

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie



Diplomová práce

Petr Kratochvíl

Pojetí sociální spravedlnosti

A Theory of Social Justice

Praha 2010

vedoucí práce: PhDr. Marek Hrubec, PhD.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu. Zároveň deklaruji, že tato diplomová práce je rozpracováním postupové práce s názvem *Sociální spravedlnost* odevzdané v akademickém roce 2008/2009 na Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

V Praze dne 29. července 2010

Petr Kratochvíl

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval vedoucímu své diplomové práce panu PhDr. Marku Hrubcovi, PhD. za jeho podporu a cenné připomínky, které vedly ke zkvalitnění textu. Veškeré chyby jsou jen mé vlastní.

Abstrakt:

Tato diplomová práce se zabývá různými pojetími sociální spravedlnosti. Nejprve je sociální spravedlnost definována a je obhájena smysluplnost tohoto konceptu. Následně jsou představeny dvě vlivné koncepce sociální spravedlnosti – koncepce Johna Rawlse (spravedlnost jako férovost) a Roberta Nozicka (spravedlnost jako oprávnění). V práci je také tematizována aplikace konceptu sociální spravedlnosti na mezinárodní řád. V závěru práce je diskutován koncept veřejného rozumu, jeho možná omezení a problém soužití lidí, kteří jsou stoupci odlišných konceptů spravedlnosti.

Klíčová slova: Sociální spravedlnost, globální řád, veřejný rozum.

Abstract:

This master thesis deals with various concepts of social justice. At first, social justice is defined and the advisability of this term is defended. Subsequently, the two influential concepts of social justice are presented – the concept of John Rawls (justice as fairness) and the concept of Robert Nozick (justice as entitlement). This paper also deals with the application of the concept of social justice to international order. In the end of this thesis the concept of public reason is discussed, its possible limitations and the problem of coexistence of people who are followers of different concepts of justice.

Key terms: Social justice, international order, public reason.

Obsah

Úvod	7
1. Pojem sociální spravedlnost	10
1.1 Spravedlnost	10
1.1.1 Procedurální a materiální spravedlnost	12
1.2 Sociální spravedlnost	13
1.2.1 Různé koncepce sociální spravedlnosti v minulosti	14
1.3 Různá pojetí sociální spravedlnosti	16
1.4 Hayekova kritika pojmu sociální spravedlnost	19
1.5 Obhajoba pojmu sociální spravedlnost	20
2. Rawlsovo pojetí sociální spravedlnosti	22
2.1 Spravedlnost jako férovost	22
2.2 Původní situace a závoj nevědomosti	23
2.3 Principy spravedlnosti	25
2.4 Princip druhý – sociální a ekonomické nerovnosti	28
3. Nozickovo pojetí sociální spravedlnosti	33
3.1 Spravedlnost jako oprávnění	34
3.2 Teorie oprávnění	34
3.3 Spravedlivé nabytí a převody majetku	37
3.4 Historické a modelové koncepce spravedlnosti	40
3.4 Nozickova kritika Rawlse	41
4. Sociální spravedlnost v éře globalizace	43
4.1 John Rawls a zákon národů	45

4.2 Globální chudí	49
4.2.1 Levicový libertarianismus	50
4.2.2 Model odpovědnosti	52
4.2.3 Extrateritoriální uznání globálních chudých	54
5. Veřejný rozum	56
5.1 Meze veřejného rozumu	57
5.1.1 Demokratický deficit	57
5.1.2 Sociální deficit	60
5.2 Překrývající konsensus	61
Závěr	66
Bibliografie	69

Úvod

Lidé vždy žili ve společenstvích. Spolupracovali, konkurovali si i pomáhali. Výsledkem těchto společných interakcí bylo vyrobení mnohem většího produktu, než jaký by dokázali dohromady vyrobit, kdyby každý pracoval sám. Dělníci práce výborně využívají skutečnosti, že pokud se dlouhodoběji specializujeme na nějakou konkrétní činnost, děláme ji potom mnohem lépe než kdokoli jiný. Do hry zde samozřejmě vstupují také různá nadání, talenty, schopnosti či vzdělání. Výsledkem je společnost, kde je každý do určité míry závislý na těch ostatních a zároveň je do jisté míry nedílnou součástí celku. Právě skutečnost, že se každý cítí být nějakým způsobem zapojen do celku společnosti, vede k tomu, že každý chce získávat podíl na celospolečenském produktu, který dle jeho názoru odpovídá jeho pracovnímu nasazení. Jinými slovy, chce být *spravedlivě* odměněn.

Tématem této diplomové práce je sociální spravedlnost. Jedná se o pojem, který se nejčastěji objevuje v souvislosti s existencí značných sociálních, většinou majetkovými poměry způsobených, nerovností. Jedná se o pojem, který je velmi často mylně chápán a opakovaně zneužíván. Mnoho lidí má tendenci označovat každou situaci, kde se lidé nacházejí v nerovných podmínkách, jako nespravedlivou. Sociální spravedlnost je tak nejčastěji spojena s rovností – ať už s rovností absolutní (každý má mít stejně), či s rovností relativní (každý má mít stejně, pokud i jeho zásluhy jsou stejné). Toto však není jediný možný pohled na problematiku sociální spravedlnosti.

Tato práce si klade několik cílů. Prvním z nich je definování a objasnění základních konceptů sociální spravedlnosti. Druhým a zcela zásadním cílem je, poté co bude pojem definován a bude nastíněna jeho kritika, obhájení jeho smysluplnosti. Důvodem je, že mnozí autoři poukazují na nesmyslnost a nebezpečnost celého konceptu sociální či společenské spravedlnosti, který dle jejich názoru vede k redistributivnímu státu a k omezování lidské svobody. V závěru první kapitoly se pokusím ukázat, že kritika těchto autorů je namířena spíše proti určitému pojetí tohoto pojmu než proti pojmu samotnému a že

koncept sociální spravedlnosti je vhodným nástrojem, jak hodnotit uspořádání společnosti, bez ohledu na to, jaký směr politického myšlení nám je blízký.

Autorem jedné z nevlivnějších koncepcí sociální spravedlnosti je americký filosof John Rawls. Cílem druhé kapitoly bude představit jeho koncepci spravedlnosti jako férovosti. Ukážu, z jakých předpokladů John Rawls vychází i jaké možné následky by aplikace jeho teorie mohla mít. Zároveň v této kapitole také zmíním různé druhy kritik, které tato teorie vyvolala.

Cílem třetí kapitoly bude představit koncepci dalšího amerického filosofa Roberta Nozicka. Nozick ve své práci reaguje na Rawlsovu koncepci. Nejprve tedy vyložím Nozickovu teorii sociální spravedlnosti jako oprávnění, včetně jejich možných implikací. Upozorním i na možnou kritiku této teorie. V závěru kapitoly se pokusím zdůraznit hlavní Nozickovy námitky proti Rawlsově teorii.

V závěrečných dvou kapitolách bude předmětem práce aplikace představených konceptů sociální spravedlnosti. Ve čtvrté kapitole bude tématem koncept sociální spravedlnosti v globálním měřítku. Vzhledem k existenci značných materiálních nerovností mezi jednotlivými zeměmi a regiony světa je dnes téma spravedlnosti globálního řádu velmi často diskutované. V této kapitole nejprve představím koncept zákona národů Johna Rawlse. Následně budou diskutovány tři možné koncepty sociální spravedlnosti v globálním měřítku: koncept levicového libertarianismu, model odpovědnosti a model extrateritoriálního uznání globálních chudých.

Tématem poslední kapitoly je veřejný rozum. Veřejný rozum je koncept Johna Rawlse, pomocí kterého jsou v demokratické společnosti přijímána rozhodnutí. Tento koncept je politickým konceptem v tom smyslu, že se nesnaží rozsoudit jednotlivé koncepty spravedlnosti, ale snaží se ustanovit takové společenské uspořádání, aby koexistence stoupenců různých konceptů spravedlnosti byla možná. Cílem této kapitoly bude nejen diskutovat případné obtíže spojené s konceptem veřejného rozumu (konkrétně se budu zabývat demokratickým a sociálním deficitem a interpretací překrývajícího konsensu), ale také na základě této diskuze se snažit zodpovědět otázku, zda je možné pokojné soužití občanů s různými morálními či náboženskými přesvědčeními. A pokud se ukáže, že toto soužití možné je, bude nás zajímat, nakolik mohou být tato přesvědčení odlišná – platí možnost pokojného soužití pouze pro lidi vyznávající velmi podobná

morální či náboženská učení, či je možné mít fungující pluralistickou společnost, kde přesvědčení jednotlivých lidí jsou zcela protichůdná?

Kapitola 1

Pojem *sociální spravedlnost*

Pojem *sociální spravedlnost* není pouze předmětem bádání politických filosofů, nýbrž je v současné době hojně používán také politiky a novináři. Význam tohoto pojmu je ovšem velmi nejasný; mnoho lidí ho dokonce označuje za bezobsažný. Tématem první kapitoly této práce tak bude jeho definování, ukázání odkud se tento pojem vzal a z jaké pozice je možné ho kritizovat. V závěru kapitoly bude obhájena jeho smysluplnost.

1.1 Spravedlnost

Spravedlnost je jedním z nejdůležitějších témat v celých dějinách politické filosofie. Každý, kdo se vyjadřoval ke společenskému či politickému uspořádání, musel nějakým způsobem vyložit svůj koncept spravedlnosti – co považuje za spravedlivé a co nikoli. Chtělo by se říci, že z tohoto důvodu existuje minimálně tolik konceptů spravedlnosti, kolik myslitelů; a byla by to nejspíše pravda.

Přestože je spravedlnost pojem normativní a každý filosof má svoji vlastní koncepci, existuje několik bodů, na kterých by se většina z nich shodla, nezávisle na tom, v jaké době a na jakém místě působili. Můžeme téměř s jistotou tvrdit, že zatímco **pojetí** spravedlnosti jsou různá, výklad **pojmu** *spravedlnost* je v dějinách podobný. Pojmem zde rozumím obecnou strukturu termínu, kdežto pojetím rozumím obsah či výklad daného

pojmu. Takže ať už se budeme zabývat spravedlností u antických či moderních autorů, zjistíme, že tento pojem převážně vykládali ve shodě s Justiniánovou definicí: „Spravedlnost je stálá a neustávající vůle dát každému, co mu patří.“¹ Pojetí tohoto pojmu, nikoli pojem sám, tzn. výklad druhé části definice (co komu patří), je předmětem neustálých sporů.

Druhým bodem, na kterém se většina filosofů shodne, je význam spravedlnosti. Obecně je existence spravedlnosti považována za nutnou podmínku dobré společnosti, popř. státního uspořádání. Každý filosof, který předkládá či obhájí nějakou konkrétní koncepci společnosti, neopomene zmínit, že se jedná o společnost spravedlivou. Stěží bychom hledali autora, který by obhájil svoji vizi dobré společnosti poukazem na to, že tato společnost je nespravedlivá. Někteří filosofové, jako např. John Rawls, jdou dokonce tak daleko, že tvrdí: „Spravedlnost je základní ctností společenských institucí, stejně jako pravda je základní ctností myšlenkových systémů. Teorie, jakkoliv elegantní a jednoduchá, musí být odmítnuta či přepracována pokud není pravdivá; rovněž právo a instituce bez ohledu na jejich efektivitu a přehlednost musí být zreformovány či zrušeny, pokud jsou nespravedlivé.“²

Třetím bodem shody je vztah mezi právem a spravedlností. Panuje obecná shoda, že spravedlnost úzce souvisí s povinností; pokud je nějaké jednání spravedlivé, jsme *povinni* ho vykonat. V tomto ohledu je spravedlnost mnohem lépe vynutitelná v porovnání s ostatními morálními nároky (např. dobročinností), jelikož pouze to, co nám náleží dle spravedlnosti, by nám mělo náležet i dle práva. Je sice morálně správné podporovat dobročinné akce a přispívat potřebným, nicméně nejedná se o *povinnost* a proto není dobročinnost právně vynutitelná.³ Adam Swift komentuje pomoc lidem žijícím v zemích třetího světa následovně: „Neexistuje však žádná povinnost pomoci, neboť v případě hladovějících se jedná o nárok na lidskost, nikoli o nárok na spravedlnost.“⁴

¹ Miller (2003), s. 478.

² Rawls (1999), s. 3, překlad P.K.

³ Zde je třeba upozornit, jak chápat význam pojmu *dobročinnost*. Mnozí autoři totiž považují pomoc potřebným za akt spravedlnosti, nikoli dobročinnosti, tzn. jedná se poté o právně vynutitelný nárok. Dobročinností tak chápeme takové jednání, kterým pomáháme lidem, které pokládáme za potřebné a které jde nad rámec toho, co považujeme za spravedlivé a co přikazují zákony dané země (dobročinnost totiž není povinnost – ať už povinnost daná zákonem, nebo subjektivně chápaným pojetím spravedlnosti – když totiž něco děláme ve jméno spravedlnosti, i když to zákony dané zemí nevyžadují, děláme to v jistém smyslu z povinnosti a proto se dobročinnost nekryje se spravedlností).

⁴ Swift (2005), s. 22.

Dle výše zmíněných bodů si lze utvořit představu, co spravedlnost (jako pojem) znamená. Tento pojem jsme definovali (viz Justiniánova definice), abychom lépe v pozdějším výkladu porozuměli termínu *sociální spravedlnost*. Jednotlivá pojetí spravedlnosti jako taková jsou nad rámec této práce a proto se jimi nebudeme zabývat – na rozdíl od jednotlivých pojetí sociální spravedlnosti, která budou tématem zejména druhé, třetí a čtvrté kapitoly.

1.1.1. Procedurální a materiální spravedlnost

Uvedme ještě na závěr našeho krátkého pojednání o spravedlnosti jako takové její možné členění. Andrew Heywood⁵ dělí spravedlnost ve vztahu k právu na procedurální a materiální. Procedurální spravedlnost se týká formy spravedlnosti a nikoli jejího obsahu a jejím jádrem je princip formální rovnosti – tzn. právo by mělo být aplikováno stejně na každého bez ohledu na jeho pohlaví, barvu pleti, sociální postavení či vyznání. Procedurální spravedlnost nebývá námětem sporů, v této oblasti je všeobecně respektován princip rovnosti.

Druhým typem spravedlnosti je materiální (resp. konkrétní) spravedlnost. V rámci tohoto typu spravedlnosti se zohledňuje obsah práva – příkladem nespravedlivosti může být zákon znemožňující ženám volit (tento zákon ale vyhovuje procedurální spravedlnosti, pokud je soudci aplikován nestranně⁶). Tímto typem je spravedlnost dle výše zmíněné Justiniánovy definice. Opět se zde tedy řeší ona otázka „co komu patří“ a hodnocení, zda je nějaké jednání spravedlivé či nikoli, opět závisí na hodnotovém žebříčku pozorovatele.

V rámci celé této práce budu předpokládat existenci procedurální spravedlnosti a zabývat se budu pouze mnohem více diskutovanou materiální (konkrétní) spravedlností.

⁵ Heywood (2005), s. 153-158.

⁶ Zde jenom upozorníme, že neumožnění ženám volit by bylo v rozporu s procedurální spravedlností právě tehdy, když by dle zákona volit směly, nicméně nebylo by jim to umožněno – tzn. právo by nebylo spravedlivě aplikováno.

1.2 Sociální spravedlnost

Sociální spravedlnost je jednou z konkrétních aplikací spravedlnosti (vedle např. trestní spravedlnosti). Existuje mnoho definic sociální spravedlnosti. Za standardní učebnicovou definici lze považovat následující: „Sociální spravedlnost [...] znamená morálně hajitelnou distribuci prospěchu čili odměn ve společnosti, hodnocenou s přihlédnutím ke mzdám, ziskům, bydlení, zdravotní péči, sociálním dávkám atd.“⁷ Tato definice je ovšem poněkud obsáhlá a mnoho lidí by s ní nemuselo souhlasit. Proto se pokusím na konci této podkapitoly přijít s vlastní, minimalistickou definicí.

Slovní spojení *sociální spravedlnost* je většinou hojně používáno levicově smýšlejícími politiky či mysliteli při kritice stávajících společenských poměrů⁸ a proto jejich oponenti, nejspíše z důvodu ostřejšího vymezení se proti levicovým teoriím, tento termín často zcela odmítají.⁹ Chci proto případného čtenáře hned na začátku výkladu upozornit, že v práci se budu snažit důsledně rozlišovat mezi pojmem a pojetím sociální spravedlnosti. Domnívám se, že stejně jako v minulé podkapitole u obecné spravedlnosti panovala většinová shoda ohledně *pojmu* spravedlnosti (viz Justiniánova definice), tak stejná shoda nejspíše panuje i u *pojmu* sociální spravedlnosti.

Důvodem tohoto, pro mnohé jistě odvážného tvrzení, je skutečnost, že každá politická či filosofická koncepce, která se zabývá společenským, popř. státním zřízením, se musí vyjádřit ke způsobu distribuce majetku či veřejných úřadů a obhájit, proč zrovna tato konkrétní distribuce majetku a funkcí je správná (spravedlivá), tzn. musí pracovat s pojmem sociální spravedlnosti. Navrhuji proto s pomocí parafráze Justiniánovy definice vlastní definici sociální spravedlnosti (nazvu ji minimalistickou): „sociální spravedlnost je stálá a neustávající vůle přiznat každému takový majetek, který mu patří a takové společenské postavení, které mu náleží s přihlédnutím k jeho činům v daném společenství.“

⁷ Heywood (2005), s. 251.

⁸ Příkladem uveďme články Jiřího Paroubka „Zastavme pravici ve jménu sociální spravedlnosti“ či „Sociální spravedlnost, nebo zisky?“. Viz <http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/jiri-paroubek.php?itemid=6374>, resp. <http://blog.aktualne.centrum.cz/blogy/jiri-paroubek.php?itemid=6585>, staženo 20. 7. 2009, resp. 10. 8. 2009.

⁹ Zde narážíme na obecnější problém pojmosloví u sociálních věd, kde termíny s sebou často nesou mnoho různých významů. Je to často způsobeno tím, že určité myšlenkové proudy si *vyhrávají* nárok na používání konkrétních termínů (viz např. sociální spravedlnost či jistota u levicových proudů, či svoboda a odpovědnost u proudů pravicových).

Skutečný spor o sociální spravedlnost tedy nastane až u jednotlivých *pojetí* sociální spravedlnosti, tedy v tom, *jaký* majetek komu patří a *jaké* funkce si kdo zaslouží a nikoli u samotného *pojmu*, který by bylo možné v zásadě považovat za obecně přijímaný.¹⁰

1.2.1 Různé koncepce sociální spravedlnosti v minulosti

Samotný pojem *sociální spravedlnost* je poměrně nový, prvně se objevuje v 19. století v souvislosti se vzrůstajícím napětím mezi jednotlivými sociálními vrstvami. Úvahy o problému sociální spravedlnosti jsou ovšem mnohem starší a jejich počátky bychom mohli nalézt u antických myslitelů. Analýza chápání sociální spravedlnosti v historii myšlení není tématem této práce, přesto se však v této podkapitole pokusím v rychlosti zmínit, jakým způsobem bylo v jednotlivých epochách na sociální spravedlnost nahlíženo (většinou toto téma bylo řešeno v rámci úvah o obecné spravedlnosti), abychom lépe pochopili význam tohoto termínu.¹¹

Vhodné shrnutí převažujícího pohledu na spravedlnost v antickém Řecku poskytuje Klaus Günther: „Mír vládne tehdy, když každý dostane to, co mu náleží, a vztah dávání a braní je vyrovnán. Ten, kdo získává víc, než mu patří, narušuje řád rovnováhy, v níž se ve svém klidu ustálila příroda jako celek. Ten kdo narušuje tento jemně vyvážený řád, pokouší mstící moc osudu, který se opět postará o vyrovnání. Hrdinové řeckých tragédií jsou odsouzeni k zániku proto, že *nezachovávají míru v tom, co činí, že se povznášejí nad to, co člověku náleží.*“¹² Vidíme tedy, že v zásadě bylo již v antice chápání *pojmu* spravedlnosti velmi podobné chápání našemu.

