

Gerald A. Cohen:

ILUZE LIBERÁLNÍ SPRAVEDLNOSTI

Uspořádal a úvodní studii napsal Marek Hrubec. Praha, Filosofie 2006, 182 stran. 20. svazek ediční řady Filosofie a sociální vědy.

Kniha *Iluze liberální spravedlnosti* je první prací G. A. Cohena přeloženou do českého jazyka. Je to s podivem, neboť myšlenky profesora sociální a politické teorie na Oxfordské univerzitě, myšlenky demokratického socialismu, by jistě našly své místo a opodstatnění v českém překladu již dříve. Cohen je pokládán za zakladatele a jednoho z hlavních představitelů analytického marxismu, označovaného také jako analytický socialismus, jednoho z hlavních ideových proudů současného společenskovědního diskurzu.

Cohenovo dílo je možné dělit do dvou období. První z nich, datované 70. a 80. lety minulého století, věnoval Cohen hlavně budování vlastní deskriptivní teorie, analytického marxismu. Druhé, počínající koncem 80. let 20. století a pokračující dosud, zaměřil na vytváření normativní teorie a kritiku stávajících. Obsahem předkládané knihy je potom soubor, na sebe více či méně navazujících, článků vyjadřujících část autorových postojů utvářených během druhého, normativního období

Úvodní studie Marka Hrubce má za cíl přiblížit čtenářům celkový rámec Cohenova myšlení a umožnit tak lepší porozumění Cohenovým statím, v nichž se převážně zabývá zásadami socialismu – rovností a pospolitostí, normativitou socialismu, kritikou Rawlsova pojetí principu difference a základní struktury a vztahem peněz a svobody.

První z článků se jmenuje *Pražská preambule k příspěvku „Proč ne socialismus?“*. Autor v ní předkládá důvody, proč sám věřil ve spásu komunismu a socialismu. Ukazuje

na prostředí, které ho formovalo, ve kterém vyrůstal a v němž se utvářelo jeho přesvědčení. Popisuje, jak pochopil, že forma evropského komunismu vytvářená mocenským centrem v Sovětském svazu nemá naději na budoucí existenci a ani na jeho podporu. Přelomovými pro něho byly jak návštěva v Československu v roce 1964, tak hlavně okupace vojsky Varšavské smlouvy z léta 1968.

Cohen navzdory výše zmíněným událostem neodmítá a nezavrhuje socialistické myšlenky rovnosti a pospolitosti. Odmítá však metodu, kterou se obě ideje snažili dřívější funkcionáři prosadit v Evropě. Sám říká: „(...) že to musíme to zkoušet jinak, dát tomu určitý smysl a stupeň ‚jinakosti‘, a že musíme být mnohem opatrnější“ (s. 44)

Druhá kapitola knihy, která je první uvozována, se jmenuje *Je možné dosáhnout rovnosti a pospolitosti?* V jejím úvodu předkládá Cohen situaci „výletu pod stan“ a ukazuje na ní, že v tomto případě většina lidí dává přednost socialistickému způsobu s kolektivním vlastnictvím a plánovanými protislužbami než jakémusi primitivnímu trhu s věcmi a schopnostmi v soukromém vlastnictví.

Dále se zabývá pojmem pospolitost. Zmiňuje důležitý požadavek na pospolitost, tedy aby lidem na sobě záleželo a záleželo jim i na tom, že se o sebe starají. Pospolitost může vzniknout i mezi lidmi s výrazně rozdílnými příjmy, záleží na tom, kolik si bohatí ze svého příjmu ponechají. Stejně tak může vzniknout pospolitost mezi nemocnými a zdravými, je jen třeba, aby zdraví mohli a chtěli nemocným pomáhat.

Dalším projevem pospolitého pečování je pospolitá forma reciprocity, odlišná od tržní formy reciprocity. V pospolitě formě reciprocity sloužíme a pomáháme druhému ne proto, že očekáváme protislužbu či nějaké jiné plnění, ale proto, že dotyčný onu službu potřebuje a my očekáváme, že až budeme nějakou službu potřebovat my, bude nám také ze stejného důvodu pomůženo. Vykonáváme službu pro její potřebnost, ne kvůli svému

prospěchu z ní. Naproti tomu je tržní forma reciprocity motivována chamtivostí a strachem. Zde funguje spojení dělám, abych dostal. Nespolupracujeme pro samotnou spolupráci, ale pro vlastní obohacení.

