí v novověké sociální filosofii v procesu formalizace a proceduralizace distributivní a komutativní spravedlnosti. Autor K. Günther, na základě rekonstrukce Hobbesa a Kanta analyzuje ztrátu legitimacy objektivně-teleologického rámce aristotelské tradice.

Třetí ukáзка je pak věnovaná významům spravedlnosti, které ve svém článku popisuje německý filosof P. Fischer.

## J. RAWLS: Teorie spravedlnosti

*John Rawls (1921)*, současný americký politický a právní filosof, jeden z nejvýznamnějších představitelů soudobé etiky, stoupenec morálního konzervatismu a utilitarismu.

Hlavním Rawlsovým filozofickým přínosem je vytvoření alternativní etické teorie k utilitarismu. Zabývá se zejména problémem spravedlnosti. Na rozdíl od svých předchůdců již ho nezajímají kritéria spravedlivého rozdělování, ale v duchu Kantovy filosofie se táže po podmínkách možnosti konstrukce spravedlivých společenských vztahů. V této souvislosti analyzuje fundamentální principy, na základě kterých by mělo být vystavěno společenské a státní zřízení. Principy spravedlnosti odvozuje z ideje smlouvy. Touto smlouvou nevznikají principy, na základě kterých by vznikla společnost, stat jak je to u Hobbesa a Locka, ale dochází zde k vytvoření principů spravedlnosti tvořících základní strukturu společnosti.

Rawls popisuje modelovou situaci tzv. "původního stavu" (original position), fiktivního stavu, který je charakterizován jednomyslností a tzv. závojem nevěděni (veil of ignorance), jenž znamená, že se lidé rozhodují, aniž by plně znali své vlastní zájmy a schopnosti. V této situaci, deficitu informací o sobě i společnosti, se projevuje u lidí intuitivní smysl pro spravedlnost, tzn. schopnost rozhodovat se a férově dohodnout se na principech spravedlnosti. Rovnost je nutnou podmínkou férové tvorby principů spravedlnosti. Rawls rozeznává dva základní principy: přiznání stejných práv a svobod a "princip difference".

Rawlsovy principy spravedlnosti jsou již popisem sociálního "Sollen", tzn. toho co má být ve společnosti, aby se utvořila spravedlivá struktura společenských vztahů.

**Dílo:** *Two Concepts of Rules (1955)*, *Justice as Fairness (Spravedlnost jako slušnost, 1958)*, *Distributive Justice (Distributivní spravedlnost, 1967)*, *A Theory of Justice (Teorie spravedlnosti, 1971)*, *Political Liberalism (Politický liberalismus, 1993)*.

Naše ukázka je z práce: Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995. Část 1., kapitola I., oddíl 3., str. 21 - 24; kapitola II., oddíl 11., str. 48 - 50.

## **Kapitola I.**

### *3. Hlavní myšlenka teorie spravedlnosti*

Je mým záměrem předložit koncepci spravedlnosti, která generalizuje a uvádí na vyšší rovinu abstrakce známé teorie společenské smlouvy, jak je třeba nacházíme u Locka, Rousseaua a Kanta. 1) Abych to mohl učinit, neměli bychom se domnívat, že se původní smlouva týká nějaké určité společnosti nebo že zakládá nějakou specifickou formu vlády. Vůdčí myšlenkou je spíše to, že principy spravedlnosti pro základní strukturu společnosti jsou objektem původní dohody. Jsou to principy, které by svobodní a rozumní lidé, jimž jde o prosazování jejich vlastních zájmů, přijali v nějaké počáteční pozici rovnosti jako definice fundamentálních termínů svého společenství. Tyto principy mají usměřňovat všechny další dohody; specifikují typy společenské kooperace, na nichž se lze podílet, a formy vlády, které se mohou ustavit. Tento způsob přístupu k principům spravedlnosti nazvu teorií spravedlnosti jako slušnosti.

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

Pojetí spravedlnosti jako slušnosti odpovídá původnímu stavu rovnosti, stavu přírody v tradiční teorii společenské smlouvy. Tento původní stav si ovšem nesmíme představovat jako nějaký skutečný historický fakt, neřku-li jako nějaké primitivní stadium kultury. Musíme ji chápat jako čistě hypotetickou situaci, charakterizovanou tak, aby to vedlo k určité koncepci spravedlnosti. 2) K podstatným vlastnostem této situace patří, že nikdo nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo sociální status; nikdo ani nezná své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci, sílu apod. Budu dokonce předpokládat, že smluvní strany neznají své koncepce dobra ani své speciální psychologické sklony. Principy spravedlnosti jsou zvoleny za závojem nevědomosti. To zaručuje, že nikdo není zvýhodněn nebo znevýhodněn při výběru principů v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností. Protože všichni jsou obdobně situováni a nikdo není s to si vymyslet principy, které by upřednostnily jeho specifickou situaci, jsou principy spravedlnosti výsledkem slušné dohody nebo jednání. Neboť za daných podmínek původního stavu, totiž symetričnosti vzájemných vztahů každého jedince, je tato počáteční situace přijatelná pro jedince jako mravní subjekty, jak budu předpokládat, tj. pro rozumné bytosti, které prosazují své vlastní cíle a mají smysl pro spravedlnost. Mohli bychom říci, že tento původní stav je přiměřeným počátečnímu status quo a že tudíž základní dohody, k nimž se v této situaci dospělo, jsou slušné. To vysvětluje vhodnost označení "spravedlnost jako slušnost". Vyjadřuje myšlenku, že principy spravedlnosti byly dohodnuty v nějaké počáteční situaci, která je slušná. Toto označení neznamená, že pojmy spravedlnosti a slušnosti jsou totožné, o nic více, než že by obrat "poezie jakožto metafora" znamenal, že pojmy poezie a metafory jsou totožné.