Zajímavý pohled na sociální spravedlnost přináší Platón ve svém dialogu *Ústava*¹³. Dle Platóna je polis spravedlivá, pokud každý činí to, v čem je nejlepší (pro co se nejlépe hodí). Pro obec jsou tak důležité všechny tři třídy jejích obyvatel – vládcí, strážci i výrobci. A pouze jejich spoluprací a existencí správného poměru mezi nimi vzniká dobrá

¹⁰ Jedním z největších kritiků samotné koncepce sociální spravedlnosti byl F. A. Hayek. S jeho kritikou se pokusím vypořádat v podkapitole 1.4.

¹¹ Následující výklad si naklade za cíl být vyčerpávající a úplný. Chci pouze ukázat některé zajímavé pohledy na problém sociální spravedlnosti v dějinách filosofie zejména proto, abychom v pozdějších kapitolách lépe pochopili teorie Johna Rawlse a Roberta Nozicka.

¹² Günther (1997), s. 15-16.

• Zvýrazněno P.K.

¹³ Platón (2003).

(spravedlivá) obec. „Rovnováha je narušena tehdy, když se ti, kteří jsou jako rolníci a řemeslníci určeni k práci, nikoli však k vedení polis, bouří proti ctnostným a moudrým vládcům.“¹⁴ Funkce jsou v této obci rozdělovány dle principu isonomie, tzn. každý zastává takovou funkci, která odpovídá jeho schopnostem.

Na Platónovo pojetí spravedlnosti navazuje Aristotelés, který zavedl pro nás důležité rozlišení na distributivní a komutativní spravedlnost. Distributivní spravedlnost je aplikována při distribuci veřejných funkcí a majetku. Každý nedostává rovný díl, nýbrž funkce a majetek jsou rozděleny proporcionálně dle určitého klíče. Klíčem pro rozdělení veřejných úřadů tak může být ctnost či moudrost, klíčem pro vítěze sportovního klání pak rychlost či mrštnost. Tato rovnost je označována za rovnost geometrickou.

Komutativní spravedlnost na rozdíl od spravedlnosti distributivní rozděluje rovným dílem (zde je rovnost označována jako aritmetická). Tato spravedlnost je aplikována např. při trestné činnosti. Pokud je někdo podveden, má právo na uhrazení škody bez ohledu na to, zda se jedná o člověka ctnostného či mrštného. Aristotelés tedy přiznává lidem rovnost, nicméně zdůrazňuje, že v jistých ohledech si rovni nejsou a poté je také třeba k nim jako k nerovným přistupovat.

V pozdější době, kdy již nebylo jasně definované, v čem spočívá kolektivní dobrý život a do popředí se dostává důraz na individuální svobodu, se mění i výklad sociální spravedlnosti, resp. hesla „Každému to, co mu náleží“. Problematizuje se kupříkladu Aristotelovo pojetí distributivní spravedlnosti, neboť není jasné, dle jakého měřítka by bylo správné lidem udělit veřejný úřad či ospravedlnit velikost jejich majetku – již nelze mluvit o *objektivní* spravedlnosti v rozdělování. Když jeden objektivní společenský cíl byl vystřídán množstvím subjektivních cílů jednotlivců, ztrácíme tak klíč, jaké postavení jednotlivých lidí ve společnosti a jaké rozvrstvení majetku lze označit jako spravedlivé. Klaus Günther píše: „Objektivní vyrovnanost smluvního vztahu ustupuje svobodnému souhlasu subjektivních vůlí; objektivní měřítko rozdělování zásluh ustupuje subjektivní libovůli, přízni toho, kdo rozděluje statky.“¹⁵

Thomas Hobbes kupříkladu vidí stěžejní roli spravedlnosti ne ve spravedlnosti rozdíleci, nýbrž ve spravedlnosti smluvní, jejíž prosazení garantuje stát – Leviathan (jeho

¹⁴ Günther (1997), s. 20.

¹⁵ Günther (1997), s. 27.

pojetí distributivní spravedlnosti je označováno za formalizované). Podobně pro Immanuela Kanta jsou distributivní spravedlnost a zákonodárství do velké míry synonyma (jeho pojetí je označováno za proceduralizované). V zásadě bychom přínos těchto dvou autorů mohli shrnout v následujících dvou bodech, které musí splňovat každý systém distributivní spravedlnosti a který tvoří jeho rámec:¹⁶

- 1) Negativní právo na svobodu – Subjekty práva, jichž se týká distributivní spravedlnost, si vzájemně vymezují právo na stejnou svobodu libovůle a veřejné zákonodárství nesmí za toto původní lidské právo jít. Právo na stejnou svobodu není předmětem distributivní spravedlnosti, nýbrž je jejím předpokladem.
- 2) Politické právo účasti – Oprávněnost každého systému distribuční spravedlnosti je dána tím, zda vznikla za účasti všech občanů, kterých se týká, ne jen těch moudrých a ctnostných.

Pokud přijmeme procedurální výklad distributivní spravedlnosti, může to vést, což ostatně dnes vidíme, ke značným majetkovým a sociálním nerovnostem. Tyto rozdíly jsou některými obhajovány jako oprávněné (sociálně spravedlivé), jinými jsou považovány za neoprávněné (sociálně nespravedlivé). Tuto značnou rozdílnost v názorech o tom, co je sociálně spravedlivé a co není, můžeme dnes a denně pozorovat v politické i akademické sféře. Důvodem jsou rozdílná pojetí pojmu sociální spravedlnost – dle potřeb, dle férovosti, dle práv a dle zásluh.

1.3 Různá pojetí sociální spravedlnosti

V této podkapitole pouze načrtnu základní druhy pojetí sociální spravedlnosti, jak je vyložil Andrew Heywood¹⁷, neboť zejména pojetí sociální spravedlnosti dle férovosti a

¹⁶ Günther (1997), s. 35-36.

¹⁷ Heywood (2005), s. 252-259.

dle práv bude obšírněji diskutováno v následujících kapitolách spolu s výklady teorií Johna Rawlse a Roberta Nozicka.

Prvním typem pojetí sociální spravedlnosti je dle potřeb. Toto pojetí je prezentováno socialistickými autory, plně splňující Marxovo *Každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb*. V tomto pojetí spravedlnosti je lidem zaručeno naplnění základních životních potřeb. Je třeba rozlišovat mezi potřebami, které si nutně žádají uspokojení, neboť jsou nutnou podmínkou přežití a preferencemi či přáními, které jsou subjektivní povahy, a každý člověk je má jiné. Zůstává samozřejmě velkou otázkou, co všechno bychom měli mezi nutné potřeby zařadit. Někteří autoři (např. Abraham Maslow¹⁸) hierarchizují tyto potřeby, takže mezi nejzákladnější řadí potravu a spánek. Po nich pak následuje bezpečí a již poměrně diskutabilní potřeba „přináležitosti a lásky“. Na posledním stupni identifikuje Maslow jako potřebu sebeúcty a sebeaktualizaci. Zde by bylo vhodné se zeptat, zda jsme již dalece tímto výčtem nepřekročili potřeby, které jsou nutné k (důstojnému) přežití. Tím se ostatně dostáváme k časté kritice tohoto pojetí sociální spravedlnosti, neboť není zřejmé, co všechno lze oprávněně označit za potřeby; jejich vágní definování vede k ustanovení obsáhlého katalogu potřeb a tím ke značnému rovnostářství (což samozřejmě může někomu vyhovovat).

V rámci pojetí sociální spravedlnosti dle potřeb je občas prezentován i John Rawls. Důvodem je, že Rawlsovo pojetí spravedlnosti jako férovosti pracuje s rozdělováním primárních statků, což je pojem, který do velké míry koresponduje se základními potřebami. Přesto však je Rawlsovo začlenění do tohoto pojetí značně diskutabilní a jeho pojetí spravedlnosti jako férovosti nelze srovnávat s Marxovým pojetím *každému dle jeho potřeb*. Tato skutečnost nejspíše vedla Adama Swifta k rozdílnému členění pojetí sociální spravedlnosti: spravedlnosti jako férovosti (Rawls); spravedlnosti jako oprávnění (Nozick); spravedlnosti jako zásluhy.¹⁹

Druhým typem pojetí sociální spravedlnosti je pojetí dle práv. Toto pojetí většinou zastávají autoři vyznávající liberální (libertariánskou) tradici a je do značné míry opakem pojetí předchozího. Zatímco v rámci pojetí dle potřeb byly důležité majetkové nerovnosti mezi obyvateli a jejich narovnání minimálně do té míry, aby bylo každému zaručeno naplnění jeho základních životních potřeb (toto pojetí bývá také označováno jako

¹⁸ Maslow citován v Heywood (2005), s. 253.

¹⁹ Swift (2005), s. 30-54.

modelové), v pojetí sociální spravedlnosti dle práv není důležité rozvrstvení majetku, nýbrž způsob jeho nabytí (toto pojetí bývá označováno jako historické). Sociální spravedlnost je zde tedy chápána více procedurálně. Toto pojetí sociální spravedlnosti bude podrobněji vyloženo ve třetí kapitole, zde tedy jen poznamenám, že tyto teorie vycházejí z historického principu, kde se sleduje oprávněnost nabytí majetku až k samotnému vzniku práva na majetek. Pokud veškeré transakce proběhly v souladu s právem, je výsledné rozvrstvení majetku spravedlivé bez ohledu na to, jaké majtkové nerovnosti mezi lidmi existují.

Zdůrazňuji, že toto pojetí sociální spravedlnosti není „proti-rovnostářské“, nýbrž „nerovnostářské“, tzn. toto pojetí nám neříká, zda společnost, kde má každý přibližně stejně hodnotný majetek je spravedlivější či méně spravedlivá než společnost, kde existuje malá, v přepychu žijící skupina a vedle ní hladovějící většina. Rozhodujícím kritériem pro spravedlnost je způsob nabytí majetku, takže obě tyto společnosti mohou být jak spravedlivé, tak nespravedlivé – sociální spravedlnost závisí pouze na tom, jak občané získali svůj majetek.

Třetí pojetí sociální spravedlnosti je dle zásluh. Jedná se o konzervativní přístup, který se snaží vyhnout abstraktním teoriím a vychází z *přirozené spravedlnosti*, dané řádem světa, popř. Božím řádem. Celá teorie vychází dle Heywooda z představy, že blahobyť, resp. sociální postavení lidí by mělo odpovídat jejich *vnitřním* kvalitám: „Například teorie trestu jako odplaty je založena na představě zásluh; o provinilci se totiž má za to, že si trest „zaslouží“, a to nejen jako důsledek svého jednání, ale také s ohledem na kvalitu zla, které je v něm, tj. v provinilci přítomno.“²⁰ V této tradici je chápáno jako spravedlivé to, co je v souladu s přirozeným chodem věcí – např. rušení výsad šlechty může být chápáno jako zasahování do božské Prozřetelnosti.

Adam Swift²¹ představuje odlišné pojetí sociální spravedlnosti dle zásluh než Andrew Heywood, když poukazuje na běžné chápání významu pojmu spravedlnost. Dává příklad s Tigerem Woodsem, který si podle většiny lidí zaslouží více peněz než sociální pečovatelka, neboť umí hrát golf na takové úrovni, jako nikdo jiný na světě. Upozorňuje také na skutečnost, že toto pojetí je odlišné od pojetí dle práv. Vezmeme-li si příklad s Woodsem tak v pojetí spravedlnosti dle zásluh mu náleží odměna, neboť je nejlepším

²⁰ Heywood (2005), s. 257.

²¹ Swift (2005), s. 46-54.

hráčem golfu. Avšak v rámci pojetí spravedlnosti dle práv mu náleží odměna z toho důvodu, že lidé se rozhodli koupit si lístky na turnaje, kde hraje, popř. sponzoři mu zaplatí za reklamu. Zde se tedy nejedná o zasloužené peníze v tom smyslu, jak běžně tento výrok chápeme, neboť odměnu (peníze) si zaslouží ten, kdo je nejlepší. Avšak u pojetí spravedlnosti dle práv má Woods na tyto peníze nárok proto, že lidé, kteří na ně měli nárok, mu je dobrovolně dali. Na takto získané peníze by měl nárok, i kdyby byl pouze průměrným hráčem a lidé by se rozhodli ho podporovat; úplně jiná otázka však je zda by si v tomto případě ony peníze *zasloužil*.²²

1.4 Hayekova kritika pojmu sociální spravedlnost

Bylo již zmíněno, že pojem *sociální spravedlnost* s sebou nese mnohé konotace. Tento pojem je v dnešní době téměř až nadužíván levicově smýšlejícími autory a politiky, kteří ho považují za *vlastní* a nepředpokládají, že by mohl být chápán jinak, než jak ho chápou oni. V tomto názoru je nepřímo podporují mnozí autoři na opačné části pomyslného politického spektra, když tento pojem jako takový zcela odmítají. Jedním z nejpřesvědčivějších kritiků samotného pojmu či koncepce sociální spravedlnosti je Friedrich A. Hayek²³. Můj cíl v této podkapitole bude poměrně smělý – nejen vyložit Hayekovu kritiku, nýbrž pokusím se také ukázat, že zde došlo k jistému nedorozumění a v jistých ohledech Hayek nekritizuje ani tak samotný pojem jako spíše socialistické pojetí pojmu sociální spravedlnost.

Dle Hayeka není koncept sociální spravedlnosti omylem, nýbrž nesmyslem: „Sociální spravedlnost“ nepatří do kategorie omylů, nýbrž do kategorie nesmyslů, podobně jako termín ‚morální kámen.‘“²⁴ Důvodem tohoto ostrého odmítnutí je skutečnost, že dle Hayeka mohou spravedlivě či nespravedlivě jednat pouze jednotliví aktéři (jedinci či

²² Pokud by byl průměrným hráčem, nejspíše by většina lidí byla toho názoru, že by si ony peníze *nezasloužil*. Obecně se má za to, že podporu kupříkladu ve sportu si zaslouží talentovaní a pracovití sportovci, nikoli sportovci průměrní, kteří sportu nedávají vše, ale peníze dostávají, neboť mají např. vlivné rodiče.

²³ Hayek (1998), s. 195-232.

²⁴ Hayek (1998), s. 207.

organizace), nikoli celá společnost. Rozdělování statků v rámci trhu nikdo neřídí, ergo nikdo nemůže být obviněn z nespravedlnosti. Je to dle Hayeka stejně, jako je přírodní katastrofa – je neštěstím, pokud přijdou povodně, nicméně není to *nespravedlivé*²⁵, neboť si nemáme u koho na nespravedlnost stěžovat a nikoho z této pohromy nelze vinit.

Stejně jako povodně, nelze tedy v kategoriích spravedlnosti dle Hayeka hodnotit ani tržní proces, neboť jde o samovolný a spontánní, nikým neřízený proces. Ptát se, zda je trh spravedlivý a zda je spravedlivé, aby lidé měli takové majetky, jaké mají, je stejně smysluplné jako se ptát, zda je evoluční proces spravedlivý a zda je spravedlivé, že má člověk dvě a ne čtyři nohy. O sociální (ne)spravedlnosti lze mluvit pouze tam, kde někdo vědomě dělí statky mezi jiné – v rodině, ve firmě či v totalitním státě. Pokud budeme označovat výsledky tržního procesu za nespravedlivé a budeme se snažit je nějak upravit, popřeme tím *de facto* lidskou svobodu – zavedeme do tržního procesu příkazové praktiky a přiblížíme se totalitnímu státu.

1.5 Obhajoba pojmu sociální spravedlnost

Lze po této přesvědčivé Hayekově kritice ještě hájit smysluplnost pojmu *sociální spravedlnost*? Domnívám se, že ano. Čteme-li Hayekovy argumenty pozorně, všimneme si, že jeho pohled na problém je velmi blízký pohledu autorů, kteří jsou stoupenci pojetí sociální spravedlnosti dle práv. Připomínám jen, že pro stoupence tohoto pravicového pojetí sociální spravedlnosti mohly být jako spravedlivé či nespravedlivé hodnoceny pouze způsoby nabytí majetku (tzn. chování jednotlivců při nabývání majetku), nikoli výsledné rozvrstvení majetku mezi obyvateli.

Stejně tak pro Hayeka lze jako spravedlivé hodnotit pouze chování jednotlivých aktérů (hráčů ekonomické hry) a to, zda se chovají dle pravidel, nikoli však výsledek tržního procesu: „Hraje se, jako ve všech hrách, podle pravidel, která vedou jednání individuálních účastníků, jejichž záměry, dovednosti a znalosti jsou různé, v důsledku

²⁵ Jen upozorňuji, že to neznamená, že by to bylo spravedlivé, nýbrž je tím míněno, že tato tragédie nelze popsat v kategoriích spravedlnosti.

čehož bude výsledek nepředvídatelný a pravidelně budou vítězové a poražení. A zatímco, stejně jako při hře, správně trváme na tom, aby se hrálo fair a aby nikdo nepodváděl, bylo by nesmyslné požadovat, aby byly výsledky pro jednotlivé hráče spravedlivé.²⁶

Domnívám se tedy, že lze i u Hayeka v jistém smyslu hovořit o sociální spravedlnosti. Jeho kategorické odmítání tohoto termínu plyne, dle mého názoru, z toho, že jej chápe v jeho socialistickém pojetí (dle potřeb), které vede k masivnímu státnímu přerozdělování, se kterým bytostně nesouhlasí. Na druhé straně se jeho názor velmi blíží pravicovému pojetí sociální spravedlnosti (dle práv).

Z tohoto důvodu můžeme dle mého soudu celý problém smysluplnosti pojmu *sociální spravedlnost* uzavřít s tím, že tento **pojem** je smysluplný přinejmenším v jeho minimalistické definici: „sociální spravedlnost je stálá a neustávající vůle přiznat každému takový majetek, který mu patří a takové společenské postavení, které mu náleží s přihlédnutím k jeho činům v daném společenství.“, neboť má dobrý smysl hodnotit, zda lidé vlastní jen ten majetek, na který mají spravedlivý nárok a zda mají takové společenské postavení, které si spravedlivě zaslouží. Pojem sociální spravedlnost je ovšem v podobě, v jaké byl definován, nepoužitelný k analýze společnosti. Je proto nutné říci, v jakém pojetí (viz podkapitola 1.3) tento pojem chápeme. Poté samozřejmě může mezi zastánci jednotlivých pojetí dojít k mnohým sporům – např. jakým způsobem lze tento pojem používat a na jaké oblasti ho aplikovat. Ačkoli jednotlivá pojetí mohou být protistranou označena za nesmyslná (např. hodnocení výsledků tržního procesu jako spravedlivých či nespravedlivých bez přihlédnutí k dodržování pravidel během nabývání majetku), smysluplnost pojmu *sociální spravedlnost* je v jeho minimalistické formě v zásadě uznáván napříč ideovým spektrem.

²⁶ Hayek (1998), s. 201-202.

Kapitola 2

Rawlsovo pojetí sociální spravedlnosti

John Rawls svoji knihou *Teorie spravedlnosti (A Theory of Justice)*²⁷ podle mnohých znovuoživil politickou filosofii ve 20. století.²⁸ Na toto jeho zásadní dílo mnoho filosofů, včetně Roberta Nozicka reagovalo. Z toho důvodu začnu výkladem Rawlsova pojetí sociální spravedlnosti. V další kapitole poté bude následovat výklad Nozickova pojetí sociální spravedlnosti a také jeho kritika Rawlsova pojetí.

2.1 Spravedlnost jako férovost

John Rawls se snaží stanovit principy spravedlnosti, které by byly férové – každý racionálně smýšlející jedinec by s nimi souhlasil, bez ohledu na své postavení ve společnosti a na svoji koncepci dobra. Takovýto ambiciózní plán se samozřejmě neobešel bez mnoha kritik. Proto byl Rawls nucen závěry ze své první knihy *Teorie spravedlnosti* následně v knize *Politický liberalismus (Political Liberalism)*²⁹ poupravit. Při výkladu v této kapitole budu vycházet především z Rawlsovy první knihy (neboť na tu mj. reagoval Nozick), pokud to však bude vhodné, poukážu na případný posun v jeho názorech.