Dále si Cohen pokládá otázku, zda je ideál rovnosti a pospolitosti žádoucí pro celospolečenské uskutečnění. V tomto bodě odmítá námitky, že rovnost a pospolitost omezují právo na osobní volbu jedince. Argumentuje tím, že jedinec má velký výběr toho, co může ve společnosti dělat, a že trh sám, tím jak volí ostatní aktéři na trhu, do značné míry ovlivňuje volbu jedince. Odmítá i námitky, že vztahy na „výletě pod stanem“ se hodí jen v malé skupině, mezi přáteli.

Následně se zabývá realizovatelností socialistického modelu. Zde předpokládá několik důvodů, které brání jeho uskutečnění. První spočívá v lidské motivaci, protože lidé nejsou od přirozenosti dostatečně štedří a schopní vzájemné spolupráce. Druhý pak v tom, že i kdyby lidé byli nesobečtí, nevíme, jak s touto nesobečností zacházet a jakými pravidly a podněty dosáhnout toho, aby se štedrost a nesobečnost staly hnacím motorem ekonomiky. Další překážky mohou tvořit také politické a kulturní síly mířící proti komunismu.

V otázce dlouhodobé stability socialismu v případě jeho zavedení vidí Cohen hlavní problém v tom, že neznáme spouštěcí mechanismus tohoto ideálu. Proto je nutné vymyslet správný mechanismus, správný rozvrh, což je převážně technický problém. Zatím nevíme, jak zajistit fungování ekonomického systému na základě nesobečtí. Jde o to zachovat alokační funkci trhu odpovídající na základní ekonomické otázky a zároveň odstranit onen motivační faktor pohánějící trh, tedy ziskovost motivovanou chamtivostí a strachem, a také distribuční následky trhu, tedy nerovnost v distribuci. Takovýmto projektem se zabývá kupříkladu Joseph Carens. Popisuje společnost, ve které jakoby standardní kapitalistický trh organizuje ekonomickou aktivitu, ale daňový systém ruší nerovnoměrné

výsledky tohoto trhu přerozdělováním příjmů, dokud nenastane úplná rovnost. Výrobci se v této společnosti snaží pro co nejvyšší finanční zisk z touhy po přispívání společnosti.

Cohen přiznává, že neví, jak převést organizační principy „výletu pod stan“ do celostátního měřítko, jak dát správný význam kolektivnímu vlastnictví a rovnosti, a že neví, jak uskutečňovat tento druh rovnosti a pospolitosti pro společnost jako celek. Víme, že lze zvyšovat produktivitu skrze motivace jako je chamtivost a strach. To jsou však podle Cohena nepřitažlivé motivy. „Geniálnost trhu je v tom, že vyhledává nízké motivy pro žádoucí cíle; ale také vytváří nechtěné účinky, včetně nepřehlédnutelné, značně nespravedlivé nerovnosti.“ (s. 59)

Jistým východiskem ze situace by mohl být tržní socialismus. Ten má překonávat rozpor mezi kapitálem a prací. Neexistují v něm třídy kapitalistů proti dělníkům bez kapitálu, protože sami dělníci jsou vlastníky firem, které si vzájemně konkurují. Tržní socialismus však omezuje důraz na ekonomickou rovnost a omezuje také pospolitost tím, že se již neobjevuje opravdová reciprocita, tedy její pospolitá forma. Tržní socialismus je druhou nejlepší volbou a pokud přiznáme i zatím nerealizovatelnost socialismu netržního, tak i nejlepší. To ale není dostatečným důvodem, proč se vzdávat vytvoření celospolečenského socialistického systému.

V článku *Rovnost: od faktu k normě* se Cohen věnuje důvodům, proč je v marxistické tradici věnováno jen velmi málo prostoru otázce morálních principů či spravedlnosti.

Říká, že marxisté se hlavně věnovali konstruování pevného krunýře faktů, formulaci odvážných explikativních tezí o dějinách obecně a o kapitalismu – budovali vědeckou teorii. Tato teorie však v důsledku dějinného vývoje značně zvětrává a začíná se rozpadat – a s ní i ústřední hodnota rovnosti. Klasičtí marxisté se domnívali, že materiální rovnost, rovnost přístupu ke statkům a službám, je jak historicky nevyhnutelná, tak i morálně

oprávněná, právě kvůli své historické nevyhnutelnosti. Budoucí materiální rovnost měly zaručovat dvě tendence: vzestup organizované dělnické třídy a rozvoj výrobních sil (schopností člověka přetvářet přírodu). Díky nim mělo docházet k vytváření přebytku; z něho se potom mělo hradit rovnostářství ve společnosti. Dějiny však vše zdiskreditovaly.