Spravedlnost jako slušnost začíná, jak jsem řekl, jednou vůbec nejobecnější volbou, kterou lidé mohou společně učinit, totiž výběrem prvotních principů pojetí spravedlnosti, jež má usměřňovat všechny budoucí kritiky a reformy institucí. Jestliže si tedy vybrali nějaké pojetí spravedlnosti, lze pak předpokládat, že si musejí zvolit i nějakou ústavu a legislativu k vydávání zákonů atd., to vše ve shodě s principy spravedlnosti, na nichž se původně dohodli. Naše společenská situace je spravedlivá, je-li taková, že se touto posloupností hypotetických dohod dospělo k obecnému systému pravidel, který ji vymezuje. Předpokládejme navíc, že původní stav determinuje nějakou množinu principů (tj. že bylo zvoleno konkrétní pojetí spravedlnosti). Pak

bude platit, že si lidé angažovaní ve společenských institucích budou moci navzájem říci, kdykoli tyto instituce budou splňovat tyto principy, že spolupracují za podmínek, na nichž by se dohodli, kdyby byli svobodní a rovnoprávní a jejich vzájemné vztahy by byly slušné. Všichni by mohli o své situaci říci, že splňuje podmínky, které by uznali v nějaké počáteční situaci, která představuje široce přijímaná a rozumná omezení na volbu principů. Všeobecná uznání tohoto faktu by umožnilo veřejné přijetí odpovídajících principů spravedlnosti. Žádná společnost není ovšem systémem spolupráce, na níž by se lidé v doslovném slova smyslu dobrovolně podíleli; každý člověk se při narození octne v některé konkrétní pozici nějaké konkrétní společnosti a povaha této pozice materiálně ovlivňuje jeho životní vyhlídky. Společnost, která splňuje principy spravedlnosti jako slušnosti, se však natolik přibližuje společnosti s charakterem dobrovolného systému, pokud je to jenom možné. Uspokojuje totiž principy, s nimiž by svobodní a rovnoprávní lidé za slušných podmínek souhlasili. V tomto smyslu jsou její členové autonomní a závazky, které uznávají, přijímají dobrovolně.

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

Při vypracování koncepce spravedlnosti jako slušnosti je jedním hlavním úkolem zjevně určení toho, které principy by byly zvoleny, v původním stavu. Proto musíme tento stav popsat podrobněji a pečlivě formulovat příslušnou problematiku výběru. Těmito záležitostmi se budu zabývat v bezprostředně následujících kapitolách. Jakkmile si však myslíme, že se principy spravedlnosti vyvinuly z původní dohody v situaci rovnoprávnosti, jak lze podotknout, je otevřenou otázkou, zda by byl přijat princip užitku. Na první pohled se to sotva zdá být pravděpodobné. Lidé, kteří se pokládají za rovnoprávné osoby s právem klást vzájemné požadavky, by stěží souhlasili s principem, který snad požaduje pro některé osoby nižší životní vyhlídky jen kvůli tomu, aby se jiní lidé těšili z větší sumy výhod. Protože každý člověk má touhu chránit své zájmy, možnost uplatňovat své pojetí dobra, nikdo nemá žádný důvod souhlasit s trvalou ztrátou pro sebe sama, aby celkově přivodil větší prospěch pro jiné. Bez silných a trvalých altruistických motivů by žádný rozumný člověk nepřijal nějakou základní strukturu pouze proto, že maximalizuje algebraickou sumu výhod bez ohledu na trvalé účinky na jeho vlastní práva a zájmy. Princip užitku je neslučitelný s koncepcí společenské kooperace mezi rovnoprávními lidmi, zaměřenou na vzájemné výhody. Zdá se to být v každém případě neslučitelné s myšlenkou reciprocity, implicitně obsažené v pojmu dobře spravedlivě uspořádané společnosti, jak dále zdůvodním.

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

To lze však očekávat jenom tehdy, jsou-li pro to navrženy rozumné podmínky. Oba právě zmíněné principy se zdají být slušným smluvním základem pro to, aby ti nadanější nebo svým sociálním postavením šťastnější lidé - což v obou případech nelze pokládat za zásluhu - mohli očekávat ochotnou kooperaci

ostatních, je-li nějaký fungující systém nutnou podmínkou blahobytu pro všechny<sup>3</sup>). Jakmile jsme se jednou rozhodli pro nějakou koncepci spravedlnosti, která zbavuje účinnosti náhody přirozeného nadání nebo nahodilosti sociální situace a nepřipouští, aby to vedlo k politickému a ekonomickému zvýhodnění, dospějeme k těmto principům. Jsou výrazem toho, že se nepřihlíží k oněm stránkám sociálního světa, které se jeví z morálního hlediska jako arbitrární.

Problém výběru principů je však neobyčejně obtížný. Neočekávám, že má odpověď každého přesvědčí. Je proto třeba od samého počátku konstatovat, že spravedlnost jako slušnost - právě tak jako jiná pojetí společenské smlouvy - obsahuje dvě části:

- 1) interpretaci počáteční situace a problém výběru v ní, a
- 2) množinu principů, které bychom měli - jak se argumentuje - uzнат.

Můžeme akceptovat první část této teorie (nebo nějakou její variantu), ale nikoli druhou, a naopak. Pojem počáteční smluvní situace se může jevit jako rozumný, ale jednotlivé navrhané principy budou odmítnuty. Rozhodně chci tvrdit, že nejpřiměřenější pojetí této situace opravdu vede k principům spravedlnosti, které jsou protichůdné k utilitarismu a perfekcionalismu, a že tedy teorie společenské smlouvy je alternativou těchto teorií. Toto tvrzení lze nicméně zpochybnit, a to i tehdy, jestliže se uznává, že smluvní metoda je užitečná, studujeme-li etické teorie a zjišťujeme-li předpoklady, na nichž jsou založeny.

Spravedlnost jako slušnost je příkladem toho, co jsem nazval teorií společenské smlouvy. Proti termínu "smlouva" a příbuzným výrazům se dají vznést námitky; domnívám se však, že mi tento termín docela dobře poslouží. Mnohá slova mají zkreslující konotace, které snad zpočátku mohou mást. Termíny "užitek" a "utilitarismus" rozhodně nejsou výjimkou. I tyto výrazy vyvolávají nešťastné asociace, které zaujatí kritikové ochotně využívali; pro toho, kdo se chce zabývat studiem utilitarismu, jsou však tyto termíny dostatečně jasné. Totéž by mělo platit o termínu "smlouva", jak je uplatňován v teoriích morálky. Jak jsem již uvedl, jestliže mu chceme správně porozumět, musíme mít na mysli, že naznačuje určitou rovinu abstrakce. Zejména se přece nemá obsah příslušné smlouvy týkat nějaké konkrétní společnosti, nemá ani nabýt specifické formy vlády, ale má se vztahovat na přijetí určitých morálních principů. Postupy, o nichž je řeč, jsou navíc ryze hypotetické povahy. Smluvní stanovisko tvrdí, že určité principy by byly akceptovány v nějaké dobře definované počáteční situaci.