²⁷ Kniha existuje v českém překladu: Rawls, J. (1995): *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing. V této práci však bude odkazováno výhradně k jejímu revidovanému vydání (Rawls (1999)).

²⁸ Swift (2005), s. 19-20.

²⁹ Rawls (2005).

2.2 Původní situace a závoj nevědomosti

Rawlsova teorie spravedlnosti vychází z teorie společenské smlouvy. Tato společenská smlouva je zcela hypotetická, jedná se o myšlenkový experiment a je uzavřena „mimo čas a prostor“. Tato smlouva nemá konstituovat nějaký stát (jako je tomu kupříkladu u společenské smlouvy v podání Thomase Hobbesa), nýbrž má pouze sloužit ke stanovení principů spravedlnosti, pomocí kterých budeme moci hodnotit uspořádání a fungování existujících států. Lidé si v této smlouvě mají zvolit takové principy, které nebudou nikoho zvýhodňovat, ať už na základě barvy pleti, pohlaví, náboženství, majetku či čehokoli jiného – tzn. tyto principy budou spravedlivé. Předmětem spravedlnosti rozumí Rawls následující: „Primárním předmětem spravedlnosti je pro nás základní struktura společnosti, nebo přesněji způsob jakým hlavní společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a stanovují rozdělení prospěchu ze společenské spolupráce.“³⁰ Vidíme tedy, že v Rawlsově definici sociální spravedlnosti je zahrnuta i naše minimalistická definice prezentovaná v podkapitole 1.2.

Aby bylo možné zvolit takové principy, které nebudou nikoho zvýhodňovat, je smlouva uzavírána v tzv. *původní situaci* (*original position*), která se vyznačuje *závojem nevědomosti* (*veil of ignorance*). Pod *závojem nevědomosti* je myšlena situace, kdy lidé uzavírající smlouvu jsou prosti informací o své individualitě a o svém reálném životě, které by mohly mít vliv na jejich pojetí spravedlnosti. Lidé tedy nevědí, jaká je jejich společenská pozice, jaký je jejich majetek či v jaké společnosti žijí – zda se jedná o společnost vyspělou či primitivní. Neví ani, pro co mají nadání, jaká je jejich povaha, jakého jsou pohlaví či věku, zda jsou věřící (a jaké náboženství popř. vyznávají) či nevěřící, či jaká je jejich koncepce dobra. V této situaci se lidé snaží zvolit takové principy, které by jim přinášely maximum užitku. Tím samozřejmě nemá být řečeno, že by lidé mohli bez své individuality existovat, „spíše se od nás žádá, abychom odsouhlasili pravidla hry ještě před tím, než budeme vědět, jestli budou působit v náš prospěch [...]“. Vůdčí myšlenkou jednak je, aby byla eliminována ‚výbava situačních určení‘, která dovolují

³⁰ Rawls (1999), s. 6, překlad P.K.

lidem ovlivnit výsledky ve svůj prospěch, a jednak, aby se úvahy soustředily na to, co je žádoucí pro společnost jako celek.³¹

Na druhé straně, aby byla debata mezi lidmi za závojem nevědomosti smysluplná, musí tito lidé mít nějaké obecné informace. Znají tedy kupříkladu obecné ekonomické zákonitosti jako nedostatkovost statků či nesaturovanost ve spotřebě, jsou obeznámeni s možnostmi politického uspořádání či se orientují v psychologii. Tyto předpoklady mohou být pro někoho problematické, neboť mnoho lidí žije střídmě, ba asketicky (ať už z náboženských či jiných důvodů), a proto by někteří mohli namítnout, že nesaturovanost ve spotřebě není obecným zákonem a už vůbec ne principem, kterým by se měli lidé při rozhodování v původní situaci řídit. Tuto námitku řeší Rawls poukazem na to, že pokud člověk za závojem nevědomosti neví, jaký životní styl bude vyznávat, bude v původní situaci hodnotit stav, kdy má více statků (či více svobod) výše, než kdy jich má méně. Důvodem je, že kdyby člověk opravdu byl v reálném životě asketou, je život pro něj snazší ve svobodné společnosti, kde nejsou postihováni lidé, kteří si potrpí na hromadění majetku, než kdyby tento člověk byl v reálném světě přívržencem hromadění majetku a narodil by se ve společnosti, která by od svých členů vyžadovala asketický způsob života.³² Podobný styl argumentace je i při obhajobě větší míry svobody před menší – opět má snazší život ortodoxní věřící v sekulární společnosti, nežli ateista ve společnosti silně nábožensky založené. Zároveň se předpokládá, že lidé v původní situaci jsou racionální, mají smysl pro spravedlnost (budou dodržovat principy dohodnuté v původní situaci) a že mají schopnost si vytvořit a následně prosazovat vlastní koncepci dobra.³³

K dohodě ohledně principů spravedlnosti (které budou zmíněny v následující podkapitole) dospívají lidé ve stavu *reflektované rovnováhy* (*reflective equilibrium*). Tohoto stavu je dosaženo, pokud člověk zvážil všechna pozitiva i negativa daných principů

³¹ Shapiro (2003), s. 94.

³² Je vhodné upozornit, že zatímco v Rawlsově knize *Teorie spravedlnosti* je prezentovaná teorie spravedlnosti pojímána jako alternativní k ostatním teoriím spravedlnosti, tak v knize *Politický liberalismus* Rawls slevuje ze svých nároků. Teorie spravedlnosti již tak není teorií metafyzickou, nýbrž teorií politickou. Rawls si totiž uvědomuje, že pojetí dober jednotlivých lidí jsou neslučitelná. Jeho teorie je tak koncepcí politického liberalismu, která zaručuje soužití lidí vyznávajících neslučitelné koncepce dober.

³³ Přestože se zde mluví o rokování více lidí, stačí, aby o principech spravedlnosti v původní situaci rozvažoval pouze jedinec. Za závojem nevědomosti totiž každý preferuje ty samé principy a proto nejen že mezi lidmi v původní situaci nedojde ke sporu, nýbrž oni kontemplací dojdou ke shodě ohledně principů, které by měly platit: „Je zřejmé, že když jsou lidem rozdíly mezi nimi neznámé a všichni jsou stejně racionální a ve stejné pozici, každého přesvědčí ty samé argumenty. Z toho důvodu si můžeme libovolně vybrat osobu, z jejíž pozice budeme principy vybírat.“ (Rawls citován v Kukathas; Pettit (2007), s. 21., překlad P.K.)

a poté zrevidoval své původní názory. John Rawls píše: „Je to rovnováha, protože alespoň se naše principy a soudy shodují; a je reflektovaná, neboť víme, kterým principům naše soudy odpovídají a z kterých předpokladů jsou odvozeny.“³⁴ Ve stavu reflektované rovnováhy tedy není např. ten, kdo si bez rozmyslu vybral nějaký princip a naprosto bezmyšlenkovitě ho brání. Principy spravedlnosti by tedy měly spočívat v reflektované rovnováze.

2.3 Principy spravedlnosti

V předchozí kapitole jsme vyložili, jakým způsobem se ke spravedlivým principům dochází – rokováním za závojem nevědomosti. Nyní bude mým cílem ukázat, jak tyto principy spravedlnosti, které mají určovat *základní strukturu společnosti (basic structure of society)*, tzn. systém hlavních společenských institucí, budou dle Rawlse vypadat.

V původní situaci mají lidé k dispozici seznam možných koncepcí spravedlnosti, ze kterého mohou vybírat.³⁵ Pomocí strategie *maximin* si pak vyberou koncepci tvořenou následujícími dvěma principy spravedlnosti:

- 1) „Každá osoba má rovné právo na co nejobsáhlejší systém stejných základních svobod, který je slučitelný se stejným systémem svobod pro ostatní.
- 2) Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby se u obou (a) dalo rozumně předpokládat, že budou ku prospěchu každého a (b) aby byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.“³⁶

Dříve než se však budeme zabývat těmito dvěma principy, vysvětlím, co znamená strategie *maximin*, pomocí které byly tyto principy vybrány. Výraz je zkratkou sousloví *maximum minimorum* – maximum minim. Tato strategie nám říká, že máme vybrat takovou alternativu, u které bude nejhorší možný výsledek lepší než nejhorší možný

³⁴ Rawls (1999), s. 18, překlad P.K.

³⁵ Rawls (1999), s. 107.

³⁶ Rawls (1999), s. 53, překlad P.K.

výsledek u jakékoli jiné konkurenční alternativy. John Rawls obhajuje přijatelnost tohoto pravidla ve třech krocích:³⁷

- 1) Pravidlo nepracuje s pravděpodobnostmi uskutečnění jednotlivých alternativ. Z toho důvodu je použitelné v původní situaci, neboť za závojem nevědomosti není jasné, jaká alternativa má jakou pravděpodobnost realizace.
- 2) Pokud člověku vystačí minimum, které mu nějaké pravidlo garantuje, spokojí se s tímto minimem a nezáleží mu příliš na tom, že by mohl získat více, zvláště když by riskoval, že by nemusel získat toto celé minimum.
- 3) Možné výsledky odmítnutých alternativ jsou sotva přijatelné.

Strategie *maximin* je ovšem často kritizována zejména z toho důvodu, že není příliš jasné, proč by lidé, ač by v původní situaci neznali pravděpodobnosti jednotlivých možných uspořádání společnosti, byli při výběru principů spravedlnosti takto opatrní, proč by se spíše nesnažili maximalizovat pozici průměrného občana a raději riskovali, že se nedostanou na pozici nejhůře situovaného občana, než aby se snažili maximalizovat pozici těch nejhůře situovaných i za cenu zhoršení pozice těch průměrně situovaných. Rawls však trvá na této strategii výběru, neboť dle jeho názoru zaručuje, na rozdíl od jiných strategií, akceptovatelný výsledek pro všechny občany. Výhodou je tedy také to, že i ti nejhůře postavení se ztotožní s těmito principy, protože ví, že jim poskytuje maximum.³⁸

³⁷ Rawls (1999), s. 134.

³⁸ Je dobré zmínit, že k výběru principů spravedlnosti jsme nuceni zvolit takto výjimečnou strategii, neboť se nacházíme ve výjimečné situaci (za závojem nevědomosti). Strategie *maximinu* je v běžném životě prakticky nepoužitelná. Kukathas a Pettit dávají příklad, jak by použití této strategie v běžném životě asi vypadalo: Předpokládejme, že nejpravděpodobnějším výsledkem výletu na pobřeží je prožití krásného odpoledne. Je však možné, ač velmi nepravděpodobné, že výlet skončí autonehodou, při které zahyneme. Druhou možností, jak strávit odpoledne, je zůstat doma. Zde je nejpravděpodobnějším výsledkem odpočínutí si u televize, přičemž nejhorší možný výsledek je, že se zastaví soused a unudí nás k smrti svými příběhy. Jelikož poslouchat nudné příběhy je lepší, než zemřít při autonehodě, strategie *maximinu* nám říká, abychom zůstali doma. (Kukathas; Pettit (2007), s. 42).

Tento příklad je na jedné straně úsměvný, na druhé straně ovšem pravděpodobně nechtěně podporuje Rawlsovu argumentaci. Příběh totiž vychází z předpokladu, že jsme schopni určit pravděpodobnosti, s jakými jednotlivé varianty nastanou. Protože jak jinak si vysvětlit, že autoři neuvádějí jako nejhorší možný výsledek zůstání doma, že se utopíme ve vaně, že budeme zasypáni v sutinách vlastního domu během zemětřesení či že nás zabije labilní soused? Nejspíše je totiž mnohem pravděpodobnější být zabít během autonehody, než se utopit ve vaně a proto utopení ve vaně nefiguruje jako nejtragičtější výsledek toho, že odpoledne zůstaneme doma. Avšak takto nelze uvažovat v původní situaci, kde neznáme **žádné** pravděpodobnosti, s jakými jednotlivé varianty nastanou. Kdybychom tedy měli jít do extrému a Kukathasův a Pettitův příklad rozvažovat v původní situaci, tak na jedné straně máme cestu autem, kde nejhorším výsledkem je smrt a my nevíme, s jakou pravděpodobností tento výsledek nastane – může být naprosto

Vraťme se však nyní k výše zmíněným dvěma principům spravedlnosti, jež se vztahují k uspořádání základní struktury společnosti. První princip se týká systému svobod, který je každému občanovi přiznán – jedná se o politickou svobodu (právo volit a být volen), svobodu slova a shromažďování, svobodu svědomí a myšlení, osobní svobodu (včetně práva na soukromé vlastnictví).³⁹ Tyto svobody však nejsou hlavním tématem této práce.

Pro nás bude mnohem zajímavější druhý princip, který se týká rozdělení majetku a obsazování veřejných úřadů. V zásadě je v první části tohoto druhého principu řečeno, že sociální a ekonomické nerovnosti nejsou *per se* špatné a jsou tolerovatelné právě tehdy, pokud slouží k prospěchu všech, tzn. všichni lidé se mají lépe, když tyto nerovnosti existují, než kdyby neexistovaly. Druhá část druhého principu pak přiznává dostupnost veřejných úřadů všem občanům. John Rawls označuje objekty, se kterými pracují tyto dva principy spravedlnosti a které jsou distribuovány skrze základní strukturu společnosti jako *primární statky* (*primary goods*). Jedná se o statky, u kterých se předpokládá, že je každý rozumný člověk nacházející se v původní situaci chce mít (a to v co největší míře). Hlavními primárními statky jsou: práva, svobody, moc, příležitosti, příjem či majetek.⁴⁰ V původní situaci bude každý člověk usilovat o co nejvíce primárních statků, neboť čím více jich bude mít, tím lépe bude moci uskutečnit v reálném světě svůj životní plán, ať už tento plán bude jakýkoli (viz příklad s asketou či ortodoxním věřícím v podkapitole 2.2).

Principy spravedlnosti jsou navíc uspořádány lexikálně tím způsobem, že princip první má absolutní přednost před principem druhým, jinými slovy nelze jednat spravedlivě ve shodě s druhým principem, pokud tímto jednáním zároveň porušujeme první princip. Pokud budou kupříkladu existovat ve společnosti ekonomické nerovnosti, které nebudou sloužit prospěchu všech, ergo bude zde jistá nespravedlnost⁴¹, bude správné se je snažit odstranit jen tehdy, pokud při jejich odstraňování nebudou porušeny svobody, které

nepravděpodobné, ale také téměř jisté, že zemřeme, na druhé straně máme zůstání doma, kde nejhorším výsledkem je také smrt a opět nevíme, jaká je její pravděpodobnost. Jak se rozhodneme? Domnívám se, že v této situaci je to zcela jedno, neboť jelikož nejhorší možné výsledky obou alternativ jsou shodné, strategie *maximin* nám nepomůže, resp. řekne nám, ať zvolíme jinou strategii výběru, neboť dle této nelze určit nejlepší variantu jak strávit odpoledne. Vidíme tedy, že strategie *maximin* je velmi specifická a lze ji použít jen ve velmi specifických příkladech (původní situace), rozhodně ne v běžném životě, neboť tam nedává žádný smysl – nejhorším možným výsledkem každé aktivity je totiž smrt.

³⁹ Rawls (1999), s. 53.

⁴⁰ Rawls (1999), s. 54.

⁴¹ John Rawls definuje nespravedlnost následovně: „Nespravedlnost jsou nerovnosti, které nejsou ku prospěchu všech.“ (Rawls (1999), s. 54, překlad P.K.).

garantuje první princip. Tento přístup (lexikální řazení principů) samozřejmě implicitně předpokládá, že daná společnost je na určitém stupni rozvoje, že zajištění základních životních potřeb je vyřešeno. Neboť pokud někdo umírá hladem, asi bychom ho neutěšili tvrzením, že princip svobody má lexikální přednost před principem zohledňujícím sociální a ekonomické nerovnosti.

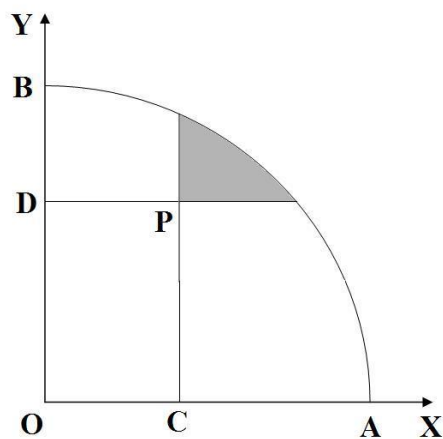
2.4 Princip druhý – sociální a ekonomické nerovnosti

Poté, co byla nastíněna Rawlsova teorie spravedlnosti a způsob, jak k ní dospěl a jak jí obhajuje, mohu konečně pokročit k tématu, který nás nejvíce zajímá, k jeho pojetí sociální spravedlnosti. Budu zde vycházet zejména z možných interpretací druhého Rawlsova principu spravedlnosti: „Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby se u obou (a) dalo rozumně předpokládat, že budou ku prospěchu každého a (b) aby byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.“

Sám John Rawls nabízí čtenáři v knize *Teorie spravedlnosti* čtyři možné interpretace druhého principu: systém přirozené svobody, liberální rovnost, přirozenou aristokracii a demokratickou rovnost.⁴² Důvodem této široké škály interpretací je, že výraz „ku prospěchu každého“ z první části druhého principu lze vyložit v souladu s principem efektivnosti, ale také v souladu s principem difference. Výraz „přístupný pro všechny“ z druhé části druhého principu pak můžeme vyložit jako „přístupný nadaným“ či jako „přístupný na základě férových šancí“. Proto máme čtyři možnosti interpretace.

Principem efektivnosti míní Rawls paretovské podmínky optimality. Pokud se řídíme tímto principem, jde nám o optimální alokaci statků. Optimální alokace je taková alokace, kdy nelze nikomu zvýšit počet statků, aniž bychom snížili počet statků kohokoliv jiného. Tuto situaci znázorňuje následující diagram:

⁴² Rawls (1999), s. 57.



Zdroj: Shapiro (2003), s. 107, úprava P.K.

Na diagramu máme znázorněnou situaci, kde se vyskytují dvě osoby – X a Y. Křivka AB značí takovou alokaci statků, kdy již nelze ani jedné z osob počet statků zvýšit, aniž bychom snížili počet statků druhé osobě (jedná se o paretoovsky optimální situace). Nacházíme-li se v bodě P (osoba X má C statků a osoba Y má D statků) budou takové výměny mezi osobami X a Y paretoovsky efektivní, pokud v důsledku těchto výměn vzroste počet statků alespoň jedné z osob a žádné se nesníží (šedě vyznačená oblast). Zde jen zdůrazním, že paretoovsky optimální situace může být i situace, kdy osoba X má A statků a osoba Y nemá statek žádný. Vidíme tedy, že princip efektivnosti nemá nic společného se spravedlností v Rawlsově pojetí, neboť situace, ve které existují lidé, kteří nemají nic, jistě není v jejich prospěch a proto tato situace není ve prospěch každého. John Rawls píše: „Ve spravedlnosti jako férovosti mají principy spravedlnosti přednost před otázkami efektivnosti (...) a situace reprezentující spravedlivá rozdělení budou obecně preferována před efektivními situacemi, které jsou nespravedlivé.“⁴³

Princip diference nám poté říká, že nerovnoměrné vlastnictví primárních statků je obhajitelné pouze tehdy, pokud slouží prospěchu těch, kteří jich mají nejméně. Výrazy „přístupný nadaným“ a „přístupný na základě férových šancí“ jsou zřejmé.