Důležité také je, že vlastně zanikla v západních společnostech dělnická třída jako taková. Socialistické hodnoty ztratily své ukotvení v sociální struktuře kapitalismu. Dříve prakticky splyvala dichotomie chudý – pracující. Dnes, avšak i zpětně, je třeba chápat tyto pojmy jako protichůdné, směřující proti sobě. „Chudí lidé se nemusí nutně shodovat s těmi, kteří vyprodukovali to, co chudí potřebují; a jestliže lidem po právu náleží to, co sami vyrobili, pak chudí, kteří nevyrobili nic, také nemají na nic nárok.“ (s. 72)

Klasičtí marxisté vytvořili čtyři vlastnosti, jimiž charakterizovali dělnickou třídu. Ve skutečnosti však tyto rysy žádnou třídu necharakterizovaly, jen vytvářely iluzi soudržného celku. Příslušníci dělnické třídy podle nich: tvořili většinu společnosti, vytvářeli bohatství společnosti, byli vykořisťovanými ve společnosti, trpěli největší nouzí. Proto dělníci neměli v revoluci co ztratit a dělnická třída měla potenciál společnost transformovat. Cohen se domnívá, že současná společnost neobsahuje třídu, která by takové znaky nesla. Není tu tedy skupina, která by měla zájem a potenciál uskutečnit socialistickou transformaci. „Ve svém přesvědčení, že je proletariátu souzeno stát se takovouto skupinou, nevěnovali klasičtí marxisté pozornost jevům, v nichž dnes spatřujeme přirozený pohyb sociální evoluce kapitalismu.“ (s. 75)

Zvlášť je nesoudržnost významná mezi vykořisťováním a nouzí. Hlavním normativním problémem je, co s lidmi, kteří nepracují a jsou v nouzi, když přiznáme neomezené vlastnické právo dělníka na výsledky své práce. Z těchto důvodů sílí snahy vybudovat socialismus na normativních hodnotách, skrze

normativitu ho obhájit. Dříve panovalo přesvědčení, že socialismus nepotřebuje žádný ideál ve svém čele, neboť má na své straně všechny ideály.

Dále se v této kapitole vypořádává Cohen s námitkou, dle které mu prý uniká, že vzniká celosvětový globální proletariát disponující všemi uvedenými charakteristikami. Cohen argumentuje, že dnes za nadvlády nadnárodních koncernů již nemůže vzniknout silné a většinové hnutí vykořisťovaných a sociálně slabých. Společnosti z trhu odcházejí, přicházejí, najímají a propouštějí pracovní síly, celý trh je v neustálém pohybu. Zároveň je celosvětovému spojení dělnictva bráněno různými kulturními překážkami. Aby ke spojení dělníků na celém světě mohlo dojít, muselo by se proměnit morální cítění bohatších z nich, ti totiž nemají snahu proti něčemu bojovat, naopak usilují o zachování svých pozic.

„Tradiční subjekt socialistické transformace zanikl a nějaký jiný, jemu podobný, zde není a ani nikdy nebude. Socialisté se musí smířit s méně dramatickým scénářem a více, než bylo v minulosti zvykem, se soustředit na morální obhajobu socialismu.“ (s. 82–83)

Cohen zmiňuje také nový požadavek pro rovnost. Ten souvisí s ekologickou krizí. Klasičtí marxisté věřili, že budoucí nadvýrobek bude použit k vyrovnání rozdílů ve společnosti a k vytvoření rovnosti. Dnes v době ekologického ohrožení, při nedostatku zdrojů a při současném nárůstu spotřeby není možné dosáhnout společnosti blahobytu na celém světě a skrze ní pak rovnosti. Je naopak nutné se pro vizi lepší budoucnosti omezit. „Přínejmenším pro bezprostředně předvídatelnou budoucnost musíme opustit vizi společnosti nadbytku.“ (s. 85) Proto je nutné zabývat se rovností již nyní.

