

OBLAST POLITIČNA A PŘEKRÝVAJÍCÍ KONSENSUS^a

John Rawls

Úvod

V tomto článku se budu zabývat myšlenkou překrývacího konsensu¹ a jeho rolí v politické koncepci spravedlnosti ústavních systémů. Budu předpokládat, že politická koncepce považuje politično za specifickou oblast s význačnými rysy, které je třeba blíže určit rozvinutím koncepce hodnot charakteristických pro tuto oblast. Pojetí spravedlnosti jako ‚fairness‘, předložené v mé knize *Teorie spravedlnosti*,² je příkladem politické koncepce a bude mým východiskem i zde. Doufám, že následujícími úvahami poněkud rozptýlím pochybnosti o myšlence překrývacího konsensu, zvláště pak pochybnosti o tom, že překrývací konsensus činí politickou filosofii politickou chybným způsobem.³ Myšlenka překrývacího konsensu může totiž svá-

^a J. Rawls, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, in: *New York University Law Review*, 64, 1989, 2, str. 233–255.

¹ Překrývací konsensus existuje ve společnosti tehdy, když politická koncepce spravedlnosti, jež reguluje její základní instituce, je schvalována každou z hlavních náboženských, filosofických a morálních nauk, jež přetrvávají v této společnosti od jedné generace k druhé. S touto myšlenkou pracuji především ve stati *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985 str. 223–251 (český překlad K. Berky, *Spravedlnost jako ‚fairness‘: politická, nikoli metafyzická*, in: *Reflexe*, 14, 1995, str. 4.1–30; dále *Spravedlnost jako ‚fairness‘*), a ve stati *The Idea of an Overlapping Consensus*, in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 1, 1987 (dále *Overlapping Consensus*). Tato myšlenka byla zavedena v J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, str. 387–388 (český překlad K. Berky, *Teorie spravedlnosti*, Praha 1997, str. 237–238).

² Srv. pozn. 1.

³ Za uvědomění si těchto pochybností vděčím připomínkám G. A. Cohena a P. Seabrighta (nedlouho po přednášce *Overlapping Consensus* v Oxfordu v květnu 1986), viz *Overlapping Consensus* a diskusi s J. Habermasem (v Harvardu následujícího roku v říjnu). Za lepší porozumění těmto pochybnostem a za návrhy, jak

dět k názoru, že politika konsensu má být chápána jako regulativ a že obsah prvních principů spravedlnosti by měl být přizpůsoben nárokům hlavních politických a společenských zájmů.

Tato pochybnost mohla vzniknout proto, že jsem v pojetí překrývacího konsensu nerozlišil mezi dvěma stadii ve výkladu spravedlnosti jako ‚fairness‘ a nezdůraznil, že idea překrývacího konsensu se týká pouze druhého stadia. Na vysvětlenou: v prvním stadiu by spravedlnost jako ‚fairness‘ měla být prezentována jako svébytná politická koncepce vyjadřující význačné hodnoty, jež charakterizují specifickou oblast politična, a vyznačují základní struktury společnosti. Druhé stadium spočívá ve výkladu stability spravedlnosti jako ‚fairness‘, tj. její schopnosti vytvářet si svou vlastní podporu,⁴ přičemž se v tomto výkladu vychází z obsahu jejích principů a z ideálů, jak jsou formulovány v prvním stadiu. V tomto druhém stadiu je zavedena myšlenka překrývacího konsensu, aby bylo zřejmé, jak za dané a v demokratické společnosti vždy existující plurality protikladných souhrnných náboženských, filosofických a morálních nauk – a je to tento druh společnosti, který spravedlnost jako ‚fairness‘ přikazuje – mohou svobodné instituce dosáhnout loajálnosti nezbytné k tomu, aby přetrvávaly v čase.

I

Čtyři obecná fakta

Každá politická koncepce spravedlnosti předpokládá nějaké pojetí politična a společnosti a uznává určitá obecná fakta politické sociologie a lidské psychologie. Zvláště důležitá jsou čtyři obecná fakta.

Prvním faktem je, že různorodost souhrnných náboženských, filosofických a morálních nauk, kterou nacházíme v moderních demokratických společnostech, není pouhou historickou okolností, která může rychle pominout, nýbrž je to trvalý rys veřejné kultury demo-

s nimi naložit, jsem velmi zavázán R. Dworkinovi, Th. Nagelovi a T. M. Scanlonovi. Získal jsem také hodně od W. Hinsche, jemuž vděčím za důležitou myšlenku rozumné a souhrnné nauky, kterou jsem jen poněkud rozpracoval. Tato myšlenka, je-li spojena s vhodnými doplňujícími myšlenkami, jako např. s myšlenkou břemen rozumu (viz část II níže) a s pravidly rozumné diskuse (viz část III), klade přiměřené meze souhrnným naukám, o nichž můžeme uváženě očekávat, že budou zahrnuty v překrývacím konsensu.

⁴ Viz část VIII níže.

kracie. V politických a společenských podmínkách, zajišťovaných základními právy a svobodami svobodných institucí, vzniká – pokud se již neprosadila – určitá různorodost protikladných a nesmířitelných souhrnných nauk. Tato různorodost bude trvat a možná i narůstat. Skutečností charakterizující svobodné instituce je pluralismus.

Druhým, příbuzným obecným faktem je, že pouze represivní užití státní moci může udržovat pokračování společné přítakání jedné souhrnné náboženské, filosofické nebo morální nauce. Pokládáme-li politickou společnost za společenství, jež je sjednoceno přítakáním jedné a téže souhrnné nauce, pak je k zachování nějakého politického společenství nutné represivní užití státní moci. Ve středověké společnosti, která byla více či méně sjednocena přítakáním katolické víře, nebyla inkvizice náhodným jevem: uchování sdílené náboženské víry vyžadovalo potlačování kacířství. Totéž platí, domnívám se, pro každé souhrnné filosofické a morální učení, včetně učení světských. Společnost, která by byla sjednocena nějakou formou utilitarismu nebo Kantovým či Millovým liberalismem, by pro své zachování obdobně vyžadovala sankce státní moci.

Třetím obecným faktem je, že trvalý a pevný demokratický systém, který není rozštěpen soupeřícími vyznáními a nepřátelskými společenskými třídami, musí být dobrovolně a svobodně podporován přinejmenším podstatnou většinou svých politicky aktivních občanů. Spolu s prvním obecným faktem to znamená: má-li nějaká koncepce spravedlnosti sloužit jako veřejný základ ospravedlnění nějakého ústavního systému, musí být s to schválit zcela odlišné a dokonce navzájem neslučitelné souhrnné nauky. Jinak by tento systém nebyl trvalý a pevný. Jak ještě uvidíme, poukazuje to na nezbytnost toho, o čem jsem se zmínil na počátku, totiž politické koncepce spravedlnosti.⁵

Čtvrtým faktem je, že politická kultura přiměřeně stabilní demokratické společnosti běžně obsahuje, alespoň implicitně, určité základní intuitivní ideje, z nichž je možné vypracovat politické pojetí spravedlnosti, jež je vhodné pro ústavní systémy. Tento fakt je důležitý, máme-li dospět k bližšímu určení obecných rysů nějakého politického pojetí spravedlnosti a vypracovat pojetí spravedlnosti jako ‚fairness‘, které by bylo takovým politickým pojetím.

⁵ Viz část VII níže.

II

Břemena rozumu

Uvedená fakta, zvláště první dvě – totiž že různorodost souhrnných nauk je trvalým rysem společnosti se svobodnými institucemi a že tato různorodost může být překonána jenom represivním užitím státní moci – je třeba vysvětlit. Proč by totiž svobodné instituce se svými základními právy a svobodami měly vést k různorodosti a proč by na jejich potlačení mělo být zapotřebí státní moci? Proč nás nedokáže přimět ke shodě náš upřímný a vědomý pokus spolu vzájemně rozvažovat? Zdá se, že k takové shodě může dojít ve vědě, nebo – pokud ve společenských vědách a v ekonomii taková shoda není uskutečnitelná – přinejmenším, za delší dobu, v přírodních vědách.

Existuje samozřejmě mnoho dalších možných vysvětlení. Lze se např. domnívat, že většina lidí zastává názory, které podporují jejich vlastní omezenější zájmy; a protože se jejich zájmy liší, liší se také jejich názory. Nebo je to možná tím, že lidé jsou často iracionální a nejsou příliš bystrí a to pak spolu s logickými chybami vede k rozporným názorům.

Tato vysvětlení jsou však příliš jednoduchá a nejsou to ani vysvětlení, která potřebujeme. Chceme totiž vědět, jak je možná rozumná neshoda, neboť zprvu pracujeme vždy v rámci ideální teorie. A tak se ptáme: Jak může dojít k rozumné neshodě.

Jedno vysvětlení je toto: rozumná neshoda je neshodou mezi rozumnými lidmi, tj. mezi osobami, které realizovaly své dvě morální mohutnosti⁶ v takové míře, která postačuje, aby byly svobodnými a rovnoprávnými občany v nějakém demokratickém zřízení, a které mají trvalou touhu být plně spolupracujícími členy společnosti po celý svůj život. Předpokládám, že takové osoby sdílejí společný lidský rozum, podobné mohutnosti myšlení a souzení, schopnost vyvozovat závěry a zvažovat důkazy a porovnávat protikladné úvahy apod.

