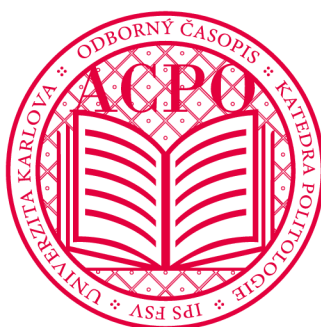


ACTA POLITOLOGICA

www.acpo.cz

RECENZOVANÝ ČASOPIS | PEER-REVIEWED JOURNAL

2021 | Vol. 13 | No. 2 | ISSN 1803-8220



MENCL, Matouš; DUFEK, Pavel (2021). Ideální konsenzus, reálná diverzita a výzva veřejného ospravedlnění: k limitům idealizace v liberální politické teorii. <Ideal Consensus, Real Diversity, and the Challenge of Public Justification: On the Limits of Idealisation in Liberal Political Theory>. *Acta Politologica*. Vol. 13, no. 2, pp. 49–70. https://doi.org/10.14712/1803-8220/14_2020

Published: 19/04/2021

Tento článek podléhá autorským právům, kopírování a využívání jeho obsahu bez řádného odkazování na něj je považováno za plagiátorství a podléhá sankcím dle platné legislativy.

This article is protected by copyright. Copying and use of its content and presenting it as original research without proper citation is plagiarism, which is subject to legal sanctions.

Katedra politologie Institutu politologických studií

Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy

Department of Political Science, Institute of Political Studies

Faculty of Social Sciences, Charles University

Ideální konsenzus, reálná diverzita a výzva veřejného ospravedlnění: k limitům idealizace v liberální politické teorii¹

Matouš Mencl, Pavel Dufek²

Abstract:

The paper deals with the methodological clash between idealism and anti-idealism in political philosophy, and highlights its importance for public reason (PR) and public justification (PJ) theorising. Upon reviewing the broader context which harks back to Rawls's notion of a realistic utopia, we focus on two major recent contributions to the debate in the work of David Estlund (the prototypical utopian) and Gerald Gaus (the cautious anti-utopian). While Estlund presents a powerful case on behalf of ideal theorising, claiming that motivational incapacity and other non-ideal features of "human nature" – the so-called bad facts – do not normally refute the desirability of highly utopian theories of justice, we show that Gaus is correct in stressing the importance of feasibility considerations, including empirical knowledge about human societies. Because moral disagreement is to be expected even among cognitively and morally excellent reasoners, we argue that Estlund's search for Truth about justice must idealise away normative diversity as just another bad fact. This methodological dispute has important ramifications for current debates about PR and PJ as the grounds of liberal legitimacy. Because consensual approaches rely on strong idealisation which results in exclusion of numerous comprehensive doctrines from consideration, we conclude that convergence-based liberal political theory has distinct advantage as regards exploiting normative diversity to the advantage of everyone.

Key words: *ideal theory; anti-utopianism; normative diversity; Gaus; Estlund; liberalism; reasonableness; public justification*

„...pravdivá nebo nejlepší teorie spravedlnosti (...) nemusí mít vůbec žádnou praktickou hodnotu“

(Estlund 2014: 132–133).

¹ English title: Ideal Consensus, Real Diversity, and the Challenge of Public Justification: On the Limits of Idealisation in Liberal Political Theory

Text vznikl v rámci výzkumného projektu *Jak dál s veřejným rozumem? Kritiky a obhajoby veřejného ospravedlnění podle liberalismu* podpořeného Grantovou agenturou ČR (kód GA19-11091S). Chceme poděkovat oponentů/ponentkám i redakci ACPO za připomínky k předchozím verzím textu.

² Mgr. Matouš Mencl je absolventem magisterského programu Politologie na Katedře politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity (Joštova 10, 60200 Brno). Kontakt: matousmencl@seznam.cz. ResearcherID: AAL-6249-2021.

Doc. Mgr. Pavel Dufek, Ph.D. působí na Katedře Katedry politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity (Joštova 10, 60200 Brno). Kontakt: dufek@fss.muni.cz. ResearcherID: T-9810-2019. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5822-8639>.

Úvod

V nedávném článku se Matěj Cívik (2020a) ohlédl za čtvrtstoletím a něco, které uběhlo od vydání Rawlsova *Politického liberalismu* (Rawls 2005), položiv si otázku, co z jeho odkazu můžeme dnes považovat za stále živé. Svůj rozbor opřel o několik klíčových témat a pojmů, které dodnes stojí v centru pokročilých debat v politické filosofii – přičemž některé z nich, jako je fakt morálního pluralismu nebo vymezení rozumnosti a rozumné neshody, budou nepřímo rámovat i tento text. Jeden problém, který spolutvoří architekturu Rawlsova pozdního myšlení a který dal vzniknout dnes již solidně rozvětvenému výzkumu, ale v Cívikově výkladu absentuje – a to rozlišení mezi *ideální* a *neideální* teorií, či méně technicky, mezi idealistickým (též „utopickým“) a realistickým (též „anti-utopickým“ či „anti-idealistickým“) módem normativního teoretizování o společnosti.³ Tento problém přitom představuje ústřední metodologickou výzvu, jíž současná politická filosofie čelí, v podstatném smyslu předcházející samotným představám toho, jak by spravedlivá, svobodná, demokratická, legitimní apod. společnost měla vypadat.

Předkládaný text sleduje dva hlavní cíle. V první řadě nabídneme specificky orientovanou rekonstrukci sporu mezi utopismem a anti-utopismem, a to prostřednictvím kontrapozice dvou z nejpropracovanějších zdůvodnění každé z obou pozic v díle Davida Estlunda (vyhraněný utopismus) a Geralda Gause (umírněný anti-utopismus).⁴ Přestože takové přímé srovnání považujeme za podnětné samo o sobě a v odborné literatuře dosud absentuje, pozice obou autorů jsou mimořádně zajímavé proto, že svými „metodologickými“ úvahami vytvářejí robustní metanormativní rámec pro originální koncepcí *spravedlnosti*. Jak bude zřejmé, jeden z neuralgických bodů spočívá v otázce, zdali, a případně jak vážně, máme při konstrukci ideálu spravedlnosti brát v úvahu tzv. *nepříjemné fakty* (*bad facts*) o lidské přirozenosti či lidském charakteru, tedy do jaké míry (ne)mají tyto fakty omezovat normativní ambicióznost libovolné koncepce spravedlnosti. Ve druhém kroku následně doložíme, jak a proč se z každého z obou přístupů na hlubší rovině napájejí dvě dnes již dobře vyprofilované tradice teoretizování o veřejném rozumu (VR) a veřejném ospravedlnění (VO) – *konsenzuální* a *konvergenční* –, které rozpracovávají distinkci mezi *pro tanto* ospravedlněním a *plným* ospravedlněním, přítomnou, leč důsledněji nerozvedenou, taktéž v Rawlsově díle. Jelikož VR/VO tvoří ústřední pilíř současné liberální politické teorie, jsou sázky ve sporu o utopismus a anti-utopismus posazené velmi vysoko.

Náš rozbor v tomto článku směřuje k závěru, že na průsečíku metodologie politické filosofie, teorie veřejného ospravedlnění a teorií spravedlnosti získává navrch „gausovská“ anti-utopická, konvergenční a minimalisticko-liberální perspektiva. Hlavním důvodem je její kapacita produktivně využít normativní a kognitivní diverzity a z ní plynoucí neshody, jež charakterizují moderní liberálně-demokratické společnosti. Aby Estlundův vysoce idealizovaný přístup ke zkoumání spravedlnosti mohl působit přesvědčivě, musí předpokládat konečnou shodu na jedné závazné interpretaci toho, co spravedlnost obnáší. V tomto ohledu tvrdíme, že samotná normativní diverzita se z pohledu idealizovaného konsenzu stává nepříjemným faktem, který je třeba na rovině teorie potlačit. V tomto smyslu gausovský přístup mnohem lépe konvenuje tomu, co by v kontextu pluralistických společností mělo být hlavním úkolem

³ Cívik tuto problematiku částečně reflektuje v ještě nedávnějším článku (Cívik 2020b); i tam ale sleduje odlišné cíle, než je tomu v našem případě.

⁴ Jak vysvětlíme v části „Idealizace ano či ne a proč“, radikálně realistická pozice není pro politickou filosofii relevantní.

politické filosofie – tedy hledání *vzájemně* přijatelných, legitimně vynutitelných pravidel soužití. Z našeho výkladu, jak doufáme, bude patrné, že se nejedná o samoučelnou problematiku omezenou na úzkou oblast politické filosofie: Jak vysoko má smysl nastavovat laťku k překonání či v jaké dáli může ležet meta, na kterou chceme doběhnout, je z hlediska institucionálního nastavení společnosti či způsobu distribuce statků a břemen eminentní otázkou.⁵

Rawls a jeho kritici: idealismy a anti-idealismy v politickém myšlení

Pozornost věnovaná v českém prostředí těmto důležitým debatám je záležitostí až nedávnější doby. Příspěvky Tomáše Sobka (2017), Jiřího Baroše (2019) a Mateje Cíbika (2020b) doplňuje ve snaze o systematické uchopení problematiky z dřívějšíka Baršův (2007) monografický pokus o formulaci „realistického liberalismu“ zakotveného v primátu praxe před abstraktními principy (srov. Erman and Möller 2018) a částečně i Lánského (2015: 120ff.) idealistická kritika Rawlse kvůli údajné obhajobě sobectví.⁶ Další texty nebo zmínky v nich (mj. Barša a Císař 2008; Belling 2009, 2019; Hrubec 2011; Myšička 2014) již souvisejí s námi tematizovaným souborem problémů spíše nepřímo. Přesto se z rozsahových důvodů omezíme pouze na základní náčrt problémového pole, v němž se budeme ve zbytku článku pohybovat, a zvědavější čtenáře odkážeme vedle uvedených textů na přehledovou literaturu převážně v anglickém jazyce (mj. Schaub 2010; Valentini 2012; Hamlin a Stemplowska 2012; Stemplowska a Swift 2012; List a Valentini 2016).⁷ Z několika dimenzí, do nichž lze toto pole rozprostřít, nás v tomto článku zajímají především (a) vnímavost vs. nevnímavost teorie k faktům; (b) rozdíl mezi idealizací a abstrakcí a (c) význam proveditelnosti či schůdnosti (*feasibility*) normativních ideálů. Dilema mezi (d) hledáním dokonale spravedlivé společnosti a navrhováním lokálních, dílčích vylepšení podrobněji rozebereme v jiném článku.