Marxismus se také dosud nezabýval otázkou spravedlnosti, v otázce budoucího zajištění a určení rovnosti. Rovnost byla ve výsledné společnosti nevyhnutelná, nebylo tedy třeba řešit, jak nastane. Cohen říká, že není

třeba být tak pesimistický jako Marx v otázce rovnosti a čekat na vytvoření nutného nadbytku. Odmítá, že rovnost nastane až po vytvoření společnosti nadbytku, blahobytné společnosti. Musíme naopak usilovat o rovnost v situaci nedostatku. Otázkou zůstává, jak ji můžeme institucionálně realizovat.

Další část se jmenuje *Spravedlnost, podněty a sobectví*. V tomto článku se zabývá kritikou teorie Johna Rawlse.

Pro Rawlse je nerovnost nejen oprávněná, ale i spravedlivá, pokud je to nezbytné ke zlepšení situace lidí, kteří jsou na tom nejhůře. Cohen ukazuje na rozdílnost v Rawlsově přístupu k nerovnosti motivující větší úsilí v různých pracích. Ve článku *Spravedlnost jakožto „fairness“* je nerovnost stimulující lidské úsilí nahlížena jako ústupek lidské přirozenosti a lidé ji v důsledku sobeckosti svých zájmů přijmou, v rámci zachování existujících vztahů. V *Teorii spravedlnosti* nerovnost stimulující lidské úsilí chápe jako nezbytný předpoklad, jak krýt náklady na výchovu a podněcovat efektivní výkony. Cohen souhlasí spíše s první tezí, „že pokud jsou stimuly, jež vedou k nerovnosti, skutečně nezbytné z hlediska těch, kteří jsou na tom špatně, pak jsou nezbytné pouze na základě slabosti lidské přirozenosti.“ (s. 96) Pokud připustíme, že sobeckost lidí ovlivňuje vyhlídky na rovnost a spravedlnost, přestávají být tyto hodnoty závislé jen na státně legislativní struktuře, v níž lidé jednají, ale jsou závislé i na jednání samotných jedinců a jejich volbách. Tedy osobní je politické. Proto se principy distributivní spravedlnosti, principy týkající se distribuce výhod a břemen ve společnosti, vztahují k lidským volbám, které nejsou omezeny zákonem. V tomto bodě nezapomíná na fakt, že tak přijímá feministickou kritiku. Cohen díky tomu, že osobní je specifickým způsobem politické, odmítá stanovisko Rawlse, že se principy spravedlnosti vztahují jen na základní strukturu společnosti.

Kritiku Rawlse upíná Cohen hlavně na jeho uplatňování principu difference. Cohen

nesouhlasí s tím, jak velké a závažné nerovnosti mohou toto kritérium splňovat. Podle Rawlse jsou zvýšené odměny oprávněně čistě proto, že vedou k produktivnějšímu výkonu. Otázkou však je, když tedy i ti více odměňovaní nahlédli důležitost principů spravedlnosti, proč nejsou ochotni pracovat více i za nižší mzdu a svojí produktivitou tak pomoci těm s nižšími příjmy. V tom případě může princip difference opravňovat nerovnost jen ve společnostech, kde ne všichni jsou ztotožnění s principem difference. „Nemůže tedy opravňovat nerovnost v příslušném rawlsovském smyslu“ (s. 106), kdy jsou s ním všichni ztotožnění. Rawlsův požadavek je, aby se občané sami s radostí podrobovali oněm standardům spravedlnosti, jež jsou ztělesněny v principu difference. V této společnosti je nutná přítomnost jakéhosi étosu spravedlnosti, bez něho nejsou nerovnosti nezbytné. Tento étos musí vést volby jedinců uvnitř pravidel a ne jen vést aktéry k přímé poslušnosti. Lidé díky němu musí přijmout osobně spravedlnost principu difference.

Cohen opět předpokládá námitku vůči svému tvrzení. Podle ní je koncentrace na pozice talentovaných producentů v každodenním ekonomickém životě nepatřičná, neboť jejich působení se odehrává uvnitř základní struktury společnosti a neurčuje ji. Princip difference se však vztahuje právě k této struktuře. Pokud budeme aplikovat princip difference na takovéto jednotlivé případy (např. výše platu), je princip uplatňován na nesprávném místě. Princip difference je principem spravedlnosti pro instituce. Určuje volbu institucí, ne to jak se volí v nich.