Vraťme se tedy zpět k samotným interpretacím druhého principu spravedlnosti. Začnu systémem přirozené svobody a liberální rovností. U těchto dvou interpretací splňuje

⁴³ Rawls (1999), s. 60, překlad P.K.

základní struktura společnosti princip efektivnosti.⁴⁴ Tento princip, který je v zásadě tržním principem, neboť každá dobrovolná směna na trhu proběhne jen tehdy, když nesníží užitek ani jednomu z aktérů směny, je pro Rawlse nepřijatelný. Důvodem je, že majetkové a sociální poměry jsou značně ovlivněny vrozenými schopnostmi a talenty, jejichž vlastnictví je však morálně arbitrární. Takže přestože jak v systému přirozené svobody, tak u liberální rovnosti jsou „sociální a ekonomické nerovnosti ku prospěchu každého“ v tom smyslu, že žádná nerovnost nevznikla tak, že by byl někdo cíleně znevýhodněn (nikdo neuzavře dobrovolně takovou směnu, aby na tom po této směně byl hůře, než kdyby ji neuzavřel⁴⁵), nýbrž nerovnosti vznikly tak, že schopnější a talentovanější lidé se dokázali prosadit lépe než ostatní, jsou výsledné sociální a ekonomické nerovnosti nespravedlivé v tom smyslu, že byly způsobeny nahodilostí přírody (rozdělením a následným využitím rozdílných vrozených schopností). Rawls v souvislosti s „rozdělováním“ talentů, schopností a sociálního postavení, do kterého se narodíme, používá výraz *přírodní loterie* (*natural lottery*)⁴⁶.

Přirozená aristokracie a demokratická rovnost využívají na druhé straně principu difference. Přirozené aristokracii nevěnuje John Rawls příliš pozornosti. Jelikož totiž interpretuje výraz „přístupný pro všechny“ jako „přístupný nadaným“, tak to není pro Rawlse ta správná interpretace. Zbývá nám tedy jediná možnost a to interpretace ve smyslu demokratické rovnosti, která nejenže podléhá principu difference, ale také rozděluje veřejné úřady na základě férových šancí. Rawls nám ukazuje, proč je tato interpretace správná a proč by byla zvolena v původní situaci za závojem nevědomosti.

Rawls vychází z předpokladu, že schopnosti, nadání i sociální postavení našich rodičů jsou morálně arbitrární a neměly by mít velký vliv na množství primárních statků, které vlastníme. Domnívá se, že v původní situaci by si lidé nezvolili takové principy, které by určovaly jejich sociální pozici na bázi loterie. Každá sociální či ekonomická

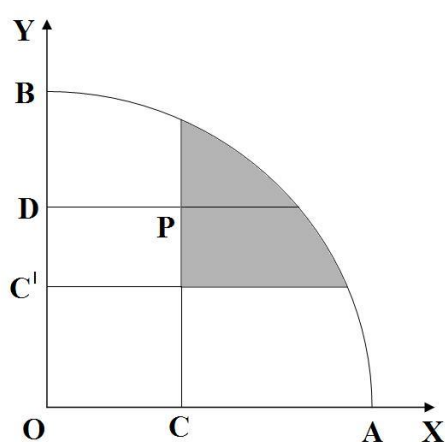
⁴⁴ Rozdílem mezi systémem přirozené svobody a liberální rovností je, že v rámci prvního jmenovaného je výraz „přístupný pro všechny“ interpretovaný jako „přístupný nadaným“ (*de facto* jsou veřejné úřady volně přístupné všem, ve skutečnosti mají však šanci pouze ti nadaní, neboť v podmínkách soutěže vždy vyhrají), kdežto u druhého (liberální rovnost) je výraz „přístupný pro všechny“ interpretovaný jako „přístupný na základě férových šancí“.

⁴⁵ Tento princip platí minimálně na teoretické úrovni. Jistě by bylo možné spekulovat, zda platí i v praxi, ale tuto námitku nyní ponechme stranou.

⁴⁶ Rawls (1999), s. 64.

nerovnost je tak obhajitelná pouze tehdy, pokud **maximalizuje** prospěch těch nejhůře postavených.^{47,48}

V následujícím diagramu je šedě znázorněn prostor, ve kterém se lze v souladu s principem difference pohybovat. Počáteční vybavení osob X a Y je opět znázorněno bodem P. Tentokrát jsou ovšem povoleny i takové výměny, po kterých bude mít osoba Y méně statků, pokud osoba X dostane statků více než v počátečním bodě (osoba X je v bodě P tou hůře postavenou, neboť z diagramu plyne, že $D > C$). Z diagramu je tak patrný rozdíl mezi principem efektivnosti a principem difference:



Zdroj: Shapiro (2003), s. 109, úprava P.K.

Pro Rawlse není spravedlivé či nespravedlivé, že každý člověk má jiné vlohy a díky rodičům jinou startovní pozici – toto je faktem, se kterým nejsme schopni nic udělat; „spravedlivý a nespravedlivý je pouze způsob, jakým s těmito fakty nakládají instituce.“⁴⁹ Pokud totiž považujeme kastovní společnost za nespravedlivou, měli bychom za nespravedlivou považovat dle Rawlse i společnost systému přirozené svobody. Důvodem je že v kastovní společnosti určuje sociální pozici dítěte sociální pozice rodičů, což obecně

⁴⁷ Rawls (1999), s. 72.

⁴⁸ V rámci tohoto pravidla také funguje lexikální uspořádání a to takové, že pokud by se měly zlepšit vyhlídky nejlépe postavených jedinců a toto zlepšení by nemělo žádný vliv na ty nejhůře postavené, je rozhodující, jak se toto zlepšení vyhlídek projeví na postavení nejhůře situovaných z těch, které tato změna postihne. Pokud se projeví kladně, je toto zlepšení vyhlídek těch nejlépe postavených spravedlivé. Jinými slovy zlepšení u nejlépe situovaných jedinců je spravedlivé až tehdy, když byl maximalizován prospěch všech hůře postavených jedinců.

⁴⁹ Rawls (1999), s. 87, překlad P.K.

není považováno za spravedlivý faktor, který by měl určovat životní vyhlídky lidí. V systému přirozené svobody však určují životní vyhlídky vedle sociálního postavení rodičů ještě vrozené schopnosti a nadání, tedy tato společnost je dle Rawlse stejně nespravedlivá jako společnost kastovní.

Pokud máme ke každému přistupovat „stejně“, nelze tak činit bez zohlednění nerovností mezi jedinci. Spravedlivá společnost musí věnovat více pozornosti těm, kteří nebyli přírodou tak štědře obdarováni či se narodili do méně příhodné společenské pozice. Měli bychom tedy například více financovat vzdělání těch méně nadaných⁵⁰ – samozřejmě za předpokladu, že větší financování vzdělání těch více nadaných by *ceteris paribus* nemaximalizovalo postavení těch nejméně nadaných.

To tedy neznamená, že žádné sociální a ekonomické nerovnosti nejsou přípustné. Nerovnosti často motivují lidi k podávání lepších výkonů, vynalézavosti, či k vykonávání stresově náročnějších povolání. Jistě slouží k prospěchu těch nejhůře postavených, když budou lékaři či hasiči pobírat nadprůměrné platy. Schopní jedinci tak budou motivováni vstupovat do těchto důležitých profesí a vykonávat tato povolání svědomitě. Neboť, jak uvádí Rawls: „V rámci spravedlnosti jako férovosti lidé souhlasí s tím, že využijí nahodilosti přírody a společenské okolnosti pouze tehdy, pokud to bude ke společnému blahu.“⁵¹

Rawlsovo pojetí sociální spravedlnosti dobře charakterizuje následující citát: „Všechny společenské hodnoty [tzn. primární statky, pozn. P.K.] – svobody, příležitosti, příjem, majetek a společenské základy sebeúcty – mají být rozdělovány rovným dílem, pokud ovšem nějaké nerovnoměrné rozdělení jedné nebo všech těchto hodnot, není ku prospěchu každého.“⁵²

⁵⁰ Rawls (1999), s. 86.

⁵¹ Rawls (1999), s. 88, překlad P.K.

⁵² Rawls (1999), s. 54, překlad P.K.

Kapitola 3

Nozickovo pojetí sociální spravedlnosti

Po vydání Rawlsovy knihy *Teorie spravedlnosti* se vzedmula vlna kritiky a komentářů k tomuto stěžejnímu dílu politické filosofie 20. století. Jednou z reakcí byla i kniha jeho harvardského kolegy Roberta Nozicka *Anarchie, stát a utopie (Anarchy, State, and Utopia)*⁵³. Přestože Nozickova odpověď je místy velmi kritická, oceňuje hluboce Nozick význam Rawlsova přístupu: „*Teorie spravedlnosti* je vlivná, hluboká, propracovaná, obsáhlá, systematická práce v politické a morální filosofii, která není srovnatelná s ničím minimálně od doby vydání spisů Johna Stuarta Milla. Je to zřídlo poučných myšlenek [*a fountain of illuminating ideas*], spojených do jednoho úžasného celku. Političtí filosofové nyní musí pracovat v rámci Rawlsovy teorie nebo vysvětlit, proč tak nečiní.“⁵⁴

V této kapitole představím Nozickovo pojetí sociální spravedlnosti, jak jej vyložil v knize *Anarchie, stát a utopie* a uvedu některé zajímavé postřehy či kritiky, které adresoval Rawlsovi.

⁵³ Nozick (1977).

⁵⁴ Nozick (1977), s. 183, překlad P.K.

3.1 Spravedlnost jako oprávnění

Nozickův výklad spravedlnosti jako oprávnění je v sedmé kapitole knihy *Anarchie, stát a utopie*⁵⁵, která nese název *Distribuční spravedlnost*. Distribuční spravedlností se míní spravedlnost, která určuje rozdělení majetku ve společnosti. Jedná se tedy o podmnožinu sociální spravedlnosti. Nozick se zde nezaobírá spravedlivým rozdělením veřejných úřadů, nýbrž pouze majetkem.⁵⁶ V této práci se zaměřím výhradně na Nozickovo pojetí sociální spravedlnosti, nikoliv na jeho koncepci a obhajobu minimálního státu.

Robert Nozick hned na začátku sedmé kapitoly upozorňuje, že pojem *distribuční spravedlnost* není neutrální⁵⁷ a že implicitně vzbuzuje představy o rozdělování (distribuci) nějaké nabídky a případně také o její následné redistribuci, pokud se ukáže, že první distribuce byla špatná. Avšak hned zdůrazňuje, že „nejsme v pozici dětí, které dostaly porce koláče od někoho, kdo nyní dělá na poslední chvíli změny, aby napravit nepořádné krájení. Neexistuje žádná *centrální* distribuce, žádná osoba nebo skupina, které by měly právo kontrolovat všechny zdroje a určovat, jak mají být rozděleny. Co jedna osoba získá, to dostala od ostatních výměnou za něco jiného, nebo jako dar. Ve svobodné společnosti kontrolují různé osoby různé zdroje a nový majetek povstává z jejich dobrovolných směn a činů.“⁵⁸

3.2 Teorie oprávnění

Robert Nozick svoji teorii spravedlnosti označuje jako teorii oprávnění. Tato teorie je historická, tzn. hodnocení, zda má někdo na určitý majetek právo, závisí pouze na tom,

⁵⁵ V práci vycházíme z českého překladu první části sedmé kapitoly, který vyšel ve sborníku Jánose Kise (Nozick (1997)). Jelikož autorovi této práce není známo, že by existoval český překlad druhé části sedmé kapitoly, vycházíme proto u druhé části kapitoly z původního Nozickova textu (Nozick (1977)).

⁵⁶ Přestože Nozick používá pojem *distribuční spravedlnost* (*distributive justice*), budu v této kapitole ovšem používat převážně pojem *sociální spravedlnost*, abych zachoval pojmovou jednotu práce (kde to však bude nutné, využiji pojmu *distribuční spravedlnost*). Tyto pojmy zde tedy budu chápat jako synonyma.

⁵⁷ Viz poznámka 9.

⁵⁸ Nozick (1997), s. 205.

jak tento majetek nabyl – zda ho získal spravedlivou cestou či nikoli. Tato teorie se skládá ze tří bodů:

- 1) „Osoba, jež nabyde majetek v souladu s principem spravedlnosti pro nabytí majetku, má právo tento majetek vlastnit.
- 2) Osoba, jež nabyde majetek jiného oprávněného uživatele v souladu s principem spravedlnosti při převodu, má právo na toto vlastnictví.
- 3) Nikdo nemá právo na vlastnictví jinak než na základě (opakovaných) postupů 1. a 2.“⁵⁹

K těmto třem bodům připojuje Nozick vzápětí ještě bod čtvrtý – nápravu nespravedlnosti:

- 4) „Tento princip používá historickou informaci o předcházejících situacích a nespravedlnostech, k nimž v nich došlo (definovaných prvními dvěma principy spravedlnosti a právy proti zasahování), a informaci o skutečném průběhu událostí plynoucích z těchto nespravedlností až do současnosti a popisu (či popisů) nynějšího rozdělení vlastnictví ve společnosti. Princip nápravy by měl používat co možná nejlepšího odhadu toho, co by se bývalo stalo [...], kdyby nedošlo k nespravedlnosti.“⁶⁰

Zde se dostávám k první možné kritice Nozickova přístupu. První dva body jeho pojetí spravedlnosti budou podrobněji vyloženy v podkapitole 3.3, a ač mohou být v mnoha ohledech oprávněně kritizovány (a tato kritika bude později zmíněna), jedním z nejslabších míst Nozickovy teorie je právě tato náprava minulých nespravedlností. Je zřejmé, že tento bod v teorii oprávnění být musí, neboť lidské dějiny jsou plné neoprávněného nabytí majetku a teorie by měla tento problém nějakým způsobem řešit. Na druhé straně Nozickův velmi ambiciózní plán, vzbuzuje mnoho komplikací.⁶¹

⁵⁹ Nozick (1997), s. 206.

⁶⁰ Nozick (1997), s. 208.

⁶¹ Je korektní na tomto místě upozornit, že Nozick si je vědom mnoha komplikací a přiznává, že: „Neznám žádné důkladné a teoreticky propracované pojednání o těchto problémech.“ (Nozick (1997), s. 208). Zajímavé však je, že přesto formuluje svůj princip nápravy velmi ambiciózně. Z toho lze usuzovat, že je přesvědčen, že jeho princip je teoreticky nejen správný, ale také minimálně teoreticky proveditelný. Domnívám se však, že pokud pomineme správnost tohoto principu (o níž je asi většina lidí přesvědčena),

První z těchto komplikací je, jak ocenit výši majetku, který by daná osoba v současnosti vlastnila, pokud by jí např. nebyl v minulosti nějaký majetek zcizen. Nozick totiž nežádá, aby byl zcizený majetek pouze navrácen v té výši, v jaké byl zcizen, nýbrž žádá, aby postižený dostal tolik, kolik by nejspíše měl, kdyby nedošlo k nespravedlnosti. Zde se dostáváme do velkých problémů – je prakticky nemožné odhadnout v závislosti na tom, jak je člověk talentovaný, jaké má kontakty, atd., kolik by si pravděpodobně s daným počátečním majetkem (který mu byl celý, nebo částečně zcizen) vydělal.

Druhou komplikací je, jak daleko do minulosti bychom měli nespravedlnosti napravovat. Vezměme si za příklad situaci v České republice. Máme napravovat historické křivdy roku 1948, 1945, 1939 či 1918? Či dokonce křivdy období Bílé hory? Pokaždé když určíme nějaké časové období za výchozí a řekneme, že křivdy, které se udály před tímto obdobím, nebudeme brát v potaz, vždy se může někdo oprávněně zeptat, proč je tímto bodem tento rok a ne jiný. Takto bychom byli nuceni jít stále více do minulosti a nikdy bychom se nedostali k historicky první křivdě. A i kdyby, ač je to nemožné, jsme se k ní teoreticky dostali, není možné odhadnout, jak by vypadalo rozdělení majetku, kdyby celé dějiny probíhaly úplně jinak, než ve skutečnosti probíhaly.⁶²

Tím se dostáváme ke třetí významné námitce – kde vzít majetek na odškodnění postižených? Předpokládejme nyní, že bychom byli schopni vyčíslit majetek, který postiženému náleží (ač je to zhola nemožné). Dále předpokládejme, že postižený byl velmi podnikavý člověk, který by jistě majetek, který mu byl zcizen, několikanásobně znásobil. Zloděj ovšem majetek neznásobil, nýbrž prohýřil. Jsme-li v této situaci, kde máme vzít majetek na odškodnění okradeného? Nemůžeme po ostatních požadovat, aby se vzdali části svého majetku (ať už přímým převodem, nebo zvýšením daní) ve prospěch našeho postiženého, neboť to by byla nová křivda, která by musela být v budoucnu napravena. Jinými slovy, i kdybychom nějak vyřešili problémy týkající se první a druhé komplikace, nebudeme ve většině případů schopni postiženého odškodnit, neboť není kde (či lépe řečeno *komu*) tyto peníze vzít, aby to bylo spravedlivé.

dostáváme se k nepřekonatelným problémům, co se týká jeho proveditelnosti, byť na teoretické úrovni (viz dále, zejména první a třetí komplikace).

⁶² Robert Nozick nabízí určitý návod, jak se vypořádat se situací, kdy nejde určit, komu by jaký majetek patřil, pokud by v minulosti nedošlo k nespravedlnostem. Odkazuje při řešení na Rawlsův princip diference: „organizovat společnost tím způsobem, aby byla maximalizována pozice té skupiny, která na tom ve společnosti bude nejhůře.“ (Nozick citován v Wolff (1996), s. 116, překlad P.K.).

Jak již bylo výše řečeno, teorie by byla bez vypořádání se se způsobem nápravy minulých škod neúplná. Na druhé straně způsob této nápravy, jak jej Nozick prezentuje, je nerealizovatelný a je oprávněným terčem mnoha kritik a jedním z nejslabších míst Nozickova pojetí sociální spravedlnosti.⁶³

3.3 Spravedlivé nabytí a převody majetku

Vraťme se nyní ještě k prvním dvěma bodům Nozickovy teorie oprávnění – k prvotnímu nabytí majetku a k převodu majetku – a začněme druhým bodem. Spravedlivým převodem majetku chápe Robert Nozick takový převod, který byl oběma stranami proveden dobrovolně. Jedinými aktéry, kteří tak hodnotí spravedlnost nějakého převodu, jsou ti, kteří danou směnu provádějí. Spravedlnost směny je stvrzena tím, že směna proběhla. Vliv třetích osob by měl být dle Nozicka upozaděn, neboť směna mezi dvěma jednotlivci nijak neovlivňuje majetkové poměry ostatních lidí.

Ztotožnění spravedlivé směny se směnou dobrovolnou se zdá být nosné. Jsou tu nicméně určité problémy spojené s Nozickovou teorií převodu majetku, které by bylo dobré zmínit. Prvním z nich je, jak určit, že je směna skutečně dobrovolná. Jonathan Wolff⁶⁴ dává příklad s lupičem, který nás přepadne se slovy: „Peníze nebo život.“ To, že se *dobrovolně* rozhodneme pro odpověď „peníze“, jistě nečiní tuto směnu spravedlivou. Podobným způsobem se lze ovšem ptát, zda lidé ve svobodné kapitalistické společnosti dobrovolně vstupují do zaměstnaneckých poměrů, či jsou *nuceni* do nich vstupovat, aby neumřeli hlady. Pokud odpovíme, že jsou lidé *nuceni* vstupovat do zaměstnaneckých poměrů, zpochybníme platnost většiny pracovních smluv, neboť byly podepsány pod nátlakem (lidé nechtěli jako nezaměstnaní umřít hlady) a zaměstnanci v nich jistě

⁶³ Možným řešením celého problému, ač samozřejmě na teoretické rovině velmi problematickým, by bylo udělení tlusté čáry za minulostí a oznámení, že „libertarianismus začíná zítra“. V dlouhém časovém horizontu by jistě došlo v jistém ohledu ke *spravedlivému* rozdělení majetku, neboť jak bude v podkapitole 3.4 ukázáno, „svoboda ruší modely“ – ať si zvolíme za počáteční situaci jakoukoli distribuci majetku, tato distribuce bude svobodou narušena a časem se distribuce majetku přiblíží takové distribuci, ke které by se došlo dodržováním prvních dvou Nozickových bodů jeho teorie oprávnění.