Myšlenka rozumné neshody zahrnuje tedy vylíčení zdrojů nebo příčin neshody mezi rozumnými lidmi. Na tyto zdroje budu odkazovat jako na „břemena rozumu“. Vylíčení těchto břemen musí být ta-

⁶ Těmito mohutnostmi jsou schopnost mít smysl pro spravedlnost a schopnost chápat dobro. *Teorie spravedlnosti*, str. 303 (505); *Spravedlnost jako fairness*, str. 4.19–23 (232–234).

kové, aby bylo s rozumností lidí, kteří se navzájem názorově liší, plně slučitelné a neuvádělo ji v pochybnost.

Odkud tedy pochází uvedený nesoulad? Říkáme-li, že je způsoben předsudky a předpojatostí vlastních a skupinových zájmů, zaslepeností a svěhlostí – nemluvě o iracionalitě a hlouposti (často hlavních příčinách úpadku a pádu národů) –, pochybujeme o rozumnosti alespoň některých lidí, kteří spolu nesouhlasí. Musíme nalézt jiné vysvětlení.

Správné vysvětlení je to, že břemena rozumu, zdroji rozumné neshody mezi rozumnými lidmi, jsou mnohá úskalí obsažená ve správném (a poctivém) užití našich rozumových schopností a soudů v běžném politickém životě. S výjimkou posledních dvou zdrojů z těch, o nichž se nyní zmíním, nejsou tyto zdroje vlastní uvažování o hodnotách; navíc seznam, který uvádím, není úplný. Týká se jen více zjevných zdrojů rozumné neshody:

a) Empirický a vědecký důkaz týkající se jednotlivého může být rozporuplný a spleťitý, a tudíž se dá těžko posoudit a hodnotit.

b) Dokonce i tam, kde plně souhlasíme s oněmi úvahami, které jsou věcně relevantní, můžeme se názorově lišit, pokud jde o jejich váhu, a tak dospíváme k odlišným soudům.

c) Do určité míry jsou všechny naše pojmy – nejen morální a politické – vágní; tato neurčitost znamená, že se musíme spolehnout na soudy a interpretace (a na soudy o interpretacích) v určitém rozmezí (které není přesně specifikováno), v němž se mohou rozumné osoby různit.

d) Do určité neznámé míry utváří naše celková zkušenost, náš celkový průběh života až do přítomné chvíle, způsob, jak posuzujeme evidenci a vážíme morální a politické hodnoty; a naše celkové zkušenosti se rozhodně odlišují. V moderní společnosti s jejími četnými úřady a postaveními, s její rozrůzněnou dělbu práce, bohatstvím sociálních skupin, často etnicky rozrůzněných, jsou tudíž celkové zkušenosti občanů natolik disparátní, že se jejich soudy do jisté míry rozcházejí v mnoha, i když ne ve většině, zásadně složitých případech.

e) Často zde existují různé druhy normativních úvah různé přesvědčivosti na obou stranách nějaké problému a je obtížné je celkově posoudit.⁷

⁷ Tento zdroj neshody jsem vyjádřil dosti slabě. Bylo by možné jej formulovat silněji, kdybychom řekli, jak to činí Th. Nagel, že tu jsou základní hodnotové konflikty, v nichž – zdá se – existují rozhodující a postačující (normativní) důvody pro dva nebo více neslučitelných průběhů činnosti; a přesto musí padnout nějaké rozhodnutí. Viz Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge 1979, str. 128–41. Nedosta-

f) Protože každý systém společenských institucí může připouštět jen omezený rozsah hodnot, musíme konečně provést výběr z celého rozsahu morálních a politických hodnot, které by se daly realizovat. Je tomu tak proto, že každý systém institucí má jenom omezený sociální prostor. Jsme-li nuceni provést výběr mezi hodnotami, které nám leží na srdci, je velmi obtížné stanovit priority a učinit další závazná rozhodnutí o otázkách, na něž, zdá se, není žádná jasná odpověď.⁸

Toto jsou některé zdroje potíží při dosahování shody, zdroje, které jsou slučitelné s plnou rozumností těch, kteří provádějí soudy. Uvádíme-li tyto zdroje – tato břemena rozumu –, nepopíráme samozřejmě, že předsudky a předpojatosti, vlastní a skupinové zájmy, zaslepenost a svéhlavost hrají svou až příliš známou úlohu v politickém životě. Avšak tyto zdroje nerozumné neshody jsou v příkrém rozporu s těmi zdroji neshody, které jsou slučitelné s tím, že každý člověk je zcela rozumný.

Končím zjištěním páteho obecného faktu: Mnohé z našich nejdůležitějších soudů formulujeme v závislosti na podmínkách, které činí nesmírně nepravděpodobným, že by uvědomělé a zcela rozumné osoby mohly – dokonce i po svobodné diskusi – uplatňovat své rozumové schopnosti tak, aby všichni dospěli k témuž závěru.

III

Pravidla rozumné diskuse

Nyní budu uvažovat o tom, jak bychom se měli jako rozumné bytosti chovat s plným vědomím toho, že existují břemena rozumu. Předpokládám, že jako rozumné osoby jsme si těchto břemen plně vědomi

tek stejné rovnováhy platí, protože v takových případech jsou hodnoty nesrovnatelné. Každá je specifikována jednou z několika neredukovatelně navzájem odlišných perspektiv, v jejímž rámci hodnoty vznikají, zvláště perspektivy, které specifikují závazky, práva, užitek, dokonalé cíle a osobní závazky. Jinak řečeno, tyto hodnoty mají odlišné základy, které reflektují jejich odlišné formální rysy. Tyto základní konflikty odhalují to, co Nagel považuje za fragmentaci hodnot. Nagelův rozbor je z velké části velmi plauzibilní a mohl bych s ním souhlasit, kdybych formuloval své vlastní (částečné) souhrnné morální učení; protože to nečiním, ale spíše se snažím pokud možno se vyhnout kontroverzním filosofickým tezím a vyličit potíže intelektu, které spočívají na prostých faktech přístupných všem, upouštím od každého tvrzení silnějšího, než je tvrzení e).

⁸ Tento bod byl často zdůrazňován Sirem I. Berlinem, nejnověji v jeho článku *On the Pursuit of the Ideal*, in: *New York Review of Books*, 17. březen 1988, str. 11.

a snažíme se je brát v úvahu. Na tomto základě uznáváme určité normy týkající se rozvažování a diskuse. Uvedeme několik z nich:

Za prvé, politická diskuse je vedena tak, aby se dosáhlo rozumné shody; měli bychom se tedy pokud možno chovat tak, abychom takové shody dosáhli. Neměli bychom ihned vinit jeden druhého z vlastních a skupinových zájmů, předsudků nebo předpojatostí a takových hluboce zakořeněných chyb, jakými jsou ideologická zaslepenost a klam. Taková obvinění vyvolávají odpor a nepřátelství a blokují cestu rozumné shody. Sklon formulovat taková obvinění bez závažných důvodů je prostě nerozumný a často je vypovězením intelektuální války.

Za druhé, jsme-li rozumní, počítáme s podstatnými a dokonce neodstranitelnými neshodami o základních otázkách. První obecný fakt znamená, že základní instituce a veřejná kultura demokratické společnosti specifikuje společenský svět, v němž se budou patrně rozvíjet a možná i nabývat na počtu protikladná obecná přesvědčení a protikladné obecné nauky. Je tedy rozumné neuznávat pravděpodobnost – ve skutečnosti praktickou jistotu – nesmířitelných rozumných neshod o záležitostech prvořadého významu. I když se zdá, že by shoda měla být v zásadě možná, může být v daném případě nedosažitelná, alespoň v dohledné budoucnosti.⁹

Za třetí, jsme-li rozumní, jsme připraveni účastnit se diskuse přiznávající ostatním určitou dobrou vůli. Očekáváme hluboké odlišnosti mínění a tuto různorodost akceptujeme jako normální stav veřejné kultury demokratické společnosti. Nenávidět tento fakt znamená nenávidět lidskou povahu, neboť to znamená nenávidět mnohé nikoli nerozumné projevy lidské povahy, které se rozvíjejí v rámci svobodných institucí.¹⁰

Naznačil jsem již, že břemena rozumu dostatečně vysvětlují první dvě obecná fakta – fakta pluralismu za předpokladu svobodných institucí a fakta nutnosti represivního užití státní moci k zachování politického společenství (politické společnosti sjednocené nějakým souhrnným učením) – jakkoli tato fakta mohou mít další příčiny. Tato fakta nejsou tedy historickými nahodilostmi. Přesněji řečeno, jejich kořeny jsou v potížích při užívání rozumu v normálních podmínkách lidského života.

⁹ Například uvažte otázku příčiny nezaměstnanosti a efektivnějšího způsobu, jak ji snížit.

¹⁰ Tuto myšlenku jsem našel v poznámce Plinia Mladšího „Kdo nenávidí neřest, nenávidí lidstvo“, citováno v: J. Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard 1984, str. 192.

IV Charakteristické rysy politické koncepce spravedlnosti

Připomeňme si, že třetím obecným faktem bylo, že trvalé a pevné demokratické zřízení svobodně podporuje přinejmenším podstatná většina jeho politicky aktivních občanů. Je-li tomu tak, jaké jsou potom obecnější rysy politické nauky, na níž je založen systém schopný dosáhnout takové loajality? Je zřejmé, že to musí být nauka, která může ze svého vlastního stanoviska schvalovat každou souhrnnou náboženskou, filosofickou a morální nauku.¹¹ To nevyplývá jenom z třetího obecného faktu, ale také z prvního faktu pluralismu: demokratické zřízení vede totiž posléze, není-li takové již od počátku, k pluralismu souhrnných nauk.