Cohenovým zájmem je ale výsledek celé struktury – tedy distributivní spravedlnost jako spravedlnost v distribuci výhod a břemen mezi jednotlivci. Cohen se domnívá, že není možné dosáhnout osobní spravedlnosti (distributivní) jen čistě strukturálními prostředky. Naopak ve spravedlivé struktuře může vzniknout mnoho distributivních nespravedlností. Rozlišuje proto mezi spravedlivou

společností a spravedlivou distribucí. Spravedlivá je taková společnost, jejíž občané souhlasí se správnými principy spravedlnosti a jednají podle nich; oproti tomu spravedlnost v distribuci spočívá v egalitárním rozvrhu odměn.

Podle Cohena „ve společnosti oddané principu difference je nezbytný étos, který formuje volbu uvnitř spravedlivých pravidel.“ (s. 114) Cohen i Rawls se tedy shodují na konceptu spravedlivé společnosti, avšak Cohen k ní ještě přidává spravedlnost v distribuci.

Další kapitola knihy *Kde je třeba jednat. V oblasti distributivní spravedlnosti* navazuje na předchozí a Cohen v ní rozšiřuje předchozí argumentaci.

Cohen tvrdí, že princip difference ve své čistě strukturální interpretaci neodsuzuje sebestřednou motivaci účastníků trhu.

Dále se věnuje Rawlsovu pojetí základní struktury, v níž by se principy spravedlnosti měly realizovat. Říká, že v Rawlsově pojmu základní struktura existuje dvojznačnost. Rawls hovoří vždy o souboru institucí, ale výslovně nezmiňuje, které to jsou. Vyhýbá se také jejich začleňování do ústavy. Někdy je základní struktura rozsáhlým donucovacím schématem společnosti, které v relativně daném a obecném způsobu určuje, co lidé mohou a musejí dělat, které stojí před legislativou, která je volitelná. Jinde do ní zařazuje i různé sociální mechanismy a její instituce nemusí záviset ani tak na právu, jako spíše na konvencích, zvyklostech a očekáváních. Příkladem může být rodina. V tomto druhém případě již však nelze z posuzování o spravedlnosti vyloučit chování jedinců či rozhodování. S nimi je neformální struktura nutně spojena. Proto Rawlsovo zaměření spravedlnosti na základní strukturu není udržitelné, aniž by byla narušena Rawlsova teorie.

„Jedním z důvodů, proč pravidla základní struktury, když je definována jako donucovací, sama o sobě neurčují spravedlnost výsledku distribuce, je ta skutečnost, že kvůli okolnostem, které jsou významným způso-

bem nezávislé na donucovacích pravidlech, mají někteří lidé mnohem více moci než jiní určovat, co se stane uvnitř těchto pravidel.“ (s. 127) Cohenovi jde o to prokázat, že principy spravedlnosti nemohou být zaměřeny primárně jen na základní strukturu, ale musí také reflektovat rozhodování a jednání jedince.

Kdo je tedy vinen za distribuční nespravedlnosti ve spravedlivé struktuře? Cohen říká, že je důležité aplikovat principy spravedlnosti na dominantní vzorce sociálního chování, ale neplyne z toho, že bychom měli odsuzovat lidi, kteří se podle nich nespravedlivě chovají. Můžeme hledat dobré důvody pro ospravedlnění pachatelů nespravedlnosti, ale nelze popírat či omlouvat samu nespravedlnost. Sociální vzorce chování lze postupně měnit a tak činit spravedlivějšími. Je otázkou, zda se takového procesu můžeme dočkat i v maximalizujícím ekonomickém chování. Maximalizující étos však není nezbytnou součástí společnosti.

Poslední kapitola se jmenuje *Svoboda a peníze*. Tuto původně přednášku věnoval Cohen I. Berlinovi, svému učiteli a příteli.

Hlavní Cohenovo tvrzení této části je, že nedostatek peněz (chudoba) s sebou nese nedostatek svobody. Pravice opěvuje svobodu, levice říká, že je to jen svoboda formální, chudí mohou konat jen nemnohé. Pravice proti tomu namítá, že v tomto případě nejde o svobodu ale o materiální zajištění. Problém, jemuž chudí lidé často čelí, proto podle ní není nedostatek svobody, ale to, že lidé nejsou schopni využít svobody. Pro pravicové teoretiky tedy chudoba znamená nedostatek prostředků, takže z ní nevyplývá nedostatek svobody, nýbrž schopnosti. Proti tomu Cohen namítá, že peníze se nepodobají vlastnostem jako inteligence či síla, u nichž skutečně platí, že pokud jimi je člověk nedostatečně obdařen, nemusí to vždy omezovat jeho svobodu. V naší společnosti, dle Cohena, vzniká mylný dojem, podle něhož je svoboda neomezená, zatímco pravdou je, že svobodu omezuje distribuce peněz.