⁶⁴ Wolff (1996), s. 83.

přistoupili na pro ně mnohem méně výhodné podmínky, než na jaké by přistoupili, kdyby jim nehrozilo vyhladovění.

Další možnou námitkou je, že směna dvou osob ve skutečnosti *ovlivní* pozici osob třetích. S touto námitkou přišel Gerald Allan Cohen⁶⁵, který tvrdí, že kupříkladu směny, které vedou k vytvoření velkých majetkových rozdílů mezi jednotlivými sociálními skupinami, negativně ovlivní pozici dosud nenarozených. Důvodem je, že není ani tak důležité kolik peněz máme, nýbrž kolik peněz máme ve srovnání s druhými. Bohatší lidé jsou s přibývajícím majetkem mocnější, což může ovlivnit i pozici osob, které se nepodílely na směně (směnách) vedoucích k postavení těchto bohatších lidí. Dosud nenarozené tak negativně ovlivní směna (směny), která způsobí, že se narodí do společnosti s velkými sociálními nerovnostmi.

Abychom mohli směňovat majetková práva, musí ovšem majetková práva nejdříve vzniknout (toto řeší první bod Nozickovy teorie oprávnění). Nozickův princip týkající se nabytí majetku zní: „Osoba, jež nabyde majetek v souladu s principem spravedlnosti pro nabytí majetku, má právo tento majetek vlastnit.“ Principem spravedlnosti zde Nozick míní Lockovu podmínku nabytí majetku. Teorie vzniku vlastnických práv vychází z řemeslnického ideálu („Práce na něčem to vylepšuje a činí to hodnotnějším; a každý má právo vlastnit věc, jejíž hodnotu vytvořil.“⁶⁶) – tím že začneme pracovat na nikým nevlastněné půdě, či zpracujeme nikým nevlastněnou surovinu, vzniká naše majetkové právo na danou půdu či vytvořený předmět. Na toto přivlastnění se pak vztahuje Lockova podmínka, která říká, že vznik tohoto majetkového práva je oprávněný, pokud zbylo dostatek stejně dobrého pro ostatní (ať už stejně dobré půdy, či stejně dobré suroviny).

Lockovu podmínku lze chápat v její silnější či slabší podobě. Silnější podoba říká, že musí zbýt dostatek stejně dobrého pro ostatní k *přivlastnění*. Smím si tedy přivlastnit pozemek pouze tehdy, pokud je dostatek stejně kvalitních pozemků pro ostatní (jako příklad tohoto typu přivlastňování je dáváno zabírání půdy americkými osadníky⁶⁷).⁶⁸

⁶⁵ Cohen citován v Wolff (1996), s. 87.

⁶⁶ Nozick (1997), s. 230.

⁶⁷ Zde se ovšem nebere v úvahu právo původních obyvatelů (indiánů) na vlastnictví dané půdy.

⁶⁸ Mohlo by se zdát, že tato podmínka dříve splnitelná byla (existovalo mnoho neobydlených krajů na všech kontinentech), ale dnes už splnitelná není (stěží najdeme kupříkladu v okolí Prahy pozemek, který by nikomu nepatřil a který bychom si mohli přivlastnit, aby stejně dobrých volných pozemků zbylo i pro ostatní). Nozick ovšem upozorňuje, že tato podmínka byla buďto splnitelná vždy, nebo nebyla splnitelná nikdy. Pokud by totiž podmínka byla splnitelná v minulosti a dnes již ne, znamenalo by to, že existoval zábor půdy, který splnění této podmínky znemožnil – po zabrání dané půdy již nezůstal dostatek půdy pro ostatní. To

Slabší podmínka naproti tomu vyžaduje, aby zbylo pro ostatní dostatek stejně dobrého k *využívání*. Jinými slovy skutečnost, že existují lidé, kteří si již nemohou zabrat půdu pro sebe, není tak důležitá jako skutečnost, že tito lidé si mohou půdu od ostatních koupit či pronajmout. Nozick tak argumentuje, že přivlastňování a stálé vlastnictví nezhoršuje situaci lidí, kteří nic nevlastní a již si nic přivlastnit⁶⁹ nemohou, neboť „zde nastupují různé známé společenské ohledy upřednostňující soukromé vlastnictví: tento systém zvětšuje společenský produkt tím, že dává výrobní prostředky do rukou těch, kteří je mohou použít nejúčinněji (ziskově); [...] soukromé vlastnictví ochraňuje budoucí osoby tím, že přivádí některé k tomu, aby zadržovali zdroje před současnou spotřebou pro budoucí trhy; poskytuje alternativní zdroje zaměstnání pro neoblíbené osoby, které tak nejsou nuceny přesvědčit jedinou osobu či malou skupinu, aby si je najmuly, a tak dál.“⁷⁰ Tím tento systém slouží i prospěchu těch, kteří již žádné prvotní zábory udělat nemohou. Prvotní vznik oprávněného vlastnického práva je tedy omezen tím, aby nebyla zhoršena pozice ostatních.

Robert Nozick bohužel používá k určení toho, zda byla pozice ostatních zhoršena, pouze situaci, kde neexistují žádná vlastnická práva. Tento přístup kritizuje kupříkladu G. A. Cohen⁷¹, neboť dle jeho názoru, by Nozick měl brát v potaz při hodnocení, zda pozice ostatních nebyla zhoršena i situace, kde existují vlastnická práva, ale majetek je rozdělen jiným způsobem.

ovšem znamená, že tento zábor nebyl oprávněný. Tím pádem se přelomovým záбором půdy stává zábor předcházející tomuto záboru a ten také nemůže být oprávněný, neboť to je nyní tento zábor, který je poslední mezi oprávněnými záborů a tudíž nechává ostatní bez možnosti zabrat si půdu pro sebe. Tímto způsobem se dostaneme až k prvnímu záboru půdy a zjistíme, že pokud by tato podmínka nebyla splnitelná dnes, tak nebyla splnitelná nikdy (Nozick (1997), s. 230-231). Nozick tím *de facto* říká, že silnější Lockova podmínka nebyla nikdy splnitelná, neboť je evidentní, že dnes splnitelná není a tudíž žádné přivlastnění tímto způsobem není oprávněné.

⁶⁹ Ve smyslu prvotního přivlastnění.

⁷⁰ Nozick (1997), s. 231-232.

⁷¹ Cohen citován v Wolff (1996), s. 113.

3.4 Historické a modelové koncepce spravedlnosti

Na závěr výkladu o Nozickově pojetí sociální spravedlnosti ještě provedu rozdělení koncepcí spravedlnosti na historické a modelové. Jak již bylo dříve řečeno Nozickovo pojetí spravedlnosti je historické. Podle Nozicka není k určení spravedlnosti konkrétního rozdělení majetku ve společnosti důležité, zda a případně jaké jsou majetkové rozdíly mezi jednotlivými lidmi, nýbrž pouze jak lidé ke svým majetkům přišli. Pokud nabyli své majetky spravedlivě, tzn. v souladu s teorií oprávnění, jsou majetkové poměry ve společnosti spravedlivé – „to, zda je rozdělení spravedlivé, záleží na tom, jak k němu došlo.“⁷² Na druhé straně existují modelová pojetí spravedlnosti, pro která je konkrétní rozdělení majetku ve společnosti spravedlivé pouze tehdy, když odpovídá jejich rozdělovacímu kritériu. Příkladem tak může být rozdělení dle morálních zásluh – „žádná osoba by neměla mít větší podíl než ta, jejíž morální zásluha je větší.“⁷³ Dle Nozicka je drtivá většina pojetí sociální spravedlnosti modelová,⁷⁴ jeho pojetí spravedlnosti jako oprávnění je však výjimkou. „Výsledný soubor rozděleného majetku není modelový – je-li důsledkem toho, že někteří dostávají podle minimálních výsledků, že jiní vyhrávají v hazardních hrách, jiní získávají podíl z příjmu společníka, jiní jsou obdarováni nadacemi, jiní mají úroky z půjček, jiní dostávají dárky od obdivovatelů, jiní zisky z investic, že další si vyrobí vše co vlastní, že jiní vlastní nalezené věci atd.“⁷⁵

Modelová pojetí spravedlnosti, která lze charakterizovat také tím, že se snaží doplnit větu „každému dle jeho“ nějakým svým kritériem, jsou dle Nozicka nebezpečná z toho důvodu, že jejich prosazováním je potlačována lidská svoboda. Tvrdí, že ať už bude počáteční rozdělení majetku respektovat jakýkoli model, svoboda tento model zruší, resp. pokud chceme model zachovat, je třeba omezit svobodu. Nozick zda na důkaz svého tvrzení dává svůj slavný příklad s Wiltem Chamberlainem. Chamberlain je výborný

⁷² Nozick (1997), s. 209.

⁷³ Nozick (1997), s. 211.

⁷⁴ Za modelové pojetí sociální spravedlnosti Nozick nepovažuje pouze marxistické pojetí (každému dle jeho potřeb) či pojetí Rawlsovo (každému tak, aby to maximalizovalo pozici těch nejhůře postavených), nýbrž i pojetí Hayekovo, který předpokládá takovou distribuci majetku, která bude korespondovat s tím, jakou hodnotu má práce jednotlivce pro společnost jako celek. Nozick upozorňuje, že pomocí tohoto modelu je ve svobodné společnosti rozdělován velký díl majetku, avšak není to model celé společnosti (Hayekův model nepokrývá výhry z loterie, dary, dědictví, atd., neboť tyto zisky nekorespondují s tím, jakou hodnotu má práce jednotlivce pro společnost jako celek).

⁷⁵ Nozick (1997), s. 212.

basketbalista a má s klubem, za který hraje, smlouvu, že dostane navíc ke svému platu určité procento z peněz vybraných na vstupném. Na konci sezóny je z něj velmi zámožný muž.

Předpokládejme, že na začátku sezóny měli všichni lidé stejný majetek (byl zde aplikován rovnostářský model). Lidé se však *svobodně* rozhodli část svého majetku dát Chamberlainovi (koupili si lístky na zápasy, kde Chamberlain hraje, a věděli, že určité procento z takto vybraných peněz jde přímo jemu). Z toho důvodu, že toto rozhodnutí o převodu peněz (koupení lístků na zápas) bylo svobodné, by výsledné rozdělení majetku mělo být spravedlivé. Dle modelu však spravedlivé není, neboť Chamberlain je mnohem bohatší než ostatní lidé. Z toho plyne, že pokud chceme realizovat konkrétní pojetí modelové spravedlnosti, musíme neustále omezovat lidskou svobodu, neboť ta modely narušuje.

3.5 Nozickova kritika Rawlse

Robert Nozick věnuje celou druhou část sedmé kapitoly své knihy *Anarchie, stát a utopie* kritice Rawlsova pojetí sociální spravedlnosti. Mým cílem zde bude ukázat pouze na jeho hlavní námitky.

Začnu morální arbitrarností talentů a vrozených schopností. Rawlsovo pojmání talentů a vrozených schopností jako nezasloužených (morálně arbitrarních) je na jednu stranu poměrně přesvědčivé. Na druhé straně má ovšem velmi diskutabilní implikace, na které Nozick (ale i další, kupříkladu Michael Sandel) upozorňuje. Důvodem je, že pokud budeme považovat všechny vlastnosti a talenty za důsledky externích vlivů, není jasné, zda je člověk za své jednání ještě odpovědný, neboť všechny jeho schopnosti a touhy (a tím potažmo i jeho jednání) jsou způsobeny vlivem prostředí, ve kterém člověk vyrůstal a které nemohl ovlivnit.⁷⁶ Sandel dokonce spekuluje, zda stejně jako talent nadaných je morálně arbitrarní a proto by z něho neměli mít prospěch jen talentovaní, nýbrž celá společnost, tak

⁷⁶ Nozick (1977), s. 214.

zda nemáme stejně přistupovat i ke zločincům, kteří mají něco jako záporné schopnosti, které jsou ovšem také morálně arbitrární. Z toho plyne, že trest za vraždu by neměl být udělen pouze vrahovi, nýbrž celé společnosti.⁷⁷

Další důležitou Nozickovou námitkou je, že v Rawlsově spravedlivé společnosti jsou ti nadanější nuceni pracovat ve prospěch těch méně nadaných a tím je porušována autonomie osob. Tato námitka vychází z toho, že více nadaní občané lépe vydělávají a z toho důvodu platí i vyšší daně. Zdanění ovšem Nozick považuje za formu nucené práce, neboť existuje-li 20% daň z příjmu, pak *de facto* pracují lidé každou pátou hodinu ve prospěch někoho jiného. „Zdaňování pracovního výdělku se rovná nucené práci. [...] odebrání výdělku z n hodin práce osoby je jako kdybychom ji odebrali n hodin práce; je to jako někoho nutit, aby pracoval n hodin pro účel někoho jiného.“⁷⁸ Tato námitka je na jednu stranu oprávněná, na druhou stranu je třeba rozlišovat mezi zdaněním svobodně zvolené práce, kde si můžeme vybrat zda, resp. kolik hodin týdně budeme pracovat (s vědomím toho že n hodin z této práce bude ve prospěch někoho jiného), či zda pracovat nebudeme a tím se osvobodíme i od n hodin „nucené“ práce a od opravdu nucené práce, kde nemáme na výběr a musíme n hodin týdně nuceně odpracovat bez ohledu na další okolnosti. Toto rozlišení Nozick opomíjí.

Nozick také kritizuje skutečnost, že Rawlsova teorie je orientována na příjemce a ignoruje dávajícího (resp. toho, komu je majetek sebrán ve prospěch toho, komu je dán). Nozick píše, že pokud by statky padaly z nebe pod podmínkou, že lidé se dohodnou na konkrétní distribuci těchto statků (a v případě, že by se nedohodli, žádný statek by nespádl), pak by Rawlsův princip difference byl obhajitelný.⁷⁹ V reálném světě ovšem „věci přicházejí na svět již připoutané k lidem, kteří na ně mají právo.“⁸⁰ Rawlsovo pojetí zcela ignoruje Nozickův řemeslnický ideál, kdy lidé mají právo na plody své práce. Zde však Kukathas s Pettitem⁸¹ upozorňují na Nozickovu mírnou dezinterpretaci Rawlse. Tato námitka by byla správná, pokud by Rawls podle ní rozdělával již existující majetek. Tak tomu však není. Rawls pouze stanovuje obecné principy, dle kterých lidé získají na konkrétní majetek vlastnické právo a proto je dle těchto autorů Nozickova výtká neopodstatněná.

⁷⁷ Sandel citován v Wolff (1996), s. 121.

⁷⁸ Nozick (1997), s. 224.

⁷⁹ Nozick (1977), s. 198.

⁸⁰ Nozick (1997), s. 215.

⁸¹ Kukathas; Pettit (2007), s. 86.

Kapitola 4

Sociální spravedlnost v éře globalizace

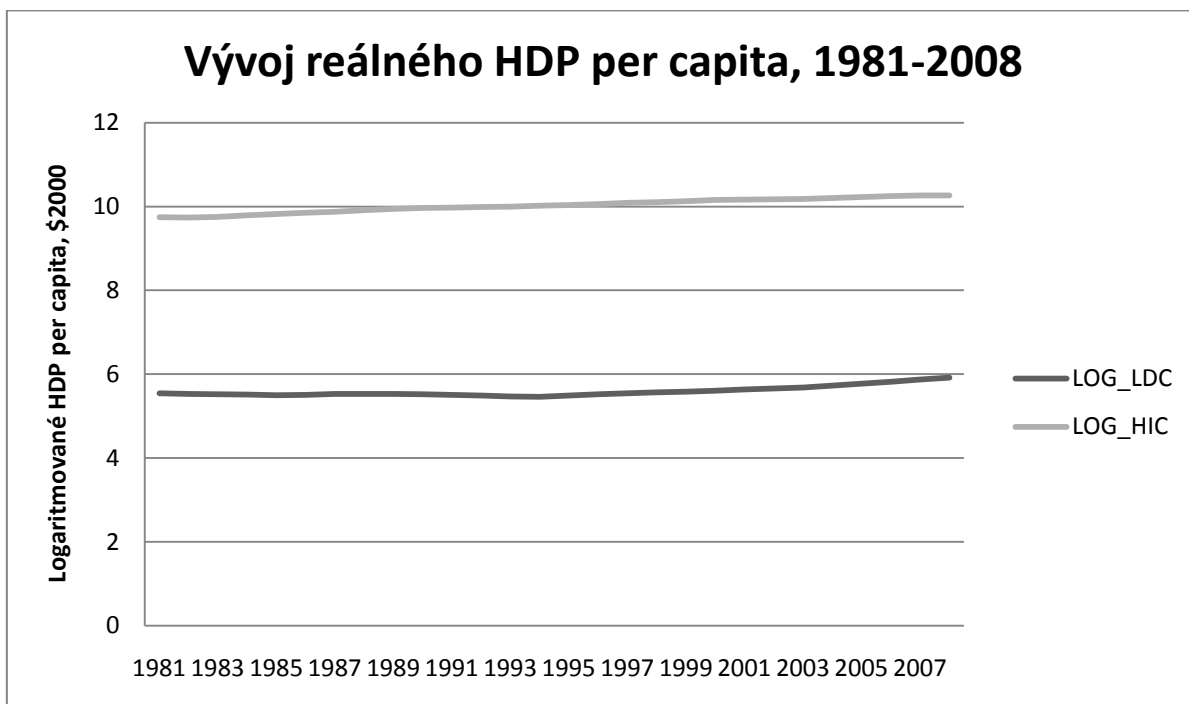
V předchozích kapitolách byly nastíněny dva teoretické koncepty sociální spravedlnosti – koncept Johna Rawlse a koncept Roberta Nozicka. Tyto koncepty, tak jak byly představeny, se většinou používají k popisu sociální spravedlnosti v rámci konkrétního státu. Toto téma je stále velmi palčivé, neboť vidíme velké sociální rozdíly téměř v každém státu (ať už se budeme bavit o státech současných či minulých). Tyto rozdíly poté mohou být různě interpretovány, ať už jako výsledek nespravedlnosti, spravedlnosti či nějakého procesu, který vůbec nejde popsat slovy *spravedlivý* či *nespravedlivý*.

V současné době se ovšem v diskuzích o sociální spravedlnosti velmi často místo diskuze o situaci v konkrétním státě (popř. státním uskupení, jakým je třeba Evropská unie) hovoří o globální situaci. Mnoho autorů poukazuje na značné sociální nerovnosti mezi konkrétními zeměmi. V této souvislosti se mluví o bohatém Severu a chudém Jihu, či o Západu a zbytku světa. Ať už použijeme jakýkoli slovník, je patrné, že určité země jsou výrazně bohatší než jiné. Dále se také ukazuje, že se tyto ekonomické rozdíly v čase zvětšují, místo toho, aby se zmenšovaly. Srovnáme-li reálný hrubý domácí produkt (HDP) na obyvatele (udané v hodnotě amerického dolaru roku 2000)⁸² v nejbohatších (high income countries, HIC) a v nejchudších zemích (least developed countries, LDC),⁸³ zjišťujeme, že mezi lety 1981 a 2008 vzrostl v prvně jmenované skupině HDP z \$17 006 na \$28 654, jinými slovy jednalo se o 168% nárůst. Naproti tomu HDP v nejchudších

⁸² V budoucím textu pokud bude hovořeno o HDP, vždy budu mít na mysli reálné HDP na obyvatele (per capita) v cenách amerického dolaru roku 2000.

⁸³ Data jsou převzata z databáze Světové banky, která používá klasifikaci OSN ke členění zemí na HIC a LDC (<http://databank.worldbank.org/ddp/home.do>).

zemích vzrostlo z \$255 na \$373, tzn. nárůst v této časové periodě byl pouhých 146%. Tato skutečnost je alarmující, neboť se ukazuje, že pomyslné nůžky mezi HIC a LDC zeměmi se nezavírají – chudé země nezažívají vyšší růst HDP, spíše je tomu naopak. Následující graf dokazuje tuto naši tezi:



Zdroj: Světová banka, vlastní výpočty.