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

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

Nemůžeme předem rozhodnout, jakmile jsme jednou porozuměli těmto jiným problémům, jak dalece musejí být příslušné závěry revidovány.

## **Kapitola II.**

### *11. Oba principy spravedlnosti*

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

První formulace obou principů zní takto:

První: Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi.

Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby

- a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou k prospěchu kohokoli, a
- b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Při rozpracování teorie spravedlnosti jako slušnosti většinou ponechám stranou obecnou koncepci spravedlnosti a namísto ní budu zkoumat speciální případy těchto principů v lexikálním uspořádání. Výhoda tohoto postupu tkví v tom, že tím od počátku uznáme problematiku priority, a proto se budeme snažit nějak ji zvládnout. Budeme se pak soustavně věnovat podmínkám, za nichž by bylo rozumné přiznat svobodě vůči sociálnímu a ekonomickému prospěchu absolutní váhu, jak to určuje právě lexikální uspořádání. To se zpočátku jeví jako něco extrémního a příliš speciálního, než aby si to zasloužilo přílišnou pozornost. Dá se však v každém případě, jak se domnívám, mnohem více ospravedlnit, než jak by se na první pohled mohlo zdát (§82). Rozdíl mezi základními právy a svobodami na straně jedné a ekonomickými a sociálními výhodami na straně druhé poukazuje dále na diferenciaci mezi primárními společenskými statky, kterou bychom se měli pokusit využít, totiž na důležité dělení ve společenském systému. Uvedená diferenciacie a navrhované uspořádání jsou ovšem v nejlepším případě pouhými aproximacemi. Za určitých okolností se však neosvědčují. Přesto je jasné vytyčení hlavních linií rozumné koncepce spravedlnosti důležité; oba lexikálně uspořádané principy mohou v každém případě v mnoha podmínkách velmi dobře posloužit. Bude-li třeba, můžeme se navrátit k obecnějšímu pojetí.

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

Musíme mít dále na mysli, že principy, pokud se zmiňují o lidech nebo požadují, aby se každý těšil z nějaké nerovnosti, odkazují na reprezentanty, zaujímající různá sociální postavení nebo úřady vytvořené v rámci základní struktury. Uplatnění druhého principu předpokládá tedy, že je možné přisuzovat očekávání blaha

reprezentantů zaujímajících tyto pozice. Tato očekávání poukazují na jejich životní vyhlídky z hlediska jejich sociálního postavení. Očekávání reprezentativních jedinců obecně závisí na rozdělení práv a povinností v základní struktuře. Jestliže se to změní, změní se i jejich očekávání. Předpokládám pak, že očekávání jsou navzájem spjata. Zvyšuje-li se vyhlídka reprezentanta v jednom postavení, zvýší nebo sníží se patrně i vyhlídky reprezentantů v jiných pozicích. Protože to platí pro institucionální formy, vztahuje se druhý princip (nebo spíše první jeho část) na očekávání reprezentantů. Jak později rozvedu, žádný z principů se nevztahuje na rozdělování konkrétních statků konkrétním jedincům, které můžeme identifikovat vlastními jmény. Situace, kde někdo uvažuje o tom, jak by přidělil určité zboží potřebným osobám, které zná, nespadá do působnosti těchto principů. Tyto principy mají usměrňovat základní institucionální uspořádání. Nesmíme předpokládat, že z hlediska spravedlnosti je tu příliš mnoho podobností mezi administrativním přidělováním statků určitým osobám a přiměřenou konstrukcí společnosti. Intuice našeho zdravého rozumu v prvním případě mohou být špatným rádcem pro druhý.

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

Odkazy (*odkazy dát pod čaru*)

1) Jak naznačuje text, budu pokládat Lockovo Druhé pojednání o vládě, Rousseauovo pojednání O smlouvě společenské neboli o zásadách státního práva a Kantova etická díla, počínaje Základy metafysiky mravů, za autoritativní vyjádření smluvní tradice. Přes svůj význam vytyčuje Hobbesův Leviathan speciální problémy. Obecný historický přehled připravili J. W. Gough, *The Social Contract*, 2. vyd. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), a Otto Gierke, *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, sv. 4: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin 1868-1881, 1913. Výklad smluvního pojetí jako primárně etické teorie lze nalézt v G. R. Grise, *The Grounds of Moral Judgment* (Cambridge, The University Press, 1967). Viz též § 19, pozn. 30.

2) Kant je přesvědčen o tom, že počáteční dohoda je hypotetická. Viz *Metaphysik der Sitten*, část I ("Rechtslehre"), zvl. §§ 46, 52; a 2. část stati "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (Werke, Berlin 1912), sv. 8. Viz dále Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), ss. 326 - 335; a J. G. Murphy: *Kant: The Philosophy of Right* (Londýn, Macmillan, 1970), ss. 109 - 112, 133 - 136.

3) Za formulaci této intuitivní ideje vděčím Allanu Gibbardovi.

Otázky k diskusi:

a, Vysvětlete rozdíl mezi tradičním pojetím smlouvy a Rawlsovou koncepcí procedury smluvní tvorby principů spravedlnosti

b, Diskutujte o Rawlsových principech spravedlnosti

## **K. GÜNTHER: Co znamená "Každému to, co mu náleží"? K novému odhalení distributivní spravedlnosti**

*Klaus Günther (1957)*, německý právní teoretik a filosof, vědecký pracovník Ústavu kriminologie na universitě J. W. Goetha ve Frankfurtu nad Mohanem. Je žákem známého německého sociologa a filosofa J. Habermase, zakladatele teorie komunikace. Jeho kniha *Der Sinn für Angemessenheit* (1988) zpětně ovlivnila Habermasovo pojetí diskursivní etiky a právní filosofie na konci 80. a počátku 90. let. Je autorem řady článků o možnostech diskursivně etického zdůvodnění norem. Věnuje pozornost modernímu pojetí spravedlnosti. Na základě rekonstrukce Hobbesa a Kanta analyzuje ztrátu legitimacy aristotelské tradice a zkoumá vznik moderního chápání spravedlnosti, které je normativně legitimizováno osvícenským pojetím rovné subjektivní svobody.