Připustme, že politická koncepce spravedlnosti (v protikladu k nějakému politickému zřízení) je stabilní, jestliže splňuje následující podmínku: ti, kteří vyrůstají ve společnosti, která je touto koncepcí dobře uspořádaná – ve společnosti, jejíž instituce jsou veřejně uznávány za spravedlivé, jak je to specifikováno koncepcí samou –, prokazují dostatečnou loajálnost k těmto institucím. To znamená: dostatečně silný smysl pro spravedlnost usměrňovaný přiměřenými principy a ideály, takže jednají normálně tak, jak to vyžaduje spravedlnost, a to za předpokladu, že jsou ujištěni o tom, že ostatní lidé budou jednat podobně.¹²

Nuže, jaké obecnější rysy politické koncepce spravedlnosti vykazuje tato definice stability? Myšlenka politické koncepce spravedlnosti obsahuje tři takové charakteristické rysy:¹³

Za prvé, politická koncepce spravedlnosti je sice morální koncepcí, je však vypracována pro specifický předmět, totiž pro základní strukturu ústavního demokratického systému. Tato struktura spočívá v hlavních politických, sociálních a ekonomických institucích společ-

¹¹ Předpokládám zde, že každá podstatná většina bude zahrnovat občany, kteří zastávají protikladné souhrnné nauky.

¹² Všimněme si, že toto je definice stability pro politickou koncepci spravedlnosti. Nesmíme ji zaměňovat s definicí stability či toho, co jsem nazval bezpečnost nějakého politického zřízení (jakožto systému institucí).

¹³ Charakteristické rysy politické koncepce spravedlnosti jsou podrobněji rozvedeny v: *Spravedlnost jakožto 'fairness'*, str. 4. 1–23.

nosti a také v tom, jak tyto instituce společně vytvářejí jednotný systém společenské spolupráce.

Za druhé, přijetí nějaké politické koncepce spravedlnosti nepředpokládá přijetí zvláštní souhrnné nauky. Tato koncepce se sama prezentuje jako rozumná pouze pro základní strukturu.¹⁴

Za třetí, politická koncepce spravedlnosti je pokud možno formulována pouze pomocí určitých základních intuitivních idejí, o nichž se soudí, že jsou implicitně obsaženy ve veřejné politické kultuře demokratické společnosti. Dvěma příklady jsou idea společnosti jako „férového“ systému trvalé, generace přesahující společenské spolupráce a idea občanů jakožto svobodných a rovnoprávných osob plně schopných po celý život podílet se na této společenské spolupráci. (To, že takové ideje existují, je čtvrtým obecným faktem.) Takové ideje společnosti a občanů jsou normativní a politické; patří k normativní politické koncepci a nikoli do metafyziky či psychologie.¹⁵

Rozlišení mezi politickou koncepcí spravedlnosti a jinými morálními koncepcemi je záležitostí rámce, tj. rozsahu předmětů, na které se koncepce vztahuje; čím je tento rozsah větší, tím širší musí být její obsah. O nějaké koncepci se říká, že je obecná, vztahuje-li se na větší rozsah předmětů (limitně na všechny předměty); koncepce je souhrnná, zahrnuje-li představy o tom, co má hodnotu v lidském životě, ideály osobních ctností a charakteru apod., tedy všechno to, čím se vyznačuje naše nepolitické chování (limitně náš život jako celek).

Náboženské a filosofické koncepce směřují k obecnosti a úplné souhrnnosti; to, že takovými mají vskutku být, se někdy pokládá za filosofický ideál, kterého má být dosaženo. Někjaká nauka je plně souhrnná, pokrývá-li všechny uznávané hodnoty a ctnosti v rámci jednoho dosti přesně artikulovaného systému myšlení; nějaká nauka je zase částečně souhrnná, zahrnuje-li jen některé, nikoli však všechny nepolitické hodnoty a ctnosti, a je-li poměrně volně vyjádřená. Má-li tedy být v souladu s těmito vymezeními nějaká koncepce jen částečně souhrnná, musí přesahovat politično a zahrnovat nepolitické hodnoty a ctnosti.

¹⁴ Politická koncepce pro základní strukturu musí být také zobecnitelná v politickou koncepci pro mezinárodní společnost ústavně demokratických států nebo do ní musí zapadat; zde se však touto důležitou záležitostí nezabývám. Srv. pozn. 46.

¹⁵ Viz *Spravedlnost jakožto 'fairness'*, str. 4.18 nn. a pozn. 22 (rozebírající „politickou koncepci osoby“).

S ohledem na tyto tři body se politický liberalismus snaží formulovat nosnou politickou koncepci spravedlnosti. Tato koncepce spočívá v určitém pojetí politiky a v takovém druhu politických institucí, jež by byly nejspravedlivější a nejvhodnější, za předpokladu, že bereme v úvahu oněch pět obecných faktů. Z těchto faktů vyrůstá potřeba založit společenskou jednotu na politické koncepci, která může získat podporu různorodých souhrnných nauk. Politický liberalismus není tudíž pojetím celku života: není to žádná (úplná nebo částečná) souhrnná nauka.

Politický liberalismus jakožto liberalismus má ovšem takový obsah, který historicky spojujeme s liberalismem. Stvrzuje určitá základní politická a občanská práva a svobody, přiřazuje jim určitou prioritu atd. Spravedlnost jako ‚fairness‘ začíná se základní intuitivní ideou dobře uspořádané společnosti jako ‚férového‘ systému spolupráce mezi občany, kteří jsou pokládáni za svobodné a rovnoprávné jedince. Tato idea spolu s pěti obecnými fakty poukazuje na potřebu politické koncepce spravedlnosti a taková koncepce zase vede k ideji toho, co bychom mohli nazvat „ústavními základy“.

K těmto ústavním základům patří stanovení základních práv a svobod občanů – práv a svobod, která mají ve svém statutu jako svobodných a rovných jedinců. Taková práva a svobody mají tedy co do činění s fundamentálními principy, které určují strukturu politického procesu – pravomoci legislativy, exekutivy a soudnictví, meze a rozsah pravidel většiny, právě tak jako základní politická a občanská práva a svobody, které musí legislativní většina respektovat, tedy volební právo a právo podílet se na politice, svoboda myšlení a svoboda svědomí a také ochrana vlády zákona.

Tyto principy mají dlouhou historii; zde se o nich pouze zmiňuji. Jde o to, že politické porozumění ústavním základům je nesmírně důležité pro zajištění nosné báze ‚férové‘ politické a společenské spolupráce mezi občany, na něž se pohlíží jako na svobodné a rovné jedince. Skýtá-li nějaká politická koncepce spravedlnosti přiměřený rámec principů a hodnot pro řešení otázek týkajících se těchto základů – a toto musí být jejím minimálním cílem –, pak se jí může dostat schválení ze strany rozmanitých souhrnných nauk. V takovém případě má politická koncepce spravedlnosti velký význam, dokonce i tehdy, když má jen málo co říci o nesčetných ekonomických a společenských otázkách, jimiž se musí pravidelně zabývat legislativní orgány.

V

Specifická oblast politična

Tři charakteristické rysy politické koncepce¹⁶ ukazují, že spravedlnost jako ‚fairness‘ není aplikovanou morální filosofií. Její obsah – její principy, standardy a hodnoty – není totiž prezentován jako aplikace již vypracované morální nauky, která by byla souhrnná svými možnostmi a obecná svým rozsahem. Je to spíše formulace souboru významných (morálních) hodnot, které jsou vhodné pro aplikaci na základní politické instituce; tato formulace specifikuje hodnoty, které berou v úvahu určité příznačné rysy politických vztahů, odlišující je od jiných.

Politické vztahy mají přinejmenším dva významné charakteristické rysy:

Za prvé jsou to vztahy osob v rámci základní struktury společnosti, což je struktura základních institucí, do nichž „vstupujeme“ pouze narozením a z nichž „vystupujeme“ pouze smrtí (nebo to tak můžeme přiměřeně předpokládat).¹⁷ Politická společnost je svým způsobem uzavřená; nevstupujeme do ní a ani z ní nevystupujeme dobrovolně, vlastně nemůžeme ani jedno, ani druhé.

Za druhé, politická moc vykonávaná v rámci politického vztahu je vždy represivní mocí opřenou o státní aparát určený k vynucování zákonů. V ústavním systému je politická moc také mocí rovnoprávných občanů jakožto kolektivního tělesa. Je stejnou měrou ukládána občanům jakožto jednotlivcům; někteří z nich nemusejí uznat důvody, o nichž se obecně soudí, že ospravedlňují obecnou strukturu politické autority (ústavy); někteří z nich sice akceptují onu strukturu, ale nepokládají za dobře zdůvodněná mnohá nařízení a zákony, jimž jsou podrobeni.

Politický liberalismus tvrdí, že je tu specifická oblast politična, kterou lze identifikovat přinejmenším těmito charakteristickými rysy. V tomto pojetí se politično odlišuje od sdružování, které je na rozdíl

¹⁶ Viz část IV níže.