Vzhledem k těmto skutečnostem se proto v posledních letech hojně diskutuje o spravedlivosti či nespravedlivosti globálního finančního systému. Mnoho lidí se ptá, jak je možné, že existují tak velké materiální rozdíly mezi jednotlivými státy, jak je možné, že čtyřicet pět procent světového obyvatelstva žije pod hranicí chudoby (Světová banka tuto hranici stanovuje jako \$2 na den a osobu) a téměř polovina z těchto lidí si musí dokonce vystačit s méně než \$1 na den. Navíc každý rok celosvětově umírá 18 miliónů lidí na problémy spojené s chudobou, s čehož 10 miliónů jsou děti mladší pěti let.⁸⁴

Tématem této kapitoly proto bude sociální spravedlnost v éře globalizace. Nejprve bude vyložen Rawlsův článek *Zákon národů (The Law of Peoples)*⁸⁵ a poté budou diskutovány různé návrhy řešení tohoto problému, zejména jak byly prezentovány ve

⁸⁴ Hrubec (2008), s. 148.

⁸⁵ Rawls (1993).

sborníku *Sociální kritika v éře globalizace, Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*⁸⁶, který připravil Marek Hrubec s kolektivem dalších autorů.

4.1 John Rawls a zákon národů

Pojetí sociální spravedlnosti dle Johna Rawlse bylo vyloženo ve druhé kapitole této práce. Nyní bude ukázáno, jak lze s malými úpravami tento koncept přeformulovat pro celosvětové společenství. Určité zmínky se už objevují v Rawlsově *Teorii spravedlnosti*. V této práci Rawls ukazuje, že stejně jako vznikly zákony jednotlivých států debatou za závojem nevědomosti, tak podobným způsobem si lze představit, že by vznikly mezinárodní zákony – jednotliví zástupci takto vzniklých států by opět za závojem nevědomosti stanovili spravedlivé mezinárodní zákony. Zde se opět předpokládá, že zástupci jednotlivých států by pouze znali obecné informace o lidských vlastnostech, věděli by, který stát, popř. kterou skupinu lidí zastupují. Nevěděli by ovšem, jak velký jejich stát je, popř. skupina, kterou zastupují, jeho polohu, či nerostné bohatství.⁸⁷

V takovéto situaci by se zástupci států dle Rawlse řídili opět především principem rovnosti a rovných práv, stejně jako to bylo vidět ve druhé kapitole. Touto rovností je myšleno zejména právo každého národa na spravování svého vlastního státu bez zásahu zvenčí a právo národa (státu) na obranu proti napadení ostatními státy. „Tyto principy definují, kdy má národ spravedlivý důvod začít válku, řečeno tradičním obratem, kdy má *jus ad bellum*.“⁸⁸ Takováto válka je pak vedena výhradně kvůli nastolení spravedlivého řádu, nikoli kvůli slávě či zvýšení moci konkrétního státu.

V článku *Zákon národů* poté John Rawls ukazuje, jak rozšířit výše citovanou část knihy *Teorie spravedlnosti*, kde se zabýval především otázkami spravedlivého vyhlášení války, o přijetí lidských práv. Postup je zde opět stejný, tedy počítá se s původní situací a

⁸⁶ Hrubec (2008).

⁸⁷ Rawls (1999), s. 331.

⁸⁸ Rawls (1999), s. 332, překlad P.K.

závojem nevědomosti se všemi vlastnostmi, které byly výše v textu popsány. Zákon národů (*the law of people*) definuje Rawls jako „politickou koncepci práva a spravedlnosti, která se věnuje principům a normám mezinárodního práva a mezinárodním zvyklostem.“⁸⁹ Opět se tedy jedná o politickou, nikoli metafyzickou koncepci, která může být zastávána i lidmi, kteří mají odlišné koncepce dobra. Rawls proto hned v úvodu svého článku zdůrazňuje, že zákon národů může vyhovovat i jiným než jen liberálním státům, pokud splňují určitá kritéria – kupříkladu, že daný stát není diktátorským režimem. Je tedy otázkou, jaké všechny typy režimů jsou v rámci zákona národů tolerovatelné a jaké už nikoli. Rawls předesílá, že vyhovující režim nesmí být expansionistický, musí být tolerován vlastními občany a musí ctít lidská práva. Jinými slovy, státy, které se podílejí na mezinárodně spravedlivém řádu, jsou samy do jisté míry spravedlivé.

V prvním kroku John Rawls ukazuje, že zákon národů by byl schválen, pokud by existovaly pouze liberální demokratické státy. Jelikož tyto jednotlivé liberální demokratické státy byly ustaveny v původní situaci za závojem nevědomosti, tak stejně tak by byl ustaven i mezinárodní řád, na němž by se podílely pouze tyto státy – v původní situaci za závojem nevědomosti. Předpokládá také, že výsledkem debaty zástupců států by nebyl vznik globálního státu, nýbrž státy by si podržely svoji existenci a maximálně by vzniklo množství různých mezivládních organizací, jaké známe z reality – kupříkladu organizace podobné Organizaci spojených národů. Rawls nám ve svém článku přímo nabízí několik bodů, které by tvořily kostru zákona národů:

- 1) „Národy (jak jsou zastupovány svými vládami) jsou svobodné a nezávislé a jejich svoboda a nezávislost má být respektována ostatními národy.
- 2) Národy jsou si rovné a jsou smluvními stranami ve svých dohodách.
- 3) Národy mají právo na obranu, ale nikoli na válku.
- 4) Národy musí dodržovat povinnost nevměšování.
- 5) Národy musí dodržovat smlouvy a závazky.
- 6) Národy musí dodržovat určitá omezení při vedení války (za předpokladu, že se jedná o válku obranou).
- 7) Národy musí ctít lidská práva.“⁹⁰

⁸⁹ Rawls (1993), s. 36, překlad P.K.

⁹⁰ Rawls (1993), s. 46, překlad P.K.

Tyto body jsou samozřejmě pouze rámcové, ale ukazují, jak přibližně by dohoda o spravedlivém mezinárodním uspořádání vypadala. Dále, jak upozorňuje Rawls, by v takové dohodě bylo velmi pravděpodobně stanoveno mimo jiné to, že ve všech státech mají být uspokojovány základní potřeby všech lidí (ať už co se týká práv, tak co se týká uspokojení základních potřeb). Tato poznámka vlastně jen rozšiřuje stejnou podmínku, která je zachycena v pravidlech, které byly odsouhlaseny pro jednotlivé spravedlivě uspořádané státy.

Nicméně je nasnadě, že by mezinárodní aréna, ve které by se pohybovaly pouze liberálně-demokratické státy, byla s velkou pravděpodobností velmi mírumilovná a neexistovalo by zde mnoho sporů. Rawls připomíná, že od roku 1800 proti sobě státy s hluboce zakořeněnými demokratickými principy neválčily.⁹¹ Jedná se tak o empirické potvrzení teze, kterou můžeme najít u Immanuela Kanta ve spise *K věčnému míru*, kde přímo píše: „Je-li [...] vyžadován souhlas občanů [v demokratickém, pozn. P.K.] státu při rozhodování, zda má být válka nebo ne, pak není nic přirozenějšího, než že budou s tím, aby se pustili do tak zlé hry, velmi otálet. Vždyť by museli sami na sebe uvalit všechny útrapy války [...].“⁹²

V dalším kroku pojednává John Rawls o mezinárodním uspořádání, kde se zároveň vyskytují hierarchicky uspořádané společnosti,⁹³ které však jsou dobře uspořádané (*well ordered*). Aby bylo možné hierarchickou společnost označit za dobře uspořádanou, je třeba, aby splňovala několik důležitých podmínek. Předně musí svých cílů na mezinárodním poli dosahovat diplomacií a nikoli agresí. Dalším důležitým předpokladem je, že zákony této společnosti platí stejně pro všechny občany daného státu a že jsou v souladu s nějakou obecnou koncepcí spravedlnosti, tzn. že všem občanům jsou zaručena určitá minimální práva, jako práva na život, na soukromý majetek a do jisté míry na svobodu. Přesto však nejsou v hierarchické společnosti považováni jednotliví občané za sobě rovné a plně svobodné, nýbrž jsou považováni za „odpovědné členy společnosti, kteří uznávají své morální závazky a povinnosti a jednají ve shodě se svojí úlohou ve společnosti.“⁹⁴

⁹¹ Rawls (1993), s. 49.

⁹² Kant (1999), s. 17.

⁹³ Příkladem hierarchicky uspořádané společnosti je kupříkladu společnost, kde nedošlo k oddělení státu a církve.

⁹⁴ Rawls (1993), s. 51, překlad P.K.

Představitelé takto definované hierarchické společnosti by poté v původní situaci za závojem nevědomosti postupovali dle Rawlse stejně jako představitelé liberálních společností a hlasovali by pro stejná pravidla mezinárodního uspořádání. Důvodem je, že představitelé se zajímají o dobro svých občanů a snažili by se toto dobro maximalizovat. Pro naši diskuzi je důležité, že dle Rawlse by se zástupci států dohodli na dodržování lidských práv.⁹⁵ Tato práva nejsou závislá na konkrétní morální či náboženské doktríně, kterou mohou zastupovat jednotlivé státy (bylo řečeno, že hierarchicky uspořádané státy jsou kupříkladu státy, kde nedošlo k odluce státu a církve).

V poslední části svého článku Rawls rozebírá i neideální situaci – situaci, kde existují i státy, které nejsou správně uspořádané (*well ordered*). Takováto situace samozřejmě mnohem lépe odpovídá realitě. Rozlišuje dva různé teoretické přístupy. První přístup se zabývá nesouhlasem (*noncompliance*) – situací, kdy existují státy, které odmítají racionální zákon národů. Druhý přístup se potom zabývá stavem, kdy existují nepříznivé podmínky (*unfavorable conditions*) – jedná se o stav, kdy je pro určité skupiny lidí nemožné žít v dobře uspořádané společnosti vzhledem k podmínkám, v nichž se nacházejí.

V prvním případě je třeba se spolehnout na rovnováhu moci a správně uspořádané státy, ať už liberální či hierarchické, by měly dělat vše, aby ochránily především své vlastní občany před daným agresorem. Mají ovšem také povinnosti vůči občanům agresivního státu, ne však vůči představitelům tohoto státu. „Jedinými legitimními důvody spravedlivé války proti agresivnímu režimu jsou ochrana správně uspořádaných společností a v závažných případech, ochrana občanů tohoto agresivního režimu a jejich lidských práv.“⁹⁶ V dobách míru by se pak měly ostatní státy snažit přimět agresorský stát, aby se postupně přibližoval správně uspořádané společnosti (zde mohou prospět organizace jako OSN). Příkladem agresorského státu je nacistické Německo.

Druhý teoretický přístup se zaobírá stavem, kdy existují nepříznivé podmínky. Těmito nepříznivými podmínkami Rawls myslí situaci v těch společnostech, které vzhledem ke svému bohatství (zde máme na mysli jak nerostné bohatství, tak kupříkladu lidský kapitál), politickým či kulturním tradicím nejsou schopny fungovat jako dobře

⁹⁵ Později bude ještě diskutováno, jak široce lidská práva chápat. Zda to je jen kupříkladu právo na život (v minimalistické verzi), či naopak zda lidská práva chápat v širší verzi včetně sociálních, hospodářských či kulturních práv. Dle Rawlse by se zástupci států dohodli minimálně na právo na život, právo na bezpečí, právo na soukromý majetek a do jisté míry na právo na svobodu svědomí a sdružování, stejně jako na právo na emigraci.

⁹⁶ Rawls (1993), s. 61, překlad P.K.

uspořádané společnosti. V tomto případě by se ostatní státy měly snažit státu s nepříznivými podmínkami co nejvíce pomáhat, aby mu umožnily transformaci v dobře uspořádanou společnost. Rawls ovšem neuvažuje, že součástí zákona národů by měl být nějaký typ diferenčního principu, tzn. že nerovnoměrné vlastnictví primárních statků je obhajitelné pouze tehdy, pokud slouží prospěchu těch, kteří jich mají nejméně. Tento princip by v zákoně nebyl proto, že rozdíly mezi jednotlivými státy jsou natolik velké, že by se dle Rawlse na tomto principu nebyly schopny shodnout. To ovšem neznamená, že „správně uspořádané a bohatší společnosti nemají žádné povinnosti a závazky vůči společnostem postiženými těmito [nepříznivými, pozn. P.K.] podmínkami.“⁹⁷

4.2 Globální chudí

V minulé podkapitole byl představen filosofický koncept zákona národů Johna Rawlse. Na jeho teorii navazuje mnoho autorů při navrhování konkrétních řešení nejpalčivějších problémů chudých v mnoha částech světa. „Patří mezi ně sociálně ekonomické nerovnosti, které nejvíce postihují široké skupiny obyvatel třetího světa. Jelikož se jedná o nerovnosti, které se generují v různých částech světa a určují životy v mnoha dalších oblastech, hovoří se v této souvislosti o globálních chudých. Více než 70 procent z nich přitom tvoří ženy. Ekonomická globalizace zároveň významně postihuje také nižší a střední vrstvy či třídy na Západě a v zemích bývalého východního bloku.“⁹⁸

Podíváme-li se na celosvětové rozdělení majetku, zjišťujeme, že je velmi nerovné. Bylo to ukázáno na HDP jednotlivých skupin zemí (skupiny těch nejbohatších a skupiny těch nejchudších zemí) na začátku této kapitoly. Podobně znějí informace, že dle údajů Světové banky 20% nejbohatších lidí se podílí 76,6% na celosvětové spotřebě, kdežto 20% těch nejchudších se podílí pouze 1,5% na celosvětové spotřebě.⁹⁹ Tyto údaje nelze brát na lehkou váhu. Skutečnost, že téměř polovina lidstva žije pod hranicí chudoby, nemusí být

⁹⁷ Rawls (1993), s. 63, překlad P.K.

⁹⁸ Hrubec (2008), s. 11.

⁹⁹ <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats>.

problémem pouze těchto lidí. Tato chudoba má za následek zvýšenou migraci lidí a tím přesun těchto problémů i do vyspělých částí světa.

V této podkapitole bude naším cílem ukázat, dle jakých možných konceptů lze nahlížet na globální sociální spravedlnost. Tyto koncepty v mnohém vycházejí z konceptů, které byly představeny ve druhé a třetí kapitole. Budu zde čerpat především z již výše představeného sborníku *Sociální kritika v éře globalizace, Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. Představím následující koncepty:

- levicový libertarianismus
- model odpovědnosti
- extrateritoriální uznání globálních chudých

4.2.1 Levicový libertarianismus

Levicový libertarianismus je poměrně novým směrem. Jeho nejspíše nejznámějším představitelem je belgický profesor Philippe Van Parijs, který se proslavil myšlenkou všeobecného základního příjmu.¹⁰⁰ Pokud zde budeme hovořit o vztahu levicového libertarianismu ke globální spravedlnosti, budeme vycházet z článku Nicolause Tidemana a Petera Vallentynea *Levicový libertarianismus a globální spravedlnost*.¹⁰¹ Libertarianismus levicový, stejně jako pravicový zastává myšlenku, že lidé vlastní sebe sama. Důležitým rozdílem ovšem je, že levicový libertarianismus přichází s myšlenkou, že přírodní bohatství (voda, půda, uhlí, ropa, atd.) je původně společným vlastnictvím všech, a neplatí zde tedy princip, který zastává kupříkladu Robert Nozick, že je možné si nějaký zdroj za splnění určitých podmínek, jaké byly vyjmenovány ve třetí kapitole, přivlastnit. V levicovém libertarianismu se samozřejmě nepředpokládá, že veškeré přírodní bohatství je vlastněné státem, nicméně tento směr navrhuje, aby vlastníci zdrojů platili ostatním občanům pravidelnou rentu jako kompenzaci.

Pokud tuto teorii rozšíříme na globální úroveň, měly by být přírodní zdroje vlastněny společně všemi lidmi světa. Pokud bychom totiž řekli, že občané konkrétního

¹⁰⁰ Viz sborník Parijs, Hrubec, Brabec (2007).

¹⁰¹ Tideman, Vallentyne (2008).

státu mají výlučné právo na přírodní bohatství na území svého státu, přiblížili bychom se pravicovému libertarianismu, který tvrdí, že jednotlivci (či v našem případě skupina lidí) si může přivlastnit nikým nevlastněné zdroje. Je však zřejmé, že pokud by přírodní zdroje byly reálně vlastněny všemi lidmi, nebylo by prakticky možné s nimi jakkoli nakládat (je obtížné, aby došlo ke shodě na použití těchto zdrojů mezi tolika lidmi; delegace práva rozhodovat za dané zdroje na určitý omezený počet zastupitelů, by vzhledem k rozdílnosti názorů jednotlivých lidí (reprezentantů), tento problém nepomohla vyřešit). Proto se Tideman a Vallentyne domnívají, že by bylo spravedlivé, aby každý, kdo si přivlastní konkrétní přírodní zdroj, platil kompenzační poplatek do fondu,¹⁰² který by za tímto účelem byl vytvořen.

Důležitou otázkou zůstává, jak by měly být tyto kompenzační poplatky vypláceny. Tideman a Vallentyne nabízejí dva možné scénáře:

- rozdělit rentu rovným dílem všem
- rozdělit rentu tak, aby „podporovala rovnost skutečných příležitostí pro dobrý život“¹⁰³, tudíž ji rozdělit nerovným dílem

Podle prvního návrhu by státy (jejich občané) platily tak vysokou rentu, jaká by odpovídala množství jimi vlastněných zdrojů. Jinými slovy, pokud by občané tohoto státu vlastnili přesně takový díl přírodních zdrojů, který odpovídá poměru jejich počtu na světovém obyvatelstvu, neplatili by ve skutečnosti žádnou rentu. Druhý návrh naopak požaduje, aby prostředky z těchto kompenzačních plateb šly přednostně znevýhodněným. Znevýhodněnými zde jsou myšleni jak ti, kteří se nenarodili do takové rodiny, která by jim umožnila třeba vystudovat, ale také ti, kteří nemají žádný talent. „Jednoduše řečeno, základní myšlenkou tohoto přístupu je, že rozdělení poplatků z renty by mělo kompenzovat ty nerovnosti v příležitostech pro dobrý život, které jsou akterem nezaviněné.“¹⁰⁴ Zde opět

¹⁰² Zde poznamenejme, že tento fond by sloužil ke kompenzaci těch, kteří daný přírodní zdroj nevlastní. Tideman a Vallentyne upozorňují, že nezahrnují do své úvahy jiné generace než tu, která nyní existuje. Úvaha by se totiž velmi zkomplikovala nejen proto, že není jasné, kolik budoucích generací by mělo být odškodněno, pokud si dnes někdo přivlastní nějaký zdroj. Není ale jasné také to, jaké využití budou mít v budoucnu jednotlivé suroviny – co je dnes považováno za bezcenné, může být v budoucnu velmi žádané. Snažit se tedy kompenzovat budoucí generace je zhola nemožné a trochu tento návrh (z důvodu své neproveditelnosti) připomíná Nozickovu nápravu minulých nespravedlností, viz kapitola 3.

¹⁰³ Tideman, Vallentyne (2008), s. 253.

¹⁰⁴ Tideman, Vallentyne (2008), s. 256.

ale narážíme na praktický problém, jak oceňovat jednotlivé nerovnosti mezi lidmi, kteří mají být kompenzováni. Tideman a Vallentyne tento problém příliš neřeší, ale domnívám se, že pokud bychom se přiklonili k druhému návrhu, museli bychom ho v praxi skloubit s návrhem prvním – tzn. vyplácet rentu plošně určitým skupinám obyvatel (či plošně obyvatelům konkrétních států).