Jedním z argumentů pravicových teoretiků je, že nedostatek peněz neznamená trpět vnějšími zásahy omezujícími svobodu jedince. Cohen chce proto dokázat, že v určitých případech vede nedostatek peněz k vnějším zásahům. Uvádí příklad: chci jet vlakem (je možné dosadit i jiný dopravní prostředek), nemám ale bohužel na jízdenku; přesto do vlaku nastoupím a jedu; následkem celé situace je mé zadržení průvodčím – tudíž vnější zásah. Jak říká: „Peníze přinášejí svobodu, protože zamezují vnějším zásahům při přístupu ke zboží a službám: fungují jako přidělový lístek.“ (s. 159) V naší formě ekonomiky je svobodný přístup ke zboží do značné míry stanoven penězi. Proto v obvyklém případě znamená nedostatek peněz nedostatek svobody. Pokud svoboda znamená absenci vnějších zásahů, peníze ji udělují.

Peníze a jejich nedostatek do společnosti zavádějí vztah svobody a nesvobody. Čím více jich mám, tím mám lepší vyhlídky na to, že budu moci vykonávat více činnosti bez vnějšího zásahu. Peníze tak představují společenskou moc. Z výše uvedené argumentace Cohen vyvozuje závěr, že protest levice proti chudobě je tedy obhajobou svobody.

Další Cohenovou tezí je, „že vnější zásah někdy není postačující podmínkou nesvobody, neboť její nutnou podmínkou je vždy nedostatek prostředků (...). Vnější zásah omezuje mou svobodu konat tehdy a jen tehdy, pokud mi scházejí prostředky, abych tento zásah překonal, a tedy byl schopen vykonat i navzdory tomuto zásahu.“ (s. 168) Vnější zásah tedy není postačující podmínkou nedostatku svobody, nýbrž je k ní potřeba také patřičného nedostatku schopnosti – a to obecně.

Úplně poslední částí knihy je *Dodatek: Jonathan Wolff o svobodě a volnosti*, který přináší Cohenovu odpověď na otázku, proč je i pro levice důležitá volnost, ve smyslu přípustnosti. Nejprve zmiňuje tři důvody J. Wolffa, podle nichž by levice mělo na pří-

pustnosti záležet, i když objekt jinak nelze realizovat: 1) může mne těšit život v rozmanité a tolerantní společnosti, která připouští široké spektrum chování; 2) lidé, na kterých mi záleží, shledávají určité chování přípustným a možným; 3) i když dnes prostředky nemám, mohu je v budoucnosti získat. Cohen říká, že ve všech třech případech mi záleží na volnosti stále jen kvůli mé svobodě jako reálné možnosti. „Skutečný důvod, proč mi záleží na volnosti, když s ní není spjata žádná svoboda, tedy tkví v tom, že nedostatek volnosti znamená urážku mé důstojnosti, ponižuje mne.“ (s. 178)

Cohenova *Iluze liberální spravedlnosti* přináší do českých intelektuálních vod možná nový, doposud jistě opomíjený pramen politického a sociálního myšlení. Jsou lidé, jimž se již dlouhou dobu s uspokojením zdá, že tento pramen dávno vyschl. Ty Cohen asi zklame. Stejně tak i zatvrzelí klasičtí marxisté nepřijmou knihu s nadšením. Ze socialismu Cohen vychází, upravuje ho, přizpůsobuje východiska současné situaci a vývoji, hledá nový význam a ospravedlnění námi již jednou zatraceného. Česká, respektive československá, společnost se sama o něco podobného reálně pokoušela na sklonku 60. let minulého století. Tato cesta však byla zapovězena a odmítnuta. Otázkou zůstává, zda navždy.

Cohen ve své knize předkládá argumenty zpochybňující spravedlnost v současnosti veskrze přijímaných teorií, které se spravedlivými nazývají, a také poukazuje ve své vlastní teorii na jiné uchopení pojmu spravedlnost. Pro Cohena jistě nejsou dějiny u svého konce, další pozitivní vývoj je možný. Snad by tato kniha mohla být impulsem začít přemýšlet i jinak, impulsem pro diskusi o různých vizích společnosti, diskusi, která jako by již u nás byla pohřbena.

Radim Šimůnek,
Ústav politologie, Filosofická fakulta Univerzity
Karlovy v Praze