¹⁷ Přiměřenost tohoto předpokladu spočívá částečně v tom, o čem se zde pouze zmiňuji, totiž že právo na emigraci nečiní přijatelnost politické autority stejným způsobem dobrovolnou, jako svoboda myšlení a svědomí činí dobrovolnou přijatelnost církevní autority. Toto vyjadřuje další charakteristický znak oboru politična, který je odlišuje od oboru pouhého sdružování.

od politična dobrovolné; je také odlišné od toho, co je osobní a rodinné, což jsou citové oblasti, kam politično opět nepatří.¹⁸

Považujeme-li politično za specifickou oblast, potom lze říci, že politická koncepce formulující jeho základní hodnoty je „svébytnou“ koncepcí. Je to názor na základní strukturu, který formuluje její hodnoty nezávisle na nepolitických hodnotách a na každém specifickém vztahu k nim. Politická koncepce takto nepopírá, že tu jsou jiné hodnoty týkající se sdružování, toho, co je osobní a rodinné; neříká ani nic o tom, že to politické je zcela odloučeno od těchto hodnot. Naším cílem však je upřesnit specifickou oblast politična tak, aby jeho hlavní instituce mohly získat podporu v rámci překrývajícího konsensu.

Jako forma politického liberalismu vyjadřuje spravedlnost jako ‚fairness‘ stanovisko, že s ohledem na ústavní základy a za dané existence přiměřeně dobře uspořádaného ústavního systému bude mít soubor základních politických hodnot vyjádřený svými principy a ideály zpravidla dostatečnou váhu, aby převážil všechny ostatní hodnoty, které se s ním mohou dostat do konfliktu. V pojetí spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ se s ohledem na ústavní základy říká, že otázky týkající se těchto základů by měly být pokud možno řešeny odvoláním se pouze na tyto politické hodnoty. Jsou to totiž právě tyto otázky, v nichž je nejvíce žádoucí shoda mezi občany, kteří jsou stoupení protikladných souhrnných nauk.

Zastáváme-li uvedený názor, pak tím zjevně předpokládáme nějaký vztah mezi politickými a nepolitickými hodnotami. Jestliže se tedy říká, že mimo církev není spásy,¹⁹ a že tedy ústavní systémy se zárukami náboženské svobody nelze, pokud to není nevyhnutelné, akceptovat, musíme na to nějak odpovědět. Z hlediska politického liberalismu je přiměřenou odpovědí, že tento závěr není rozumný:²⁰ navrhuje totiž užití veřejné politické moci – moci, na níž se všichni občané podílejí stejnou měrou – k prosazení jednoho názoru, který se týká ústavních základů, o nichž občané jako rozumné osoby – za daných

¹⁸ Sdružování, oblast osobní a rodinná jsou jenom tři příklady nepolitična; existují i jiné.

¹⁹ Časté středověké rčení *Extra ecclesiam nulla salus* („Vně církve není spásy“) bylo například použito ve známé bule „Unam sanctam“ z 18. 1. 1302 papežem Bonifácem VIII.; přetištěno v: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum 870 at 279*, H. Denzinger – A. Schönmetzer (vyd.), Würzburg 1854, 1965³³.

²⁰ Za vyjasnění tohoto bodu jsem s díky zavázán W. Hinschovi a P. de Mernefovi.

břemen rozumu – musejí ve svých soudech zaujímat odlišná stanoviska nepřipouštějící kompromis.

Je důležité zdůraznit, že tato odpověď netvrdí, že učení *Extra ecclesiam nulla salus* není pravdivé. Říká spíše, že je nerozumné užít veřejné politické moci k jejímu prosazení. Odpověď na základě nějakého souhrnného názoru – což je právě druh odpovědi, kterému bychom se rádi v politické diskusi vyhnuli – byla, že příslušné učení je nesprávné a spočívá v nepochopení božské přirozenosti. Odmítáme-li jako nerozumné vynucování nějaké nauky státem, můžeme ovšem pokládat i samu tuto nauku za nepravdivou. A dokonce i tam, kde se omezíme na úvahu o ústavních základech, nemusí být nalezena cesta, jak zcela vyloučit byť jen implicitní tvrzení, že jsou nepravdivé.²¹

Všimněme si však, že pokud říkáme, že je nerozumné vynucovat nějakou nauku, neodmítáme ji nutně jako nesprávnou, třebaže to můžeme učinit. Pro ideu politického liberalismu je vskutku životně důležité, abychom zcela důsledně mohli zastávat názor, že by bylo nerozumné užít politické moci k vynucení svých vlastních souhrnných náboženských, politických nebo morálních názorů – názorů, které ovšem musíme pokládat za pravdivé nebo rozumné (nebo alespoň za nikoli nerozumné).

VI

Jak je možný politický liberalismus?

Dospíváme nyní k otázce, jak je možný politický liberalismus na základě naší charakteristiky. To znamená: Jak mohou hodnoty specifické oblasti politična – hodnoty nějaké dílčí oblasti říše všech hodnot – zpravidla vyvážit jakoukoli hodnotu, která s nimi může být v konfliktu? Nebo jinak řečeno: Jak můžeme tvrdit, že naše souhrnné nauky jsou pravdivé nebo rozumné, a přesto zastávat názor, že by nebylo rozumné využívat státní moci, aby se dosáhlo loajálnosti jiných osob vůči těmto naukám?²²

²¹ Viz J. Rawls, *Overlapping Consensus*, str. 14.

²² Připomeňme si zde formulaci politického liberalismu uvedenou několik řádků výše, totiž že za dané existence nějakého dobře uspořádaného ústavního demokratického systému má soubor základních politických hodnot vyjádřený jejich principy a ideály a realizovaný v základních institucích zpravidla dostatečnou váhu, aby převážil jakékoli jiné hodnoty, které se mohou s nimi dostat do konfliktu. Viz část V.

Odpověď na tuto otázku má dvě komplementární části. První část říká, že hodnoty politična jsou vskutku význačné hodnoty, a proto je nelze jednoduše anulovat. Tyto hodnoty ovládají základní rámec společenského života, „skutečný základ naší existence“,²³ a specifikují fundamentální podmínky politické a společenské spolupráce. Ve spravedlnosti jakožto ‚fairness‘ jsou některé z těchto význačných hodnot vyjádřeny principy spravedlnosti pro základní strukturu: hodnoty stejné politické a občanské svobody, ‚férové‘ rovnosti příležitostí, ekonomické reciprocity, sociálních základů vzájemného respektu mezi občany atd.

Jiné význačné hodnoty jsou spjaty s myšlenkou svobodného veřejného rozumu a jsou vyjádřeny v zásadách, jimiž se řídí veřejné výzkumy, a v krocích podniknutých k zabezpečení toho, aby takové výzkumy byly svobodné a veřejné právě tak jako poučené a rozumné. Tyto hodnoty nezahrnují jenom přiměřené užití fundamentálních pojmů soudu, inferencce a evidence, ale také ctností rozumnosti a nepodjatosti, projevujících se příklonem ke kritériím a procedurám zdravého rozumu, a k metodám a závěrům vědy, nejsou-li kontroverzní, právě tak jako respektováním norem usměrňujících přijatelnou politickou diskusi.²⁴

Tyto hodnoty společně vyjadřují liberální politický ideál: jelikož politická moc je donucovací mocí svobodných a rovnoprávných občanů jakožto korporativního tělesa, měla by být prosazována, jsou-li v sázce ústavní základy, pouze takovým způsobem, aby všichni občané mohli rozumně očekávat, že je budou schvalovat ve světle svého vlastního a zároveň společně sdíleného lidského rozumu.²⁵

Politický liberalismus se snaží, pokud možno, prezentovat svébytné vylíčení těchto hodnot jakožto hodnot jisté specifické oblasti – politična. Je individuální záležitostí občanů, věcí jejich svobody svědomí, aby stanovili, jak si myslí, že se v rámci jejich souhrnných nauk vztahují význačné hodnoty politické oblasti k jiným hodnotám. Doufáme, že tímto způsobem můžeme v průběhu politické praxe pevně založit ústavní základy na těchto politických hodnotách samých a že tyto hodnoty uspokojivě poskytnou sdílenou bázi veřejného odůvodňování.

Druhá část odpovědi, jež se týká toho, jak je politický liberalismus možný, doplňuje první. Tato část říká, že dějiny náboženství a filoso-

²³ J. S. Mill, *Utilitarianism*, kap. 5, str. 25 (18673), přetištěno v: J. S. Mill, *A Selection of His Works*, J. Robson (vyd.), London 1982, str. 216.

²⁴ Viz část III výše.

²⁵ Viz instruktivní rozbor J. Waldrona, *Theoretical Foundation of Liberalism*, in: *Philosophical Quarterly*, 37, 1987, str. 127.

fie ukazují, že je tu mnoho rozumných důvodů, jak lze porozumět širší říši hodnot tak, aby byla buď kongruentní, podpůrná nebo jinak nebyla v rozporu s hodnotami přiměřenými specifické oblasti politična, jak je specifikována politickou koncepcí spravedlnosti pro nějaké demokratické zřízení. Dějiny hovoří o pluralitě nikoli nerozumných souhrnných učení. Divergence těchto souhrnných učení činí nezbytným překrývající konsensus. To, že nejsou nerozumná, činí tento konsensus možným. Modelový případ překrývajícího konsensu toho druhu, o němž jsem uvažoval v jiném eseji, ukazuje, jak je možný.²⁶ Mnohé jiné případy by mohly prokázat totéž.