4.2.2 Model odpovědnosti

Odlišný koncept spravedlnosti nabízí ve svém článku *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*¹⁰⁵ Iris Marion Youngová. Hned na začátku svého článku upozorňuje, že v tradičním přístupu se o závazcích spravedlnosti hovoří pouze v rámci jedné společnosti (státu). Nicméně dle názoru této autorky je tento přístup špatný, neboť tento přístup předpokládá, že politické instituce jsou příčinou existence závazků spravedlnosti. Dle jejího názoru je tomu přesně naopak: „závazky spravedlnosti mezi lidmi vznikají na základě společenských procesů, jež jednotlivé osoby spojují a propojují, a [...] politické instituce vznikají jako reakce na tyto závazky, nejsou tedy jejich příčinou.“¹⁰⁶ Tento přístup nám pak umožňuje nahlížet závazky spravedlnosti v globálním kontextu, nikoli pouze v rámci konkrétní společnosti.

Globální závazky spravedlnosti tak vznikají mezi lidmi bez ohledu na jejich národnost či státní příslušnost. Určujícím je povaha sociálních vztahů mezi konkrétními lidmi a skutečnost, že jednání těchto lidí, kteří vůči sobě mají závazky spravedlnosti, je navzájem podmíněno. Youngová dává příklad s manufakturami, kde je velmi nedbalý přístup majitelů k dodržování základních pracovních předpisů, tzv. sweatshopy. V těchto továrnách jsou často porušována lidská práva – pracovníci jsou zastrašováni a jsou nuceni pracovat v nebezpečných podmínkách. Stoupenec pravicového libertarianismu, kupříkladu Robert Nozick, by jistě namítl, že pracovní smlouva byla uzavřena dobrovolně a proto nelze mluvit o jakékoli nespravedlnosti. Youngová ale podotýká, že tento argument

¹⁰⁵ Young, I.M. (2008).

¹⁰⁶ Young (2008), s. 65.

neobstojí, neboť tito pracovníci potřebují daný výdělek k holému přežití a tudíž ve skutečnosti nemají vlastně na výběr, zda práci přijmout či nepřijmout.¹⁰⁷

Sociální nespravedlnost poté dle Youngové existuje tehdy, „pokud sociální procesy zajišťují, že početné skupiny lidí žijí pod systematickou hrozbou nadvlády nebo jim hrozí, že přijdou o prostředky k rozvíjení a užívání svých schopností, zatímco jiní lidé jsou díky týmž procesům oprávněni ovládat a mají k dispozici rozsáhlou škálu příležitostí rozvíjet a užívat své schopnosti.“¹⁰⁸ Sociální nespravedlnosti tedy v tomto pojetí nemůže většinou způsobit jeden konkrétní člověk, jako tomu bylo v pojetí Roberta Nozicka, ale jedná se o strukturální problém (Youngová proto sociální nespravedlnosti také označuje jako strukturální). V příkladu se sweatshopy tak jsou za nespravedlivou situaci dělníků odpovědni nejen jejich přímí zaměstnavatelé, ale také všichni ti, kteří se nejen podílejí na produkci a distribuci daných výrobků, ale i koneční zákazníci, kteří vědí o podmínkách, v jakých jsou tyto výrobky vyráběny. Nespravedlnost tak je způsobena nepřímo všemi lidmi, kteří se podílejí na vztazích, které k této nespravedlnosti vedou.

Youngová navrhuje model odpovědnosti, který vychází ze sociálních vztahů. Lidé jsou v tomto modelu odpovědní za výše definovanou sociální nespravedlnost tím, že se podílejí na sociálních procesech, které k této nespravedlnosti vedou. Z toho také plyne, že nápravu nespravedlnosti mohou udělat lidé podílející se na daném procesu pouze společně, nikoli jako jednotlivci. Jednají-li jako jednotlivci, nemohou změnit zažitou strukturu. To nicméně neznamená, že by všichni nesli stejný díl odpovědnosti. „Tyto různé druhy a stupně odpovědnosti se odvíjejí od postavení aktéra ve strukturálních procesech. Díky svým strukturálním postavením mají různí aktéři různé příležitosti a schopnosti, mohou čerpat z různých typů a z různého množství zdrojů a zakoušejí různou míru omezení vzhledem k procesům, které mohou přispět ke strukturální změně.“¹⁰⁹ Youngová následně vyjmenovává několik vlastností, které určují míru odpovědnosti konkrétního aktéra: moc, privilegia, zájmy, schopnosti kolektivního jednání.

¹⁰⁷ Pojednání, zda pracovníci jsou skutečně *nuceni* pracovat v takto otřesných podmínkách vzhledem ke své ekonomické situaci a nemožnosti najít si jiné zaměstnání, zda tyto podmínky jsou v některých zemích normou a zda je oprávněné poměřovat pracovní podmínky ve vyspělých a rozvojových zemích, by bylo nad rámec této práce. Zde chceme jen ukázat model odpovědnosti jako koncept sociální spravedlnosti a proto nebudeme tuto otázku řešit.

¹⁰⁸ Young (2008), s. 85.

¹⁰⁹ Young (2008), s. 96.

Domnívám se, že toto je model odpovědnosti, který intuitivně uznává většina z nás. Existuje mnoho nevládních organizací, které monitorují celý výrobní proces – od získání suroviny, až po samotný prodej hotového výrobku a dohlíží na to, aby tento proces byl *spravedlivý* – aby nebyla např. porušována lidská práva lidí podílejících se na tomto procesu. Pokud k nějakému takovému porušení dojde, upozorňují tyto organizace nejen ty, kteří jsou za to přímo odpovědní (přímí nadřízení těch, jejichž práva jsou porušována), ale také například na to upozorní firmy, se kterými ona kritizovaná firma spolupracuje. Pokud tento postup nevede k nápravě (tzn. ti, kteří jsou nejvíce odpovědní, mají v daném procesu největší moc, ale i zájmy, odmítají jednat), obrátí se na ty s menší mocí – na zákazníky daných firem a snaží se je přimět ke změně chování: vyzvou je, aby nakupovali jinde. Příkladem úspěchu této snahy je organizace Fair Trade.¹¹⁰

4.2.3 Extrateritoriální uznání globálních chudých

Posledním zajímavým pohledem, kterým se budeme v této kapitole zabývat, je příspěvek Marka Hrubce vyložený v článku *Sociální spravedlnost v globálním kontextu. Extrateritoriální uznání globálních chudých*.¹¹¹ Hrubec naráží na skutečnost, že v mezinárodní aréně existují aktéři, kteří jednají bez povinnosti přebírat zodpovědnost za svoje jednání (nadanárodní korporace a finanční instituce) a zároveň zde existují aktéři, jejichž práva *de facto* nikdo neuznává (globální chudí).

Marek Hrubec upozorňuje, že globální chudé je třeba považovat za výrazné oponenty současného globálního řádu i přesto, že jsou často přehlíženi západní veřejností. „Jejich životní podmínky jim nedovolují projevit nesouhlas tradičními prostředky veřejných protestů v západních zemích jako například demonstracemi v ulicích apod., takže své rozhořčení vyjadřují prostřednictvím svých místních každodenních bojů o uznání – o vodu, potraviny, přístřeší a další základní životní prostředky.“¹¹² Média se věnují zejména těm protestům, kterým *rozumějí* – demonstracím, stávkám. Nikoli protestům, které nemají západní formu. Proto přehlíží sociální protest globálních chudých. Ti tak trpí nejen problémy jako chudoba či hlad, ale také problémem zneuznání, neboť jejich protesty odmítáme vnímat.

¹¹⁰ <http://www.fairtrade.cz/>.

¹¹¹ Hrubec (2008), s. 143-178.

¹¹² Hrubec (2008), s. 150.

Možné řešení současné nevyhovující situace lze nalézt v tzv. extraterritoriálním uznání práv (uznání za hranicemi daného státu). Jedná se zejména o to, aby státy převzaly odpovědnost nejen za své vlastní jednání mimo své území, ale také za jednání svých občanů a korporací (registrovaných na jejich území) v zahraničí. Hrubec zde upozorňuje zejména na *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech*¹¹³. Státy by se měly postarat, aby k porušování tohoto paktu nedocházelo nejen na jejich vlastním území, ale i mimo něj. Zejména se jedná o regulaci mezinárodních korporací a finančních institucí, které často ovlivňují životy mnoha lidí, aniž by nesly jakoukoli zodpovědnost.

¹¹³ www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/mezinarodni-pakt-o-hospodarskych-socialnich-a-kulturnich-pravech.pdf.

Kapitola 5

Veřejný rozum

Viděli jsme, že existuje mnoho různých konceptů sociální spravedlnosti. Některé tyto koncepty si jsou velmi blízké, některé jsou naopak neslučitelné. Některé jsou více, některé méně koherentní, nicméně každý z těchto konceptů má ve společnosti své zastánce a své odpůrce. Tématem poslední kapitoly této práce bude, zda je možné utvořit takovou společnost, kde by stoupenci různých konceptů sociální spravedlnosti mohli žít pospolu a zároveň respektovali toto uspořádání jako legitimní.

John Rawls ve své pozdní knize *Politický liberalismus*¹¹⁴ představuje koncept veřejného rozumu (*public reason*). Pomocí tohoto rozumu mohou být dle Rawlse v demokraticky uspořádané společnosti přijímána rozhodnutí ohledně stěžejních problémů – ústavních zásad a otázek základní spravedlnosti: „tedy takové zásadní politické otázky, jako: kdo má právo hlasovat, jaké náboženství se má tolerovat, anebo komu a jak má být zajištěna férová rovnost příležitostí, či zajištěno vlastnictví.“¹¹⁵ John Rawls definuje veřejný rozum následovně: „Veřejný rozum je charakteristický pro demokratický národ: je to rozum jeho občanů, těch, kteří jsou si ve svém občanství rovni. Předmětem jejich rozumu je veřejné dobro [...]. Veřejný rozum je, poté, veřejný třemi způsoby: jako rozum občanů jako takových, je to rozum veřejnosti; jeho předmětem je veřejné blaho a otázky základní spravedlnosti; a jeho povaha a obsah jsou veřejné, jsouce dány ideály a principy vyjádřenými společenskou koncepcí politické spravedlnosti [...].“¹¹⁶ Tento koncept lze sice v náznacích najít už v *Teorii spravedlnosti*, nicméně Rawls se jím naplno zabývá až později.

¹¹⁴ Rawls (2005).

¹¹⁵ Znoj (2004), s. 27-28.

¹¹⁶ Rawls (2005), s. 213, překlad P.K.

Pomocí veřejného rozumu se mohou lidé s různými náboženskými či morálními přesvědčeními dohodnout na společných zákonech. Toho by nebyli schopni, pokud by se snažili zcela promítnout do zákonů své individuální koncepcie dobra.

Veřejný rozum ovšem nezasahuje do všech sfér. Veřejný rozum také rozhodně nelze chápat jako absolutní pravdu, která vychází z konkrétní všeobsažné koncepce dobra. Veřejný rozum naopak vychází z premis, které jsou sdílené všemi. Jak bylo také výše uvedeno, veřejný rozum se zabývá pouze ústavními zásadami a otázkami základní spravedlnosti. Veřejný rozum je tedy politickým, nikoli metafyzickým konceptem.

V této kapitole se pokusíme prozkoumat možné nástrahy, které veřejný rozum skýtá. Zmíníme zejména meze veřejného rozumu (demokratický a sociální deficit) a problémy spojené s překrývajícím konsensem.

5.1 Meze veřejného rozumu

5.1.1 Demokratický deficit

Výše podaná definice veřejného rozumu samozřejmě přináší mnoho otázek, kterými je nutné se zabývat. Jednou z nich je prozkoumání mezí veřejného rozumu. První mezí je skutečnost, že debata konstituující veřejný rozum se odehrává výlučně na oficiální půdě – kupříkladu v zastupitelských orgánech, nikoli mezi všemi občany, resp. v občanské společnosti. Marek Hrubec ve svém článku *Vrchnostenský veřejný rozum. Úskali politického liberalismu*¹¹⁷, toto omezení nazývá demokratickým deficitem. Upozorňuje, že skutečnost, že veřejný rozum je formulován pouze oficiálními představiteli společnosti, vede k distinkci mezi veřejným a neveřejným užíváním rozumu. Neveřejným užíváním rozumu má poté na mysli debaty mimo oficiální scénu – debaty uvnitř občanské společnosti, univerzit, církví či v rámci médií. „Tímto způsobem vylučuje [Rawls, pozn. P.K.] z veřejného rozumu veškeré občanské aktivity, takže občanům nezbyvá než přihlížet

¹¹⁷ Hrubec (2004).

výkonu státních úředníků, nebo – pokud neplní službu veřejnému rozumu – pokusit se je odvolat. Tento vztah mezi dvěma kategoriemi občanů v rámci veřejného diskursu má nekomunikativní charakter, neboť mezi nimi neprobíhá dialog o různých problémech. Státní úředníci buď dobře vykonávají svoji službu, nebo mohou být odvoláni.¹¹⁸

Toto omezení se může zdát velmi drastickým, neboť vyloučení všech, kromě oficiálních představitelů z participace na veřejném rozumu, může vést k jistému popření demokratických principů. Na druhé straně je zde dobré upozornit, proč k tomuto omezení Rawls přistupuje. Jedná se zde o snahu o udržení společenské stability. Občané si jsou vědomi toho, že každý z nich zastává určité názory, které vyházejí z jejich subjektivních koncepcí dobra a které nejsou často sdíleny ostatními spoluobčany. Tím, že je veřejný rozum vykonáván pouze oficiálními zastupiteli, je umožněno, že je debata vedena výhradně v obecně přijímaných pojmech za použití argumentů, které jsou přijatelné pro stoupence rozdílných koncepcí dobra.

Toto omezení veřejného rozumu na oficiální představitele společnosti, spolu se skutečností, že veřejný rozum je politickým, nikoli metafyzickým projektem, tzn. projektem, který má za cíl vyřešit praktické soužití různých skupin obyvatel s různými koncepcemi dobra, a nikoli stanovit, která tato koncepce je správná a která ne, vede ke skutečnosti, že v rámci takovéto veřejné debaty nejsou řešena všechna *veřejná* témata. Milan Znoj k tomu poznamenává: „Sotva se najde někdo, kdo by se domníval, že náboženskou otázkou, který Bůh je pravý, by mohla vyřešit nějaká veřejná rozprava. Elementární liberální přesvědčení, že stát a politika nejsou kompetentní v otázkách náboženských a nemají prosazovat určitou morálku na úkor morálek jiných, stejně tak politicky přípustných, má zjevně svou přesvědčivost [...]“¹¹⁹ Zde jen poznamenejme, že politicky přípustnou morálkou či náboženstvím je myšlena taková morálka či náboženství, která nemá za cíl násilně ovládnout veřejný prostor a která se nechová netolerantně vůči stoupencům ostatních morálek či náboženství. Pokud určitá morálka či náboženství tyto podmínky nesplňuje, bývá zpravidla zakázána – příkladem zde může být nacismus, resp. některé náboženské sekty.

Vyloučení určitých témat z veřejné debaty, konkrétně těch témat, u kterých nelze splnit podmínka, že „občané mají usilovat o zdůvodnění svých názorů a svého jednání

¹¹⁸ Hrubec (2004), s. 97.

¹¹⁹ Znoj (2004), s. 29.

důvody, které by ostatní nemohli rozumně odmítnout,¹²⁰ vede k tomu, že se v rámci veřejného rozumu nediskutují ta témata, na nichž není obecná shoda. Jinými slovy, diskutují se pouze nekonfliktní témata, u nichž panuje v rámci dané společnosti obecná shoda.

Dalším zásadním omezením je pak přípustnost nejen určitých témat, ale také pouze určitého typu argumentů při veřejné debatě. Není možné dle Rawlse používat takové argumenty, které vycházejí z individuálních pojetí dober (náboženská či morální přesvědčení každého z nás). Tato skutečnost může být značně limitující, neboť v každé závažné politické debatě tihneme k tomu, abychom se odvolávali na tato pojetí dober – ať už např. při debatě o registrovaném partnerství či při debatě o potratech. Veřejný rozum tak ve skutečnosti neodráží reálně probíhající debaty o aktuálních společenských tématech, spíše je to jakýsi regulativní ideál, který nám pomáhá určit, které argumenty jsou v debatě přípustné a které nikoli.

Závěry, které plynou z veřejné debaty, ovšem nelze plně ztotožňovat se závěry, které by byly dohodnuty v původní situaci za závojem nevědomosti – zde šlo o deduktivní usuzování. V případě veřejného rozumu jde skutečně o debatu mezi různými lidmi. Rawls dokonce připouští, že za určitých podmínek lze argumentovat za pomoci vlastního náboženského či morálního přesvědčení. Říká, že je možné, „aby za jistých okolností občané prezentovali argumenty vycházející z hodnot jimi zastávaných všeobecných doktrín, ovšem jen za předpokladu, že tak činí způsobem, který posiluje ideu veřejného rozumu jako takovou.“¹²¹

Tato omezení veřejného rozumu (tematické omezení a omezení akceptovatelných argumentů) vedou dle některých autorů k demokratickému deficitu a k odcizení občanů od oficiálních reprezentantů společnosti. To v závěru dle Marka Hrubce¹²² může vést až k (v minulé kapitole již v jiném kontextu zmíněného) zneuznání občanů. Je na jedné straně sice pravdou, že mnozí občané se mohou cítit zneuznání, pokud jejich hlas není vyslyšen, neboť nemohou argumentovat na poli veřejného rozumu. Na druhé straně se ovšem domnívám, že je oprávněné, aby v rámci veřejné debaty byla řešena pouze témata týkající se ústavních záležitostí a obecných otázek spravedlnosti a ostatní témata byla přenechána

¹²⁰ Hrubec (2004), s. 102.

¹²¹ Rawls (2005), s. 247, překlad v Ferrara (2004), s. 67.

¹²² Hrubec (2004), s. 102-103.

v soukromém sektoru. Navíc skutečnost, že některá témata neřešíme ve veřejné debatě, neznamená, že lidé, kterých se tato témata dotýkají, jsou *zneuznáni*. Tito lidé totiž vidí, že to nejsou jen oni, jejichž témata jsou vyloučena z veřejného sektoru a pokud budeme vycházet ze skutečnosti, že lidé jsou racionálně smýšlející, tak, domnívám se, můžeme dospět k závěru, že toto vyčlenění určitých témat z veřejné debaty naopak ocení, neboť jim to zaručuje jistou ochranu – pokud daný problém není tématem veřejného a zůstává v doméně soukromého, lidem nehrozí regulace či zákaz dané činnosti ze strany společnosti (ať už se jedná o politicky přípustnou morálku, či náboženství). Jinými slovy, lze, dle mého soudu, tvrdit, že je to právě přesun mnoha témat do veřejné sféry, který může vést k pocitu zneuznání u mnoha občanů, neboť tento přesun do veřejné sféry často vede k zákazu či regulaci mnoha činností – a stoupenci těchto činností se pak mohou cítit zneuznáni, neboť např. jejich náboženství je regulováno více, než náboženství jejich spoluobčanů.

5.1.2 Sociální deficit

Kromě demokratického deficitu, lze v souvislosti s veřejným rozumem mluvit také o sociálním deficitu. Ve své knize *Teorie spravedlnosti* stanovil Rawls dva principy, které musí být splněny, aby společnost bylo možné považovat za spravedlivou. Ve druhé kapitole byly tyto principy diskutovány:

- 1) „Každá osoba má rovné právo na co nejobsáhlejší systém stejných základních svobod, který je slučitelný se stejným systémem svobod pro ostatní.
- 2) Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby se u obou (a) dalo rozumně předpokládat, že budou ku prospěchu každého a (b) aby byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.“

V knize *Politický liberalismus* ovšem dochází k jistému posunu.¹²³ Přestože už dříve měl první princip absolutní přednost před principem druhým, tak později, při debatě o veřejném rozumu už druhý princip není prakticky vůbec zmíněn. Důvodem je, že Rawlsova teorie spravedlnosti jako férovosti je pouze jednou z mnoha koncepcí spravedlnosti. Má-li John

¹²³ Tento posun je také, jak správně upozorňuje Marek Hrubec (Hrubec (2004), s. 106), způsoben tím, že tématem *Teorie spravedlnosti* je spravedlnost, kdežto u *Politického liberalismu* je to spíše politická legitimita.