Proti primátu morální filosofie

Jak jsme uvedli, politická filosofie Johna Rawlse může sloužit jako jakýsi základní rozcestník, a to i proto, že byla zevrubně kritizována jak z realističtějších pozic, tak ze stanovisek znatelně idealističtějších. Jednak autorem samotným a jednak většinou akademické obce je kategorizována jako takzvaná *realistická* utopie (Rawls 2009: 14), tedy taková, která „rozšiřuje běžně vnímané hranice toho, co je v politice prakticky uskutečnitelné, a tím nás smiřuje s naší politickou a sociální situací“ (tamtéž: 27, překlad upraven). Určitá koncepce je dle Rawlse realistická, pokud (a) respektuje platné přírodní zákony a dosahuje „*stability ze správných důvodů*“ tím, že „*bere lidi takové, jací jsou (dle přírodních zákonů) a ústavní a běžné zákony takové, jaké by mohly být*“; a pokud (b) jsou její ústřední zásady aplikovatelné na současné sociální i politické uspořádání (tamtéž: 29–30, překlad upraven). Aby byla daná koncepce označitelná zároveň za *utopickou*, musí prostřednictvím politických (morálních)

⁵ Gerald Gaus 18. srpna 2020 náhle zemřel. Tento text věnujeme jeho památce a odkazu, jenž rezonuje napříč politickofilosofickým spektrem.

⁶ Cíbič (2016: 189–190) ve své recenzi Lánského knihy upozornil na jednostrannost této kritiky. Předložený text může být čten i jako systematické rozvedení problému, který Lánského (a Cohenovu a Estlundovu) perspektivu postihuje.

⁷ Bez dalšího dokazování přebíráme předpoklad, že se nejedná pouze o (nevědomé a povrchnější) opakování dřívějších metodologických debat v ekonomii či jinde. Tím ale není řečeno, že hlubší propojení s filosofií vědy a sociálních věd by nebylo k prospěchu; pro aktuální pokus v kontextu rawlsovského politického liberalismu viz List a Valentini (2020).

ideálů, principů a pojmů vykreslovat spravedlivou společnost – Rawlsovy proslulé dva principy spravedlnosti pak právě takový obraz utopie pojmově a normativně fixují. S ohledem na reálný stav věcí dělí Rawls svou teorii spravedlnosti na dvě základní složky: *ideální teorii*, která nám, zjednodušeně řečeno, ukazuje, kam se chceme jako společnost dostat, a *neideální teorii*, jež nás vede v tom, jak naložit se světem takovým, jakým je. Jinými slovy, ideální teorie buduje normativní principy a neideální teorie je aplikuje na podmínky reálného světa. Neideální teorie tedy reaguje na nespravedlnosti a zla ve světě přítomné, ale, jak Rawls upozorňuje, zároveň nutně předpokládá, že máme k dispozici ideální teorii, neboť ta slouží jako cíl, k němuž se neideální teorie vztahuje (Rawls 1999: 7–8, 216–217).

Rawlsův projekt je někdy označován za příklad tzv. vysokého či vznešeného (*high*) liberalismu, byť častěji se hovoří o liberalismu rovnostářském. Jeho těžištěm je apel na sociální spravedlnost (odvozenou nezřídka právě z ideální teorie) a z ní plynoucí redistribuci statků a břemen, to vše na pozadí oslabené role ekonomických svobod a vlastnických práv (Tomasi 2012: xxvi). Jak uvádí Baroš (2019), skupinu kritiků, které lze přiřadit k proudu politického *realismu*, spojuje názor, že politika je svébytným a neodstranitelným prvkem jakékoli společnosti, což podle nich Rawls a celý vlivný proud egalitárního liberalismu ignoruje. Realistická kritika však nemíří na jeho levicovost (například jeden z předních současných realistů Raymond Geuss je marxista), ale právě na to, že je tento směr spjatý s vytvářením abstraktních a idealizovaných teorií zakotvených v morální filosofii, které nejsou použitelné v realitě, respektive náš pohled na realitu kvůli své idealističnosti zkreslují.⁸ Realisté odmítají, že by taková normativní teorie mohla a měla poskytovat ospravedlňující kritéria pro politické jednání. Nesoulad, konflikt a permanentní potenciál střetu jsou podle nich nevyhnutelnými rysy lidských společností, artikulovanými skrze politiku, která tak zároveň vymezuje jejich mantinely. Politika je sférou *sui generis*, řídící se svébytnými principy, a proto je chybou na ni roubovat výsledky morálněfilosofického rozvažování.

Z tohoto důvodu realisté prohlašují vznešený liberalismus za utopický v negativním slova smyslu, či vyjádřeno jinak, za nedosažitelný. Právo odvozené z abstraktního principu nemůže nikdy nahradit politiku, která reaguje na *neshodu* a bere za svůj základ vážení vícera konfliktních postojů. Právě představa, že jsme schopni shodnout se na jedné pro všechny závazné koncepci spravedlnosti, dle realistů zaprvé vyvrací praktickou relevanci ideální teorie (neboť fakt neshody ve společnosti i v politické filosofii hovoří o opaku), a zadruhé mylně chápe podstatu politiky, jejímž východiskem je právě *nesouhlas* (Mason 2016: 34; srov. Čermák 1997). Realisté dále oponují idealističtějším teoriím také v tom smyslu, že spoléhají pouze na racionalitu lidí, ale opomíjejí emoce, pudy a jiné ne-racionální sklony, které před přísným tribunálem morálky nemohou obstát, ačkoliv nevyhnutelně promlouvají do lidského chování. V klasické kontrapozici Bernarda Williamse tak proti sobě stojí *politický moralismus* nadřazující morální ospravedlnění či etiku nad politično a na druhé straně *politický realismus*, který poskytuje výraznější autonomii ryze politickému myšlení (Williams 2011: 28–30; srov. Cívik 2020b).⁹

⁸ Robert Nozick kritizovaný přístup (který sám zastával) vystihl přesně, když napsal, že „*morální filosofie vytváří pozadí a mantinely filosofie politické*“ (Nozick 1974: 6).

⁹ Je však třeba držet na paměti, že i politický realismus je vnitřně rozrůzněným proudem, jak ukazují Enzo Rossi a Matt Sleat (2014: 689–690).

Principy, fakty a nepříjemné fakty

Zatímco pro jedny je Rawls ztělesněním nepřijatelné idealističnosti, pro jiné se naopak nechal příliš svázat morálně selhávající realitou, a to konkrétně tím, že normativní teorii usilující o hodnocení a kritiku existujících nespravedlností spoutal respektem k faktickým nedokonalostem našeho světa. Gerald Cohen v tomto smyslu tvrdí, že politická preskripce musí být ve svém nejzazším ospravedlnění čistě normativní, protože pouze nějaký morální princip nám může říci, proč jsou ty a ty empirické fakty normativně relevantní. Na začátku každého zdůvodňování, jehož výsledkem je nějaký normativní princip („*maximalizuj štěstí*“, „*maximalizuj postavení těch, kteří jsou na tom nejhůře*“, „*neporušuj individuální práva*“ a podobně) tak stojí právě nějaká hodnota, která je před-politická. Jedná se přitom o logický, konceptuální argument: Normativitu nelze podle Cohena „vytáhnout“ z žádného faktického nebo empirického výroku, nýbrž musí být v řetězci zdůvodňování vždy zakotvena v nějakém normativním (morálním) principu – druhé (morální princip) v tomto smyslu *vysvětluje* první (morální relevance faktů) (Cohen 2003: 214 a n.). Cohen neříká pouze to, že má-li být teorie spravedlnosti normativní, musí idealizovat, jinak jde jen o obhajobu současného stavu věcí (jak poznamená i Estlund). Jeho *základní principy* mají být maximálně oproštěny/očistěny od empirických faktů, zatímco tzv. *regulační pravidla*, jejichž předmětem je společenská regulace vztahů mezi jedinci, je mohou brát v potaz: Rawlsovy dva principy spravedlnosti se pak vyjevují jako „pouhá“ regulační pravidla, zatímco oním fundamentálním principem je *rovnost*, případně obecný respekt k lidským bytostem. Řečeno jinak, ideál spravedlnosti je dle Cohena ve vztahu k empirickým faktům o člověku či společnosti inertní.

To je vsutku velmi radikální a i pro většinu utopistů obtížně přijatelná pozice. Estlund (2020: 173–187) proto ve svém rozboru Cohenovy teze přináší důležité upřesnění: Ideál spravedlnosti nemá být inertní ke všem faktům (například že člověk je smrtelný), ale jen k těm, které zachycují předvídatelné a možná neodstranitelné morální nedostatečnosti většiny lidí – jako je neobhajitelná sobeckost, bigotnost, či neochota dodržovat závazky plynoucí z principů ideální spravedlnosti. To jsou ony „morálně špatné“ respektive *nepříjemné* fakty (*bad facts*), jimiž nesmí být konstrukce samotného ideálu kontaminována (ačkoliv mohou nějak promlouvat do praktického rozhodování v reálném světě). Níže uvidíme, že Estlundova obhajoba utopismu v podobě *nesehnuté (unbent)*, *beznadějně aspirační (hopelessly aspirational)*, *neústupné (non-concessive)* či *prvořadé (prime)* spravedlnosti,¹⁰ a v jiném smyslu i konsenzuální model veřejného ospravedlnění, jsou na teoretickém odfiltrování jisté třídy nepříjemných faktů centrálně postaveny.

Idealizace ano či ne a proč

Idealizace a abstrakce

Co se ale vlastně ukrývá pod víceznačným a potenciálně zavádějícím termínem *idealizace*? Jedna komplikace, na kterou se podíváme v tomto oddíle, se týká jejího vztahu k *abstrakci*. Druhé potenciální nedorozumění (viz následující sekci) číhá v jednostranném přisouzení idealizace zastáncům a zastánkyním idealismu či ideální teorie.

¹⁰ Estlund (2020) používá tyto alternativní leč významově se víceméně překrývající výrazy v závislosti na kontextu výkladu, v čemž jej budeme následovat.

Při ideálním teoretizování dochází nejen k idealizaci, ale také abstrakci, případně kombinaci obou procesů. Abstrakci lze vymezit jako *vědomé vynechání určitých detailů*: při vytváření modelu abstrahujeme od jistých charakteristik, kterými daná entita v realitě disponuje (Levy 2018). Abstraktní popis tak neříká o subjektu, který popisuje, vše, co je o něm možno říci. Míra abstrakce je přitom podstatná v první řadě při porovnávání dvou nebo více abstrahovaných popisů či modelů. Například výrok „*Brno je město*“ dosahuje větší abstrakce než výrok „*Brno je druhé největší město České republiky*“. První výrok hovoří o stejném výseku světa jako výrok druhý, avšak obsahuje méně detailů.

V kontrastu k tomu je hlavním znakem idealizace *záměrné zkreslení*. Příkladem může být model trhu v neoklasické ekonomické teorii, na němž operují dokonale racionální aktéři. Idealizace se týká především vztahu mezi vyobrazením a reálným světem, spíše než mezi jednotlivými vyobrazeními, jako je tomu v případě abstrakce. Tato fundamentální vztahovost k tomu, jaký svět ve skutečnosti je, ukazuje na pro nás nejdůležitější rys idealizace, a sice těsný vztah k *pravdivosti* a *nepravdivosti* (tamtéž: 7–8). Abstrakce se v tomto úhlu vyjevuje jako forma závorkování predikátů (které jsou v dané záležitosti pravdivé), nikoliv však jejich popírání, z čehož vyplývá, že na základě abstraktní premisy nemůžeme hodnotit pravdivost popisu/modelu/výroku. Naopak premisa založená na idealizaci může vést jak k pravdivému, tak nepravdivému závěru. Při abstrakci tedy některé proměnné vynecháváme, zatímco v případě idealizace jim přisuzujeme hodnoty, které se od nejlepšího odhadu odchyľují. Ergo, v případě idealizace popíráme predikáty, které jsou v reálném světě pravdivé, respektive je v zájmu vytváření modelu zkrslujeme (Gaus 2016a: 36–37).

Chyba ve vyvozování může nastat v obou případech. V rámci abstrakce může dojít k vynechání nepostradatelné proměnné, při idealizaci může být přisouzena určitému vyobrazení taková hodnota, která je nevhodná, neodpovídající reálnému světu. Onora O’Neill například kritizuje Rawlse kvůli podezřele idealizovaným předpokladům jeho pojetí spravedlnosti. Konkrétně závoj nevědomosti (*veil of ignorance*) v původní pozici, který zapovídá aktérům znalost vlastního společenského postavení a zajišťuje tak nestranné uvažování o principech spravedlnosti, je definován vzájemnou nezávislostí preferencí jednotlivých aktérů a redukcí distribuenda na sadu tzv. primárních statků (*primary goods*), jichž aktéři vždy preferují získat více než méně. Nic z toho ale v realitě neplatí, nebo neplatí bezezbytku. Proto závoj nevědomosti závisí na vysoce idealizovaných předpokladech, které tím pádem ovšem popírají pravdivé predikáty a znevěhodňují závěry takového modelu rozhodování (O’Neill 1996: 47–48). Chyba v abstrakci má jiný charakter a nastává například v tvrzení „*všechny monarchistické státy jsou nedemokratické, protože je hlavou státu nevolený panovník*“. Pro hodnocení (ne) demokratičnosti jsme vybrali způsob ustavení hlavy státu a odfiltrovali jsme další proměnné. Pro utvoření daného závěru jsou však zásadní i další prvky, jako je existence dalších politických aktérů, vztahy mezi nimi a hlavou státu, existence či absence nezávislého soudnictví, svoboda slova, způsob, jakým se do svých funkcí dostávají tito další aktéři a podobně. Znamená to, že chyba je ve vynechání detailů, které pro učinění daného závěru vynechány být neměly.

Nevyhnutelnost idealizace

Gaus (2016a: 37ff.) ovšem poznamenává, že hranice mezi idealizací a abstrakcí se při modelování možných světů mnohdy stírá a záměrné idealizace se mohou na rozdíl od abstrakcí ukázat jako užitečné. Vždy jde o to, co prostřednictvím daného modelu sledujeme. Oba úkony pomáhají vypořádat se s nezměrnou komplexitou světa, kterou takto redukuje s nadějí

na lepší porozumění sociálním jevům a především možným sociálním světům. Všechny idealizované či abstraktní modely jsou nutně v něčem nekompletní, neboť představují zjednodušenou variantu našeho světa, která by však měla obsahovat klíčové elementy.¹¹ Otázka tudíž nestojí, *jestli* o ideálech teoretizovat, ale jak to dělat *způsobile* (Schmidtz 2016: 1). I proto Gause kategorizujeme jako umírněného, a nikoliv silného či radikálního, anti-utopistu.

S tím úzce souvisí další důvod. Jak s odkazem k Estlundovi zdůrazňuje Tomáš Sobek (2017: 1011), *každá* normativní teorie musí být alespoň do nějaké míry idealistická, neboť za čistě realistickou teorii lze považovat pouze takovou, která požaduje po lidech (či institucích), aby byli přesně takoví, jací jsou, případně aby dělali přesně to, co dělají. Jinými slovy, absolutně realistická normativní teorie obhájí *status quo* bez požadavku na jakoukoli změnu – a o takovou teorii ani nikdo z politických realistů neusiluje. Estlund označuje tento radikální přístup jako sebeuspokojivý či *samolibý realismus* (*complacent realism*) (Estlund 2014: 115). Anti-utopisté rozhodně nejsou se stavem světa spokojeni, nicméně aby mohli politické nastavení společnosti nebo nějaké politické jednání kritizovat, nemohou se vyhnout přiložení morálních měřítek na politiku – i kdyby to mělo (minimalisticky) znamenat, že budou za správný (závazný, legitimní atd.) považovat výsledek ryze politického jednání (Estlund 2020: 56 a n.). Dokud realisté nedoloží, z jakého jiného zdroje než z *morálních úvah* pochází rozlišení mezi (politicky) *dobým a špatným, žádoucím a nežádoucím*, nebude jejich kritika „moralismu“ ani „idealismu“ přesvědčivá. Proto je třeba držet na paměti, že onen spor není o žádoucnosti či nežádoucnosti normativních doporučení jako takových, nýbrž o metodách, jak se jejich formulace dosíci. Nicméně jako jeden krajní bod dimenze, v níž lze kategorizovat jednotlivé pozice, je sebeuspokojivý realismus užitečný.

Její opačný konec je již definovatelný obtížněji. Vágně a intuitivně definujeme tento druhý krajní bod jako teorie, které jsou „příliš nerealistické“; jiné vžitě označení hovoří o *utopických teoriích*. Někdo si pod tímto adjektivem představí obrazy fantastických světů, jež určitě nebo skoro určitě nemohou nastat, například proto, že pečení holubi sami do úst skoro určitě létat nezačnou, ať se vědci budou snažit sebevíce. V našem kontextu ale jde o specifitější případ teorií stanovujících taková pravidla jednání (normy), jež aktéři nejsou schopni naplnit kvůli prostým empirickým – *nepříjemným* – faktům. Estlund se konkrétně zaměřuje na formuli, jež je obvykle považována za jakýsi nekontroverzní meta-princip morální filosofie a která bude tento text nadále ve vícero bodech protínat. Jedná se o *maximu povinnost implikuje schopnost* (*ought entails/implies can*), podle níž to, co daná teorie po aktérech vyžaduje, pro ně nesmí být *nemožným* učinit (Estlund 2014: 116–117).

Nepřekonatelné překážky dostátí určitému normativnímu požadavku můžeme nazvat *tvrdými omezeními* (*hard constraints*; srov. Gaus 2016a: 31–32). Příkladem může být imaginární ekologicky zaměřená normativní teorie, která by v zájmu ochrany přírody požadovala, aby lidé přestali úplně konzumovat potravu a tekutiny a živil se pouze dýcháním kyslíku. Pomineme-li esoterické představy o živení se kosmickou pránickou energií, je tato teorie problematická (nerealistická), neboť z hlediska nejlepších poznatků současné vědy požaduje po aktérech *zhola nemožné*. V kontrastu s tím lze identifikovat měkká omezení (*soft constraints*), která mají co do činění s lidskou motivační nedostatečností. Představme si opět ekologickou normativní mezigenerační teorii, v jejímž rámci by bylo po aktérech požadováno, aby již nikdy nejedli maso a jezdili pouze na kolech. Aktéři jsou takového chování schopni (*can*), neboť pro ně jistě není nemožné. Nicméně je důvodné se domnívat, že

¹¹ To zdaleka neplatí jen pro normativní politickou teorii, ale v zásadě pro jakoukoliv snahu reprezentovat komplexní svět prostřednictvím modelu. Srov. Weisberg (2007, 2016); Mäki (2020).

lidé se takto s velkou pravděpodobností chovat nebudou (*won't*), ačkoli by na základě této teorie měli (*ought*). Čili se otevírá zajímavý a důležitý problém, která omezení kategorizovat jako měkká a která již jako tvrdá, a zdali měkkost některých zdánlivě tvrdých požadavků činí teorii, která tyto požadavky stanovuje, přijatelnou.

Hezká teorie, ale úplně k ničemu?

S touto kontextuální a pojmovou výbavou můžeme přejít k otázce, zdali by úvahy o proveditelnosti měly promlouvat do normativního politického teoretizování – tedy zdali by určitá empirická fakta o lidských jedincích či společnosti měla omezovat platnost či náročnost principů korektně formulované normativní teorie, a případně zdali nedostatky, jež v realitě pozorujeme, mohou takovou normativní teorii *vyvrátit*. Jedna z nejčastějších námitek vůči silně idealizovaným („utopickým“) politickým teoriím zní přibližně takto: „*To je moc hezká teorie, ale tohle lidé nebudou dělat,*“ nebo „*Takto by to bylo spravedlivé, ale nikdo to nebude dodržovat, však víme, jací lidé jsou.*“ Neboli – *ought implies can*. V těchto reakcích je inherentně obsaženo určité přesvědčení o realitě lidského chování, na jehož základě je ta která teorie prohlášena za přeidealizovanou s ohledem na očekáva(tel)né chování aktérů, kteří by měli jí stanovené normy dodržovat. A právě toto přesvědčení se jal Estlund vyvrátit.

Okolnosti spravedlnosti a omezení lidskou přirozenosti

Rawls ve svém přelomovém pojednání o spravedlnosti zdůrazňoval, že principy spravedlnosti jsou formulovány v reakci na okolnosti a podmínky lidského života, jejichž součástí je *mírný nedostatek* a *omezený altruismus*. Zastřešující termín „okolnosti spravedlnosti“ (*circumstances of justice*) má zachycovat právě ne zcela ideální (avšak nikoliv katastrofální) podmínky, z nichž plynou sociální problémy, jež teprve dávají vzniknout otázce spravedlnosti.¹² Kvůli – anebo díky – nim je vzájemně výhodná spolupráce nejen *možná* (tj. okolnosti nejsou příliš nepřijícní), ale také *nezbytná* (Rawls 1999: 109; srov. Rivera-Castro 2015). Proto Rawls zabudoval do své teorie empirická zjištění o lidské přirozenosti, zejména v podobě citlivosti k poznatkům morální psychologie. Tato citlivost má přispět k dlouhodobé stabilitě koncepce spravedlnosti tzv. „*ze správných důvodů*“ – tedy na základě široké internalizace principů spravedlnosti, a nikoliv jako pouhý důsledek *modu vivendi* (Rawls 1997: 780 a n.). Koncepce spravedlnosti, která by tyto lidské charakteristiky v úvahu nebrala, by se internalizaci vzpírala.¹³ To vše se následně stalo předmětem kritiky ze strany těch, kdo kontaminaci základních principů spravedlnosti empirickými úvahami odmítají.

Představme si normativní teorii, navrhuje Estlund, která požaduje určité (ctnostné, morální atd.) chování, ale na jejíž adresu zaznívá reakce, že se tak lidé chovat nebudou (*won't*) – a to proto, že se takto chovat nedokáží (*can't*). Z etické maximy *povinnost implikuje schopnost* plyne, že pokud aktér něco splnit nemůže, je daný požadavek blokován. Formulováno z druhé strany – pokud lidé něco nejsou s to splnit, teorie to po nich nemůže vyžadovat, jinak by byla vyvrácena (Estlund 2011: 209–210). Estlund se ovšem odmítá spokojit s představou „omezení lidskou přirozeností“ (*human nature constraint*) jako neprostopupné černé skříňky

¹² Kořeny dnešního chápání lze hledat u Davida Huma, ač samotná idea sahá patrně až k počátkům západního politického myšlení, jak s odkazem na druhou knihu Platónovy Ústavy poznamenává Andrew Lister (2005: 665).

¹³ Jde o variantu „dávání smyslu“, o němž rozsáhleji píše Cíbik (2020b).

a do hloubky prozkoumává, co se skrývá pod výrazem, že aktér nějaký požadavek „nemůže splnit“. Argumentace limity lidské přirozenosti může nabývat různých podob, Estlundova maximálně obecná verze (formulovaná s cílem danou tezi vyvrátit) zní: „*Normativní politická teorie je chybná, a tudíž nepravdivá, pokud zavádí standardy či požadavky, které ignorují lidskou přirozenost – tedy požadavky, které, vzhledem k lidské přirozenosti a z ní plynoucí motivační neschopnosti, nebudou nikdy uspokojeny*“ (Estlund 2011: 208).

Například kritika směřující z klasicky liberálních nebo libertariánských pozic na adresu socialistických či liberálně-rovnostářských vizí ideální spravedlnosti jim nezdá vytyká přílišnou idealističnost v podobě přehlížení *sobeckosti* jako (dle mnohých) klíčové přirozené vlastnosti lidí. Estlund kontruje příkladem. Představme si, že nějaký občan, řekněme mu Bordelář Bedřich, není schopen/ochoten vynášet odpad do popelnice a hází pytle s odpadky přes plot na chodník, ignoruje tak relativně neproblematický morální požadavek nezaměřovat veřejné prostory. Jediné, co mu stojí v cestě, je přitom jeho vlastní lenost a sobeckost – prostě není schopný se přimět k lepšímu chování. Skutečnost, že Bedřich není motivačně schopen nepřeměňovat chodník ve skládku, ovšem nevyvrací morální požadavek, aby odpad vynášel (tamtéž: 219–220). Obecněji řečeno, existuje třída morálních povinností, které od sebe navzájem běžně vyžadujeme (plnění slibů, zákaz krádeží, špatnost lhaní a podobně), aniž bychom pokaždé zkoumali, jestli ti, na něž dané požadavky klademe, mají dostatečnou vůli či motivaci jim dostat. Estlund (2020: 6) hovoří o tzv. neústupných (*nonconcessive*) požadavcích, které jsou v morálním diskursu zcela běžné.

Aplikováno na spravedlnost: Pokud je daná teorie obhájena jako nejlépe vyjadřující ideál spravedlnosti, nemůže být morální požadavek, který z ní vyplývá, vyvrácen poukazem na motivační neschopnost aktérů. I kdyby lidská přirozenost běžně zahrnovala motivační nedostatky typu slabé vůle (ve stylu „*nedokážu se přimět k tomu, abych...*“), není důvod ji chápat jako překážku normativním požadavkům vyplývajícím z teorie spravedlnosti. Pokud to neplatí u lhaní nebo dodržování slibů, proč by to mělo platit v politickém jednání? Představme si teorii, jejíž standardy mohou být při odpovídající snaze naplněny jak institucemi, tak aktéry, avšak máme rozumné důvody k tomu se domnívat, že právě kvůli motivační a volní nedostatečnosti naplněny nebudou. Estlund argumentuje, že taková teorie není *chybná*; jelikož dané standardy nejsou striktně vzato nedosažitelné, nejedná se o morálně utopickou teorii v onom pejorativním slova smyslu. Pokud by lidé uměli být tak „dobří“, jak spravedlnost vyžaduje, ale v reálu tomu „pouze“ nejsou schopni dostat, nejedná se dle Estlunda o defekt teorie, ale o chybu lidí (Estlund 2008: 264). Teorii, která disponuje právě takovými parametry, označuje za *beznadějně aspirační* (*hopeless aspirational*), později také *neústupnou*, teorii. A právě smysluplnost takové normativní teorie očištěné od nepřijemných faktů obhajuje (Estlund 2014: 118; Estlund 2020).

Nepravděpodobnost nerovná se nezvládnutelnost

Jak tedy naložit se situacemi, kdy požadavky vyplývající z určité teorie aktéři s největší pravděpodobností vskutku nebudou dodržovat? Estlund v tomto směru navazuje na rozlišení mezi tvrdými a měkkými omezeními (viz sekci „*Nevyhnutelnost idealizace*“) a dává k úvaze následující scénář: Jaká je šance (pravděpodobnost), že začne před svými studenty při přednášce poskakovat a kdákat jako slepice? Velice nízká, blížící se nule. Je skoro nemožné, že se něco takového stane, avšak z toho nelze soudit, že problém je v nezvládnutelnosti (*difficulty*) nebo neproveditelnosti daného jednání. Jinými slovy, tvrdit, že dané jednání

neproběhne z důvodu nezvládnutelnosti, znamená mísit obtížnost s *pravděpodobností* (Estlund 2014: 118–120).

Pod výrokem „*toto je nemožné*“ se tudíž skrývají dvě rozdílné věci. V prvním smyslu není aktér něco *schopen vykonat (unable to do)* – čili je nemožné, *aby to udělal*. Druhý význam lze formulovat tak, že objektivní pravděpodobnost, že to udělá, je nulová. Tudíž je nemožné, že *to udělá*.¹⁴ Neboli – nízká pravděpodobnost neznamená nemožnost. Podobně uvažuje o „nemožnosti“ Zofia Stemplowska, která definuje proveditelnost jako „*rozumnou pravděpodobnost úspěchu podmíněnou snažením se*“. Jednání, které po aktérech požaduje určitá teorie, je proveditelné, pokud je možné či rozumně pravděpodobné v závislosti na *snaze* (Stemplowska 2016: 274). Estlund ukazuje, že teorie jsou často označovány za „nemožné“ či „neproveditelné“ ve smyslu velice nízké pravděpodobnosti, která je ovšem zapříčiněna motivacemi a volbami aktérů. To ale, jak bylo řečeno výše, nejsou překážky, jež by obhajitelně zpochybnily teorii jako takovou (Estlund 2014: 119–120). Zároveň tyto úvahy otevírají problém praktického využití utopických koncepcí. Estlundova „metodologie“ napájí uvažování o ideální spravedlnosti; co ale říká ohledně vodítek pro institucionální změny, jež by společnost posunuly směrem k větší spravedlnosti? Půjde ryze o myšlenkovou meditaci, nebo je možné z Estlundových tezí vytvořit politickou teorii, která ve výsledku přinese použitelná institucionální doporučení? A je takové kritérium vůbec nezbytné?

Od kontempace k institucionálním doporučením?

Gerald Gaus (2016a: 11–13) shledává propast mezi výrazně utopickými teoriemi a otázkami po krocích ke spravedlivější společnosti, jimž čelíme teď a tady, příliš hlubokou, a Estlundovu beznadějně aspirační teorii označuje za „*pouhé snění*“. Netvrdí přitom, že obdobné teorie nemají žádnou hodnotu; sám uvádí, že i pouhé snění o ideální spravedlnosti může přinášet benefity jako naději či inspiraci. Na druhou stranu však může vést i k beznaději, zoufalství a cynismu, pokud nejsme schopni propojit to, co jsme si vysnili, s problémy světa, které se nás přímo týkají.

Estlund připouští, že beznadějná teorie může být v praxi zcela nepoužitelná: „*pravdivá nebo nejlepší teorie spravedlnosti (...) nemusí mít vůbec žádnou praktickou hodnotu*“ (Estlund 2014: 132–133). Upozorňuje ale, že kritika „*pouhého snění*“ opět směšuje dvě svébytné otázky: Na jedné straně formulaci normativního ideálu, v zásadě tedy hledání *pravdy* o politické morálce, a na straně druhé formulaci *praktických doporučení* pro reálný svět. Velká část jeho komplexní argumentace je přitom věnována zdůvodnění přesvědčení, že mezi oběma úkoly politické filosofie je třeba rozlišovat a že (přinejmenším) oba mají svoje místo v odpovědi na otázku po jejím účelu a roli. V tomto ohledu identifikuje tři úrovně či aspekty politického filosofování, s cílem ukázat, že základní politické principy se nacházejí na jiné úrovni, než otázky jejich implementace a překážek této implementace (Estlund 2011: 217–218).¹⁵ Na jednom konci spektra detekuje podobně jako Cohen (1) *základní politické principy*, které nemají institucionální obsah. Sem patří abstraktní distributivní principy jako rovnost, priorita, dostatečnost (*sufficiency*), a také historické principy (svobodná směna nebo legislativní proceduralismus). Někde mezi krajními body pomyslného spektra se

¹⁴ V orig. „impossible for her to do“ versus „impossible that she will do it.“

¹⁵ S podobným rozlišením i apelem na nesměšování svébytných rovin argumentace pracuje i libertarián John Tomasi (2012: 119–121), čímž se potvrzuje poznámka ze sekce „*Proti primátu morální filosofie*“, že spor idealismu a realismu se nepřekrývá s politickými pozicemi v debatě o spravedlnosti.

nacházejí (2) *institucionální principy* zachycující instituce, jež by (ideálně vzato) měly být implementovány a lidi by se jim (ideálně vzato) měli podřídit, ačkoliv právě proto, že se jim z motivačních důvodů (reálně) podřizovat nebudou, není jejich okamžitá implementace žádoucí.¹⁶ Konečně (3) *institucionální návrhy* vyžadují implementaci, neboť mají ambici stanovit konkrétní podobu institucí. Jde již o specifická pravidla týkající se voleb, legislativního procesu, vlastnických práv, ekonomických pravidel a podobně (tamtéž). Právě institucionální návrhy jsou zranitelné vůči námitkám, že z nich plynoucí požadavky a závazky lidé nebudou plnit; oproti tomu s institucionálními principy se tyto námitky mívají. V tomto smyslu tedy nemohou být institucionální (a samozřejmě ani abstraktní) principy *utopické* ve špatném slova smyslu, byť mohou být shledány *nepravdivými*. Nicméně to již není podstatou námitky.

Klíčová otázka pro pochopení celé diskuse tedy zní: *Měla by normativní politická teorie vždy zahrnovat všechny tři aspekty?* Gaus apeluje na to, že idealistické politické vize musí zůstat citlivé k realizaci principů spravedlnosti, zatímco v případě Estlunda není otázka realizace konkrétních kroků (ke spravedlivějším institucím), kterou v jeho pojetí reprezentuje úroveň institucionálních návrhů, pro ospravedlnění určité teorie nezbytná.¹⁷ V perspektivě, kterou zastává, jsou de facto všechny normativní teorie preskriptivní (*action-guiding*), ale ne všechny mají praktickou hodnotu pro reálný svět. Gaus oproti tomu chápe pravdivost (správnost) a užitečnost normativních teorií jako mnohem provázanější. Hlavním důvodem je naivnost jednodimenzionálních teorií, které jsou konstruovány výhradně za účelem odhalování „pravdy“ (Gaus 2016a: 34). Existuje totiž celá paleta plurálních měřítek – mezi jinými přesnost (čili věrnost pravdě), jednoduchost, konzistence, sféra platnosti či vědecká plodnost, přičemž každá teorie může z hlediska každého jednotlivého kritéria zabodovat jinak –, a co je podstatné, k dispozici není žádný algoritmus pro jejich kombinaci do nějaké maximalizující hodnoty (srov. Weisberg 2007: 648 a n.). V některých oblastech zkoumání může být právě takovým kritériem i sociální prospěšnost či použitelnost (Gaus 2016a: 34–35).

Zde na první pohled nemusí ke sporu nutně docházet, neboť, jak jsme naznačili, Estlundovým základním cílem není vyvrátit užitečnost jako kritérium hodnocení, nýbrž obhájit správnost/pravdivost jako svébytné a samostatně použitelné kritérium. Gaus také přísně vzato nevyklučuje, že beznadějná normativní teorie – taková, která nenabízí žádná vodítka jednání, žádnou orientaci v sociálním světě – dává *pojmový* smysl (Estlund 2017: 915). Problém je ovšem v tom, že její přiznaná praktická nepoužitelnost se mívá se samotným morálním slovníkem, jehož prostřednictvím problematiku spravedlnosti zachycujeme a do nějž

¹⁶ Estlund uvádí jako příklad takového utopického sociálního uspořádání *Carensův trh* nazvaný podle politického filosofa Josepha Carensa. Tento model se snaží zkombinovat distributivní rovnost s efektivitou a individuální svobodou. Poznávacím prvkem je behaviorální nárok, který po aktérech tržních interakcí požaduje maximalizaci jejich příjmu před zdaněním (tj. maximální produktivitu), ačkoli vědí, že bude následně rovnoměrně přerozdělen (Estlund 2011: 214).

¹⁷ Jak se ale ukazuje v jeho úvahách o paradoxu prokrastinace (Estlund 2020: 152 a n.), to, zdali nějaké jednání je nebo není očekávatelné, může vstupovat do rozhodování o tom, zdali něco jiného udělat nebo neudělat (kontext zde tvoří tzv. teorie druhého nejlepšího řešení). Je správné, aby profesor Odkládač přijal nabídku na oponentský posudek odborného článku, ačkoliv si je skoro jistý, že kvůli své mnohokrát ověřené slabé vůli nebude nakonec schopen posudek napsat? Na jednu stranu víme (a profesor také), že to správné *není*, protože tím zablokuje recenzní řízení a někomu velice zkomplikuje život. Zároveň ale také víme, že v zájmu fungování celého akademického byznysu je správné, *aby posudek napsal*, a tudíž aby nabídku přijal. To má paralelu v teoriích spravedlnosti: víme, že nějaké uspořádání by bylo spravedlivější než to současné, ale také víme, že lidé mu nebudou schopni motivačně dostat. Estlund ovšem argumentuje, že ani tato nejistota neruší principiální *morální žádoucnost* ideálu; pouze nám ukazuje, že v lidském životě má místo i *ústupná* či *připouštějící* (*concessive*) teorie.

patří mj. „vyžadování, stěžování, obviňování, nárokování, agitování, „systém spravedlnosti“, tresty, novinové komentáře, sociální hnutí, zvyšování povědomí a revoluce“ (Gaus 2016a: 16). Požadavek přitom nezní, aby ideální teorie byla (snadno) implementovatelná, ani aby pokaždé generovala praktická doporučení. Nicméně jakožto ideální teorie *spravedlnosti* se nemůže zabývat pouze evaluativními *úsudky* a v určité fázi nevyhnutelně nastává okamžik pro *doporučení* ohledně toho, jak se dosíci spravedlivějších nastavení společenského soužití a koordinace. Problematika spravedlnosti je tedy v Gausově pohledu nutně širší, než „pouhá“ kontemplace nad ideálem. Tím ovšem přicházejí na řadu další typy úvah, kterým se chce Estlund vyhnout a které Gaus naopak podrobně zkoumá – čímž se nám na další úrovni výměny opakuje otázka, co má tedy promlouvat do formování normativních teorií jako vstup. Gaus jasně deklaruje, že ani v otázkách ideální spravedlnosti se nemůžeme vyhnout zakomponování poznatků sociální a ekonomické teorie, politologie, psychologie a dalších (součástí) společenských věd. Empirická báze těchto věd umožňuje v rámci ideální teorie hodnotit možné sociální světy podle jejich žádoucnosti; v rámci neideálního světa pak pomáhá formulovat smysluplné politiky (*policies*), požadavky a doporučení.

Koordinace a diverzita ve společnosti morálních andělů

Ústředním zdrojem Gausovy skepse k pouhé kontemplaci nad ideálem je fakt normativní diverzity, s níž jsme v liberální společnosti konfrontováni. V sekci „*Okolnosti spravedlnosti a omezení lidskou přirozeností*“ jsme nastínili Estlundovy argumenty v tom směru, že kapacitní limity lidské vůle a motivace nevyvracejí platnost teorie. V podobném duchu se nesou idealizace G. A. Cohena, který ovšem na rozdíl od „metodologicky“ zaměřeného Estlunda explicitně rozpracovával normativní (radikálně rovnostářský) model společnosti.¹⁸ Gausův hlavní vklad do debaty spočívá v řádově vyšší formalizaci úvah o ideální spravedlnosti, která umožňuje preciznější modelování (namísto pouhých apelů na silné intuice) a poskytuje debatě vyšší rigoróznost. Právě takovým formalizovanějším způsobem ukazuje, proč spravedlnosti není možné dosáhnout skrze trvání na jednom všemi sdíleném ideálním étosu ani v případě, že se daná společnost skládá z dokonale svědomitých, kompetentních a morálně neposkrvněných aktérů – tedy pokud přistoupíme na odfiltrování *nepříjemných faktů*, jak požadují utopisté v čele s Estlundem.

„Společenství včel“, které stojí přímo v názvu jednoho Gausova článku (Gaus 2016b), představuje metaforu lidské společnosti, avšak s tím rozdílem, že včely dokáží žít ve společenské harmonii, přestože se řídí jenom svými vlastními sklony a „úsudky“. Už Hobbes, od něhož tyto úvahy pocházejí, si kladl otázku, zdali by nemohlo obdobně fungovat také lidské společenství, pokud by se společnost skládala z morálně dokonalých aktérů, kteří by bez výkyvů plnili morální povinnosti. Gaus tudíž modeluje cosi podobného „společenství andělů“, které je jinak běžně považováno za utopický úlet fantazie, a ve čtyřech krocích ukazuje, že takový scénář

¹⁸ Proslulá je jeho utopická metafora společnosti jako výletu pod stan, která má dokazovat morální nadřazenost socialismu (Cohen 2006). Pokud se skupinka přátel na čundru chová podle socialistických principů rovnosti a pospolitosti, čili všichni užívají zdrojů i věcí solidárně a nenárokují si například výhradní právo na lesní plody, které najdou, nebo si nenechají od ostatních platit za půjčení nože na oškrábání mrkve, výlet do přírody je pohodový. Kdyby se ale začali chovat kapitalisticky (resp. podle toho, co si Cohen pod kapitalismem představuje), mj. vyžadovali by platby za půjčování věcí, za poskytnutí rady nebo za lepší místo pro stan; případně dávali na oddiv své lepší vybavení, promění se kempování v dusivou noční můru. Cohen argumentuje, že společnosti by byly morálně lepší, kdyby fungovaly na socialistických principech, tak jako jsou lepší „socialistické“ výlety pod stan.

vede k *Paradoxu naprosté svědomitosti*, tedy nemožnosti morálních andělů žít vedle sebe na jednom místě. Tento postup si dovolíme rekonstruovat poněkud podrobněji, neboť osvětlí náš navazující argument v části „Diverzita jako epistemický nepříjemný fakt?“.

Představme si člena utopie Alfa, který dokáže kompetentně používat rozum k uvažování o morálních otázkách (*competent moral reasoner*) a navíc dosahuje morální výtečnosti (*high moral excellence*).¹⁹ (1) První krok je založen na tezi *Usuzuji, že bychom měli* (tamtéž: 98):

„Pokud Alf, jakožto kompetentní člen utopie, (i) svědomitě rozvažuje a dojde k závěru, že vzhledem k tomu, co považuje za správný pohled na spravedlnost a relevantní empirické informace, je za podmínek P spravedlností vyžadováno jednání ϕ , přičemž (ii) tyto závěry není potřeba přizpůsobovat úvahám ostatních, (iii) pak rozumně dochází k závěru, že spravedlnost přikazuje, že za podmínek P bychom měli všichni činit ϕ , a tudíž (iv) obhajitelně za podmínek P činí ϕ a vyžaduje totéž po ostatních.“

Alf tedy zvažuje nejlepší důvody, dle něj nejlepší normativní principy a další relevantní informace a na jejich základě formuluje svoji osobní (nejlepší) představu o spravedlnosti. Aby přitom došel k závěru, že ϕ je žádoucí, nepotřebuje se vypořádat s osobními představami ostatních členů a členek utopie – jako kompetentní *reasoner* je schopen hledat morální pravdu sám. Jeho požadavek, aby se podle jeho závěrů chovali i ostatní, je tak v jeho pohledu oprávněný. (2) Druhý předpoklad zní *Oddanost spravedlnosti* (tamtéž: 99):

„Jakožto kompetentní člen utopie se bude Alf vždy chovat podle toho, o čem se domnívá, že rovnostářská spravedlnost požaduje.“

Alfova morální výtečnost mu nedovolí odklonit se od toho, co svědomitě považuje za spravedlnost, a bude tak tedy vždy konat. Jelikož se však jedná o soužití více aktérů – o *komunitu* –, je nutné zachytit další prvek, který vyjádří, že přestože je Alf členem početnější skupiny, může svobodně jednat na základě svých vlastních úsudků o spravedlnosti.²⁰ Přidejme tedy do příběhu Alfovu neméně kognitivně kompetentní a morálně výtečnou sousedku Betty. Alf a Betty sdílí normativní i empirická *očekávání* ohledně toho, co se pod pojmem spravedlnost skrývá, tedy co v interakcích členů a členek komunity spravedlnost vyžaduje – tj. že mají činit ϕ . Alf i Betty tudíž vědí nejen to, že spravedlnost vyžaduje ϕ , ale také že od sebe ϕ navzájem očekávají. Jinými slovy, oba sdílejí stejnou koncepci spravedlnosti. (3) Tím se dostáváme k třetímu předpokladu, *Oddanosti koordinaci* (tamtéž):

„Jakožto kompetentní člen utopie si Alf cení toho, že s Betty sdílí normativní a empirická očekávání stran spravedlnosti, stejně jako si toho cení Betty.“

(4) Ve čtvrtém kroku se dostáváme k jádru problému. Tento předpoklad říká, že i v utopii nevyhnutelně dojde ke sporu o tom, co je správné, a proto jej Gaus nazývá *Nevyhnutelnost kompetentního nesouhlasu* (tamtéž):

¹⁹ To znamená, že jedná vždy spravedlivě, respektive chová se vždy svědomitě podle toho, co ve svém rozvažování považuje za správné (Gaus 2016b: 98, 103).

²⁰ Gaus zde explicitně odkazuje na Cohenův výlet pod stan.

„Když Alf a Betty jakožto dva kompetentní členové utopie uvažují způsobem ‚Usuzuji, že bychom měli‘ [předpoklad první – pozn. autorů], budou spolu někdy nesouhlasit ohledně toho, co spravedlnost za podmínek P vyžaduje. Alf bude trvat na tom, že spravedlnost vyžaduje ϕ , zatímco Betty bude trvat na nečinění ϕ .“

Poměrně intuitivní protiargument zní, že předpoklad (2) hovořící o oddanosti spravedlnosti, kterážto by tímto platila pro všechny členy dané utopie, automaticky blokuje použitelnost předpokladu (4). Tato námitka předpokládá, že morální úsudky se dostávají do sporu pouze a jenom kvůli sebezájmu aktérů, případně defektům jejich racionality (z důvodu vášní, nevzdělanosti a podobně). Vyjádřeno jinak, pokud budou aktéři prosti sobeckého sebezájmu a vášní a budou disponovat dostatečnými kognitivními schopnostmi – což jako rozumově kompetentní morální andělé z definice *budou* –, harmonie nemůže nenastat. Tato bytostně osvícenská myšlenka zahrnuje trojí předpoklad: a) existuje jedna pravda pro všechny; b) všichni lidé disponují kapacitou rozumového uvažování; c) normy správného uvažování jsou univerzální (tamtéž: 100). Tím se ovšem otevírá velmi komplexní metaetické (ontologické i epistemologické) problémové pole, do jehož rozboru se zde nemůžeme pouštět; poznamenejme tolik, že teze o homogenním ideálu spravedlnosti identicky poznatelném všemi aktéry utopie a prostém morálním nesouhlasu je přinejmenším opodstatněně zpochybnitelná, jak ve svém rozboru tzv. *břemen usuzování* poukázal již Rawls (2005: 56–57) a jak ve svých výzkumech morální psychologie empiricky dokládá mj. Jonathan Haidt, který sám varuje před roubováním morálního monismu na prokazatelně různorodé matrice uvažování o morálce (Haidt 2013: 377–379). Celá debata o veřejném rozumu a veřejném ospravedlnění ostatně staví na poznání, že pro účely politické filosofie jsou takové monistické morální předpoklady obtížně použitelné.

Gaus se ovšem především opírá o poněkud jiný druh argumentu, totiž že míra morální neshody roste v přímé úměře k sofistikovani morálního rozvažování. Konsensus podle Gause obvykle vzniká tehdy, když o otázkách morálky rozvažují tzv. konvenční morální myslitelé (*reasoners*), kteří jsou předpojatí či pod vlivem kolektivu (*conformity bias*). V kontrastu s nimi stojí myslitelé v uvažované utopii, jejichž vysoká sofistikovani a nezávislost na normách upřednostňovaných jinými aktéry (odpovídající nejvyššímu stupni 6 na známé Kohlbergově škále morálního rozvoje) povede k malým, leč významným *rozporům* stran morálních norem. Proto Gaus oponuje „*morálně-epistemické homogenitě Utopie*“, tedy představě, že kompetentní morální myslitelé vždy dojdou k identickým závěrům o tom, co je správné (tamtéž: 102; srov. též Sobek 2011: 71, 84, 138–142). Dosavadní zkušenost morální i politické filosofie dle našeho názoru tuto linii argumentu potvrzuje. Málokdo bude patrně protestovat proti tezímu typu „*není správné, aby umírali nevinní lidé*“, „*mučení je špatné*“ nebo „*je správné co možná nejvíce snižovat utrpení ve světě*“. Když však přijde na rozhodování, co tyto obecné principy obnášejí pro jednání – vzpomeňme například známý „scénář tikající bomby“²¹ – a doposud konsenzuálně se tvářící myslitelé zahrnou do úvahy všechny proměnné, obnaží se hluboká neshoda jdoucí až ke kořenům etických přesvědčení, nebo nastane jemné (a kontroverzní) vážení deontologických a konsekvencialistických principů.²²

²¹ V tomto myšlenkovém experimentu hrozí teroristický útok, při kterém zahyne mnoho lidí, a jediná cesta, jak zabránit útoku, je přistoupit k mučení jednoho z kompliců, který je v rukou bezpečnostních složek. Otázka zní – měl by být mučen? Podobné úvahy vyvolává „scénář uneseného letadla“, který se mimo jiné stal předmětem zásadních úvah německého Spolkového ústavního soudu (BVerfGE 115, 118 – Luftsicherheitsgesetz [2006]).

²² Gaus poznamenává, že v homogenní morální utopii by byl samotný fakt morálního disentu morálním defek-

Pokud se objeví ona aberace, Alf preferuje *a* (jako specifikaci ϕ) a Betty preferuje *b*. Vzhledem k tomu, že oba sofistikovaní myslitelé jsou zcela přesvědčeni o správnosti svého pojetí spravedlnosti – jak plyne z předpokladu *Usuzuji, že bychom měli*²³ –, nejsou s to přesvědčit druhého o své pravdě, a to navzdory tomu, že oba uznávají hodnotu komunity, jak stanovuje předpoklad třetí. Gaus argumentuje, že oddanost spravedlnosti je v takové utopii primární; aktéři nebudou chtít jednat podle cizího přesvědčení, které v jejich očích nepředstavuje spravedlnost, tudíž při konfliktu předpokladů je následování spravedlnosti preferováno před koordinací. Vzniká tedy *Paradox naprosté svědomitosti*, kdy si oba aktéři evidentně velmi cení egalitární spravedlnosti, neboť hledají cestu, jak žít společně v rovnostářské společnosti, avšak pokud si každý z nich zachová vlastní (svědomitě nejlepší) názor, jakým způsobem tento ideál naplnit, nejsou pod ním schopni žít *společně* (Gaus 2016b: 103–105).

Závěr je takový, že lidé nemohou žít stejně jako společenství včel. Výteční, svědomití aktéři, kteří jsou oddaní spravedlnosti a jejichž ultimátním cílem je jednat spravedlivě, budou nevyhnutelně čelit nemožnosti tuto spravedlnost kolektivně zajistit: Mezi jejich přesvědčeními o tom, co obnáší dokonalá spravedlnost, bude zet *Trhlina (The Gap)*. Gaus tak jednak vyvrací Cohenovu představu o utopické, zcela rovnostářské společnosti, a zároveň zpochybňuje možnost fungování plně svědomité a zároveň plně spravedlivé utopické komunity. Má za to, že pokud budou předmětem pouze normativní záležitosti a nesouhlas bude hluboký, lidé pravděpodobně propast oddělující jejich vlastní přesvědčení a společně uznanou spravedlnost, jež by měla onu zásadní koordinační funkci, nepřekonají (tamtéž: 119–121). I v rovnostářských společnostech je proto potřeba přistoupit na takovou koncepci spravedlnosti, která nabídne prostor pro sledování soukromých zájmů a cílů; jen tak bude mezi stoprocentně morálně svědomitými jedinci umožněna realizace spravedlnosti.

Diverzita jako epistemický nepříjemný fakt?

I společnost morálně bezchybných jednotlivců by tedy byla stížena normativní neshodou, čímž je nepřímo zpochybněn ústřední význam tzv. okolností spravedlnosti, zejména omezeného altruismu, pro uvažování o spravedlnosti (viz sekci „*Okolnosti spravedlnosti a omezení lidskou přirozeností*“). Navzdory prvotnímu zdání však tady bezprostřední spor s Estlundem hledat nelze, protože druhý jmenovaný taktéž sdílí přesvědčení, že ideální spravedlnost a ji vynucující autorita by mohly být potřebné i v situaci, kdy by morální dokonalost aktérů dosahovala maxima, a dokonce i kdyby se shodli na jedné koncepci spravedlnosti. I v takto idealizovaných podmínkách totiž mohou vznikat mezi lidmi neshody, které jsou důsledkem buď kognitivních omezení ústících do protichůdných úsudků o spravedlnosti, nebo nekompatibilních fundamentálních zájmů a životních cílů (jedná se o individuálně postačující podmínky, tedy stačí přítomnost jedné z nich; Estlund 2016: 306–307). I v případě shody na stejné koncepci spravedlnosti ji nemusejí morálně bezchybní aktéři řadit na stejné (například první) místo v hierarchii priorit (tamtéž: 309–312). Estlund tudíž dochází k radikální tezi o nezbytnosti hledání utopické spravedlnosti, protože tu nevyvrací ani lidská morální nedokonalost, ani lidská morální *dokonalost*.

Ale proč se vlastně tak usilovně přimyká k hledání ideálu? Je za tím něco víc, než silné osobní morální intuice filosofa či filosofky o nutné existenci Pravdy o Spravedlnosti?

tem, ne nutně trestným, ale patrně „*léčitelným*“, jak v případě Winstona z románu 1984. Linie mezi utopií a dystopií se tak vyjevuje jako dosti tenká.

²³ Nikoliv, všimněme si, pouze *Usuzuji, že bych měl(a)*.

V jakém smyslu je politický filosof (Estlund nebo někdo jiný) epistemicky nadřazený silně idealizovaným aktérům – morálním andělům s dejme tomu bezvadnými kognitivními schopnostmi, ale s konkurujícími si fundamentálními zájmy –, že si nárokuje ještě kvalitnější znalost morální pravdy? Z Estlundova pohledu platí, že *právě proto*, že se ani vysoce idealizovaní aktéři neshodnou na tom, co je správné dělat, potřebujeme pokračovat ve filosofickém pronikání k ideálu spravedlnosti, který má patovou situaci mezi morálními anděly rozseknout (srov. Estlund 2020: 48 a n.). Nenacházíme však žádnou neutrální motivaci pro přesvědčení, že vysoce idealizovaní aktéři budou požadovat další rozumové prokrajování k té opravdické morální pravdě o spravedlnosti, v protikladu k jiným způsobům vypořádání se s diverzitou. Proč by měli chtít usilovat o hledání monologických, a tudíž *autoritářských* (Gaus 2011, 2013), řešení, které za ně navíc externě provede filosof(ka)? A navíc, proč by měli morálně dokonalí i nedokonalí jedinci případnému zjevení pravdy o spravedlnosti – možná nedosažitelné, ale, jak tvrdí Estlund, tím o nic méně žádoucí – vůbec *naslouchat*? Jelikož se Estlund (2020: 323) explicitně vzdává tradičního zdůvodnění v podobě metaetického morálního realismu (který, zjednodušeně řečeno, tvrdí, že existuje pravdivá a poznatelná komprehensivní morální teorie), situuje svůj argument výhradně *normativně*, právě normativní diverzita očekávatelná i u morálně dokonalých myslitelů celou jeho konstrukci podlamuje.

Spatřujeme jedinou možnost, jak tyto námitky odrazit – a to prohlásit jak samotnou normativní (morální, náboženskou atd.) diverzitu, tak kognitivní omezení za *nepříjemné fakty*, tentokrát již nikoliv morálního, ale epistemického typu. Obhajoba smysluplnosti hledání ryziho ideálu spravedlnosti a z něj plynoucích závazků předpokládá, že od těchto charakteristik reálných i již idealizovaných aktérů budeme dále idealizovat, protože jinak není zřejmé, proč by tato obhajoba měla mít navrch před odmítnutím. Ideál spravedlnosti diverzitu v ideálním porozumění spravedlnosti nepřipouští, bez ohledu na to, co připouští ve vztahu k reálným společnostem (což popisuje Estlundova ústupná spravedlnost). Proto tvrdíme, že Estlund nakonec nebere diverzitu a neshodu vážně a chápe je jen jako nemilý leč překonatelný soubor komplikací na cestě k ideálu. Je pravda, že Estlund (2020: *passim*) průběžně zdůrazňuje, že jeho cílem není (alespoň zatím) budovat substantivní ideální teorii spravedlnosti, nýbrž dokázat smysluplnost takového počínání. Nicméně prostor takto uvolněný nemůže nebýt naplněn vysoce idealizovanými, tudíž kontroverzními, a proto *sektářskými* koncepcemi spravedlnosti v podání jiných autorů a autorek.

Konsenzuální veřejné ospravedlnění a sektářská spravedlnost

Nyní můžeme dosavadní rozbor utopismu a anti-utopismu systematicky napojit na debaty o veřejném rozumu, veřejném ospravedlnění a překrývajícím se konsenzu, které tvoří pojmové jádro politického liberalismu. Jejich středobodem jsou zdroje politické legitimacy kolektivně závazných norem (zákonů), a odvozeně politické autority jako takové, v situaci morální diverzity a neodstranitelných kognitivních omezení. V pohledu „liberalismu veřejného rozumu“ je veřejně ospravedlnitelná, a tudíž (normativně) legitimní, jen taková norma podepřená donucovacím aparátem státu (z níž plyne „konej ϕ “), k jejíž akceptaci mají všichni členové a členky společnosti dostatečné důvody (Vallier 2014: 24). To neznamená, že daná norma bude pro každého aktéra nejpreferovanější volbou – takový výsledek je v pluralitní společnosti nepravděpodobný. Lze však předpokládat, že v mnoha oblastech kolektivního jednání bude drtivá většina upřednostňovat *nějaké* sdílené řešení před žádným pravidlem, tedy normativní anarchií (příkladem mohou být příkazy „*na silnici se jezdí vpravo*“ nebo „*smlouvy se*

mají dodržovat“). Problém normativně ambiciózních koncepcí spravedlnosti toho typu, jaký explicitně obhajují rovnostářští liberálové v čele s Rawlsem, spočívá v tom, že k přijetí a internalizaci (viz sekci „*Okolnosti spravedlnosti a omezení lidskou přirozeností*“) z nich plynoucích závazků mnoho občanů dostatečné důvody mít nebude (Müller 2019: kap. 2). Vzdát se jich v zájmu minimalistického konsenzu, jakéhosi nejmenšího společného jmenovatele, pro rovnostářské liberály přitom není přípustným řešením – jednalo by se o morální kapitulaci před libertarismem, negativní svobodou apod. (Quong 2011: 37; Lister 2013: 1, 21).

Právě v tomto bodě hraje klíčovou roli idealizace aktérů (viz sekci „*Idealizace a abstrakce*“), a to v několikerém smyslu. V první řadě se jedná o apriorní omezení okruhu těch, kdo budou tázáni na souhlas. To se děje prostřednictvím rozlišení mezi rozumnými (*reasonable*) a nerozumnými přesvědčeními a jejich soubory (tzv. komprehensivními doktrínami), jako jsou náboženské systémy nebo filosofická a morální učení o povaze světa a společnosti a místu člověka v něm (marxismus, kantovský liberalismus, hlubinná ekologie...). Zatímco rozumné komprehensivní doktríny jsou chápány jako relevantní hlas v debatě, a tudíž nesouhlas jejich nositelů s nějakým návrhem normy (zákona) podlamuje její ospravedlnitelnost, k nesouhlasu těch nerozumných se nepřihlíží a jejich souhlas se neočekává (viz Dufek 2020: 232ff.). Jsou tak z filosofických úvah o legitimitě a potenciálně i z reálné veřejné debaty vyloučeny, ale nikoliv tím, že by jejich zastáncům byla *jako kdyby odebrána* práva účasti (to by porušilo hodnotu politické rovnosti), ale tím, že se na ně pohlíží, *jako kdyby* nerozumné doktríny *nezastávali*. Kritéria rozumnosti jsou přitom jak epistemická, tak morální – v prvním případě se ptáme, zdali výsledná pozice a z ní plynoucí argumenty odpovídají nějakým minimálním požadavkům na vnitřní koherenci, korektní vyvozování závěrů z premis a otevřenost vůči zvážení nekontroverzních faktů (zejména nekontroverzních poznatků vědy). Ve druhém případě pak zjišťujeme, zdali doktrína přijímá samotný fakt diverzity jako danost (tj. nesnaží se ve jménu vlastní komprehensivní pravdy vnutit daný soubor norem ostatním) a zároveň zdali dokáže přijmout za svůj určitý okruh základních hodnot, jež jsou v rámci té či oné teorie pokládány za nezbytný předpoklad společenské kooperace. Tak například Rawlsova verze politického liberalismu se opírá o hodnoty obsažené ve veřejné politické kultuře demokratických společností, jako je tolerance, idea reciproční kooperace nebo svoboda a rovnost jednotlivců (v ústavních demokraciích jsou tyto hodnoty obvykle dále specifikovány v textech ústav nebo listin základních práv a svobod). Díky této idealizaci mohl Rawls tvrdit, že rozumní jedinci se shodnou na souboru sdílených politických hodnot, což otevírá cestu k *pro tanto* (samonosnému) ospravedlnění dané koncepcie spravedlnosti – tedy konsenzuální justifikaci právě skrze sdílené hodnoty (Rawls 1995: 142–143).²⁴ Jinými slovy, idealizující krok od neshody *simpliciter* k rozumné neshodě zajišťuje, že politický liberalismus je konfrontován s otázkou legitimacy na pozadí pouze *rozumné* neshody.

Rozumná neshoda je nicméně stále neshodou, a to mezi doktrínami, které jsou sice rozumné a sdílejí okruh veřejných politických hodnot, avšak stále (jakožto komprehensivní učení) zahrnují i řadu neveřejných, nesdílených normativních přesvědčení. Rawls vyjádřil naději, že tyto nesdílené složky budou přesevše kompatibilní s jím preferovanou koncepcí spravedlnosti, a hovořil v této souvislosti o *plném* ospravedlnění postaveném na

²⁴ V *Teorii spravedlnosti* Rawls ještě usiloval (prostřednictvím původní pozice) o zdůvodnění závaznosti své koncepcie spravedlnosti pro všechny racionální a rozumné jedince. Od této ambice postupně ustoupil, především kvůli obavám o dlouhodobou stabilitu společnosti podřízené takové koncepci, přesto i v pozdějším díle choval naději, že jedna z „*rodiny*“ rozumných liberálních politických koncepcí spravedlnosti (Rawls 2005: xxxvi) může být ospravedlněna všem.

překrývající se konsenzu (tamtéž): Komprehensivní doktríny dokáží akomodovat politickou koncepci spravedlnosti každá na základě svých vnitřních zdrojů, čímž se v jejím přijetí nakonec překryjí, přestože se neshodují na důvodech, proč se tak stalo (v protikladu k *pro tanto* fázi). Ale tato naděje je opřena o další idealizaci: Aby byla vyloučena možnost, že neveřejná přesvědčení komprehensivních doktrín se ukáží jako v konfliktu s požadavky politické koncepce spravedlnosti a nakonec u svých nositelů třeba převáží, je nutné rozumné aktéry dále idealizovat – což přesně odpovídá našim zjištěním v části „Diverzita jako epistemický nepříjemný fakt?“. V určitém velmi významném smyslu jsou tak všichni (již jednou idealizovaní) aktéři filosoficky přeměnění v řadové rovnostářské liberály, od nichž žádné další nepříjemné fakty nehrozí.²⁵ V zájmu toho, aby se liberální rovnostářská spravedlnost nestala „rukojmím“ konkurenčních (byť rozumných) doktrín, je *ex definitione* vyloučeno, že jí bylo možno rozumně odmítnout (Quong 2011: kap. 5; Watson a Hartley 2018: 6, 27).

Soubor kritérií, podle nichž rozlišujeme, kdo bude na souhlas tázán a kdo nikoliv, dává společně s obsahem politické koncepce spravedlnosti tvar veřejnému rozumu. Ten je tak možno chápat jako soubor tzv. *vylučujících důvodů*, tedy takových důvodů druhého řádu, které blokují předložení jiných důvodů, na jejichž základě by jinak bylo možno jednat nebo které by přidaly váhu na tu či onu stranu zdůvodňování a následného jednání (Raz 1979: 22ff.; srov. Thompson 2001). Míra idealizace aktérů v epistemickém i morálním aspektu je proto samotným metodologickým jádrem politického liberalismu i teorií VR/VO. Konsenzuální přístupy opřené o *pro tanto* ospravedlnění idealizují velmi výrazně, a to v zájmu obhajoby specifické verze (obvykle rovnostářské) spravedlnosti. To jim má zajistit vnitřní koherenci tváří v tvář diverzitě (Vallier a Muldoon 2020). Narážejí však na dva svébytné problémy. Zaprvé, jak jsme upozornili v části „Diverzita jako epistemický nepříjemný fakt?“, není vůbec zřejmé, že silně idealizovaní aktéři budou mít sklony ke konsenzu a ne naopak. Zadruhé, cenou za vytrvalou obhajobu preferované koncepce spravedlnosti je *sektářské uzavření se* před nekompatibilními doktrínami, což nezní jako recept na dlouhodobě stabilní soužití mezi navzájem se respektujícími jedinci vyznávajícími různorodá normativní přesvědčení.²⁶ Jenomže pokud nastává problém s mírou idealizace u pokračovatelů Rawlse jako je Jonathan Quong, pak je násobný důvod ke znepokojení tváří v tvář tomu uvažování o spravedlnosti, který vyzývá David Estlund. Ostatně ani pozdní Rawls už nepředpokládá konsenzus na jedné *pravdivé* koncepci, zatímco Estlund s takovým cílem od počátku pracuje a chce z pravdivé koncepce vyvozovat morálně závazné závěry.²⁷ I v rawlsovském výkladovém rámci je takto radikálně idealizace problematická, neboť nebere nesouhlasící spoluobčany vážně, a tím jim projevuje neúctu (*disrespect*). V zásadě totiž prohlašuje, že jsou buď příliš hloupí, nebo příliš morálně pokleslí (nebo oboje) na to, aby dohlédli, co je správné.

²⁵ Cívik (2020: 235) argumentuje, že k rozkolu dojde i v rámci samotného liberalismu, například kvůli interpretaci „svobody“. Domníváme se, že zde záleží právě na míře idealizace (viz sekci „Idealizace a abstrakce“).

²⁶ Na adresu Rawlsova politického liberalismu zazněly tyto výhrady již dříve v českém i slovenském prostředí, a to z výrazně odlišných ideových pozic (konzervativních, [neo]marxistických i liberálních). Viz např. Kuna (2001); Hrubec (2004); Šúst (2010); Cívik (2020a).