VII

Otázka stability

Spravedlnost jako ‚fairness‘, jak jsem uvedl, se nejlépe ukazuje ve dvou stadiích.²⁷ V prvním stadiu je spravedlnost svébytnou politickou (ale samozřejmě morální) koncepcí pro základní strukturu společnosti. Pouze tehdy, je-li tato koncepce daná a její obsah – její principy spravedlnosti a ideály – je podmíněně k dispozici, můžeme ve druhém stadiu přistoupit k otázce stability a zavést myšlenku překrývajícího konsenzu: konsenzu, v němž různorodost protikladných souhrnných

²⁶ Viz *Spravedlnost jako ‚fairness‘*, str. 4.28 n. Modelovým případem překrývajícího konsenzu je případ, v němž je politická koncepce podpořena třemi souhrnnými naukami: první schvaluje spravedlnost jako ‚fairness‘ proto, že jeho náboženská přesvědčení a chápání víry vedou k principu tolerantnosti a podporují rovné základní svobody; druhá nauka přijímá spravedlnost jako ‚fairness‘ jako důsledek souhrnné liberální koncepce, např. koncepce Kantovy či Millovy; třetí pak stvrzuje spravedlnost jako ‚fairness‘ jako politickou koncepci, tj. nikoli jako důsledek nějakého širšího učení, ale jako o sobě postačující nauku schopnou vyjádřit základní hodnoty, které – alespoň za přiměřeně příznivých podmínek – zpravidla převažují jakékoli jiné hodnoty, které by jim mohly čelit. Viz také *Overlapping Consensus*, § III, str. 9–19 (tento modelový případ je zde podrobněji rozveden).

²⁷ Tato dvě stadia odpovídají dvěma částem argumentace založené na původní situaci pro oba principy spravedlnosti obsažené v *Teorii spravedlnosti*. V první části vybírají smluvní strany principy, aniž by přitom brali v úvahu účinky speciálních psychologí. V druhé části si kladou otázku, zda by společnost dobře uspořádaná principy, které byly vybrány v první části, byla stabilní, tj. zda by u svých členů plodila dostatečně silný smysl pro spravedlnost, který by působil proti tendenci k nespravedlnosti. Argumentace ve prospěch principů spravedlnosti není úplná, pokud se v druhé části o principech vybraných v první části neukáže, že jsou dostatečně stabilní. V *Teorii spravedlnosti* je argumentace úplná až po § 86.

nauk schvaluje stejnou politickou koncepcí, v tomto případě, spravedlnost jako ‚fairness‘.

Přijmeme předpoklad, že při popisu druhého stadia musí být politická koncepce uskutečnitelná; to znamená, že musí spadat pod umění možného. Jinak je tomu s nepolitickou morální koncepcí: morální koncepce může odsoudit svět a lidskou povahu jako příliš zkažené, než aby na ně působily její normy a ideály.

Existují však dva způsoby, jak se politická koncepce může zabývat stabilitou.²⁸ Podle jednoho způsobu předpokládáme, že stabilita je ryze praktickou záležitostí: jestliže nějaká koncepce nedokáže být stabilní, je zbytečné snažit se na ní založit nějakou politickou strukturu. Zdá se, že tu jsou dva oddělené úkoly: jedním je vypracovat politickou koncepcí, která se zdá být – alespoň nám – správnou a rozumnou; druhým je nalézt způsoby, jak přesvědčit jiné, kteří tuto koncepcí odmítají, aby ji v příhodné době sdíleli nebo – když toho nelze dosáhnout – je přimět, je-li to nutné, i pomocí sankcí vykonávaných státem, aby alespoň jednali v souladu s ní. Pokud lze nalézt prostředky, jak o této koncepcí přesvědčit nebo ji vynutit, je pokládána za stabilní; není to utopie v hanlivém slova smyslu.

Avšak jakožto liberální koncepce má spravedlnost jako ‚fairness‘ co do činění se stabilitou v druhém, velmi odlišném způsobu. Nalézt nějakou stabilní koncepcí neznamená se pouze vyhnout marným pokusům. Rozhodující je spíše druh stability a povaha sil, které ji zabezpečují. Jedná se o tuto myšlenku: Za určitých předpokladů specifikujících rozumnou psychologii člověka²⁹ a normální podmínky lidského života osvojují si ti, kteří vyrůstají v podmínkách spravedlivých základních institucí – institucí, které spravedlnost jako ‚fairness‘ sama stanovuje –, rozumnou a zasvěcenou loajalitu k těmto institucím, jež postačuje

²⁸ V tomto a několika dalších odstavcích jsem zavázán T. M. Scanlonovi za velmi podnětné diskuse.

²⁹ Předpoklady takové psychologie jsou stručně uvedeny v *Overlapping Consensus*, str. 22–23. V odd. VI téže stati uvažuji o tom, jak může politická koncepce získat loajalitu, která může do určité míry formovat souhrnnou nauku tak, aby vyhovovala jejím požadavkům (str. 18–22). Toto je zjevně důležitý aspekt stability, který posiluje druhou část odpovědi na to, jak je možný politický liberalismus. Viz část VI výše.

Rád bych poděkovat F. Kammovi za to, že mne upozornil na několik důležitých problémů ve vztahu mezi politickou koncepcí a jí zformovanými souhrnnými naukami, a na to, jak dalece životaschopnost politického liberalismu závisí na podpoře takových nauk. Zdá se, že bude nejlépe se tím zde nezabývat a vrátit se k tomu teprve tehdy, až bude moci být podán mnohem úplnější výklad stability.

k tomu, aby je učinila stabilními. Jinak řečeno: smysl občanů pro spravedlnost spjatý s jejich charakterovými vlastnostmi a zájmy tak, jak jsou utvářeny během života v rámci spravedlivé základní struktury, je dostatečně silný, aby odolával obvyklým tendencím k nespravedlnosti. Občané se dobrovolně chovají takovým způsobem, aby byli k sobě navzájem spravedliví. Stabilita je zabezpečena dostatečnou motivací vhodného druhu, která se získává díky působení spravedlivých institucí.³⁰

Stabilita, kterou požaduje spravedlnost jako ‚fairness‘, je pak založena na tom, že je to liberální politická koncepce; toto pojetí usiluje o to, aby bylo přijatelné pro občany jakožto rozumné a racionální právě tak jako svobodné a rovnoprávné bytosti a taktó oslovovalo jejich svobodné veřejné užívání rozumu. Viděli jsme již dříve, jak se tento rys liberalismu spojuje s charakteristikou politické moci v ústavním systému, totiž že je to právě moc rovnoprávných občanů jakožto kolektivního tělesa. Spravedlnost jako ‚fairness‘ by tedy nebyla liberální koncepcí, kdyby nebyla výslovně zaměřena na to, aby si získala přiměřenou podporu občanů, kteří jsou stoupenci rozumných, ale protikladných souhrnných nauk.³¹ Existence takových protikladných nauk je charakteristickým rysem oné veřejné kultury, kterou tato koncepce sama podporuje.

Jde pak o to, že spravedlnost jakožto ‚fairness‘ se nesmí jako liberální koncepce jenom vyhýbat jalovými řečem; vysvětlení, proč je uskutečnitelná, musí být zvláštního druhu. Problém stability není problémem, jak přimět jiné jedince, kteří odmítají nějakou koncepcí, je-li to nutné, i důraznými sankcemi, aby ji sdíleli nebo jednali v souladu s ní – jako kdyby šlo o to, jak nalézt způsob vnutit onu koncepcí jiným, jakmile jsme se jednou přesvědčili o tom, že je správná. Přesněji řečeno: jakožto liberální politická koncepce spoléhá se spravedl-

³⁰ Jak jsem uvedl v *Teorii spravedlnosti*, je otázkou, zda spravedlnost a dobro jsou kongruentní. V § 86 se tvrdí, že osoba, která vyrůstá ve společnosti uspořádané podle koncepce spravedlnosti jako ‚fairness‘, a která má racionální životní plán a ví nebo rozumně předpokládá, že každý druhý má skutečný smysl pro spravedlnost, má dostatek důvodů založených na dobru jedince (a nikoli na spravedlnosti), aby se přizpůsobila spravedlivým institucím. Tyto instituce jsou stabilní, protože spravedlnost a dobro jsou kongruentní. To znamená, žádná rozumná a racionální osoba v nějaké době uspořádané společnosti spravedlnosti jako ‚fairness‘ není vedena racionálními úvahami o dobru k tomu, aby kladla odpor požadavkům spravedlnosti.

³¹ Připomeňme, že rozumnými souhrnnými naukami jsou nauky, které uznávají břemena rozumu a uznávají fakt pluralismu jako podmínku lidského života v podmínkách svobodných demokratických institucí, a tedy akceptují svobodu myšlení a svědomí. Viz část II a III výše.

nost jako ‚fairness‘ z důvodů své rozumnosti v prvé řadě na generování své vlastní podpory vhodným způsobem tím, že oslovuje rozum každého občana, jak to vysvětluje ve svém vlastním rámci.³²

Pouze tímto způsobem se spravedlnost jako ‚fairness‘ vyrovnává s problémem politické legitimacy. A jen tak může uniknout tomu, aby jen vysvětlovala, jak držitelé politické moci mohou sami sebe uspokojit ve světle svých vlastních přesvědčení, ať již politických nebo plně souhrnných, že jednají správně – tedy jak uspokojují sami sebe, ale nikoli občany obecně.³³ Koncepce politické legitimacy chce být veřejnou bází odůvodnění a odvolává se na svobodné veřejné užívání rozumu; a tedy na všechny občany, považované za rozumné a racionální bytosti.

VIII

Srovnání s *Teorií spravedlnosti*

Může se zdát, že myšlenka překrývajícího konsensu a příbuzná témata se významně odchyľují od *Teorie spravedlnosti*. Jistě zde existují odchylky, ale kolik jich je? *Teorie spravedlnosti* nikdy nerozváděla, zda se spravedlnost jako ‚fairness‘ chápe jako souhrnná morální nauka nebo jako politická koncepce spravedlnosti. Na jednom místě se říká, že bude-li spravedlnost jako ‚fairness‘ poměrně úspěšná, bylo by zřejmě dalším krokem zabývat se obecněji pojetím, které bychom mohli nazvat „správnost (rightness) jako ‚fairness‘“.³⁴

Avšak *Teorie spravedlnosti* tvrdí, že by ani toto pojetí nebylo zcela souhrnné: nepokrylo by například naše vztahy k jiným živým bytostem a k přírodnímu řádu samému.³⁵ *Teorie spravedlnosti* zdůrazňuje omezený rozsah spravedlnosti jako ‚fairness‘ a omezený rozsah onoho typu koncepce, jehož je případem; kniha ponechává otevřenou otázku, jak dalece by její závěry mohly vyžadovat revizi, jakmile bychom vzali v úvahu tato ostatní témata. Není tu však žádná zmínka o rozdílu mezi politickou koncepcí spravedlnosti a nějakou sou-

³² Síla obratu „ve svém vlastním rámci“, jak je užitá v textu, se projevuje v obou částech argumentace založené na původním stavu v *Teorii spravedlnosti*. Obě části jsou uskutečněny v témže rámci a jsou podřízeny týmž podmínkám zakotveným v původním stavu.

³³ Srv. Th. Nagel, *What Makes Political Theory Utopian?* (nepublikovaný článek z dubna 1988).

³⁴ J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*, str. 17.

³⁵ Tamt., str. 304 (512).

hrnou naukou. Čtenář by pak mohl rozumně dospět k závěru, že spravedlnost jako ‚fairness‘ je vyložena jako součást nějakého souhrnného názoru, který lze později rozvinout, bude-li úspěšný.

Tento závěr je podpořen rozbořem dobře uspořádané společnosti, který je proveden na základě koncepce spravedlnosti jako ‚fairness‘ v III. části *Teorie spravedlnosti*.³⁶ Zde se předpokládá, že členové jakékoli dobře uspořádané společnosti, ať již je to společnost řídící se spravedlností jako ‚fairness‘ nebo nějakou jinou koncepcí, akceptují tutéž koncepci spravedlnosti a také, jak se zdá, tutéž souhrnnou nauku, jejíž částí je tato koncepce, nebo z níž může být vyvozena. Tak se například o všech členech nějaké dobře uspořádané společnosti spjaté s utilitarismem (klasickým či standardním) předpokládá, že hájí utilitaristické stanovisko, které (pokud není výslovně omezeno) je svou povahou souhrnnou naukou.

Ačkoli byl tento výraz zaveden v jiném kontextu,³⁷ byla myšlenka překrývajícího konsenzu zprvu zavedena proto, abychom uvažovali o dobře uspořádané společnosti řídící se spravedlností jako ‚fairness‘ odlišným a realističtější způsobem.³⁸ Jsou-li dány svobodné instituce, které tato koncepce sama sobě přikazuje, nemůžeme déle předpokládat, že občané, i když akceptují spravedlnost jako ‚fairness‘, také obecně akceptují příslušnou souhrnnou nauku, v níž by mohla být spravedlnost, jak se zdá z *Teorie spravedlnosti*, zakotvena. Nyní předpokládáme, že občané zastávají dva odlišné názory; nebo snad lépe, předpokládáme, že jejich celkové pojetí má dvě části. O jedné části můžeme říci, že je politickou koncepcí spravedlnosti nebo s ní koinciduje; druhou částí je (úplně nebo částečně) souhrnná nauka, s níž je politická koncepce nějakým způsobem spjata.³⁹

Politická koncepce může být prostě buď částí nebo přídatkem nějaké ne zcela souhrnné nauky; nebo je uznávána proto, že může být vyvozena v rámci nějaké plně artikulované souhrnné nauky. Je individuální záležitostí občanů rozhodnout se, jak je politická koncepce, kte-

³⁶ Tamt., str. 267–273 (453–462).

³⁷ Tamt., str. 201–202 (387–388).

³⁸ J. Rawls, *Spravedlnost jakožto ‚fairness‘*, str. 4.26–30.

³⁹ Například, v dobře uspořádané společnosti řídící se spravedlností jako ‚fairness‘, mohou někteří lidé zastávat formu utilitarismu jako své souhrnné učení, pokud rozumějí této nauce tak, jak jsem přesvědčen, že jí rozuměl J. S. Mill, takže alespoň většinou koinciduje ve svých požadavcích se spravedlností jako ‚fairness‘. Srv. J. S. Mill, *Utilitarianism*, kap. 3.

rou sdílejí, vztažena k jejich širším a souhrnnějším názorům. Společnost je dobře uspořádána podle spravedlnosti jako ‚fairness‘ za prvé tehdy, když občané, kteří zastávají rozumnou souhrnnou nauku, obecně schvalují koncepci spravedlnosti jako ‚fairness‘, protože dává obsah jejich politickým soudům; a za druhé tehdy, když nerozumné souhrnné nauky se neprosazují v dostatečné míře tak, aby ohrozily esenciální spravedlnost základních institucí.

Toto je lepší a nikterak utopický způsob myšlení o dobře uspořádané společnosti řídící se spravedlností jako ‚fairness‘. Koriguje totiž ono pojetí v *Teorii spravedlnosti*, které opomíjí vzít v úvahu podmínku pluralismu, k němuž vedou vlastní principy této koncepce.

Vedle toho – neboť spravedlnost jako ‚fairness‘ je nyní chápána jakožto svébytná politická koncepce, která vyjadřuje fundamentální politické a ústavní hodnoty – zahrnuje politická koncepce mnohem méně, než je obsaženo v nějaké souhrnné nauce. Pokládáme-li takovou dobře uspořádanou společnost za cíl reformy a změny, nejeví se to vůbec neproveditelné; za přiměřeně příznivých podmínek, které umožňuje nějaký ústavní systém, je tento cíl rozumnou směrnicí a může být dobře realizován. Naopak svobodná demokratická společnost dobře uspořádaná jakoukoli souhrnnou naukou, náboženskou nebo světskou, je rozhodně utopická v pejorativním slova smyslu. Její uskutečnění by v každém případě vyžadovalo represivní užití státní moci. To platí jak o liberalismu správnosti jakožto ‚fairness‘, tak o křesťanství Tomáše Akvinského či Luthera.

IX

Politické, v jakém smyslu?

K zdůraznění našich kroků, předkládám toto stručné shrnutí.⁴⁰ Uvedl jsem, že jakmile jednou uznáme pět obecných faktů⁴¹ a nezbytná břemena rozumu dokonce i za příznivých podmínek,⁴² a jakmile jednou odmítneme represivní užití státní moci k prosazování jediné souhrnné nauky jakožto způsobu, jak dosáhnout jednoty společnosti, vede nás to k demokratickým principům a k tomu, že musíme akceptovat fakt pluralismu jako trvalý rys politického života.

⁴⁰ E. Kelleyovi jsem zavázán za diskusi o tom, jak zformulovat toto shrnutí.

⁴¹ Viz část I a II výše.

⁴² Viz část II výše.

K dosažení společenské jednoty nějakého dobře uspořádaného demokratického zřízení, což jsem nazval politickým liberalismem, se tedy zavádí myšlenka překrývajících konsensu a spolu s ní pak i myšlenka politična jakožto specifické oblasti. Politického liberalismu se to týká nejen proto, že jeho obsahem jsou základní práva a svobody, jejichž zajištění vede k pluralismu, nýbrž také proto, že liberální ideál politické legitimacy, podle kterého se společenská spolupráce, alespoň pokud se týká ústavních základů, má pokud možno dít za podmínek, které jsou jak srozumitelné, tak přijatelné pro všechny občany jako rozumné a racionální bytosti. Tyto podmínky jsou nejlépe stanoveny, jsou-li vztaženy k fundamentálním politickým a ústavním hodnotám (vyjádřeným politickou koncepcí spravedlnosti), o nichž lze za dané různorodosti souhrnných nauk stále ještě očekávat, že je občané budou uznávat.

Musíme však dbát na to, aby politická koncepce nebyla politickou ve špatném slova smyslu. Měla by se zaměřit na formulaci koherentního pojetí význačných (morálních) hodnot, které se týkají politických vztahů, a měla by podat výklad veřejné báze pro ospravedlnění svobodných institucí způsobem, který je přístupný svobodnému veřejnému odůvodnění. Politická koncepce nemusí být politickou pouze ve smyslu specifikace nějakého uskutečnitelného kompromisu mezi známými a existujícími zájmy, ani v tom smyslu, aby s ohledem na jednotlivé souhrnné nauky, o nichž je známo, že existují ve společnosti, byla uzpůsobena tak, aby dosáhla jejich souhlasu.