Rawls v knize *Politický liberalismus* za cíl vybudovat takový systém, v rámci něhož mohou koexistovat stoupenci různých koncepcí spravedlnosti, systém politického liberalismu, nemůže upřednostňovat žádnou koncepci spravedlnosti, ani tu vlastní, a musí se zaměřit pouze na první z oněch dvou výše zmíněných principů, aby každý občan mohl dané společenské zřízení považovat za legitimní. John Rawls píše: „Shodneme se na tom, že občané sdílejí jakožto svobodní a rovní politickou moc, ale lišíme se v tom, jaké principy jsou nejrozumnějším základem veřejného ospravedlnění. Hledisko, které jsem nazval ‚spravedlnost jakožto férovost‘ je jen jedním z příkladů liberální politické koncepce; její specifický obsah není pro takovéto hledisko autoritativní.“¹²⁴

Pojetí spravedlnosti jakožto férovosti tedy nepatří mezi otázky základní spravedlnosti či mezi ústavní zásady a je to pouze jeden z mnoha konceptů, o kterých lze diskutovat, ale které nejsou nutnou podmínkou politického liberalismu a tudíž spravedlnost jakožto férovost není řešena v mezích veřejného rozumu. V rámci takovéhoho politického liberalismu pak můžeme diskutovat nejen o Rawlsových konceptech sociální spravedlnosti, ale stejně tak třeba o konceptech Nozickových.

5.2 Překrývající konsensus

Důležitým aspektem veřejného rozumu, který je také dobré hlouběji analyzovat, je překrývající konsensus (*overlapping consensus*). Tento koncept je Rawlsem zaveden kvůli přetrvávajícímu pluralismu ohledně hodnot v každé společnosti: „základním rysem moderních společností je koexistence různých vzájemně neslučitelných pohledů na morální otázky, z nichž nelze nenásilně a obecně ospravedlnitelným způsobem upřednostnit jeden pravdivý či správný na úkor všech ostatních.“¹²⁵ Zde upozorníme, že předpokládáme, že občané zastávají rozumné pohledy na morální otázky, tzn. nejedná se o zcela iracionální morální či náboženská učení. Nalezení překrývajícího konsensu poté umožní soužití lidí s odlišnými pohledy.

¹²⁴ Rawls (2005), s. 226, překlad v Hrubec (2004), s. 106.

¹²⁵ Skovajsa (2004), s. 112-113.

Překrývající konsensus není teoretickým konceptem, tento konsensus funguje dnes a denně v každé svobodné společnosti, kde žijí lidé s odlišnými a v jistém smyslu neslučitelnými morálními či náboženskými přesvědčeními. Existují-li nesmiřitelná morální či náboženská učení bývá často první reakcí na tuto situaci nějaký ozbrojený konflikt. Pokud jsou ovšem obě strany sporu přibližně stejně silné, nevede tato násilná cesta k žádnému řešení daného sporu. Proto po určité době jsou nuceny se soupeřící strany mezi sebou dohodnout na určité formě vzájemného soužití, tzn. ač každá ze stran neuznává (resp. je odpůrcem) učení druhé strany, uzavřou určitou dohodu, aby vůbec přežily. Tento *modus vivendi* je politickým projektem.

John Rawls odlišuje tři stupně politického koexistování nesmiřitelných stran (zde je výrazem *nesmiřitelný* myšleno, že strany nemají žádnou shodu ve svých morálních či náboženských učeních, ale jsou schopny se dohodnout na nějakém způsobu soužití).¹²⁶

- *modus vivendi*
- ústavní konsensus
- překrývající konsensus

Modus vivendi značí formu soužití na té nejnižší možné úrovni – jedná se vlastně o pouhou toleranci druhé strany. Ústavní konsensus je forma soužití, kdy existuje mezi stranami shoda na dodržování procedurálních pravidel daného politického soužití. Nejvyšší formou soužití je poté překrývající konsensus, kdy ač každá ze stran ctí jinou morální či náboženskou doktrínu, existuje zde shoda na obecné koncepci politické spravedlnosti.

Příkladem *modu vivendi* může být, a Rawls tento příklad často sám uvádí, epocha náboženských válek. Jednotlivé strany sporu se pouze tolerovaly. Naopak překrývajícím konsensem bychom mohli označit současnou situaci v České republice, kde žije mnoho lidí různých náboženských vyznání (které často mají jako jedno z pravidel obracet nevěřící na danou víru) a různých morálních přesvědčení a přesto zde existuje určitá shoda ohledně politického konceptu spravedlnosti. Mnoho lidí s konkrétními zákony třeba nesouhlasí dle svého morálního přesvědčení, nicméně tolerují tyto zákony ve jménu pokojného soužití s jinak smýšlejícími spoluobčany.

¹²⁶ Skovajsa (2004), s. 116.

Marek Skovajsa ovšem v souvislosti s překrývajícím konsensem upozorňuje na několik kritických momentů. Konkrétně se jedná o následující tři.¹²⁷

- 1) jakou podobu má překrývající konsensus
- 2) jaký je vztah mezi překrývajícím konsensem a konkrétními morálními či náboženskými doktrínami, které se na tomto konsensu podílejí
- 3) překrývající konsensus a problém morální konzistence jedince

První výtka se týká skutečnosti, že sám John Rawls nikde přesně nespecifikuje, jakou podobu překrývající konsensus má. Důležitým bodem je zde také, jak upozorňuje Marek Skovajsa, „stupeň specifičnosti“ překrývajícího konsensu. Příliš jemná specifikace by znemožňovala překrývající konsensus a naopak vágní formulace konsensu znesnadňuje jeho praktickou realizaci.

Druhý bod ohledně vztahu překrývajícího konsensu a jednotlivých morálních a náboženských doktrín, které se na tomto konsensu podílejí, se týká zejména otázky, nakolik překrývající konsensus vychází z jednotlivých doktrín, či naopak nakolik tento konsensus s jednotlivými doktrínami vůbec nesouvisí. Velká část konceptů překrývajícího konsensu totiž nespadá do žádné doktríny, která se na tomto konsensu podílí, neboť konsensus je politickým a nikoli metafyzickým konceptem a tudíž nemůže přímo z jednotlivých metafyzických doktrín vycházet.

Třetí bod – překrývající konsensus a problém morální konzistence jedince – se jeví jako pro nás nejzajímavější. Skovajsa se ptá, jak se člověk vyrovnává s dvojitou identitou. Veřejně přijímá hodnoty překrývajícího konsensu (k těm dospěl metodou zdrženlivosti – schopností „zaujmout odstup od nejvyšších hodnot svých obsažných morálních doktrín a přitakat obsahu překrývajícího konsensu, jsou-li v sázce dobra sociální jednoty“¹²⁸), ale v soukromí si uchovává hodnoty dle svého morálního či náboženského přesvědčení, neboť Rawlsova teorie právě tento dualismus implikuje.

Skovajsa je naproti tomu toho názoru, že lidé zastávají shodné názory, bez ohledu na to, zda jsou na veřejnosti či v soukromí: „[...] lidé mají jakožto morální agenti sklon

¹²⁷ Skovajsa (2004), s. 117-122.

¹²⁸ Skovajsa (2004), s. 120.

zastávat hodnotová stanoviska konzistentně, tj. dávají přednost hodnotám vyšším před nižšími nezávisle na kontextu, v němž mezi nimi vznikne spor.¹²⁹ Jako příklad uvádí Skovajsa věřícího, který má dle příkazů svého náboženství obracet bezvěrce na víru. Takovýto věřící pak stěží bude mít dobré svědomí, že žije dle víry, pokud na veřejnosti vyznává princip tolerance.

Tato argumentace je poměrně přesvědčivá. Na druhé straně je ovšem nutné upozornit, že mnoho lidí často vyznává veřejně jiné názory (ať už z důvodu obavy z možného postihu, kvůli studu či mají nějaký jiný důvod), než vyznává v soukromí. Mnoho lidí v blízkém okruhu přátel často mluví mnohem radikálněji než na veřejnosti (ať už se to týká otázek soužití menšin s většinovou společností či kupříkladu otázky výše trestů u jednotlivých trestných činů). Nicméně přes tyto moje výtky, má, domnívám se, Skovajsa pravdu v tom, že v rámci politického konceptu překrývajícího konsensu nemohou koexistovat lidé, jejichž morální či náboženské doktríny jsou zcela odlišné (koexistence těchto lidí v rámci jedné společnosti je myslitelná kupříkladu dle konceptu *modu vivendi*). Tito lidé by prakticky v téměř každé otázce museli na veřejnosti zastávat zcela jiné názory než v soukromí a to se nezdá být reálné.

Marek Skovajsa proto v závěru svého článku přichází s řešením této situace, když tvrdí, že ve skutečnosti je překrývající konsensus možný pouze v tom případě, když lidé vyznávají takové morální či náboženské doktríny, jejichž nejvyšší hodnoty jsou buď shodné, nebo alespoň velmi podobné. V moderní liberálně-demokratické společnosti platí, že hodnoty, „které se postupně prosazují v konkurenci s hodnotami neliberálními, jsou hodnoty související s velkým dobrem sociální jistoty.“¹³⁰

Otevírá se zde samozřejmě otázka, nakolik shodné musí jednotlivé doktríny být, aby jejich stoupenci byli schopni dospět k překrývajícímu konsensu. Tato otázka není jednoduše zodpověditelná a je nejspíše třeba posuzovat vždy konkrétní dvě doktríny. Zdá se ovšem, že pokud stoupenci dvou diametrálně odlišných doktrín nejsou schopni přeformulovat své hodnoty (nejen veřejně, ale i soukromě), nejsou schopni se dohodnout na překrývajícím konsensu. Tohoto konsensu dosáhnou znepřátelené strany pouze tehdy, pokud přeformulují svůj hodnotový žebříček a místo kupříkladu boji proti bezvěrcům se stěžejní hodnotou stane udržování sociálního smíru. Zmenšování důležitosti individuálních

¹²⁹ Skovajsa (2004), s. 121.

¹³⁰ Skovajsa (2004), s. 123.

hodnot (kupříkladu získání převahy nad lidmi jiného vyznání) a zvyšování důležitosti společných hodnot (sociální jednota a zabránění válce) vede k homogenizaci hodnotového žebříčku obou původně zneprátených stran a tím k překrývajícimu konsensu. „V krajním případě může na konci stát existence jediného hodnotového systému pro celou společnost, na jehož vrcholu stojí hodnoty související se sociální jednotou.“¹³¹

Tím vlastně zodpovídáme otázku zmíněnou na začátku této kapitoly – zda spolu mohou žít lidé, kteří zastávají různé koncepty spravedlnosti. Bylo ukázáno, že za předpokladu, že tyto koncepty spravedlnosti si jsou dostatečně blízké, je dosažení překrývajícího konsensu velmi pravděpodobné. Při nižším stupni podobnosti jednotlivých konceptů existuje možnost nalezení určitého *modu vivendi* (a postupem času případný přechod v překrývající konsensus, pokud se představitelé jednotlivých skupin rozhodnou přeformulovat své hodnoty, jak bylo výše popsáno).

¹³¹ Skovajsa (2004), s. 129.

Závěr

Tato diplomová práce se zabývala sociální spravedlností, zejména výkladem dvou velmi vlivných pojetí sociální spravedlnosti – pojetím Rawlsovým a pojetím Nozickovým. Prvním cílem práce bylo definování pojmu *sociální spravedlnost*. Byla navržena minimalistická definice: „sociální spravedlnost je stálá a neustávající vůle přiznat každému takový majetek, který mu patří a takové společenské postavení, které mu náleží s přihlédnutím k jeho činům v daném společenství.“ Bylo ukázáno, že tímto způsobem je v zásadě tento pojem chápán všemi autory. Hlavní rozdílnosti plynou z různých pojetí tohoto pojmu. Smysluplnost koncepce sociální spravedlnosti byla obhájena poukazem na to, že autoři kritizující samotnou možnost a smysluplnost existence sociální spravedlnosti spíše kritizují rozdílná *pojetí* sociální spravedlnosti nežli pojem sám; sami totiž musí se sociální spravedlností v jistém smyslu pracovat, aby byli schopni hodnotit různé typy společenských či státních uspořádání.

V druhé kapitole bylo vyloženo Rawlsovo pojetí sociální spravedlnosti. Byly prezentovány dva principy spravedlnosti, které tvoří kostru Rawlsovy teorie, a bylo ukázáno, jakým myšlenkovým postupem k nim Rawls došel. Jeho přístup je velmi přesvědčivý, neboť ustanovení principů spravedlnosti v původní situaci za závojem nevědomosti se zdá být rozumné a oprávněné – lidé by měli vytvářet principy spravedlnosti bez vědomí toho, zda budou z těchto principů těžit či nikoli. Rawls považuje za spravedlivou takovou situaci, kde jsou primární statky rozděleny tím způsobem, aby byl maximalizován užitek těch nejhůře postavených občanů. Problémem této teorie mohou být její praktické důsledky – člověk nemůže zcela svobodně nakládat nejen se svým majetkem, ale také sám se sebou, neboť jeho schopnosti nejsou zasloužené (jsou morálně arbitrární) a proto by měly sloužit prospěchu celku, nikoli jeho vlastnímu prospěchu.

Nozickovo pojetí sociální spravedlnosti bylo vyloženo ve třetí kapitole. Nozickova koncepce je historická, což znamená, že určení, zda je nějaká situace spravedlivá či nikoli, plyne pouze ze způsobu, jak lidé ke svému majetku přišli. Skutečnost, že kupříkladu

existují velké sociální nerovnosti, či skutečnost, že kdyby byl majetek jistým způsobem přerozdělen, byl by na tom každý lépe, než je na tom nyní, nehrají žádnou roli a nemohou být důvodem jakékoli redistribuce. Výhodou tohoto pojetí je respektování svobody a autonomie osob. Teoretickými problémy této teorie je zejména otázka prvotního nabytí majetku a otázka náprav minulých nespravedlností, které se obě nezdaří zatím být uspokojivě řešitelné. Praktickým problémem této teorie je, že její aplikace by nejspíše způsobila značné sociální nepokoje, neboť se dá předpokládat vznik velkých sociálních nerovností mezi lidmi.

Při používání pojmu *sociální spravedlnost* je tedy dobré si uvědomit, jaké pojetí sociální spravedlnosti máme na mysli. Existuje mnoho různých pojetí, a každé toto pojetí hodnotí stejnou sociální situaci různě a zohledňuje různé aspekty (pro některá pojetí jsou důležité sociální nerovnosti, pro jiná pojetí spravedlivé nabytí majetku, některá pojetí pak zohledňují oba tyto aspekty). Neměli bychom odmítat tento pojem jen z toho důvodu, že nesouhlasíme s určitým jeho pojetím. Můžeme být přeci proti trestu smrti, přesto nebudeme zpochybňovat význam pojmu *spravedlnost* z toho důvodu, že určitá pojetí spravedlnosti obhajují absolutní trest. Stejně tak by nebylo vhodné odmítat pojem *sociální spravedlnost* jen z toho důvodu, že jsme proti redistributivnímu státu a určitá pojetí sociální spravedlnosti redistribuci vyžadují.

V práci bylo také ukázáno, že koncept sociální spravedlnosti lze použít k hodnocení globálního řádu. Toto téma je dnes vzhledem k existujícím materiálním nerovnostem značně diskutované. Nejprve byl představen zákon národů Johna Rawlse, který je vlastně jistým přeformulováním jeho koncepce spravedlnosti pro mezinárodní řád. Zde bylo upozorněno na to, že státy ctící lidská práva mají morální povinnost vůči občanům agresivních režimů a vůči státům, které vzhledem k nepříznivým podmínkám nemohou garantovat důstojný život svých občanů. Bylo také upozorněno na to, že se v zákonu národů nevyskytuje diferenční princip. Následně byly představeny tři koncepty sociální spravedlnosti pro globální řád: levicový libertarianismus, model odpovědnosti a model extraterritoriálního uznání globálních chudých. Zde jsme dospěli k závěru, že model odpovědnosti v mnoha oblastech funguje již nyní a že se tedy jedná o teorii, kterou lze využít v praxi. Naopak bylo upozorněno, že levicový libertarianismus je vzhledem ke svým nárokům v praxi nepoužitelný, neboť obsahuje nerealizovatelné návrhy velmi podobné těm, které byly představeny v rámci Nozickovy teorie. Model extraterritoriálního

uznání chudých se ukazuje jako do budoucna realizovatelný projekt a lze očekávat, že vyspělé státy budou požadovat po firmách vlastněných občany daných států, aby se za hranicemi tohoto státu chovaly zodpovědněji než doposud.

V závěru práce byl diskutován koncept veřejného rozumu, pomocí kterého lze v liberálně-demokratických společnostech dospívat k rozhodnutím ohledně veřejných problémů. Ukázalo se ovšem, že zde existují jisté problémy, které mohou být pro některé obyvatele nepřekonatelné. Jednalo se zejména o problém demokratického deficitu a s tím spojeného možného zneuznání občanů, a o problém sociálního deficitu, který by mohl vést ke značným materiálním nerovnostem v rámci společnosti (neboť ve společnosti by se mohl prosadit výrazně neegalitární koncept sociální spravedlnosti, který, jak bylo ukázáno, považují stoupenci egalitárních konceptů za nespravedlivý). V samotném závěru byl potom nastíněn problém překrývajícího konsensu a bylo ukázáno, že soužití stoupenců různých konceptů spravedlnosti je možné pouze tehdy, pokud jsou si tyto koncepty dostatečně blízké. Pokud jsou tyto koncepty výrazně rozdílné, je zde možná pouze jistá forma soužití (*modus vivendi*), nikoli však shoda na politických principech spravedlnosti.

Bibliografie

Ferrara, A. (2004): *Veřejný rozum a normativita rozumného*. In: Hrubec, M (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia.

Günther, K. (1997): *Co znamená: „Každému to, co mu náleží“? K novému odhalení distributivní spravedlnosti*. In: Velek, J. (ed.): *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia, s. 15-51.

Hayek, F.A. (1998): *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia.

Heywood, A. (2005): *Politická teorie*. Praha: Eurolex Bohemia.

Hrubec, M. (ed.) (2008): *Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofia.

Hrubec, M. (2004): *Vrchnostenský veřejný rozum. Úskalí politického liberalismu*. In: Hrubec, M (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia.

Kant, I. (1999): *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenh.

Koller, P. (1997): *Pojetí společnosti a sociální spravedlnost*. In: Velek, J. (ed.): *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia, s. 83-107.

Kukathas, C.; Pettit, P. (2007): *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press.

Miller, D. (ed.) (2003): *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister & Principal.

Nozick, R. (1977): *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Nozick, R. (1997): *Distribuční spravedlnost*. In: Kis, J. (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenh, s. 205-237.

Parijs, P. Van, Hrubec M., Brabec M. (2007): *Všeobecný základní příjem*. Praha: Filosofia.

Platón (2003): *Ústava*. In: Platón: *Spisy IV*. Praha: Oikoymenh.

Rawls, J. (1993): *The Law of People*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1, Autumn 1993, s. 36-68, dostupný na <http://www.jstor.org/pss/1343947>.

Rawls, J. (1999): *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2005): *Political Liberalism, Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.

Shapiro, I. (2003): *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum.

Skovajsa, M. (2004): *Co umožňuje Rawlsův „překrývající konsensus“? Hodnotový pluralismus, nebo homogenita?* In: Hrubec, M (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia.

Swift, A. (2005): *Politická filozofie*. Praha: Portál.

Tideman, N., Vallentyne, P. (2008): *Levicový libertarianismus a globální spravedlnost*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofia.

Wolff, J. (1996): *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*. Cambridge: Polity Press.

Young, I.M. (2008): *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofia.

Znoj, M. (2004): *Meze veřejného rozumu v Rawlsově podání*. In: Hrubec, M (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia.