

SPRAVEDLNOST MEZI UTOPIÍ A REALITOU

Tomáš Sobek*

Abstrakt: Tento článek se zabývá významem hodnotových ideálů pro politické a právní myšlení. Hodnotové ideály jsou nezbytnou součástí každého normativního myšlení, ale není zřejmé, jakou roli (pokud vůbec nějakou) bychom měli připisovat ideálům, které jsou tak vysoké, že nejsou realizovatelné. Lidé mají sklon k sobeckému jednání, což je (alespoň zčásti) důsledkem jejich lidské přirozenosti, ale tento empirický fakt nic nemění na skutečnosti, že sobecké chování je nemorální. I kdyby lidská přirozenost byla nezměnitelná, bylo by možné a správné kritizovat sobecké chování z morálních pozic. V tomto smyslu lze říct, že i nedosažitelný ideál může být standardem morální správnosti. Nicméně, my potřebujeme řešit praktické problémy reálného života. Jestliže nějaká utopická vize odhlíží od faktů ohledně zdrojů těchto problémů, pak není způsobilá nám poskytnout vodítka pro jejich řešení.

Klíčová slova: utopie, lidská přirozenost, socialismus, kapitalismus, spravedlnost, ideální teorie, komunistický režim

ÚVOD

Heslo snů, ideových vůdců a reformátorů, že lepší svět je možný, je při doslovném výkladu triviální. Samozřejmě, že je možný. Nežijeme v nejlepším z možných světů a nikdy jsme nežili.¹ Zamýšlený význam onoho hesla má však revoluční ambice: Nesmíme se smířit s vážnými nedostatky aktuálního světa, ale měli bychom se alespoň pokusit jej změnit od základů, abychom mohli vytvořit svět nový, mnohem lepší, nejlépe ráj na zemi. Letos, při stém výročí ruské revoluce, máme dobrou příležitost si připomenout, že takový pokus, když je neúspěšný, může onu propast mezi snem a realitou ještě výrazně prohloubit. A rovnou se můžeme zamyslet i nad tím, jaké místo vlastně patří vysokým ideálům a utopickým vizím v politickém, ale i právním myšlení. Je vhodnější chápat spravedlnost jako vznešený ideál, který je ve své ryzosti tak dokonalý, že jej nelze nikdy plně realizovat, nebo je lepší chápat spravedlnost jako veskrze pozemský způsob organizace společnosti, který je založený na permanentním vyvažování protichůdných zájmů a pragmatickým kompromisu?

1. FORMOVÁNÍ NOVÉHO ČLOVĚKA

Po rozpadu Sovětského svazu si mnozí historici položili otázku, co vlastně bylo hlavní příčinou této spektakulární události. Formulovali pak celou řadu vysvětlení na základě konkrétních dobových faktorů úpadku režimu jako je např. neúspěch války v Afghánistánu, pokles cen ropy v 80. letech, vzestup nacionalismu, neschopnost držet krok s USA ve zbrojení a (paradoxně) též vyšší vzdělanost obyvatelstva.² Historik Richard Pipes uznal,

* Doc. JUDr. Tomáš Sobek, Ph.D., Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i. Článek vznikl jako výstup z projektu *Axiologické základy právního myšlení* (kód: MUNI/A/0828/2016). E-mail: tomas.sobek@ilaw.cas.cz.

¹ Nežijeme ani v nejhorším z možných světů, nicméně heslo spokojeného realisty, že horší svět je možný, není ani zdaleka tak působivé.

² „Čím více byla populace vzdělaná, tím více si lidé uměli zjistit informace, které jim stranické a státní autority zamlčovaly.“ Viz BROWN, A. *The Rise and Fall of Communism*. New York: Harper-Collins, 2009, s. 588.

že všechna tato vysvětlení mají reálný základ, nicméně tvrdil, že diskutované faktory by nemohly položit tak mocné impérium, kdyby bylo zdravým organismem. „*Zafungovaly, protože organismus byl nemocný.*“³ Pipes navíc argumentoval, že komunistické režimy mají neúspěch zapsaný už ve své DNA, protože principy komunismu jsou v rozporu s lidskou přirozeností. Lidé totiž nemají přirozený sklon se identifikovat s kolektivním vlastnictvím, zvláště pak když se jedná o „abstraktní“ kolektiv mnoha miliónů lidí. Intelektuálové, angažovaní v ruské revoluci, vykazovali minimální ochotu k pouhým reformám a kompromisům, neboť byli přesvědčeni, že má-li se změnit něco, musí se změnit všechno.⁴ Jejich ideologie byla založená na předpokladu, že člověk je vysoce tvárná bytost, zcela determinovaná svým prostředím.⁵

Tito revolucionáři prý věřili, že mají vědecky podložené recepty, jak přeorganizovat ekonomické a potažmo i sociální, politické a kulturní podmínky k tomu, aby stávající člověk byl kontrolovaně přetvořen v nového, lepšího člověka.⁶ V takovém modu sociálního inženýrství se člověk stává lidským materiálem, který hraje podobnou roli jako horniny v metalurgii.⁷ Např. Nikolaj Bucharin v roce 1920 napsal: „*Jakkoli to může znít paradoxně, proletářské donucování ve všech svých formách, od exekucí k nucené práci, je metodou tvarování komunistické humanity z lidského materiálu zděděného z doby kapitalismu.*“⁸ Buržoazní, sobecký individualismus měl být překonán vznešenější orientací k vyšším nadosobním ideálům.⁹ Ten lidský materiál ale odolával, prostě nebyl tak tvárný, jak si to revolucionáři představovali. Lidé nejsou jako včely, vždy připravené k sebeobětování ve prospěch celku. Každý člověk má svou individuální osobnost, svoji nejbližší rodinu, své osobní zájmy a životní plány.¹⁰ Komunisté doufali, že sovětský člověk bude obětavě pracovat pro kolektivní dobro, jenomže v prostředí sovětské ekonomiky se lidé chovali spíše oportunisticky a korupčně. Navzdory systematické indoktrinaci byla ekonomická iniciativa jednotlivce znovu a znovu motivována více snahou si osobně přilepšit (ve srovnání s ostatními) než entuziasmem pro společný projekt budování socialismu.¹¹ Z tohoto hlediska se zdá, že permanentní represe nebyla deviací od základního designu režimu, ale spíše jeho nutným důsledkem.

Má-li Pipes pravdu, pak klíč k porozumění radikálnosti, ale i neúspěchu sovětského experimentu musíme hledat v antropologii revoluční ideologie. „*[Ruská inteligence] přijala osvícenský pohled na člověka, že není ničím více než materiální substancí zformo-*

³ PIPES, R. *Communism: A Brief History*. London: Weidenfeld and Nicholson, 2001, s. 148.

⁴ Jakkoli bylo jejich myšlení revoluční, není vyloučeno, že se do něj promítaly i některé tradiční ruské koncepty. „*Socialistická utopie jako taková je vystavěná na fundamentální tezi, že individuální spasení není možné bez kolektivního spasení, což je koncept, který měl v Rusku dlouhou historii spojenou s ortodoxií a který zanechal hlubokou stopu v ruském národním vědomí.*“ Viz BALINA, M. – DOBRENKO, E. Introduction. In: *Petrified Utopia: Happiness Soviet Style*. New York: Anthem Press, 2009, s. xvi.

⁵ PIPES, R. *The Russian Revolution*. New York: Vintage, 1991, s. 123.

⁶ GLOVER, J. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press, 1999, s. 313.

⁷ MINOGUE, K. Totalitarianism: Have we seen the last of it? *National Interest*. 1999, No. 57, s. 37.

⁸ Srovnej BERLIN, I. *Freedom and Its Betrayal*. 2nd edition. Princeton: Princeton University Press, 2002, s. 201.

⁹ FRITZSCHE, P. – HELLBECK, J. The New Man in Stalinist Russia and Nazi Germany. In: GEYER, M. – FITZPATRICK, S. (eds). *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 308.

¹⁰ HOFFER, E. *True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. Chicago, 1980 (orig. 1951), s. 65.

¹¹ PIPES, R. Human Nature and the Fall of Communism. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. 1996, Vol. 49, No. 4, s. 38–53.

vanou prostředím, a též jeho důsledek, že změny v prostředí nevyhnutelně mění lidskou přirozenost, a proto vnímala revoluci nikoli pouze jako nahrazení jedné vlády jinou vládou, ale jako něco nesrovnatelně více ambiciózního: jako totální transformaci lidského prostředí za účelem vytvoření nového druhu lidských bytostí“.¹² Lidská přirozenost se v Pipesově interpretaci ruské revoluční ideologie nepovažuje za konstantu, která se má respektovat jako danost, ale chápe se jako proměnná, která je volně k dispozici. To ovšem znamená, že tu je v sázce obrácení vztahu normativity a fakticity. Metodologickým východiskem ruské revoluce není idea, že revoluční teorie se má přizpůsobit lidské přirozenosti, ale naopak, že lidská přirozenost se má přizpůsobit revoluční teorii. „V konečném důsledku, komunismus byl poražený kvůli své neschopnosti přetvořit lidskou přirozenost.“¹³ V současné době tuto tezi přezkoumal Simon Kemp a dává Pipesovi alespoň zčásti za pravdu. Jednak potvrzuje, že marxistická psychologie je velmi optimistická ohledně adaptability lidské přirozenosti k socio-ekonomickým podmínkám, a též uznává, že komunistické režimy ve snaze přetvořit lidskou přirozenost nebyly zrovna úspěšné. Zároveň ale nevylučuje, že tento cíl je v principu realizovatelný.¹⁴

Diskuze na téma hodnocení komunistické minulosti je stále živá, a to nejen v touze porozumět historii totalitních režimů, ale i z etického hlediska. Pak se doslova vncuje otázka, zda je možné morálně ocenit komunistické ideály samy o sobě. Tedy bez ohledu na jejich realizovatelnost a bez ohledu na praktiky, které se ve jméno jejich realizace používaly: „Byl komunistický experiment s lidskou přirozeností novým morálním a duchovním projektem – sisyfovskou prací sice odsouzenou k selhání, ale přitom zasluhující obdiv? Nebo se pouze jednalo o hrozné zneužití ideologie a státní moci k manipulaci lidské psychologie a k zasahování do lidských životů, což ovšem ve světové historii není ničím jedinečným?“¹⁵ Když Bucharin promýšlel, co je socialistickým ideálem, usoudil, že to je svoboda lidského rozvoje. Považoval ji za nejhodnotnější svobodu, což jistě odsouhlasí i mnozí současní liberálové. Jiná věc je ovšem Bucharinův názor, že bolševický režim byl prvním politickým systémem v historii, který tuto svobodu dokázal realizovat pro milióny lidí.¹⁶ Jistě můžeme oceňovat hodnotu svobody lidského rozvoje jako takovou, totiž jako ideál, aniž bychom se přitom museli zavázat k (paradoxnímu) projektu, že člověka k této svobodě donutíme, či dokonce přetvoříme.¹⁷ Nicméně hlavní problém je v praktické implementaci vysokých ideálů, která se může snadno, až příliš snadno, zvrtnout v jejich zlověstný opak.¹⁸

¹² PIPES, R. *Russia Under the Bolshevik Regime*. 4th edition. New York: Vintage, 1995, s. 494.

¹³ PIPES, R. *Communism: A brief history*, s. 149.

¹⁴ KEMP, S. *Was Communism Doomed? Human Nature, Psychology and the Communist Economy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016, s. 47.

¹⁵ CHENG, Y. *Creating the “New Man”: From Enlightenment Ideals to Socialist Realities*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009, s. 4.

¹⁶ BUKHARIN, N. The Social Ideal. In: *Philosophical Arabesques*. New York: Monthly Review Press, 2005, s. 368.

¹⁷ O donucení ke svobodě píše již Jean-Jacques Rousseau, ale v odlišném kontextu. Odmítne-li někdo splnit obecnou vůli, má být k tomu donucený, ale tím je pouze donucený k dodržování společenské smlouvy, se kterou svobodně souhlasil. „Vzhledem k tomu, že občan může být sám sobě zákonodárcem pouze v aktu uzavření společenské smlouvy, existuje pouze jeden způsob, jak dosáhnout autonomie, totiž být dobrým občanem.“ Viz SIMPSON, M. *Rousseau's Theory of Freedom*. London – New York: Continuum, 2006, s. 102.

¹⁸ „Za prvé, univerzální bratrství je nemyslitelné; za druhé, jakýkoli pokus o jeho realizaci je odsouzený k vytvoření hrubě despoticke společnosti.“ Viz KOLAKOWSKI, L. *The Death of Utopia Reconsidered. The Tanner Lectures on Human Values*. 1982, s. 237.

Pipesova analýza rozhodně není v literatuře ojedinělá, podobně se vyjádřil např. Jack Matlock: „*Socialismus, jak byl definován Leninem, byl už od svého počátku odsouzený k neúspěchu, protože byl založený na mylných předpokladech ohledně lidské přirozenosti.*“¹⁹ Alexandr Jakovlev, Gorbačovův ideolog glasnosti a přestavby, vnímal stejný problém už v Marxově myšlení: „*Marx [...] se vůbec nezajímal o psychologii lidí, u kterých prostě předpokládal, že budou brzy změněni, protože modifikace povahy společenských vztahů nevyhnutelně způsobí změny v lidské povaze.*“²⁰ Takové čtení Marxe je ale možná nevstřícné. Marx chápal člověka jako esenciálně společenskou bytost, která svůj lidský potenciál dokáže plně realizovat jen v sociálních vztazích. V antagonistické společnosti se k člověku přistupuje jako k izolovanému jednotlivci, takže je sociálně odcizený a nemůže plně rozvinout své lidství.²¹ Zároveň platí, že Marx uvažoval lidskou přirozenost historicky. Měl za to, že „*celá historie není ničím jiným než kontinuální transformací lidské přirozenosti.*“²² Realizace lidského potenciálu nespočívá pouze ve skutečnosti, že si lidé splní své aktuální touhy a potřeby, ale také v tom, že kreativně rozvíjejí své lidské schopnosti směrem k bohatosti nových tužeb a potřeb. Lidé jsou progresivní bytosti, které přetvářejí samy sebe spolu s tím, jak participují na vývoji socio-ekonomických vztahů. Člověk je tedy subjektem i objektem své vlastní transformace. „*Společenská, produktivní aktivita vede k rozvoji lidské přirozenosti, který obratem vede k novým formám produktivní aktivity.*“²³

Existuje mnoho různých verzí socialismu, nicméně všechny jsou tak či onak zaměřené na ideály rovnosti, humanity, seberealizace a sociální spravedlnosti, které se mají uskutečnit jako kolektivní projekt.²⁴ Socialistické teorie většinou zahrnují jednak kritickou reflexi stávajícího socio-ekonomického řádu, typicky kapitalismu, jednak konstruktivní návrhy pro alternativní uspořádání společnosti. Co se týče té druhé složky, můžeme se setkat s námitkami, že tyto návrhy bývají utopické. Termín „*utopický*“²⁵ se v kontextu socialistických teorií používá ve více významech.²⁶ Tímto slovem se označovaly skutečné komunity záměrně vytvořené na socialistických ideálech, nebo fiktivní představy o ideální společnosti, které dosud nebyly realizované.²⁷ Dnes obvykle používáme pojmovou

¹⁹ MATLOCK, J. F. *Autopsy on an Empire*. New York: Random House, 1995, s. 648. Viz také ASH, T. G. *The Year of Truth*. In: TISMANEANU, V. (ed.). *The Revolutions of 1989*. London: Routledge, 1999, s. 107.

²⁰ Viz HOLLANDER, P. *Discontents: Postmodern and Postcommunist*. New Brunswick – London: Transactions Publishers, 2002, s. 179.

²¹ TABAK, M. *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*. New York – London: Palgrave Macmillan, 2012.

²² MARX, K. *Poverty of Philosophy*. Paris, 1847, kap. 2.3.

²³ SYERS, S. *Marxism and Human Nature*. London: Routledge, 1998, s. 162.

²⁴ Tuto spíše vágní formulaci lze pak doplnit nebo upřesnit různými způsoby. Např. John Roemer píše: „*Věřím, že socialisté chtějí rovnost příležitostí pro 1) seberealizaci a blahobyt, 2) politický vliv, a 3) sociální status. Seberealizace je rozvoj a uplatnění individuálních talentů způsobem, který dává životu smysl.*“ Viz ROEMER, J. E. *A Future for Socialism*. Harvard: Harvard University Press, 1994, s. 11.

²⁵ Slovo „*utopie*“, které si spojujeme na prvním místě s dílem Thomase Mora *Utopia* (1516), má vtipně dvojznačnou etymologii. Základ je jasný, řecké slovo „*topos*“ znamená místo. S předponou „*eu*“ dostaneme význam dobré místo, ovšem s předponou „*ou*“ dostaneme význam žádné místo, tedy nikde. Narážku na tuto dvojznačnost najdeme v doprovázející básni *A Short Meter of Utopia*, ale není jisté, jestli ji napsal More.

²⁶ LEOPOLD, D. Socialism and (the Rejection of) Utopia. *Journal of Political Ideologies*. 2007, Vol. 12, No. 3, s. 221–222.