V této souvislosti se musíme ujistit o tom, že předpoklady týkající se pluralismu nečiní koncepci spravedlnosti jako ‚fairness‘ politickou koncepcí ve špatném slova smyslu. Uvažujme nejprve o pěti obecných faktech rozvedených v I. a II. části. Předpokládejme, že jsou přijaty z vašeho i mého stanoviska, jež se obě snaží rozpracovat koncepci spravedlnosti jako ‚fairness‘. Je-li původní stav pokládán za prostředek reprezentace, jsou tato fakta zpřístupněna smluvním stranám v onom stavu, v němž se rozhodují, které principy spravedlnosti mají zvolit. Jsou-li principy, které vyžadují svobodné demokratické instituce, přijaty v prvním stadiu, pak vysvětlení stability v druhém stadiu musí ukázat, jak může být spravedlnost jako ‚fairness‘ uznána překrývajícím konsensem. Jak jsme viděli, je to důsledek toho, že svobodné instituce vedou k pluralismu.

Rozhodující otázkou pak je, zda těchto pět obecných faktů spolu s ostatními premisami, které jsme přijali v rámci omezení původního stavu v prvním stadiu, postačuje k tomu, aby smluvní strany zvolily oba

principy spravedlnosti,⁴³ nebo zda je také třeba určitých dalších předpokladů vztahujících se k pluralismu, předpokladů, které by způsobily, že spravedlnost jako ‚fairness‘ bude politickou koncepcí ve špatném smyslu. Tento problém zde nemohu tematizovat; vyžadovalo by to pečlivě přehlédnout argumentace vycházející z původního stavu.

Jsem přesvědčen, že v prvním stadiu je třeba pouze předpokládat, že smluvní strany přijímají fakt pluralismu, tj. existenci plurality souhrnných nauk ve společnosti.⁴⁴ Smluvní strany se musí zabezpečit proti možnosti, aby osoba, která reprezentuje smluvní stranu, byla členem nějaké náboženské, etnické nebo nějaké jiné menšiny. To postačuje k tomu, aby argumentace ve prospěch rovných základních svobod byla průchodná. V druhém stadiu, je-li stabilita předmětem úvah, smluvní strany opět předpokládají fakt pluralismu. Potvrzují principy, které vedou k nějakému společenskému světu, který, jak doufáme, za daných břemen rozumu umožňuje svobodnou hru lidské přirozenosti, a tím povzbuzuje spíše různorodost rozumných než nerozumných souhrnných nauk.⁴⁵ To umožňuje stabilitu.

Nyní se často říká, že politik se stará o další volby a státník o další generaci. K tomu dodáváme, že ten, kdo se zabývá filosofií, se stará o trvalé podmínky lidského života a o to, jak tyto podmínky ovlivňují břemena rozumu. Politická filosofie musí vzít v úvahu uvedených pět obecných faktů, mezi nimi fakt, že svobodné instituce podněcují různorodost souhrnných nauk. To znamená, že abstrahujeme od individuálního obsahu těchto nauk, ať již jsou jakékoli, i od mnoha nahodilostí, za nichž tyto nauky existují. Politická koncepce, k níž se takto dospělo, není politickou koncepcí ve špatném slova smyslu, ale je vhodně přizpůsobena veřejné politické kultuře, která vytváří a uchovává své vlastní principy. A i když se taková koncepce nemusí hodit pro všechny společnosti ve všech dobách a místech, nečiní ji to histo-

⁴³ Tyto dva principy zní: 1) Každá osoba má stejné právo na zcela adekvátní systém rovných základních práv a svobod, který je slučitelný s obdobným systémem ostatních osob. 2) Sociální a ekonomické nerovnosti mají splňovat dvě podmínky: za prvé musejí být spjaty s úřady a pracovišti, které jsou přístupné všem za podmínky ‚férové‘ rovnosti příležitostí; a za druhé musejí přinést největší prospěch pro nejméně zvýhodněné členy společnosti. J. Rawls, *Spravedlnost jakožto ‚fairness‘*, str. 4.5.

⁴⁴ Chtěl bych poděkovat D. Chowovi za velmi užitečný komentář k tomuto bodu.

⁴⁵ Důvody poukazovat spíše na rozumné než na nerozumné souhrnné nauky jsou stručně nastíněny v mé stati *Overlapping Consensus*, str. 18–23.

rickou nebo relativistickou záležitostí; je spíše universální díky tomu, že vhodně rozšiřuje specifikaci rozumné koncepce spravedlnosti mezi všemi národy.⁴⁶

⁴⁶ Snad bych měl ve stručnosti vysvětlit, že se politická koncepce, k níž jsme takto dospěli, neměla týkat některých společností, neboť obecná fakta, která jsem předpokládal, nemusejí v jiných případech být přiměřeně platná. Tato fakta jsou nicméně široce platná v moderním světě, a proto se také uplatňuje tato politická koncepce. Že se však v některých případech neuplatňuje, nečiní onu koncepci relativistickou ani historicky podmíněnou, pokud skýtá důvody pro posuzování základních institucí různých společností a jejich společenských zásad. Přiměřeným testem universalnosti nějaké koncepce tedy je, zda může být rozšířena nebo rozvinuta v přiměřenou politickou koncepci spravedlnosti pro mezinárodní společenství národních států. V *Teorii spravedlnosti* jsem stručně poznamenal jak poté, co byly přijaty principy spravedlnosti pro základní strukturu společnosti (vnímanou jako uzavřený systém spolupráce), že idea původního stavu může být užita ještě jednou na vyšší úrovni. Smluvní strany jsou nyní pokládány za reprezentanty států. Začínáme s (uzavřenými) společnostmi a budujeme mezinárodní společenství států. Tím se nacházíme tam, kde jsme, a následujeme historické tendence demokratických společností. Jiní mohou chtít začít s původním stavem, v němž jsou smluvní strany pokládány za reprezentanty občanů světového společenství. Předpokládal jsem, že by v každém případě byl výsledek asi takový jako známé principy mezinárodní spravedlnosti, které usměrňují spíše společenství států než světový stát, například princip rovnoprávnosti mezi národy organizovanými ve státy, uznávající určité povinnosti vůči jiným státům. Myslím si totiž, že Kant má pravdu, že světový stát by byl patrně vysoce represivní, ne-li autokratický, nebo že by byl zmítán občanskými sváry, jakmile by se jednotlivé národy a kultury snažily dosáhnout autonomie. Srv. I. Kant, *K věčnému míru* (1795). Je-li tomu tak, pak principy mezinárodní spravedlnosti budou zahrnovat princip rovnosti mezi národy organizovanými ve státy; domnívám se, že zde také budou existovat principy pro formování a usměrňování volných konfederací států, standardy ‚fairness‘ pro různé kooperativní dohody mezi nimi atd. V takové konfederaci nebo kooperativní dohodě má být úlohou státu, jakkoli arbitrárně se mohou jevit jeho hranice z historického hlediska, aby byl reprezentantem nějakého národa, který má odpovědnost za své teritorium a jeho velikost, a zvláště za zachování integrity svého životního prostředí a schopnosti trvale ji udržovat.

Teorie spravedlnosti se nezabývá těmito širšími záležitostmi, ale pouze se zmiňuje o rozšíření na mezinárodní systém jako rámec pro diskusi odepření poslušnosti z důvodů svědomí v § 58, str. 223–226.

V tomto rozsahu, jak je stručně naznačen, můžeme však nahlédnout, že spravedlnost jako ‚fairness‘ jakožto politická koncepce je universální alespoň v několika směrech. Za prvé, její principy se rozšiřují na mezinárodní společenství a zavazují všechny její členy, národní státy; a za druhé, jelikož určité domácí instituce společnosti a politická opatření patrně vedou k válce nebo k expanzionistickým cílům, anebo způsobují, že nějaký národ je nespolehlivý a nedůvěryhodný jako partner v nějaké konfederaci států nebo v kooperativním řádu, jsou tyto instituce a politická opatření vystaveny ne více či méně přísným kritikám a sankcím ze

X

Závěrečné poznámky

Předcházející výklad ukázal, domnívám se, že analyzované svobody mají dvojí funkci. Na jedné straně jsou výsledkem toho, že na nejzákladnější úrovni (kterou jsem nazval prvním stadiem spravedlnosti jako ‚fairness‘) jsou vypracovány fundamentální ideje demokratické společnosti jako férového systému spolupráce mezi občany jako svobodnými a rovnoprávními jedinci. Na druhé straně vidíme v druhém stadiu na základě obecných faktů a dobových historických podmínek, že koncepce politické spravedlnosti vedoucí k svobodným institucím musí být přijatelná pro pluralitu protikladných souhrnných nauk. Tato koncepce se tedy musí sama prezentovat nezávisle na každém jednotlivém souhrnném pojetí a musí pro všechny občany pevně zaručovat základní práva a svobody jakožto podmínku jejich pocitu bezpečnosti a jejich pokojného, vzájemného uznání.