²⁷ Přestože Estlundovi nejde o podporu té či oné pozice v debatě o veřejném rozumu a veřejném ospravedlnění, jeho radikálně idealizovaný způsob uvažování o spravedlnosti je s konsenzuálním přístupem kompatibilní. Andrew Lister (2013: 124–128) například výrazně čerpá z Estlundovy argumentace pro obhajobu teze, že okruh tázaných aktérů musí být „insulární“, tedy vymezený tak, aby bylo zaručené přijetí předkládaných norem či koncepcí.

Závěr: Konvergenční veřejné ospravedlnění a výzva modelování

Cesta k hledání legitimacy, kterou považujeme za plodnou a též mnohem méně autoritářskou, spočívá v důkladnějším promyšlení *plného ospravedlnění* jako samostatného nástroje veřejného ospravedlnění. Je to i proto, že je kompatibilnější s faktem hluboké diverzity, který charakterizuje soudobé ústavní demokracie. Jak jsme upozornili v části „Idealizace ano či ne a proč“, idealizaci se v normativním politickém myšlení nelze vyhnout, ovšem na její míře záleží. Tzv. *konvergenční* model veřejného ospravedlnění žádný konsenzus na souboru politických hodnot nepožaduje (byť jej nevyklučuje), ale přesto se ptá, zdali mírně idealizovaní aktéři zastávající různé a leckdy protichůdné komprehensivní doktríny dokáží přesevše najít dostatečné důvody pro podporu společných pravidel soužití. Slabá morální idealizace takto „dopředu vylučuje pouze ty koncepce, jež a) nesplňují formální požadavek reversibility a b) jsou nekompatibilní s ideou společenské kooperace jako takové – například ty, jež připouštějí využití některých jedinců (či celých skupin jedinců) pouze jako prostředků k dosažení jistých cílů“ (Dufek 2018: 68). Slabá epistemická idealizace bude zahrnovat elementární předpoklady komunikace jako logická konzistentnost nebo korektní vyvozování závěrů z premis. V kontrastu s filosofickými anarchisty (v češtině viz Gregárek 2019) chovají teoretici konvergenčního ospravedlnění naději, že úspěšná justifikace je dosažitelná, nicméně podoba výsledných pravidel – koncepce spravedlnosti, chceme-li – bude svým charakterem velmi odlišná od těch, které produkuje konsenzuální veřejné ospravedlnění. Jejich prvotním účelem bude produktivní využití divergentních představ o ideálu spravedlnosti, nikoliv jejich potlačení.

LITERATURA:

- BAROŠ, Jiří (2019). Realismus a idealismus v politické teorii. In DUFEK, Pavel; BAROŠ, Jiří (et al.). *Liberální demokracie v době krize: perspektiva politické filosofie*. Praha a Brno: SLON a Masarykova univerzita, pp. 50–69.
- BARŠA, Pavel (2007). *Síla a rozum: spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha: Filosofia.
- BARŠA, Pavel; CÍSAŘ, Ondřej (2008). *Anarchie a řád ve světové politice: Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál.
- BELLING, Vojtěch (2009). *Legitimita v postmoderní době: proč potřebuje Evropská unie členské státy?* Brno: MPÚ.
- BELLING, Vojtěch (2019). *Smrt suveréna? Eroze státnosti a krize suverenity v éře postnacionálního vládnutí*. Brno: CDK.
- CÍBIK, Matej (2020a). Rozumnost a konsensus: čtvrtstoletí „Politického liberalismu“. *Filosofický časopis*. Vol. 68, no. 2, pp. 223–242.
- CÍBIK, Matej (2020b). Legitimita politické moci a sebeporozumění občanů. *Reflexe*. Vol. 2020, no. 58, pp. 29–51. <https://doi.org/10.14712/25337637.2020.21>.
- COHEN, Gerald A. (2003). Facts and Principles. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 31, no. 3, pp. 211–245. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00211.x>.
- COHEN, Gerald A. (2006). Je možné dosáhnout rovnosti a pospolitosti? In COHEN, Gerald A. *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha: Filosofia, pp. 45–64.

- ČERMÁK, Vladimír (1997). Polémos. *Sborník prací Filosofické fakulty brněnské univerzity*. Vol. 46, no. T1, pp. 29–41.
- DUFEK, Pavel (2018). Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně. *Právník*. Vol. 151, no. 1, pp. 50–70.
- DUFEK, Pavel (2020). Veřejný rozum a právo. In SOBEK, Tomáš; HAPLA, Martin (et al.). *Filosofie práva*. Brno: Nugis Finem, pp. 227–254.
- ERMAN, Eva; MÖLLER, Niklas (2018). *The Practical Turn in Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ESTLUND, David (2008). *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- ESTLUND, David (2011). Human Nature and the Limits (If Any) of Political Philosophy. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 39, no. 3, pp. 207–237. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2011.01207.x>.
- ESTLUND, David (2014). Utopophobia. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 42, no. 2, pp. 113–134. <https://doi.org/10.1111/papa.12031>.
- ESTLUND, David (2016). What Is Circumstantial about Justice? *Social Philosophy and Policy*. Vol. 33, no. 1–2, pp. 292–311. <https://doi.org/10.1017/S0265052516000261>.
- ESTLUND, David (2017). The Ideal, the Neighborhood, and the Status Quo: Gaus on the Uses of Justice. *Ethics*. Vol. 127, no. 4, pp. 912–928. <https://doi.org/10.1086/691569>.
- ESTLUND, David (2020). *Utopophobia*. Princeton: Princeton University Press.
- GAUS, Gerald (2011). *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUS, Gerald (2013). Moral Constitutions. *Harvard Review of Philosophy*. Vol. 19, no. 1, pp. 4–22.
- GAUS, Gerald (2016a). *The Tyranny of the Ideal: Justice in a Diverse Society*. Princeton: Princeton University Press.
- GAUS, Gerald (2016b). The Commonwealth of Bess: on the Impossibility of Justice-Through-Ethos. *Social Philosophy and Policy*. Vol. 33, no. 1–2, pp. 96–121. <https://doi.org/10.1017/S0265052516000352>.
- GREGÁREK, Matěj (2019). *Stát oběma nohama na zemi: symetrické přístupy k legitimitě státu*. Praha: Leges.
- HAIDT, Jonathan (2016). *Morálka lidské mysli: proč lidstvo rozděluje politika a náboženství*. Praha: Dybbuk.
- HAMLIN, Alan; STEMPLOWSKA, Zofia (2012). Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals. *Political Studies Review*. Vol. 10, no. 1, pp. 48–62.
- HRUBEC, Marek (2004). Vrchnostenský veřejný rozum: úskalí politického liberalismu. In HRUBEC, Marek (ed.). *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia, pp. 91–110.
- HRUBEC, Marek (2011). *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia.
- KUNA, Marián (2001). Je Rawlsov liberalismus veřejného rozumu nenapravitelne sektársky? *Filozofia*. Vol. 56, no. 6, pp. 414–422.
- LÁNSKÝ, Ondřej (2015). *Je třeba zavrhnout liberalismus? K jednomu problému modernity*. Praha: Filosofia.
- LEVY, Arnon (2018). Idealization and abstraction: refining the distinction. *Synthese*. Published: 16 February 2018. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1721-z>.

- LIST, Christian; VALENTINI, Laura (2016). The Methodology of Political Theory. In CAPPELEN, Hermann; GENDLER, Tamar S.; HAWTHORNE, John (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 525–553.
- LIST, Christian; VALENTINI, Laura (2020). What Normative Facts Should Political Theory Be About? Philosophy of Science meets Political Liberalism. In SOBEL David (et al.). *Oxford Studies in Political Philosophy*. Vol 6. Oxford: Oxford University Press, pp. 185–220.
- LISTER, Andrew (2005). Hume and Rawls on the Circumstances and Priority of Justice. *History of Political Thought*. Vol. 26, no. 4, pp. 664–695.
- LISTER, Andrew (2013). *Public Reason and Political Community*. London: Bloomsbury
- MÄKI, Uskali (2020). Puzzled by Idealizations and Understanding Their Functions. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 50, no. 3, pp. 215–237. <https://doi.org/10.1177/0048393120917637>.
- MÜLLER, Julian F. (2019). *Political Pluralism, Disagreement and Justice: The Case for Polycentric Democracy*. Abingdon: Routledge.
- MYŠIČKA, Stanislav (2014). *John Rawls a teorie mezinárodní spravedlnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- NOZICK, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- O'NEILL, Onora (1996). *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- QUONG, Jonathan (2011). *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- RAZ, Joseph (1979). *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John (1995). Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*. Vol. 92, no. 3, pp. 132–180.
- RAWLS, John (1999). *A Theory of Justice*. Revised Ed. Cambridge: MA: Belknap Press.
- RAWLS, John (2005). *Political liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, John (2009). *Právo národů*. Praha: Filosofia.
- RIVERA-CASTRO, Faviola (2015). Circumstances of justice. In MANDLE, Jon; REIDY, David A. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 92–96.
- ROSSI, Enzo; SLEAT, Matt (2014). Realism in Normative Political Theory. *Philosophy Compass*. Vol. 9, no. 10, pp. 689–701. <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>.
- SEN, Amartya (2009). *The Idea of Justice*. London: Penguin.
- SCHAUB, Jörg (2010). Ideale und_oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch. Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 64, no. 3, pp. 393–409.
- SCHMIDTZ, David (2016). A Realistic Political Ideal. *Social Philosophy and Policy*. Vol. 33, no. 1–2, pp. 1–10. <https://doi.org/10.1017/S0265052516000406>.
- SOBEK, Tomáš (2017). Spravedlnost mezi utopií a realitou. *Právník*. Vol. 156, no. 11, pp. 999–1014.
- STEMPŁOWSKA, Zofia (2016). Feasibility: Individual and Collective. *Social Philosophy and Policy*. Vol. 33, no. 1–2, pp. 273–291. <https://doi.org/10.1017/S0265052516000273>.
- STEMPŁOWSKA, Zofia; SWIFT, Adam (2012). Ideal and Nonideal Theory. In ESTLUND, David (ed.). *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 373–389.
- ŠÚST, Juraj (2010). Liberalizmus neutrality Johna Rawlsa: kritická analýza. In ŠÚST, Juraj (ed.). *Liberalizmus neutrality: Vybrané politické aspekty*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku.

- THOMPSON, Dennis (2001). Public Reason and Precluded Reasons. *Fordham Law Review*. Vol. 72, no. 5, pp. 2073–2088.
- TOMASI, John (2012). *Free Market Fairness*. Princeton: Princeton University Press.
- VALENTINI, Laura (2012). Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass*. Vol. 7, no. 9, pp. 654–664. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x>.
- VALLIER, Kevin (2014). *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. Abingdon: Routledge.
- VALLIER, Kevin; MULDOON, Ryan (2020). In Public Reason, Diversity Trumps Coherence. *The Journal of Political Philosophy*. Early View. <https://doi.org/10.1111/jopp.12227>.
- WEISBERG, Michael (2007). Three Kinds of Idealization. *The Journal of Philosophy*. Vol. 104, no. 12, pp. 639–659.
- WEISBERG, Michael (2016). Modelling. In In CAPPELEN, Hermann; GENDLER, Tamar S.; HAWTHORNE, John (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 262–286
- WILLIAMS, Bernard (2011). *Na počátku byl čin: realismus a moralismus v politické diskusi*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.