**Dílo:** *Der Sinn für Angemessenheit* (1988), články: *Universalistische Normbegründung und Normanwendung in Recht und Moral* (1992), *Was heisst: "Jedem das Sein"?* *Zur Wiederentdeckung der distributiven Gerechtigkeit* (1994).

Naše ukázka je z článku: Günther, K.: Co znamená "Každému to, co mu náleží?" K novému odhalení distributivní spravedlnosti. In. *Spor o spravedlnost*. Praha 1997, str. 26-36.

### **2. Od formalizace k proceduralizaci distributivní spravedlnosti: Hobbes a Kant.**

Ideál proporcionální spravedlnosti byl přitažlivý po dlouhou dobu. Určoval feudální stavovský stát, v němž každý stav přispívá svým dílem k blahu celku. Po reformaci, ne-li dříve, se však již nedalo skrývat, že bylo vždy sporné, v čem spočívá jak kolektivní dobrý život, tak i dobrý život individuální. Jestliže již Aristotelés přiznal, že tato otázka byla sporná v jeho době, nyní se stal telos dobrého života čímsi definitivně neurčitým.

Pokud už neexistuje žádný objektivně platný telos dobrého života, stává se volba cílů a statků záležitostí subjektivní volby. Termínem, kterým byla označena objektivní neurčitost a už jen subjektivní určitelnost dobrého života, byl termín individuální svoboda. Pokud je určení dobrého života pro každého jednotlivce už jen subjektivní záležitostí, dostávají se do popředí dva problémy, které si sice uvědomoval i Aristotelés, ale které mohl opominout. Individuální svoboda volby dobrého života musí být na jedné straně zajištěna proti každému pokusu učinit nějakou objektivní teorii dobrého života obecně závaznou politicky. Organizace politické pospolitosti musí být neutrální vůči pluralitě různých voleb dobrého života. Na druhé straně objektivní neurčitost dobrého života neurčuje také přiřazení statků. Nikdy nemůže předem určit, co a kolik čeho kdo potřebuje k uskutečnění těch kterých individuálních životních cílů. Právo na svobodu při subjektivním určování dobrého života zahrnuje především právo na ty statky, které jednotlivce potřebuje k uskutečnění svých cílů. Hypoteticky to jsou *všechny* statky. Stav, v němž má každý jednotlivce právo na všechny statky, jež potřebuje ke svému dobrému životu, tak vede ke zrušení práva na svobodu. Jsou to totiž vždy také statky kohokoli *druhého*. Statky tedy musejí být rozděleny tak, že při volbě životních cílů a jim odpovídajících statků zůstává zachováno právo na subjektivní svobodu každého jednotlivce, aniž to současně vede k válce všech proti všem. Toto je funkce subjektivního práva na vlastnictví, které je proti omezování ze strany třetích zajištěno přinucující mocí státu. Distributivní spravedlnost tak již neslouží rozdělování statků, aby tak každý jednotlivce mohl vykonávat optimum svých činností a přispívat tím k obecnému blahu, nýbrž slouží pouze regulaci možností získat prostředky na sémanticky neurčitém pozadí kolektivního a individuálního určování účelů. Distributivní spravedlnost ustupuje do pozadí, jakmile problém řádu, podle něhož je koncipováno právo, se již netýká zachování rovnováhy mezi nesrovnatelnými (a proto formálně rovnými) jednotkami.

Na tomto pozadí již nemůže jít o objektivní spravedlnost v rozdělování, a svůj paradigmatický význam pro porozumění "spravedlnosti" si nemůže zachovat ani opravná smluvní spravedlnost. Hobbes již jen



ironicky vyjadřuje své nepochopení pro dřívější definice distributivní a komutativní spravedlnosti. "Jako by bylo nespravedlivé prodávati draže, než jsme koupili, nebo dáti někomu více, než zaslужuje!"<sup>1</sup> Důvodem je podle něj objektivní neurčitost jak vztahu vyrovnání, tak také kritérií rovného a nerovného zacházení při rozdělování statků. Přednost má svoboda subjektivního určení: "Cena každé věci, o kterou se lidé smlouvají, měří se chutí obou smluvních stran. Je tedy spravedlivá cena ta, kterou jsou ochotni dáti." Analogické platí pro spravedlnost rozdělování statků: "Zásluha však jest jen odměnou z milosti a nezávisí na spravedlnosti..."<sup>2</sup> Objektivní vyrovnanost smluvního vztahu ustupuje svobodnému souhlasu subjektivních vůlí; objektivní měřítko rozdělování zásluh ustupuje subjektivní libovůli, přízni toho, kdo rozděluje statky. Poté, co Hobbes odmítl toto aristotelské chápání komunitativní a distributivní spravedlnosti, dává jim nové významy: "Mělo by se vlastně říci, že vyrovnávací spravedlnost je spravedlnost smluvní, to jest naplnění smlouvy při koupi a prodeji... a jiných úkonech smluvních. Spravedlnost rozdělovací je spravedlnost rozhodčího, to jest úkon vymezující, co je spravedlivé."<sup>3</sup> Když samy strany určují, zda je smluvní vyrovnání spravedlivé, a když je volba hledisek rovného a nerovného zacházení při rozdělování statků subjektivní, vyčerpává se "spravedlnost" fixací a zajištěním nějakého rozdělování pouhým "aktem definování" a prováděním smluvně dohodnutého vyrovnání, tj. takovým jednáním, které si lze v případě naléhavé potřeby vynutit.

Hobbesovy ironické poznámky a jeho nová definice spravedlnosti ústí v argumentaci, v níž je význam spravedlnosti postupně posouván. V průběhu tohoto významového posunu narůstá nová paradigmatická funkce smluvní spravedlnosti na úkor spravedlnosti rozdílečící, avšak bez objektivně -teleologického rámce aristotelské tradice. Z objektivní neurčitosti dobrého života vyvozuje Hobbes závěr, že je potřeba vyjít ze sociálně neomezené svobody jednání, z přirozeného práva každého jednotlivce na svobodu. Důsledkem této svobody je právo každého na všechno, což bezprostředně vede k válečnému stavu. Východiskem z tohoto stavu je rozumný vzhled do zákonů přírody. První zákon je příkazem: "Vyhledej a zachovávej mír". Prostředek ke dosažení míru nabízí druhý zákon přírody: vzdát se práva všech na všechno v míře, která je nezbytná k zachování míru, a druhému dávat tolik svobody, kolik požadují já na něm. Není to nic jiného než zákon vzájemnosti; vyrovnání mezi brát a dávat s ohledem na individuální svobodu jednání. Hobbes postupuje zcela v souladu s tradicí, když vytváření tohoto vyrovnání mezi prostory subjektivní svobody pojímá jako *smlouvu*. Každý se ve vztahu k druhému vzdává stejného rozsahu svého práva na svobodu jednání. Teprve tam se stává právo každého na neomezenou, nerovnou svobodu právem na stejnou svobodu. I když také zdroj smlouvy spočívá v subjektivní libovůli, přesto tvoří měřítko, které mění nerovné smluvní partnery ve formálně rovné osoby - v nositele stejných práv na subjektivní svobodu. Komutativní spravedlnost jako formálně stejné zacházení na základě smlouvy či zákona stanovil Aristotelés. Hobbes tuto definici uplatňuje na vyrovnání mezi prostory svobody. K mírovému stavu to však vede jen tehdy, když se dodržuje také třetí přírodní zákon: *pacta sunt servanda*. Na tomto stupni argumentace se pro Hobbese stává hlavním problémem *splnění* smlouvy, jejímž prostřednictvím si subjekty v přírodním stavu navzájem poskytují právo na stejnou svobodu. Přírodní zákony totiž zavazují jen *foro interno*, patří do morální filosofie. Hobbes tedy předpokládá jakýsi původní smysl pro spravedlnost, který příkazuje vzájemné omezení původně neomezeného práva na svobodu, je však prakticky neúčinný, dokud neplnění není sankcionováno, a zůstává proto výhodné. "Jestliže při některé smlouvě žádná smluvní strana nevykonává svůj závazek hned, nýbrž vespolek si věří, v stavu čisté přírody, to jest za války všech proti všem, pozbývá platnosti pro každé důvodné podezření."<sup>4</sup> Nejistota vzájemného plnění smlouvy je místem zlomu, na němž stále znovu zůstávají vězet namáhavé kroky z přírodního stavu do stavu mírového a nutí vrátit se ke stavu války všech proti všem. Od tohoto místa je Hobbesova sémantika spravedlnosti zcela ovládána problémem faktického splnění smlouvy. K splnění této a všech jiných smluv je potřeba další smlouvy, již je právo na násilí jednostranně přenašeno na jednu instanci, která stojí nad všemi stranami, na Leviathana. Původní význam distributivní a komutativní spravedlnosti slábné.

Spravedlnost Leviathana se vyčerpává tím, že si vynucuje splnění smlouvy o vzdání se násilí, stejně jako všech ostatních smluv, a že definuje to, co je správné. Ustanovení Leviathana jako jediné zákonodárné moci a moci prosazení práva je osou, na kterou je přesunut význam "spravedlnosti". Leviathan zajišťuje plnění

smluv a teprve tím vůbec vytváří sémantický prostor, v němž je smysluplné hovořit o "smluvní spravedlnosti". Teprve nyní může poškozený smluvní partner uplatnit neplnění smlouvy jako "nespravedlnost". Leviathan definuje to, co je správné, vydáváním zákonů, jejichž dodržování může být vynuceno násilně. Tím určuje přiřazování statků osobám. Teprve nyní má smysl hovořit o "mém" a "tvém".<sup>5</sup> To, co je distributivně spravedlivé, může být posuzováno již jen podle pozitivního vlastnického práva. "Proto nežli pojmy spravedlivé a nespravedlivé mohou mít své místo, musí být nějaká donucovací moc, která by nutila lidi stejně k vykonávání závazků, hrozcíc jim nějakým větším trestem, než je zisk očekávaný z porušení jejich závazku... Avšak takové moci není, dokud se nezřídí nějaký stát."<sup>6</sup> Dávat každému to, co mu náleží, pak neznamená přidělovat každému statky, které mu patří, nýbrž zajistit právnímu subjektu jeho právo, tj. to, na co má podle zákona v nějakém konkrétním případě nárok, jako rovný mezi rovnými.

Také v *Dialogu mezi filosofem a právníkem o anglickém právu* Hobbes označuje za podstatu distributivní spravedlnosti funkci přiřazování. Avšak ještě silněji než v *Leviathanu* zdůrazňuje její objektivní neurčitost, z níž vyplývá, že je rozumné přenechat určování pravidel spolehlivého rozdělování statků a posuzování jejich "spravedlnosti" suverénovi. Aby byl ukončen smrtelný konkurenční boj o omezené statky, které nejsou přiřazovány spolehlivě, "přikazuje totéž právo rozumu lidstva (jeho vlastnímu zachování) rozdělovat půdu a statky tak, že každý člověk může vědět, co je jeho, a že nikdo jiný si na to nemůže činit právo či mu bránit v užívání téhož. Teprve toto určení znamená spravedlnost a právě to máme na mysli, když říkáme, že každý má mít to, co mu náleží."<sup>7</sup> To, že se vůbec přiřazuje, je důležitější než volba hledisek, podle nichž získávají stejní stejné a nestejní nestejně. Distributivní spravedlnost přechází v čistou funkci přiřazování; její význam je naplněn tím, že je spolehlivá a jistá, že stabilizuje očekávání. Nejde o spravedlnost pravidel, podle nichž se rozděluje, nýbrž o to, že libovolné rozdělování probíhá podle pravidel. Není určena volba hledisek a normativní posuzování zákonem stanovená pravidla rozdělování, obojí spadá do autority a rozumu toho, kdo rozhoduje o rozdělování a prosazuje ho proti porušování: suveréna. "Zákony byly vytvořeny autoritou a nejsou odvozeny z žádné jiné zásady, než ze zásady starosti o jistotu lidu."<sup>8</sup>