²⁷ Můžeme rozlišovat různé typy utopických společností: 1) Arkadiáni žijí v prostředí původní krásy, jednoduchosti, umírněnosti, harmonie a dostatku zdrojů; 2) anarchisté žijí ve společnosti bez útlaku ze strany vládní autority; 3) mileniáni očekávají, že v blízké budoucnosti zásahem nějaké nadpřirozené síly (*deus ex machina*) dojde k celkové transformaci společnosti; 4) moralisté mají ambici zlepšit společnost prosazením morálního řádu, respektive morální nápravou příslušníků této společnosti. Viz DAVIS, J. C. *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

opozici utopický vs. realistický. Říkáme, že určitá představa o uspořádání společnosti je utopická, protože její uskutečnění by bylo mimořádně obtížné, nepravděpodobné nebo zcela nemožné. V socialistické (zejména marxistické) literatuře se ale uplatňovala spíše opozice utopický vs. vědecký. Pro marxisty tato opozice většinou znamená odmítnutí fantazírování a zbožných přání ve prospěch empirického zkoumání faktů.²⁸ Ale může též reprezentovat dva přechody na poli teoretických základů, jednak od metafyziky k dialektice, jednak od idealismu k materialismu.²⁹

U Karla Marxe a Friedricha Engelse můžeme sledovat zřetelný odstup od utopických proudů v socialistickém myšlení. Uznávali, že socialisté potřebují detailní kritické analýzy toho, co je špatné na současné kapitalistické společnosti, ale zároveň popírali, že potřebují stejně detailní konstruktivní analýzy toho, jak jednou bude vypadat socialistická společnost. Oni sami nám zanechali nějaké poznámky a obecné náčrty, některé z nich míněné spíše ironicky, ale žádné ucelené a propracované koncepce toho, jak budou fungovat instituce příštího společenského řádu.³⁰ Marx s Engelsem měli za to, že není rozumné ani potřebné dopředu vymýšlet precizní plány a recepty pro potřeby budování nové společnosti. Jednak z epistemických důvodů, protože nedokážeme perfektně předjímat, jaké konkrétní praktické problémy přinese nový, velmi odlišný společenský řád. Ale hlavně jsou prý takové spekulace zbytečné, protože základní design socialistické společnosti není produktem libovolné lidské fantazie, ale je determinován zákony historického vývoje.³¹ V tomto smyslu lze říct, že Marx s Engelsem nebyli fandové ani utopických imaginací, ani sociálního inženýrství. Zároveň platí, že i tak ambiciózní marxistické ideály, jako je překonání třídních antagonismů v komunistické společnosti, jsou limitované realismem ve vztahu k širokému spektru aktivit každodenního lidského provozu. I v beztřídní společnosti se budou muset řešit problémy spravedlivého uspořádání a naléhavé konflikty zájmů.³²

2. KDYBY LIDÉ BYLI JAKO ANDĚLÉ

Marxistická (původně Engelsova) doktrína o odumírání státu znamená, že stát se stane obsoletním, alespoň ve své tradiční podobě, jakmile si lidé dokáží vládnout bez donucovací moci práva. Lenin měl za to, že stát může zcela odumřít, až společnost realizuje základní princip marxistické koncepce spravedlnosti, že každý podle svých schopností a každému podle jeho potřeb.³³ Stalinův sovětský režim ovšem nevykazoval ani náznak

²⁸ THOMAS, P. *Marxism and Scientific Socialism*. Abingdon – New York: Routledge, 2008, s. 29. Vynechme zde skutečnost, že marxismus není, a vzhledem ke svým ambicím snad ani nemůže být, ryze empirickou teorií.

²⁹ MALER, H. An Apocryphal Testament: Socialism, Utopian and Scientific. *Science & Society*. 1998, Vol. 62, No. 1, s. 55.

³⁰ RUCCIO, D. F. Utopia and The Critique of Political Economy. *Journal of Australian Political Economy*. 2016, No. 79, s. 11.

³¹ „Základní struktura ideální (socialistické) společnosti budoucnosti se vyvíjí automaticky (tedy aniž by její design byl zamýšleným výsledkem lidského jednání) uvnitř existujícího kapitalistického společenského uspořádání.“ Viz LEOPOLD, D. On Marxian Utopophobia. *Journal of The History of Philosophy*. 2016, Vol. 54, No. 1, s. 130.

³² „Otázky spravedlnosti by se mohly vynořovat ohledně charakteru rozhodovacích procedur, pravidel na pracovišti, nebo též ohledně procedur pro podávání a rozhodování stížností. Mohly by se objevovat konflikty zájmů mezi různými věkovými skupinami, pohlavími a snad i rasami.“ Viz KAIN, P. J. *Marx and Ethics*. Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press, 1988, s. 178.

³³ LENIN, V. I. *State and Revolution*. New York: Haymarket Books, 2015 (orig. 1918), s. 135.

trendu k odumírání státu. Právě naopak, represivní stát výrazně posiloval, což Stalin vysvětloval doktrínou tzv. zostřujícího se třídního boje.³⁴ Hans Kelsen na tuto skutečnost reagoval, že to je snadno pochopitelné: „*Donucovací mašinérie je totiž nutná nejen, jak učil Engels, ke znárodnění výrobních prostředků, k likvidaci třídy vykořisťovatelů, ke zrušení třídních rozdílů a třídních antagonismů, k ustavení socialistické společnosti, ale také k jejímu udržení a k obraně proti vnitřnímu rušení a vnějším útokům. Doktrína, že stát odumře, když bude socialismus ustavený, je založená na utopickém předpokladu, že v socialistické společnosti už nebudou existovat důvody pro porušování společenského řádu, protože tento řád zaručí každému nejvyšší možný stupeň štěstí.*“³⁵ Stejně snadno je pochopitelné, že úvahy o vládě bez donucovací moci práva silně přitahovaly Kelsenovu pozornost. Vždyť právo a potažmo i stát chápal jako řád donucování (*Zwangsordnung*). V jeho ryzí nauce právní hraje donucování centrální roli jako pojmový znak státu i práva.³⁶ Kelsen byl vnímavý ke stalinské realitě, kde ideál svobodné a spravedlivé společnosti vyústil ve svůj opak, totiž v extrémně represivní režim plný nespravedlnosti a bezpráví. Ironicky napsal, že bolševické autority jsou nucené předstírat, že sovětský model vlády je demokratický, protože „*ani ta nejvíce revoluční filozofie života nemůže ignorovat nezní- čitelnou lidskou touhu po svobodě.*“³⁷ Kelsen navíc kritizoval sovětskou jurisprudenci, že navzdory své proklamované ambici být marxistickou vědou státu a práva degradovala do role zpolitizované služby sovětské vlády.³⁸

Význam donucení, respektive hrozby sankcí, pro právo je tradičním tématem filozofie práva. Klasičtí právní pozitivisté Jeremy Bentham a John Austin (podobně jako Kelsen) tvrdili, že vnější donucení je esenciálním znakem práva, který odlišuje právo od jiných normativních systémů a zároveň vysvětluje jeho specificky právní normativitu. Někteří moderní právní pozitivisté, např. Herbert Hart a Joseph Raz, to ale odmítají. Austin měl za to, že právní normy vytváří svým adresátům povinnosti právě proto, že to jsou příkazy opírající se o hrozbu sankcí. Hart se proslavil kritikou, že Austinův přístup je nevhodně redukcionistický, protože přehlíží významné rozdíly mezi právním systémem a obyčejným banditou, který svou obět k něčemu nutí pod hrozbou násilí.³⁹ Na Hartovu analýzu navázal Raz, který se domnívá, že donucování není esenciálním prvkem práva. Pokusil se to ilustrovat na úvaze, že ani andělé by se neobešli bez právního systému. Andělé vždy dělají právě to, co je správné, a přesto potřebují sdílená pravidla chování. Některé praktické problémy společného života totiž mají více možných a přitom rovnocenných řešení, což vyžaduje etablování určitých společenských konvencí.⁴⁰ Na to lze však odpovědět, že lidské právo sice zahrnuje nějaká ryze koordinační pravidla (např. společný směr jízdy po pravé straně), ale těžiště právní regulace spočívá spíše v potírání oportunistického chování.⁴¹

³⁴ BOOBBYER, P. *The Stalin Era*. London: Routledge, 2000, s. 83.

³⁵ KELSEN, H. *The Political Theory of Bolshevism: A Critical Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1948, s. 26.

³⁶ „[...] pouze zahrnutím momentu donucení do definice práva je právo jasně odlišeno od každého jiného společenského řádu. [...] moderní stát je ve své podstatě [...] centralizovaným řádem donucování, omezeným ve své územní působnosti.“ Viz KELSEN, H. *Reine Rechtslehre*. 2. Aufl. Wien: Deuticke, 1960, s. 55.