Jelikož první funkce je jasnější než druhá, objasním funkci druhou. Na základě břemen rozumu víme, že dokonce i v dobře uspořádané společnosti, v níž jsou zajištěny základní svobody, přetrvává vyhraněný politický nesouhlas, pokud jde o jejich konkrétnější interpretace. Tak například, kde přesně by měla být vedena hranice mezi církví a státem? Nebo připustíme-li, že existuje zločin jako hanobení státu, kdo potom přesně patří do třídy veřejných činitelů, kterých se zákon týká? Nebo jaké jsou meze svobody projevu? A tak vzniká otázka:

strany principů mezinárodní spravedlnosti. Porušování uznávaných lidských práv může zde být zvláště vážné. Požadavky nějakého spravedlivého mezinárodního společenství mohou tedy obecně diskreditovat domácí instituce států a omezovat je. Předpokládá se však, že tato omezení budou již zvládnuta spravedlivým ústavním systémem.

Nemohu se zde těmito věcmi dále zabývat a tuto poznámku připojuji pouze proto, že dle mého názoru je politická koncepce spravedlnosti jako ‚fairness‘ v přijatelné formě universální a není ani relativistická ani historicky podmíněná, i když se nadá vztahovat na všechny společnosti ve všech dobách a místech. Práce Th. Poggy, kterou vydává nakladatelství Cornellovy university (Th. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca 1989, 1991), zahrnuje výklad mezinárodní spravedlnosti z hlediska koncepce, která se velmi podobá pojetí spravedlnosti jako ‚fairness‘, je však velmi významně revidována a odlišným způsobem rozšířena na globální sféru. Jsem přesvědčen, že jeho mnohem úplnější výklad bude podporovat totéž obecné stanovisko o universalitě takové koncepce, třebaže jeho přístup k mezinárodní spravedlnosti je velmi odlišný.

Jestliže se v souvislosti s takovými ústavními základy vždy setkáváme s neshodnými názory, co se získá veřejně uznávanou politickou koncepcí? Nezůstává tím stále ještě otevřen problém jak pojistit základní práva a svobody občanů pomocí překrývajícího konsensu a tím vyvolat v každém pocit, že jeho práva jsou opravdu zabezpečena?

Na to existují dvě odpovědi. Za prvé zabezpečíme-li základní práva a svobody a přisoudíme-li jim vhodnou prioritu, je politický program zbaven těch nejdesintegračních otázek. To znamená, že se pak veřejně uznává, že tyto otázky jsou jednou pro vždy politicky vyřešeny a tak protikladné názory na ně jsou důrazně odmítnuty všemi politickými stranami.⁴⁷ I když neshody přetrvávají, a jinak tomu ani být nemůže, objevují se v oblastech méně významných, v nichž lze od rozumných občanů stejně oddaných politické koncepci očekávat, že se budou názorově odlišovat. Je-li svoboda svědomí zaručena a odlika církve od státu prosazena, lze stále ještě očekávat, že tu budou existovat spory o to, co tato opatření přesně znamenají. Odlišné soudy o podrobnostech týkajících se složitějších záležitostí, dokonce mezi rozumnými osobami, jsou podmínkou lidského života. Avšak v případě nejdesintegračních otázek politického programu by mělo být možné, aby se dosáhlo smírného urovnání v rámci demokratických institucí.

Druhou odpovědí, jež první doplňuje, je, že politická koncepce, je-li řádně zformulována, by měla usměrňovat uvážený soud, aby bylo dosaženo shody jak o výčtu základních práv a svobod, tak o jejich ústředním významu. Toho může dosáhnout svou základní intuitivní ideou společnosti jako ‚férového‘ systému spolupráce mezi občany jako svobodnými a rovnoprávními osobami a dále myšlenkou, že takové osoby disponují dvěma morálními mohutnostmi: jednou je schopnost mít smysl pro spravedlnost a druhou je schopnost chápat dobro, tj. to, co stojí za to, abychom se tomu po celý svůj život oddaně věnovali.⁴⁸ Základní práva a svobody zabezpečují podmínky adekvátního rozvoje a uplatnění těchto mohutností občany – plně spolupracujícími členy společnosti. O občanech se soudí, že tyto mohutnosti mají a že je chtějí uplatňovat, ať již jsou jejich sou-

⁴⁷ Například to, zda určité skupiny mají mít volební právo nebo zda určité náboženské nebo filosofické názory mají být chráněny v rámci svobody svědomí a svobody myšlení, nezáleží na politickém programu.

⁴⁸ Tato koncepce osoby, která charakterizuje občana, je rovněž politickou koncepcí. Viz *Spravedlnost jakožto ‚fairness‘*, str. 4.18–23. Dodávám, že osoby rozumějí svým vlastním koncepcím dobra na pozadí svých vlastních souhrnných učení.

hrnnější náboženské, filosofické či morální nauky jakékoli. Rovně politické svobody a svoboda projevu a myšlení nám tedy umožňují tyto mohutnosti rozvinout a uplatňovat účastí na politickém životě společnosti a tím, že hodnotíme spravedlnost a efektivnost jejich zákonů a sociální politiky; a svoboda svědomí a svoboda sdružování nám zase umožňují rozvinout a uplatňovat naše morální mohutnosti tím, že formujeme, revidujeme a racionálně prosazujeme své koncepce dobra, které patří k našim souhrnným naukám, a tím, že tyto nauky jako takové hájíme.⁴⁹

Avšak vzhledem k truismu, že žádná koncepce, ať v oblasti práva, morálky či vědy, sama sebe ani neinterpretuje, ani se na sebe nezaměřuje, měli bychom očekávat šíření různých interpretací týkajících se i samotných ústavních základů. Neohrožuje to vládu zákona? Nikoli nutně. Myšlenka vlády zákona má řadu prvků a může být specifikována různými způsoby. I když zákon vládne, nemůže jeho vláda záviset na ideji jasné a jednoznačné direktivy, která informuje občany, zákonodárce nebo soudce o tom, co ústava ve všech případech ukládá jako povinnost. Něco takového nemůže existovat. Vláda zákona není ohrožena tím, že občané a dokonce zákonodárci a soudci mohou často zastávat protikladné názory o otázkách interpretace.

Vláda zákona představuje spíše regulativní roli určitých institucí a příslušnou právní a soudní praxi. Kromě jiného to může také znamenat, že všichni vládní úředníci, včetně exekutivy, podléhají zákonům a že jejich činy spadají pod pravomoc soudního řízení, že soudnictví je přiměřeně nezávislé a že civilní úřady jsou nadřazeny vojenským. Kromě toho to může znamenat, že rozhodnutí soudců závisí na interpretaci existujících zákonů a relevantních precedentů, že soudci musí ospravedlnit své rozsudky odkazy na ně a dbát na důsledné výklady od kauzy ke kauze nebo jinak nalézt nějakou rozumnou bázi pro jejich diferenciaci atd. Obdobná omezení nezavazují zákonodárce; nemohou sice pohrdat základním zákonem, ale mohou se snažit jej pozměnit politicky, ale jenom tak, jak to dovoluje ústava; nemusí vysvětlovat a ospravedlňovat svá rozhodnutí, byť by je snad k tomu vyzvali jejich voliči. Zákonost existuje tak dlouho, dokud se takové právní instituce a příslušná praxe (různě specifikovaná) řídí přiměřeným způsobem v souladu s politickými hodnotami, které se k nim

⁴⁹ Pro další rozbor základních práv a svobod srv. J. Rawls, *Basic Liberties and Their Priority*, in: *Tanner Lectures on Human Values*, S. McMurrin (vyd.), London 1982, str. 3.

vztahují: nestranností a důsledností, dodržováním zákonů a respektem pro precedens, to vše ve světle koherentního porozumění pro uznávané ústavní normy, o nichž se soudí, že kontrolují chování vládních úředníků.⁵⁰

Dvě podmínky zajišťují takto pojatou zákonost: první je uznání dvojí funkce základních práv a povinností politicky angažovanými občany; druhou je skutečnost, že hlavní interpretace těchto ústavních základů jsou nejvíce desintegrační záležitostí politického programu a že specifikují ústřední význam základních svobod zhruba stejným způsobem. Ideje z oblasti politického a překrývajícího konsensu naznačují, jak tyto podmínky posilují stabilitu nějaké politické koncepce.

Aby nějaké spravedlivé demokratické zřízení bylo trvale uskutečnitelné, je pro politicky aktivní občany důležité, aby těmto idejím porozuměli. Dlouhodobě jsou totiž směrodatné interpretace ústavních základů určeny politickými rozhodnutími. Stálá většina nebo trvalá aliance dostatečně silných zájmů mohou učinit z ústavy, cokoliv se jim zachce.⁵¹ Tato skutečnost je pouze přirozeným důsledkem třetího obecného faktu, totiž že trvale demokratické zřízení musí být svobodně podporováno podstatnou většinou svých politiky aktivních občanů. S tím je třeba žít jako s faktem a vidět v tom bližší určení jedné z podmínek nezbytných pro dosažení dobře uspořádaného ústavního státu.

Přeložil Karel Berka

⁵⁰ Za pomoc při rozboru vlády zákona, shrnutého v posledních dvou odstavcích, jsem zavázán T. M. Scanlonovi.

⁵¹ K tomuto bodu viz A. Bickel, *The Least Dangerous Branch*, str. 244–272, New York 1962: diskuse o politice Dreda Scotta versus Sanford. 60 U. S. (19 Haw.) 393 (1857), a případy školské segregace, zvláště „Brown versus Board of Education“, 347 U. S. 483 (1954).