V této cestě formalizace distributivní spravedlnosti pokračuje Kant. Také on považuje distributivní spravedlnost za synonymum zákonodárství. Přirozené soukromé právo postuluje pouze to, že vůbec existuje vlastnictví, "vnější mé a tvé". Tomu předchází vzájemné uznání práva na stejnou svobodu jednání, na "vnitřní mé a tvé". Úkol řídit a zajišťovat rozdělování v jednotlivostech je záležitostí veřejného práva, tedy zákonodárství či *iustitia distributiva*. Ono přetváří prostřednictvím veřejných zákonů, které jsou v právních procedurách používány na jednotlivé případy "provizorní" vlastnictví přirozeného stavu ve vlastnictví "peremptorické".<sup>9</sup>

Na začátku "nauky o právu" v *Metafyzice mravů* se Kant explicitně vrací k tradičnímu chápání distributivní spravedlnosti. Přitom se odvolává na tři formule z Digest, na *honeste vive, neminem laede a suum cuique tribuere*. K poslední Kant říká: "Poslední formule, kdyby byla přeložena takto: *dej každému to, co mu náleží*, by říkala nesmysl; neboť nemůžeme dát nikomu něco, co již má. Pokud by měla mít smysl, pak by musela znít takto: *vstup do stavu, v němž každý může zajistit to, co mu náleží proti každému jinému (lex iustitiae)*".<sup>10</sup> Tuto formuli lze chápat jako tautologii jen tehdy, když určení "jeho" již není problémem. Přesně toto byl podle Aristotela případ, v němž podle něj spočívala neřešitelná "nesnáž" politické filosofie. Kant naproti tomu tvrdí, že kritéria spravedlivého rozdělování jsou tak problematická, že mohou být předpokládána jako cosi samozřejmého: rozdělování vnitřně mého a tvého na základě původního práva na stejnou svobodu, rozdělování vnějšího mého a tvého na základě přirozeného, i když také provizorního soukromého práva. To, co chybí, je pouze jistota, že to, co někomu oprávněně patří, také fakticky dostane a bude si moci podržet vůči třetímu. Stejně jako Hobbes i Kant přenáší význam na zákonodárný akt fakticky vynutitelného přiřazování. Může k němu dojít jen prostřednictvím zákonodárství ve stavu veřejného práva. Proto je právo požadovat od sebe navzájem vstup do občanského právního stavu analyticky obsaženo ve formuli "každému to, co mu náleží". V tomto smyslu Kant obměňuje na konci odstavce o přirozeném soukromém právu klasickou formuli: "Měl bys...přejít do právního stavu, tj. do

stavu rozdíleci spravedlnosti." Naproti tomu je nesprávné chtít zůstat v přirozeném stavu, "ve kterém si nikdy není jist tím, co mu náleží, proti násilí."<sup>11</sup>

Ona formule by byla tautologická také tehdy, když bychom "co mu náleží" chápali jako již pozitivně existující vlastnické právo. Ve stavu veřejného práva je tato formule bezobsažná. To, co mu náleží, pak vyplývá ze zákonů o vlastnictví. Proto pro Kanta může její smysl, paradoxně formulováno, spočívat pouze v tom, že se vstoupí do takového stavu, ve kterém se v dané podobě stává přebytečnou, protože o ní již nevzniká žádná pochybnost a nemůže již vyvolat žádný spor. Pozitivně existující a přirozené vlastnické právo se přitom podle Kanta liší jen formou, nikoli materií. Vlastnictví jako právo vnější svobody bylo převedeno do formy pozitivně existujících práva a přitom je interpretováno a utvářeno. Stav veřejného práva

"již neobsahuje jiné povinnosti lidí mezi sebou, než co mohlo být myšleno v onom (tj. přirozeném soukromém právu - K.G.); materie soukromého práva je v obou stejná (tatáž). Zákony posledního se tedy týkají jen právní formy jejich spoluzití (ústavy), s přihlédnutím k tomu musí být tyto zákony nezbytně myšleny jako veřejné."<sup>12</sup>

Až potud se postup Kantovy argumentace příliš neliší od argumentace Hobbesa. Očekávali bychom, že distributivní spravedlnost zákonodárství prostřednictvím suveréna zůstane u Kanta rovněž neurčena. Ale není tomu tak. Rousseau mezitím převyprávěl podobu společenských smlouvy ve smlouvu, kterou každý jednotlivec uzavírá "v podstatě sám se sebou", a tím otevřel cestu k pojmu politicky autonomního zákonodárství.<sup>13</sup> Kant tento obrat dovádí k tomu, že se smlouva stává metaforou autonomie. Smlouva je "pouhou idejí rozumu", který má praktickou funkci jako "prubířský kámen oprávněnosti každého veřejného zákona": "... totiž zavazovat každého zákonodárce, aby vydával své zákony tak, jak by mohly vzniknout ze sjednocené vůle celého lidu, a aby každého poddaného, pokud chce být občanem, chápal tak, jako by k takové vůli patřil."<sup>14</sup> Také hlediska, podle nichž zákonodárce jedná s rovnými rovně a s nerovnými nerovně, zůstávají zcela v jeho dispozici. Na rozdíl od Hobbesa je však vázán na *procedury republikánského zákonodárství*. Spravedlnost distribuce se tím přenáší na postup, v němž jsou volena hlediska, podle nichž zákon pojednává rovně rovně a nerovně nerovně. Každý systém distributivní spravedlnosti, který byl zákonodárcem ustanoven ve stavu veřejného práva, zůstává vázán na podmínku autonomie.

Jsou to samotní občané státu, kteří vzájemně uznávají "vnitřní mé a tvé", právo na stejnou svobodu, stejně tak jako "vnější mé a tvé", provizorní přirozené soukromé práva, a v roli republikánských zákonodárců se společně dohadují a rozhodují o jednotlivých zákonech, podle nichž chtějí být vzájemně bráni jako rovní a nerovní. Kant to vysvětluje již na problému přirozeného soukromého práva, který nemůže být řešen a priori prostřednictvím provizorního uspořádání mého a tvého. Tak např. při získávání pozemkového vlastnictví: "... podle axiómu vnější svobody nemůže zákon mého a tvého přidělující každému půdu vzniknout (*lex iustitiae distributivae*) jinak, než z původní a apriorně sjednocené vůle (která k tomu sjednocení nepředpokládá žádný právní akt), tedy jen v občanském stavu, který jediný určuje, co je dobré, co je správné a co je podle práva."<sup>15</sup> Podmínka autonomie se týká také práva na rovnou subjektivní svobodu. Jestliže Hobbes ještě postuloval vzájemné omezení práva podle principu vzájemnosti jako "druhý zákon přírody", který se může uskutečnit jen ve formě smlouvy, pro Kanta je to výkon politické autonomie, který mění absolutní práva na svobodu ve svobodu při dodržování zákonů, které si sami dáváme: svoboda každého jednotlivce zůstává v nezměněné míře zachována v závislosti na zákonech, "... protože tato závislost vyplývá z jeho vlastní zákonodární vůle."<sup>16</sup>

Ze dvou stupňů formalizace a proceduralizace principu distributivní spravedlnosti, jak je lze rekonstruovat u Hobbesa a následně u Kanta, souhrnně vyplývají dvě podmínky, které musí splnit každý systém distributivní spravedlnosti.

a) Distributivní spravedlnost se týká subjektů práva, které se vzájemně vymezují právo na stejnou svobodu libovůle. Za toto původní lidské právo, vnitřní moje a tvoje (Kant), nesmí jít ani zákonodárství veřejné. Distributivní spravedlnost se za tohoto předpokladu může týkat jen *subjektů práva*, které si již vzájemně uznaly své právo na stejnou svobodu, jež proto *jako takové* již nemůže být předmětem

distributivní spravedlnosti. Pozitivní zákonodárství může již jen uspořádat jednotlivosti tohoto práva - které nejsou o nic méně důležité - s ohledem na různé materie, které vyžadují řízení. Právo na rovnou subjektivní svobodu každého jednotlivce platí *nezávisle* na distributivních systémech, na statcích, které jsou rozdělovány, na hodnotě statků pro dobrý život jednotlivce podle jeho subjektivního ocenění a pro obecné blaho politické společenosti.

b) Žádný systém distributivní spravedlnosti, který musí určovat zákonná pravidla pro rozlišování mezi rovnými a nerovnými, nesmí vzniknout bez stejné oprávněné účasti těch, kterých se týká. Hobbes narušil nárok učinit bezrozpornou, objektivní teorii dobrého života politicky závaznou. Distributivně spravedlivé rozdělování statků smí být již jen spravedlivým rozdělováním, které se týká subjektů soukromého práva. Kant váže rozhodování o politických účelech, podle nichž jsou zákonodárstvím volena hlediska rovného a nerovného zacházení pro subjekty soukromého práva, na procedurální podmínku politické autonomie. Moudří a ctnostní přitom nemají žádnou přednost před ostatními. Habermas nakonec tento motiv vyjádřil pojmově: "Subjekty soukromého práva nemohou konečně získat stejnou subjektivní svobodu, když si *samy*, společným vykonáváním své politické autonomie, neujasní své oprávněné zájmy a měřítka a nesjednotí se na podstatných hlediscích, za nichž má být zacházeno s rovným rovně a s nerovným nerovně."<sup>17</sup>

Obě podmínky jsou předpokladem distributivní spravedlnosti. *Jako tyto podmínky* spravedlivého rozdělování nemohou být *samy* ani předmětem teorie dobrého života a rozdělování podle politických účelů. Stejná negativní práva na svobodu a stejná politická práva účasti nejsou sama předmětem distribuce, nýbrž tvoří *rámec* (i když rámec vyžadující konkretizaci) každého možného systému distributivní spravedlnosti.

Poznámky:

1. Hobbes, T.: Leviathan. Praha 1941, str. 184.
2. Tamtéž.
3. Tamtéž.
4. Tamtéž, str. 171-172.
5. Srv. k tomu také myšlenky Hobbese in: Leviathan. Praha 1941, str. 212: "Toto vlastnictví tedy, jelikož je nutné pro veřejný pokoj a závisí na svrchované moci, je také projevem oné moci pro zachování obecného pokoje. Pravidla o vlastnictví, neboli co je mé a co je tvé, co je dobré a zlé, zákonné a nezákonné ve skutečích poddaného lidu, jsou občanské zákony."
6. Tamtéž, str. 178
7. Hobbes, T.: Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht. Weinheim 1992, str. 48.
8. Tamtéž, str. 64.
9. Kant, I.: Metaphysik der Sitten. str. 366.
10. Tamtéž, str. 344.
11. Tamtéž, str. 425. Podobně poté v §44 "státního práva": stav, "ve kterém je zákonem určeno každému to, co má být uznáno jakožto jeho, a dostatečnou mocí (která není jeho vlastní, nýbrž vnější) přiděleno". str. 430.
12. Tamtéž, str. 424. Nezabývám se zde sporem, jak má být přiměřeně interpretován vztah mezi přirozeným soukromým právem a veřejným právem. Viz k tomu Maus, I.: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Frankfurt 1992, str. 148, a Brandt, R.: Rechtshistorisches Journal, 1993/12, str. 202.
13. Rousseau, J.J.: O společenské smlouvě. In: týž, Rozpravy. Praha 1989, str. 229-231.
14. Kant, I.: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: WW VI, A 250 (str. 153). Srv. také na Rousseaua jasně navazující formulaci v § 47 Rechtslehre a v Metaphysik der Sitten.
15. Kant, I.: Rechtslehre, c.d., A 91, str. 378.
16. Tamtéž, str. 434.

17. Habermas, J.: Faktizität und Geltung. Frankfurt 1992, str. 13. Srv. také kritiku pokusů rehabilitovat klasické chápání distributivní spravedlnosti na str. 504.

Otázky k diskusi:

a, Diskutujte o tom, co Günther nazývá formalizaci distributivní spravedlnosti u Hobbese a Kanta

## **P. FISCHER: O spravedlnosti**

*Peter Fischer (1959)*, doktor filosofie, vědecký pracovník na universitě v Lipsku, ve svém článku O spravedlnosti vychází z pojmu spravedlnosti v návaznosti na E. Tugendhata a Ch. Taylora legitimizován na základě pozitivní svobody a chápán jako vnitřní jednota negativních práv na svobodu a pozitivních politických a sociálních práv. V uváděném článku se soustřeďuje na charakteristiku základních významů spravedlnosti, které vyplývají z toho, že se spravedlnost podle něj týká 1) bytí určité osoby, 2) způsobu našeho konání a 3) struktury lidských vztahů.

Naše ukázka je z práce: Fischer, P.: O spravedlnosti. In. Spor o spravedlnosti. Praha 1995, str. 55-57.

## **2. Významy spravedlnosti**

První a snad nejstarší význam spravedlnosti je rovnost ve smyslu fyzické, tělesné vybavenosti. 1) Zaznívá ještě u Nietzscheho, 2) v jeho názoru, že spravedlnosti jsou schopni pouze silní a zdraví. Tuto "fyziologickou" interpretaci lze přeložit do morálně filosofického jazyka. Nietzsche pak říká, že morální přítomnost, tj. vnitřní poctivost či upřímnost, opravňuje dát slib právě proto, že jej umožňuje dodržet. "Upřímnosti" Nietzsche míní především poctivost každého vůči sobě samému. Spravedlnost jakožto morální upřímnost je vlastností, resp. vztahem k sobě samému, a jako taková se vztahuje k bytí individua a teprve odvozeně k jeho jednání. Spravedlnost jako vztah k sobě samému je výrazem síly sebevědomí, obecněji: výrazem danosti osoby jako sebe samé. Čím poctivější je tento vztah k sobě samému, tím více se tato spravedlnost stává opakem spravedlnosti k sobě samému v běžném smyslu slova.

Druhý význam spravedlnosti označuje způsob -často předepsaný- nějakého konání. Myslí se tím např. jednání, nebo alespoň chování, které je v souladu s platnými zákony a smlouvami. Na aspektech způsobu záleží také tehdy, když se hovoří o spravedlivých soudech. Soud je pokládán za spravedlivý, jestliže je vynesena z nestranné pozice, nebo i tehdy, je-li přiměřený nějaké obtížné nebo morálně relevantní situaci. Spravedlnost může rovněž charakterizovat způsob jurisdikce, pak vyjadřuje vykonávání spravedlnosti a právní záruku - v každém případě pravý opak překrucování práva. Tento význam spolu s významem nestranného souznění splývají v dnešním užívání pojmu formálního práva v jedno. K aspektům spravedlnosti však nepatří pouze způsob vykonávání pozitivního práva, nýbrž také způsob jeho zdůvodnění. přirozenost, čistý rozum nebo diskurs jsou legitimizační instance, které mohou kvalifikovat zdůvodnění určité legality nebo určité platnosti norem jako spravedlivé. Spravedlnost jako prokazatelná legitimizace umožňuje rozlišovat mezi pozitivně platnými zákony (law and order) a mezi právy, které mají vyšší stupeň platnosti (human rights). Ke způsobu potrestání se vážou významy spravedlnosti jakožto odplaty, jejímž motivem je individuální hněv, a jakožto odstrašení, jako určitá stabilizující funkce sociálního svazku.

Třetí základní hledisko pohlíží na spravedlnost jako na specifickou strukturu lidských vztahů. je to patrné, když spravedlnost odlišíme od péče a solidarity. ten kdo jedná spravedlivě, např. kdo jedná milosrdně z lásky k bližnímu, činí tak bez sebemenšího přinucení nějakou mocí. Za péči, která je hodna tohoto jména, se ani neočekává nějaká žádná protislužba, nečeká se, že bude následovat nějaká reakce. *Péče* tedy charakterizuje asymetrický dvoučlenný vztah individuí. *Solidarita* je naproti tomu založena na

vzájemnosti, na očekávání společného jednání, i přesto však zůstává záslužnou povinností. *Spravedlnost* se odvolává na vztah, který má trojčlennou povahu. je vždy zamýšlena jako naprostá povinnost, a tam, kde je takto chápána, se také uznává spravedlivé měřítko, které by navíc mělo být institucionalizováno jako moc, jež tuto spravedlnost prosazuje. Taková instituce je pak dokonce předmětem toužebného přání, je potenciálně nebo reálně, třetím konstitutivním článkem struktury společnosti.

Ukázalo se tedy, že spravedlnost může za prvé charakterizovat bytí určité osoby a pak je pokládána buďto za individuální vlastnost nebo za vztah k sobě samému, za druhé může označovat způsob našeho konání a za třetí určitou strukturu lidských vztahů, strukturu, která má podobu trojčlenného vztahu, vyjadřuje tedy institucionálně sankcionovaný vztah naprosté povinnosti vůči Druhému.<sup>3</sup> Mohl by vzniknout dojem, že ačkoli se pro tyto tři aspekty užívá stejného jména, jde přesto o tři, případně čtyři zcela různé pojmy. Tuto tezi je třeba vyvrátit. Mohla by snad platit jen u spravedlnosti jakožto fyzické rovnosti. Pak však vzniká otázka, jaký je systematický vztah zmíněných aspektů. Požadovaná systematika, jak se lze domnívat, vychází hlavně ze spravedlnosti v rozdělování. Tu je předně možné chápat jako princip hodnocení a uznání rovnosti<sup>4</sup>) nebo nerovnosti. Na mysli přitom máme nejen rozdělování věcných statků, nýbrž také rozdělování moci, činností a úkolů. Toto určení, které ještě neimplikuje preferování určitého obsahového konceptu, je jen povšechné. Přesto snad objasní systematickou přednost spravedlnosti v rozdělování.

Poznámky:

1. K významu spravedlnosti srv. Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, c.d., 18. přednáška: *Gerechtigkeit*.
2. Srv. např. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*. Zweite Abhandlung: "Schuld", "schlechtes Gewissen" und Verwandtes; (KSA 5).
3. Když jsou v normativních nebo hodnotových souvislostech míněni lidé, píší z terminologických důvodů "Druhý" a "Druzí" s velkým D.
4. K pojmu rovnost srv. Williams, B., *Probleme des Selbst*. 14. kap.: *Der Gleichheitsgedanke*. Stuttgart 1978.

Otázky k diskusi:

- a, Diskutujte o jednotlivých významech spravedlnosti tak, jak jsou popsány v uvedeném článku
- b, Pokuste se o vymezení pojmu spravedlnost