³⁷ KELSEN, H. *The Political Theory of Bolshevism: A Critical Analysis*, s. 58.

³⁸ KELSEN, H. *The Communist Theory of Law*. New York: Frederick A. Praeger, 1955, s. 193.

³⁹ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1992 (1961), s. 20–25.

⁴⁰ RAZ, J. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999 (1975), s. 159.

Oliver W. Holmes v této souvislosti zformuloval tzv. hledisko zlého člověka. Jestliže chceme poznat právo jako takové, musíme na něj pohlížet stejně jako morálně inertní (= „zlý“) člověk, který se o právo zajímá pouze proto, že mu to umožňuje předvídat, jaké faktické důsledky mu přinese jeho dodržení, respektive porušení. Nikoli jako morálně vnímavý (= „dobrý“) člověk, který se rozhoduje i podle svého svědomí.⁴² Jenomže to je zjednodušený pohled na věc. Nejen proto, že si umíme představit konformního adresáta, který automaticky dodržuje právo bez ohledu na to, zda se mu to osobně vyplatí.⁴³ Daleko zajímavější je, že si také umíme představit adresáta, který reflektovaně uznává politickou legitimitu právního řádu, takže dodržování práva chápe jako občanskou ctnost a zároveň jako svoji morální povinnost.⁴⁴ Takový dobrý občan pak čelí morálnímu dilematu, když právní řád, který je obecně legitimní, po něm v konkrétním případě požaduje něco, co on sám hodnotí jako nerozumné nebo nemorální. Nelze přitom obecně tvrdit, že morálně zásadový člověk by dodržoval právo i bez hrozby sankcí. Může se vzpírat požadavku zákona právě proto, že je v rozporu s jeho svědomím. Právní donucování je potřebné nejen z toho důvodu, že „zlí lidé“ bezohledně sledují své vlastní zájmy, ale i proto, že „dobří lidé“ občas hodnotí jako správné něco, co jiní „dobří lidé“ hodnotí jako špatné.⁴⁵ Vždyť jedním z účelů práva je poskytnout společná pravidla chování lidem, kteří se spolu neshodnou na tom, co je morálně správné a rozumné.

Lidská přirozenost není ani výlučně dobrá, ani výlučně zlá. Lidé nejsou ani andělé, ani ďáblové. Právní zákazy škodlivého jednání jsou smysluplné mimo jiné i proto, že lidská přirozenost se pohybuje někde mezi těmito dvěma extrémy. Andělé nikdy nemají sklon někomu škodit, a proto je zbytečné jim to zakazovat. Ďáblové mají naopak sklon škodit druhým za všech okolností, takže je marné jim to zakazovat.⁴⁶ Lidé jsou více komplikované bytosti, chovají se proměnlivě s ohledem na relevantní okolnosti. Nicméně předpoklad, že se budou chovat jako andělé, je zřejmě v rozporu s principy předběžné opatrnosti. „*Realita lidské interakce formuje institucionální design. Ačkoli se jednotlivci v některých situacích chovají ohleduplně k zájmům ostatních, při navrhování institucí je nutné a rozumné vycházet z předpokladu, že lidé sledují svůj vlastní zájem.*“⁴⁷ Podobným způsobem uvažoval už otec americké Ústavy James Madison, který si uvědomoval ambivalenci lidské přirozenosti.⁴⁸ Nezůstal ale při konstatování prostého faktu, že lidská společnost se neobejde bez efektivního systému sociální kontroly. Madison navíc tvrdil, že hlavním problémem ústavního designu je, aby umožnil nejen kontrolu občanů, ale též kontrolu samotné vlády.

⁴¹ MARMOR, A. *Positive Law and Objective Values*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 44.

⁴² HOLMES, O. W. *The Path of The Law*. *The Boston Law School Magazine*. 1897, Vol. 1, No. 4, s. 3.

⁴³ HART, H. L. A. *The Concept of Law*, s. 40.

⁴⁴ „Skoro každý si myslí, že krádež je morálně špatná, ale pouze někdo si myslí, že krádež je morálně špatná alespoň zčásti i proto, že ji právo zakazuje. Pouze ti druzí – dobří občané – akceptují, že povinnosti, stanovené právními normami, jsou zvláštními a nezávislými morálními důvody k jednání.“ Viz SHAPIRO, S. *Legality*. Harvard 2011, s. 70.

⁴⁵ SCHAUER, F. *The Force of Law*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2015, s. 98.

⁴⁶ HART, H. L. A. *The Concept of Law*, s. 196.

⁴⁷ PRIMO, D. M. *Rules and Restraint: Government Spending and the Design of Institutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2007, s. 25.

⁴⁸ „Tak jako v lidech existuje určitý stupeň nemravnosti, který vyžaduje určitý stupeň obezřetnosti a nedůvěry: Stejně v lidské přirozenosti existují jiné kvality, které ospravedlňují určitou porci úcty a důvěry.“ Viz MADISON, J. *Federalist* 55. In: POLE, J. R. (ed.). *The Federalist*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 304.

Madison nevěřil, že dobrou vládu lze zajistit morální převýchovou člověka nebo dokonce vytvořením nového, lepšího člověka.⁴⁹ V tomto smyslu rozhodně nebyl politickým moralistou. Sázal spíše na dělbu moci, tedy na kontrolní mechanismy systému brzd a rovnováh. „*Ambice musí být postavena proti ambici. [...] Kdyby lidé byli andělé, žádnou vládu by nepotřebovali. A kdyby andělé vládli lidem, žádné vnější ani vnitřní kontrolní mechanismy by nebyly nutné.*“⁵⁰ Můžeme utopicky přemítat o tom, že ideální společnost je taková, kde všichni jsou jako andělé a vláda je zbytečná.⁵¹ Madison nám ale sděluje něco, co je z praktického hlediska mnohem významnější, totiž že nejsme pouze vystaveni určité nutnosti, ale také máme k dispozici určitou zajímavou a přitom efektivní možnost. Na jedné straně musí institucionální design respektovat lidskou přirozenost, ale na druhé straně ji může využít, doslova zapráhnout pro své potřeby. Vždyť systém vzájemných brzd a rovnováh je založený na myšlence, že lidskou touhu po moci vyvažujeme lidskou touhou po moci. Klasické moralistické schéma navrhuje, abychom proti ďábelské složce člověka postavili jeho andělskou složku. Madison ale říká, že má být postavena politická ambice proti politické ambici, aniž bychom přitom museli předpokládat nebo zkoumat, zda její zdroje jsou andělské, nebo naopak ďábelské.

Madisonův názor, že morálně perfektní lidé by nepotřebovali vládu, ale není tak samozřejmý, jak to na první pohled může vypadat. Ideál, že osoba je morálně perfektní, nejspíš spočívá v tom, že má správné morální názory, které dohromady tvoří koherentní celek, a že vždy jedná v souladu s nimi. Gregory Kavka si položil podobnou otázku jako Joseph Raz: Potřebovali by i morálně perfektní lidé vynutitelný mechanismus pro autoritativní řešení praktických konfliktů? Kavka si všímá, že takové konflikty mohou vznikat z různých příčin.

Zmíníme tady jenom tři možné příčiny. První příčinou je skutečnost, že i morálně perfektní osoby podléhají běžným lidským kognitivním limitům, takže se nemusí shodnout ohledně empirických faktů, které mají morální význam.⁵² Druhou příčinou může být konflikt zájmů, protože i morálně perfektní osoby mohou mít protichůdné zájmy. „*Uvažme několik lidí, každému z nich bolestivě a předčasně umírá rodič, který sice může být úplně vyléčený, ale dostupná je pouze jedna dávka léku. [...] těžko hledat morální vadu už v tom, že někdo má silnou touhu, aby byl zachráněný právě jeho rodič, i když je to na úkor života jiné osoby.*“⁵³ Jestliže ale někdo považuje nestrannost (v silném smyslu) za centrální morální ideál, pak tento příklad odmítne jako nepřesvědčivý.⁵⁴ Bude tvrdit,

⁴⁹ „*Zatímco komunisté bezstarostně předpovídali příchod nového sovětského člověka a pak při svém hledání takové nesobecké bytosti zabili 100 miliónů vlastních lidí [...]. Madison nepředpokládal tvárnost lidské přirozenosti.*“ Viz GUTZMAN, K. R. *James Madison and the Making of America*. New York: St. Martin's Press, 2012, s. 177.

⁵⁰ MADISON, J. Federalist 51. In: POLE, J. R. (ed.). *The Federalist*, s. 281.

⁵¹ BUCHANAN, J. M. Madison's Angels. In: SAMPLES, J. (ed.). *James Madison and the Future of Limited Government*. Washington: Cato Institute, 2002, s. 11.

⁵² Je-li někdo morálně perfektní, neznamená to, že nemá žádné chyby, ale pouze to, že nemá morální chyby. I velmi hloupý a celkově špatně informovaný člověk může být morálně bezvadný. Kavka používá termín „*morally perfect people*“, ale vzhledem k účelu jeho argumentace je možná vhodnější Estlundův termín „*morally flawless people*“ nebo Freimanův termín „*morally blameless people*“. Viz ESTLUND, D. What Is Circumstantial About Justice? *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 292; FREIMAN, CH. *Unequivocal Justice*. Taylor & Francis, 2017, s. 16.

⁵³ ESTLUND, D. What Is Circumstantial About Justice? *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 308.

⁵⁴ Mluvíme zde o nestrannosti v silném smyslu, který je typický pro utilitaristy. Viz např. HOOKER, B. Egoism, Partiality and Impartiality. In: CRISP, R. (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 710–728.

že morálně perfektní osoba přece nemůže preferovat zájmy svých blízkých na úkor cizích osob. To je zřejmá názorová neshoda ohledně morálního ideálu, což nás přivádí k morálnímu pluralismu jako třetí možné příčině praktických konfliktů.⁵⁵ „*Tato doktrína připouští, že i když existují nějaké objektivní morální pravdy (např. že mučení malých dětí k smrti pro zábavu je špatné), zároveň existují i věčné problémy (např. morálnost potratu), ohledně kterých různí lidé zastávají odlišné názory, aniž by se kdokoli z nich dopouštěl jakékoli chyby. Osoby, které žijí ve stejné společnosti a přitom zastávají protichůdné, ale bezchybné názory na takové záležitosti, mohou potřebovat vládu, aby zmírňovala praktické konflikty, které vznikají kvůli těmto protichůdným názorům.*“⁵⁶

Předpoklad, že existují správné morální názory tvořící koherentní celek, neimplikuje, že existuje pouze jedna koherentní množina morálně správných názorů.⁵⁷ To znamená, že i morálně perfektní lidé mohou mít spolu názorové neshody v morálních záležitostech. Situace morální neshody bude produkovat praktické konflikty, protože morálně perfektní člověk zásadově odmítá tolerovat cokoli, co po celkové úvaze zhodnotí jako zlo. Bude velmi neochotný v tom přistoupit na kompromis, a i když na něj přistoupí, bude zdráhavý k jeho dodržení.⁵⁸ Nicméně, může rozumně akceptovat mechanismus vynucování dohodnutých kompromisů, jestliže to zaručí, že také ostatní je pak budou dodržovat.⁵⁹ Zdá se tedy, že i morálně perfektní lidé mohou mít prospěch z mechanismů vynucování, které poskytuje stát a jeho právo. Jestli si Madison myslel, že jediným možným zdrojem praktických konfliktů ve společnosti je nemorální povaha lidí nebo jejich zlá vůle, pak se mýlil. Dalším potenciálním zdrojem jsou hluboké názorové neshody v morálních otázkách, kterým se v principu nevyhnou ani morálně perfektní lidé. „*A tak může být užitečné si připomínat, že vláda je kříž, který musíme nést nejen kvůli svým hříchům.*“⁶⁰

David Hume uvažoval o bezprostřední souvislosti mezi okolnostmi života společnosti na jedné straně a uplatněním spravedlnosti na straně druhé. Vycházel přitom z ideje, že společenská funkce spravedlnosti spočívá v regulaci konfliktu zájmů ve směru vzájemné výhodnosti. Hume vyzval svého čtenáře, aby si představil fiktivní svět, kde jsou všichni lidé úplnými altruisty, a také svět, ve kterém má každý cokoli, po čem touží.⁶¹ Tvrdil, že v takové ideální situaci by neexistovaly konflikty zájmů, a proto by tam bylo

⁵⁵ OTTER, R. C. *Judicial Review in an Age of Moral Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 16.

⁵⁶ KAVKA, G. S. Why Even Morally Perfect People Would Need Government? In: SANDERS, J. T. – NARVESON, J. (eds). *For And Against The State*. London: Rowman & Littlefield Publishers, 1996, s. 44.

⁵⁷ Morální realisté mají za to, že důvodem správnosti, respektive pravdivosti morálního názoru je skutečnost, že reprezentuje morální realitu, respektive (objektivní) morální fakt. Pak se ovšem otevírá netriviální otázka, zda lze smysluplně mluvit o pluralitě morálních realit. Srovnej LYNCH, M. P. *Truth in context: an essay on pluralism and objectivity*. Cambridge: MIT, 1998.

⁵⁸ „Jestliže nemáme konsenzus, pak nemůžeme předpokládat sktriktní dodržování.“ Viz LEVY, J. T. There's No Such Thing As Ideal Theory. *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 323.

⁵⁹ „V utopii musí skoro každý rezignovat na svůj vlastní názor ohledně perfektní spravedlnosti, a proto jim utopie musí poskytnout nějaké incentivy, aby to udělali.“ Viz GAUS, G. The Commonwealth of Bees: On the Impossibility of Justice-Through-Ethos. *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 117.

⁶⁰ KAVKA, G. S. Why Even Morally Perfect People Would Need Government?, s. 58.

⁶¹ Humův čtenář si pak má představit ještě opačnou situaci. Jednak svět ryze sobeckých násilníků, a také svět zoufalého nedostatku, kde většina lidí nemůže přežít. Hume věřil, že v takové bezútěšné situaci by spravedlnost opět nenašla uplatnění, protože by tam byla nahrazena nesmiřitelným bojem o holé přežití. Viz HUME, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals (1751)*. In: SAYRE-MCCORD, G. (ed.). *Moral Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, s. 197–200.

tematizování spravedlnosti zbytečné.⁶² Jenomže Humova koncepce spravedlnosti se zdá být nevhodně úzká. Jednak proto, že spravedlnost není pouze instrumentem řešení konfliktu zájmů. Jako protipříklad si můžeme představit fiktivní společenství perfektních utilitaristů. Nikdo z nich nebere zvláštní ohled na svůj osobní zájem. Každý je bezvýhradně oddaný maximalizaci celkového společenského užitku a kdykoli připravený se pro tento účel dobrovolně obětovat.⁶³ V tomto smyslu mezi nimi opravdu neexistuje konflikt zájmů.⁶⁴ Nicméně, i toto společenství potřebuje řešit praktické problémy distributivní spravedlnosti.⁶⁵ Humova koncepce spravedlnosti je nevhodně úzká také proto, že uplatnění spravedlnosti přece nemusí být ku prospěchu všech zainteresovaných osob.⁶⁶ Například zrušení otrokářství zhodnotíme jako spravedlivé bez ohledu na to, zda bylo v zájmu otrokářů.

Nicméně, Humův způsob uvažování o spravedlnosti ztělesňuje něco velmi důležitého a zároveň provokativního. Pravidla spravedlnosti nechápal jako „přirozený“ ideál, ale jako „umělý“ výtvar lidské společnosti, vynucený potřebou řešit praktické problémy společenského života v podmínkách, které nejsou ideální. Spravedlnost je pro člověka *second best*. Hume si ale také uvědomoval, že my lidé máme sklon podléhat iluzi, že naše vlastní výtvary, včetně spravedlnosti, jsou objektivní danost, kterou my sami nevytváříme, ale pouze nalézáme jako ryzí ideál.⁶⁷

3. LIDSKÁ PŘIROZENOST JAKO OSPRAVEDLŇUJÍCÍ DŮVOD?

Gerald A. Cohen, významný marxista 2. poloviny 20. století, je přesvědčený, že jedním z centrálních cílů politické filozofie je poznání toho, co je to spravedlnost. Pečlivě přitom rozlišuje dvě otázky: 1) Co je to spravedlnost?; 2) Je spravedlnost realizovatelná? Cohen připouští, že empirické fakty ohledně lidské psychologie a dostupných zdrojů jsou klíčovými pro zodpovězení té druhé otázky, ale zároveň zdůrazňuje, že jsou irelevantní pro zodpovězení té první. Má za to, že existují principy spravedlnosti, které jsou platné bez ohledu na empirické fakty našeho „špinavého“ světa. Vlastním účelem základních principů spravedlnosti prý není řídit reálnou společenskou praxi, stejně jako vlastním účelem aritmetiky není spočítat pravdy o empirickém světě.⁶⁸ V obou případech jde pouze o jejich praktické aplikace. Cohen tedy analyzuje problém spravedlnosti naprosto odlišně než Hume. Zatímco Hume se zajímal o pravidla společenské organizace, jejichž *raison d'être* je reagovat na nedokonalosti našeho světa, Cohen se zajímá primárně

⁶² „[...] kdyby lidé měli k dispozici jakoukoli věc ve stejném množství, nebo kdyby měl každý vůči všem ostatním stejné city jako sám k sobě, pak spravedlnost a nespravedlnost by byly pro lidstvo neznámým pojmem.“ Viz HUME, D. *A Treatise of Human Nature (1739–1740)*. In: SAYRE-MCCORD, G. (ed.). *Moral Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, s. 94.

⁶³ Perfektní utilitarista je opakem egoisty a zároveň se velmi podobá ideálu sovětského člověka.

⁶⁴ CHRISOULA, A. Advantage, Restraint, and the Circumstances of Justice. *Social Theory and Practice*. 2017, Vol. 43, No. 2, s. 49.

⁶⁵ Pro ilustraci je tu relevantní výše zmíněný příklad s několika pacienty, ale pouze jednou dávkou léku, takže je nutné rozhodnout, kterému pacientovi je správné ten lék poskytnout. Distributivní nestrannost a maximalizace celkového společenského užitku jsou pro utilitaristu dvěma stranami téže mince.

⁶⁶ ESTLUND, D. What Is Circumstantial About Justice?, s. 306.

⁶⁷ BAIER, A. *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*. Harvard: Harvard University Press, 2010, s. 125.

⁶⁸ COHEN, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Harvard: Harvard University Press, 2008, s. 267.

o spravedlnost jako ryzí ideál. Jeho teorii spravedlnosti lze tedy označit jako zvláštní druh platonismu, což je u marxistického myslitele pozoruhodné.⁶⁹

A protože si Cohen spojuje spravedlnost se socialismem, analogicky ještě rozlišuje další dvě otázky: 1) Je socialismus žádoucí?; 2) Je socialismus realizovatelný?⁷⁰ Na první otázku odpovídá kladně. U druhé otázky je opatrnější. Myslí si, že může být realizovatelný, ale není si tím jistý. Nicméně, nejistota ve druhé odpovědi nijak nezpochybňuje tu první. Je-li něco samo o sobě hodnotné, pak je to hodnotné, i když to není dosažitelné.⁷¹ Cohen nám chce sdělit, že socialismus je z hlediska spravedlnosti tím nejlepším způsobem, jak lidé mohou žít spolu, bez ohledu na to, zda je pro lidi uskutečnitelný. Kapitalismus sice reálně funguje, navíc je ekonomicky efektivní, ale podle Cohena jen proto, že využívá lidského sobectví, hrabivosti a strachu. Klasický liberál Jason Brennan ale Cohenovi vyčítá, že srovnává nesrovnatelné, protože srovnává socialistickou utopii s kapitalistickou realitou.⁷² Brennan nepopírá, že ideální svět socialismu s morálně perfektními lidmi by byl lepší než aktuální svět kapitalismu s reálnými, ale morálně nedokonalými lidmi, kteří mají sklony k vykořisťování. Tvrdí ale, že správně bychom měli srovnávat buď socialistickou realitu (řekněme SSSR) s kapitalistickou realitou (řekněme USA), anebo socialistickou utopii s kapitalistickou utopií.

Socialistická utopie, jak si ji představuje Cohen, spočívá v komunitě s přátelskou atmosférou a silným kolektivním duchem, kde každý ochotně přispívá do společného projektu podle svých schopností, aniž by z toho pro sebe očekával nějaké zvláštní výhody.⁷³ Skutečnou výzvou pro představivost je ale kapitalistická utopie. Brennan píše, že v kapitalistické utopii „jsou lidé příliš milí, aby vytvářeli problémy, které se vyskytují v tržním prostředí reálného světa.“⁷⁴ Není ale snadné si představit, jak by se chovali morálně perfektní lidé v tržním prostředí. Lze předpokládat, že v pozici podnikatelů budou jednat férově, ale možná budou muset dělat nějaké morální kompromisy. Buď budou soutěžit s plným nasazením, ale s tvrdými podmínkami pro své zaměstnance a možnými likvidačními dopady pro konkurenci, anebo budou soutěžit jen „rekreačně“, ale (podle logiky kapitalismu) na úkor svých spotřebitelů. V tržním prostředí, stejně jako v každé vážné míněné soutěži, nemohou být pouze vítězové.⁷⁵ Libertarián zde ale uvažuje morální

⁶⁹ „Všechny druhy marxistů sjednocuje závazek k emancipaci lidství. Z toho (pro marxisty) vyplývá opozice ke všem formám vykořisťování. Jenomže vykořisťování je nevyhnutelné pro určitý nezanedbatelný úsek lidských dějin. Z toho lze odvodit, že marxistický závazek oponovat vykořisťování je nezávislý na faktech: Bez ohledu na to, jaký je zrovna svět, zda někdo žije ve starém Římě nebo v současném Londýně, existuje důvod k odmítnutí vykořisťování a k boji proti němu. Marxismus je proto slučitelný s platonismem (Cohenova typu) a z určitého hlediska je tu vztah vyplývání.“ Viz VROUSALIS, N. *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics*. London: Bloomsbury Publishing, 2015, s. 5–6.

⁷⁰ COHEN, G. A. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press, 2009, s. 46.

⁷¹ Kdyby pochybnosti o dosažitelnosti rovnou podkopávaly názor o samotné hodnotě, bylo by to škodlivě demotivující. „Když liška dokáže sama sebe přesvědčit, že hrozny jsou kyselé, nikdy si nepostaví žebřík, aby na ně dosáhla.“ Viz COHEN, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 256.

⁷² BRENNAN, J. *Why Not Capitalism?* Princeton: Princeton University Press, 2014, s. 59.

⁷³ COHEN, G. A. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press, 2009, s. 52.

⁷⁴ BRENNAN, J. *Why Not Capitalism?*, s. 89–90.

⁷⁵ „Když vynecháme podmínky absolutního dostatku, každý jednotlivec bude mít na výběr, jestli omezí sledování svých vlastních cílů, aby je lépe přizpůsobil cílům druhých osob, nebo bude energicky soutěžit o zdroje, které jsou nutné pro realizaci své vlastní utopie, což je ale proces, který by druhým znemožnil, aby oni úspěšně dosáhli svých vlastních cílů.“ Viz HOOD, S. Is Capitalist Utopia Noncompetitive? Jason Brennan's Why Not Capitalism? *Moral Philosophy and Politics*. 2017, Vol. 4, Issue 1, s. 106.

bezvadnost primárně jako férovost, takže nevidí žádnou morální vadu v tom, když někdo schopnější ve férové soutěži vědomě deklaruje a vyloučí z byznysu někoho méně schopného.⁷⁶ Zdá se, že libertarián a socialista se neshodnou už v samotných ideálech etiky ctnosti, tedy v otázce, co vlastně znamená být morálně perfektní osobou.

Marxista Cohen je spíše morálním než ekonomickým kritikem kapitalismu. Otevřeně připouští, že tržní mechanismy jsou ekonomicky efektivnější než centrální plánování. A proto zvažuje, zda lze kombinovat morální atraktivnost socialismu s ekonomickou výkonností kapitalismu: „*Můžeme mít tržní efektivitu v produkci bez tržních incentívů, a tedy bez tržní distribuce odměn?*“⁷⁷ Na tuto provokativní otázku se už dříve pokusil odpovědět Joseph Carens. Navrhl systém, ve kterém se lidé budou dobrovolně snažit v prostředí tržního hospodářství, ale jejich nerovné příjmy, plynoucí z tržních transakcí, pak budou zcela vyrovnávány prostřednictvím zdanění a redistribuce. Hlavní problém případného pokusu o realizaci takového systému je samozřejmě motivační. Proč by se někdo snažil tvrdě pracovat, když na jeho výsledný příjem to nebude mít žádný vliv? Carens dobře věděl, že jeho systém je obtížné (pokud vůbec) realizovatelný.⁷⁸ Nicméně věnoval velkou pozornost praktické otázce, jak efektivně socializovat lidi k víře v rovnost a ke společenské odpovědnosti.⁷⁹

Vezmeme, asi realisticky, že Carensův systém je neslučitelný s lidskou přirozeností v tom smyslu, že lidé se ani po nejlepší socializaci nedokáží motivovat k devótní službě pro společné dobro. Znamená to, že tento systém je založený na chybném principu spravedlnosti? Nemusí to znamenat. Je sice pravda, že když chceme regulovat lidské chování stanovením určitých institucionálních pravidel, měli bychom přitom zohledňovat empirické fakty o lidských sklonech k chování. Egalitarista ale tuto pravdu nemusí popírat, může odpovědět takto: Onen rovnostářský princip spravedlnosti je sám o sobě správný, přesto není rozumné tento princip implementovat v podobě pravidel k regulaci chování, protože lidé jsou ve své povaze sobečtí, takže by tato pravidla stejně nedodržovali.⁸⁰ „*Tato spravedlnost požaduje, ale neexistuje způsob, jak by to mohlo být implementováno.*“⁸¹ Důvodem takové rezignace na institucionální regulaci tedy není chyba ve spravedlnosti, chyba je v lidech. Egalitarista konstatuje, že chyba je v lidském sobectví, právě proto, že aprobejuje rovnostářský princip spravedlnosti.

Měli bychom rozlišovat důvody, proč někdo neplní určitý normativní požadavek. Jeden možný důvod je, že to nedokáže udělat, i kdyby chtěl a moc se snažil. Druhý možný důvod je, že to prostě nechce udělat. Není rozumné požadovat něco nespelnitelného, takový požadavek je prostě vadný. Je-li však požadavek morálně správný, ale jeho adresáti jej nechtějí splnit, i když mohou, pak je chyba na jejich straně, nikoli na straně požadavku.

⁷⁶ BRENNAN, J. On Competition in Utopian Capitalism, s. 113.

⁷⁷ COHEN, G. A. *Why Not Socialism?*, s. 62–63.

⁷⁸ „*Nebudu předstírat, že moji analýzu lze přímo aplikovat pro účely politiky v některé z existujících společností, nicméně myslím si, že i teoretické zkoumání utopických možností má významné implikace pro alternativy v existujících politicko-ekonomických systémech.*“ VIZ CARENS, J. *Equality, Moral Incentives, and the Market*. Chicago, 1981, s. 3.

⁷⁹ „*Co si budou lidé myslet o těchto záležitostech, bude determinováno tím, k jaké víře byli socializováni.*“ VIZ CARENS, J. *Equality, Moral Incentives, and the Market*. Chicago: Chicago University Press, 1981, s. 155.

⁸⁰ ESTLUND, D. Human Nature and the Limits (If Any) of Political Philosophy. *Philosophy & Public Affairs*. 2011, Vol. 39, No. 3, s. 215.

⁸¹ MASON, A. Just Constraints. *British Journal of Political Science*. 2004, Vol. 34, No. 2, s. 255.

Cohen jde ale ještě dál. Nesplnitelnost sice diskvalifikuje pravidla, jejichž účelem je regulace lidského chování, ale základní principy spravedlnosti mají jinou povahu. Nestanovíme je pro aktuální potřeby, vlastně vůbec nejsou institucionálně stanovené, ale poznáváme je jako nedosažitelné ideály.⁸² Cohen má za to, že empirické fakty o lidech netvoří omezení pro základní principy spravedlnosti. Přitom empirickými fakty se tu myslí nejen fakty o tom, co lidé chtějí dělat, ale též fakty o tom, co lidé dokáží dělat.

Všimněme si, že ono rozlišení dvou druhů důvodů není úplně ostré. Výše jsme zmínili možnost, že lidé, kvůli své přirozenosti, mají určité motivační limity. Fyzicky je pro ně určité chování sice proveditelné, ale jejich lidská přirozenost je taková, že se k tomu nedokáží motivovat, ani při asistenci nejlepších metod socializace. Jenomže z empirických faktů o lidské přirozenosti jako takových nelze odvodit žádné normativní standardy. (Ano, je to variace na tzv. Humovu tezi.⁸³) Lidská přirozenost, pokud ji chápeme jako empirický fakt, sama o sobě nemůže nic ospravedlnit.⁸⁴ Je-li zdrojem lidského sobectví zrovna lidská přirozenost, nic to nemění na skutečnosti, že lidské sobectví je nemorální.⁸⁵ Spravedlnost, nikoli lidská přirozenost, je standardem správnosti. „*I když je součástí lidské přirozenosti velká dávka sobectví, není to důvod k odmítnutí teorií spravedlnosti, které po lidech požadují, aby byli méně než takto sobečtí.*“⁸⁶ Teorie spravedlnosti mohou sloužit, mimo jiné, ke kritickému hodnocení morálních vad lidské přirozenosti a jejich negativních důsledků. Jestliže budeme své teorie spravedlnosti přizpůsobovat lidskému sobectví, chybně se tím zbavíme už samotné (logické) možnosti kritického soudu, že hrubé nerovnosti, které plynou ze sobectví, jsou něco špatného.

Normativní teorie se nemůže držet pouze faktů aktuální reality, potřebuje i hodnotové ideály. Zcela „realistická“ normativní teorie by po lidech vždy požadovala pouze to, co už dělají.⁸⁷ Normativita by pak jenom kopírovala deskripci a ztratila by jakýkoli preskriptivní apel. Nemá-li být normativní teorie takto triviální, neobejde se bez úvah o tom, co by mohlo být jinak a lépe než je aktuální stav věcí. Jenomže, jedna věc je, že (netriviální) normativní teorie nutně předpokládají nějaké ideály, druhá věc pak je praktická relevance určitého ideálu. Tady se ovšem významně mění otázka. Ne každý logicky myslitelný ideál, který lze poznat, respektive uznat jako dobro, je použitelným vodítkem pro řešení praktických problémů reálného života. Z tohoto hlediska lze namítnout, že když je onen ideál příliš vzdálený „pozemským“ lidským záležitostem, pak je pro zlepšování lidského života nepoužitelný a v tomto smyslu irrelevantní. Teorie spravedlnosti

⁸² „Rawlovci, kteří věří, že limity lidské přirozenosti a lidské praxe ovlivňují obsah spravedlnosti, mají sklon mě považovat za nerealistického a/nebo utopického, protože si myslím, že spravedlnost není ovlivněná takovými pozemskými záležitostmi. Ale oni jsou svým způsobem více utopičtí než já. Vždyť jejich názor, že spravedlnost musí být upravena tak, aby byla od základu realizovatelná, implikuje, že věří v dosažitelnost spravedlnosti, a já v tom nejsem tak optimistický. Z mé pozice vyplývá, že spravedlnost je nedosažitelným (ale přesto vládnoucím) ideálem.“ VIZ COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*, s. 254.

⁸³ HUME, D. *A Treatise of Human Nature* (1739–1740), s. 77.

⁸⁴ Teorie přirozeného práva, které by snad chtěly odvodit principy spravedlnosti ze samotných faktů ohledně lidské přirozenosti, by riskovaly čelní náraz s Humovou tezí. Srovnej DONNELLY, B. *A Natural Law Approach to Normativity*. Ashgate, 2007, s. 7.

⁸⁵ „Kruté, nebo lhostejné, nebo sobecké zájmy nejsou nijak morálně očistěny tím, že jsou pro lidi shodou okolností typické.“ VIZ ESTLUND, D. *Human Nature and the Limits (If Any) of Political Philosophy*. *Philosophy & Public Affairs*. 2011, Vol. 39, No. 3, s. 235.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 221.

⁸⁷ ESTLUND, D. *Utopophobia*. *Philosophy & Public Affairs*. 2014, Vol. 42, No. 2, s. 115.

má být normativní teorií pro uspořádání lidské společnosti, nikoli pouze vznešeným narativem o životě andělů. Přitom o jakékoli teorii má smysl hovořit jako o normativní teorii teprve tehdy, když tematizuje důvody k jednání.⁸⁸ Etické pojmy mají normativní obsah v tom smyslu, že jsou v konečném důsledku vždy vázány na praktickou otázku: „Co bych měl/bychom měli dělat?“⁸⁹ Ostatně, základní otázka politické etiky je bytostně praktická: „Jak bychom měli spolu žít?“

Jestliže uvažujeme v perspektivě praktické relevance konkrétních ideálů, vynořuje se obava z nepřekonatelné propasti mezi těmito ideály a reálnými podmínkami lidského života. „*Principy, které jsou nastavené pro ideální podmínky, pokračuje obava, se nehodí k tomu, aby byly řídicími důvody pro jednání v reálném světě, kde takové podmínky neplatí.*“⁹⁰ Nejde ale pouze o problém motivační nedostupnosti vysokých ideálů. Ještě naléhavějším problémem je, když utopická vize abstrahuje zrovna od toho, co je pro naši politickou realitu podstatné. Mezi centrální úkoly politiky, jak ji známe, patří etablování politických institucí, které autoritativně a přitom legitimně rozhodují hodnotové otázky, na kterých se občané věcně neshodnou. To znamená, že idealizace politiky, která abstrahuje od existence takových neshod, může být hrubě zavádějící. „*Názorová neshoda ohledně koncepcí spravedlnosti je součástí trvalých okolností politiky; jakmile nějaká ideální teorie předpokládá konvergenci ohledně partikulární koncepce, popírá konstitutivní znak politična.*“⁹¹ Velmi výstižně to ilustruje Edward Hall na instituci přátelství. Vezměme, že někdo prezentuje ideální přátelství jako perfektní shodu preferencí a hodnotových názorů mezi dvěma nebo více osobami. To je ale nevhodný pokus o idealizaci. Jednak proto, že jedním ze znaků hlubokého přátelství je schopnost překonávat neshody, respektive setrvat v přátelském vztahu navzdory neshodám. A také proto, že tento rádobý ideál poskytuje docela špatný návod, jak s někým rozvíjet přátelství.⁹²

Lidé, včetně profesorů politické etiky, se spolu neshodnou ani na kritériích morální bezvadnosti, a tak by nemělo překvapit, že mají odlišné představy o fungování ideální společnosti. Neera Badhwar v této souvislosti píše: „*Dost možná, že když prozkoumáme naše přesvědčení ve světle faktů ohledně lidské přirozenosti, dospějeme k závěru, že lidé jsou tak odlišní, že mnohé ideály, které oslovují různé lidi, jsou stejně hodnotné, nebo alespoň přípustné, pokud nepoužívají donucení nebo manipulaci, aby přilákaly příznivce, respektive aby si je udržely. Takže správná věc je ponechat lidem svobodu, aby žili, jak chtějí: jako kapitalisté, nebo tržní socialisté, nebo věřící v nějakého boha, nebo jako ortodoxní socialisté ve svých vlastních komunitách.*“⁹³ To je na první pohled docela sympatická idea. Jenomže, organizace malých hodnotově homogenních komunit, jako reakce na nemožnost velké hodnotově homogenní společnosti, je jen úkrokem stranou od toho nejtěžšího politického problému. A tím je hledat, respektive kultivovat legitimní způsob

⁸⁸ Srovnej: PARFIT, D. *On What Matters: Volume Two*. 6. část. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁸⁹ GIBBARD, A. *Thinking How to Live*. Harvard: Harvard University Press, 2003, kap. 2.

⁹⁰ VALENTINI, L. On the Apparent Paradox of Ideal Theory. *The Journal of Political Philosophy*. 2009, Vol. 17, No. 3, s. 333.

⁹¹ MASON, A. Justice, Feasibility, and Ideal Theory: A Pluralist Approach. *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 34.

⁹² HALL, E. Skepticism about unconstrained utopianism. *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 91.

⁹³ BADHWAR, N. K. Justice Within The Limits of Human Nature Alone. *Social Philosophy and Policy*. 2016, Vol. 33, Issue 1–2, s. 203.

vlády pro společnost lidí, kteří mají velmi odlišné představy o tom, jak má vypadat ideální svět. Sepisování utopických traktátů o životě lidí, kteří spolu nemají žádné konflikty, není pro takový projekt moc užitečné. Potřebujeme se zabývat spíše otázkou, jak zdůvodnit své představy o férovém řešení někomu, kdo zastává koncepcce spravedlnosti, které jsou podle našeho názoru nerozumné.⁹⁴ Nekonečné diskuze mezi socialisty a libertariány, utilitaristy a kantovci, přirozenoprávníky a právními pozitivisty, konzervativními katolíky a liberálními ateisty, eurooptimisty a euroskeptiky..., obvykle nemají tendenci k názorové konvergenci, ale spíše podporují pocit, že ti druzí interpretují realitu radikálně odlišně, jakoby žili v jiném světě. Jenomže úkolem politiky je řešit těžký praktický problém, jak mohou lidé spolu sdílet reálný svět v míru a produktivní spolupráci, přestože vzhlíží k různým ideálním světům.⁹⁵

ZÁVĚR

Žijeme v prostředí omezených zdrojů, takže jsme nuceni neustále optimalizovat, respektive hledat správnou míru. Když přemýšlíme o tom, jak zlepšit svůj svět, měli bychom se vyhnout dvěma základním chybám. Na jedné straně je to nerealistický optimismus, který nutně vede k selhání, ale na druhé straně je to přehnaný pesimismus, který rezignuje i na takové změny k lepšímu, které jsou reálně dostupné.⁹⁶ Hlavní problém ohledně praktické realizace ideálů se ale skrývá v otázce, které ideály se vlastně mají realizovat. Jedna věc je, že různí lidé se hlásí k odlišným, vzájemně nekompatibilním, koncepcím spravedlnosti.⁹⁷ Druhá věc pak je, že některé logicky myslitelné koncepcce spravedlnosti, jakkoli krásné a vznešené, nebudou moc přínosné pro úsilí udělat náš svět spravedlivějším. „*Jestliže má určitá koncepcce spravedlnosti fungovat jako vodítko pro naše společné jednání, musí brát náležitý ohled na rozmanité komplexnosti, které se vyskytují v reálném světě.*“⁹⁸ Vychází-li např. určitá utopická vize světa z předpokladu, že se tam všichni spolu shodnou v hodnotových názorech, pak má pro naše praktické potřeby velmi omezené použití, pokud vůbec nějaké. Takový názorově homogenní svět je totiž už ze své podstaty apolitický, a proto nemůže poskytovat vodítko pro zlepšení praktické politiky. Podobně jako představa utopického světa, jehož obyvatelé nemají žádné sklony k páchání zločinů, není způsobila poskytnout vodítko v otázce, co je spravedlivý trest.

Schopnost imaginace je nezbytnou součástí každého normativního myšlení, protože nelze přemýšlet, jaký by svět měl být, bez úvah o tom, jaký by mohl být. „*[P]rotože je to právě imaginace, co vnáší do lidské zkušenosti něco ryze možného, předkládajíc to do dosahu vědomí, které tak může samo sobě projektovat něco, co není (a možná nikdy nebude) reálné.*“⁹⁹ Lidská představivost je fascinující především proto, že ve své kreativě prakticky nezná hranic. Jenomže svobodný rozlet fantazie může být i znepokojivý.

⁹⁴ MASON, A. Justice, Feasibility, and Ideal Theory, s. 40.

⁹⁵ „[D]okud naše myšlení o diverzitě nebere vážně takové mimořádně hluboké neshody ohledně povahy sociálního světa [...], nedokážeme porozumět tomu, co je potřebné k životu ve svobodné a otevřené společnosti.“

Viz GAUS, G. *The Tyranny of the Ideal*. Princeton: Princeton University Press, 2016, s. 165.

⁹⁶ JENSEN, M. The Limits of Practical Possibility. *The Journal of Political Philosophy*. 2009, Vol. 17, No. 2, s. 178–179.

⁹⁷ To není relativismus, ale pouze konstatování faktu o existenci názorové neshody ve společnosti.

⁹⁸ FARRELLY, C. Justice in Ideal Theory: A Refutation. *Political Studies*. 2007, Vol. 55, s. 862.

⁹⁹ TYMIENIECKA, A.-T. *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds*. Springer, 2013, s. 383.

Zejména když s lehkostí sobě vlastní maluje vzdušné zámky, ve světle kterých je náš reálný svět zoufale mizerným místem pro život. „*Porovnávat kteroukoli společnost s ideály téměř garantuje, že tato společnost bude odsouzena jako selhání. Už proto, že představit si něco lepšího, než co existuje – tedy vytvořit ideál – má nulové náklady, zatímco všechno, co vytváříte v reálném světě, je zatíženo svými náklady.*“¹⁰⁰ Každé záměrné zlepšení světa sice předpokládá odkaz k nějakým ideálům, ovšem ne každý odkaz k ideálům je v daných podmínkách reálného světa vhodný a použitelný pro jeho zamýšlené zlepšení. Na revolučně pojatý sociální experiment můžeme vstřícně nahlížet jako na odvážný pokus realizovat eticky atraktivní ideály, ale to nic nemění na prostém faktu, že je to experiment na lidech, kteří ponesou všechny jeho pozemské náklady. Přitom historická zkušenost nás už nejednou poučila, že nezamýšlené důsledky dobře míněných sociálních experimentů mohou být extrémně škodlivé. Letošní výročí ruské revoluce je dobrou příležitostí, abychom si tuto skutečnost připomněli.

¹⁰⁰ SOWELL, T. *Intellectuals and Society*. New York: Basic Books, 2010, s. 300.

Justice between Utopia and Reality

Tomáš Sobek

Abstract: *This article deals with the significance of value ideals for political and legal thinking. Value ideals are necessary ingredients of any normative thinking but it is not self-evident what role (if any) we should assign to ideals so high that they are infeasible. People have tendency to selfish behaviour (at least in part) due to their human nature but this empirical fact does not diminish the moral wrongness of selfish behaviour. Even if human nature was unchangeable, it would be possible and right to criticize selfish behaviour from a moral point of view. In this sense, even an unachievable ideal can become a standard of moral rightness. However, we need to address practical problems of our real world. If a utopian vision abstracts away from facts about the sources of these problems then it cannot provide us useful guidelines for solving them.*

Key words: *utopia, human nature, socialism, capitalism, justice, ideal theory, communist regime*