

Milí kolegové a milé kolegyně,

následující text je výtahem z chystané disertační práce věnované diskusi a kritice kosmopolitních teorií spravedlnosti (nebo teorií kosmopolitní spravedlnosti, jak kdo chce). Předchází mu dvě kapitoly (plus úvod) a dvě další následují, v této čtvrté kapitole jsem pak ze čtyř sekcí vybral druhou a třetí. Jsou do určité míry tematicky provázané, i když je dost dobře možné, že nějaký kontext vám tam bude chybět – bez ohledu na to se nerozpakujte mi sdělit, co si o těchto dvou sekcích myslíte. Některé formulace jsou evidentně spíše nešťastné, na tom mě ale negrilujte, to už vím, jen jsem to nestačil přepracovat ☺

Těším se na úterní diskusi,

Pavel D.

## II. Síla konceptuálních rozlišení, aneb jak vyrobit kosmopolitní spravedlnost pro každého

Ústředním cílem kosmopolitních teorií spravedlnosti je podat přesvědčivou argumentaci ve prospěch tvrzení, že existují jisté univerzální morální normy, které je třeba nejlépe chápat jako normy *spravedlnosti* – tedy takové, které určují, či stanovují meze tomu, co každému lidskému jedinci náleží (tj. na co má nárok) a co je naopak jeho povinností (ne)činit ve vztahu k ostatním lidem. Realizace těchto morálních norem a je vyjadřujících principů je přitom v současném komplexním světě především záležitostí politických, ekonomických a právních *institucí*, a z tohoto důvodu je morálně-filosofická reflexe úzce propojena s reflexí politicko-filosofickou, tedy takovou, která chce nabídnout vodítka politického jednání (srov. sekci I kapitoly 2). Jak ale bude patrné z výkladu v následujícím oddílu, pro zastávce kosmopolitní spravedlnosti je nezbytné zachovat mezi těmito dvěma jejími aspekty jasnou hranici.

Tradičně se v literatuře rozlišují dvě „tváře“ kosmopolitní či globální spravedlnosti, jmenovitě spravedlnost *politická/občanská* a spravedlnost *sociální/distributivní*, přičemž toto dělení se do určité míry překrývá s rozlišováním lidských práv na jednotlivé „generace“.<sup>1</sup> Obě tyto tváře kosmopolitismu jsou velmi úzce propojené zejména s ohledem na to, „jakým způsobem mezinárodní společenství interpretuje a vynucuje [státní] suverenitu“ (Doyle 2001: 219), přičemž suverenita je pojmem, se kterým se v této kapitole ještě poměrně detailně seznámíme. Podobně jako v případě vnitrostátní spravedlnosti je kontroverznější tvář ta (re)distributivní, a to z toho důvodu, že většina autorů a autorek se shoduje alespoň na nějakém minimálním základu, který by měl být bezpodmínečně zajištěn každému – většinou se jedná o základní lidské potřeby (viz výše), vyjádřené nejčastěji nějakým sub-souborem lidských práv.<sup>2</sup> Žádoucnost globální distributivní spravedlnosti je naopak ještě kontroverznější záležitostí, než v rámci státu, neboť na globální úrovni je mnohem méně evidentní, kdo je – slovy Thomase Scanlona – komu co dlužen, proč a zdali vůbec.<sup>3</sup> Zároveň je třeba zdůraznit, že se tím neříká, že existující spory týkající se politického aspektu kosmopolitní spravedlnosti jsou méně *závažné*; v řadě případů totiž – a zde se politická filosofie může opřít o reálné a též nedávné politické události a rozhodnutí – může být naplnění politické (a koneckonců i ekonomické) spravedlnosti dosaženo pouze ozbrojeným zásahem zevnějšku. Jinak řečeno, válka zůstává válkou se všemi svými negativy, přestože se jí může v konkrétních případech říkat například *humanitární intervence*.

Morálně-filosofické argumenty na podporu univerzálních pravidel nebo hodnot mají tedy svůj zřejmý komplement v politicko-filosofické kritice existujícího institucionálního uspořádání, zejména *státní suverenity* jako stále určujícího principu mezinárodního práva (Doyle 2001: 220 a n.) a neexistence globálních redistributivních mechanismů/institucí, které by komplementárně zaručily alespoň částečnou realizaci sociálně-ekonomické spravedlnosti.

<sup>1</sup> Toto dělení vzniklo v souvislosti s oběma závaznými mezinárodními smlouvami specifikujícími Všeobecnou deklaraci lidských práv (která je sama o sobě právně nezávazným dokumentem) – Mezinárodním paktem o občanských a politických právech a Mezinárodním paktem o hospodářských, sociálních a kulturních právech. Srov. Dokumenty OSN (nedat.)

<sup>2</sup> Jedná se zejména o články 3-6 a 25 odst. 1 Všeobecné deklarace, články 6-10 Mezinárodního paktu o občanských a kulturních právech a čl. 11 Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech. Výjimku tvoří na jedné straně autoři a autorky rozvíjející z marxistických pozic kritiku samotného konceptu práv (a odvozeně i lidských práv) jakožto ideologické „kouřové clony“ maskující imperialistické zájmy Západu, a na druhé straně radikální libertariáni, hájící primát negativních povinností a tudíž odmítající jakoukoliv redistribuci od bohatých k chudým, i kdyby se mělo jednat o „nasyčení hladovějících“. Srov. Wallerstein 2008: 10-11, 23-26; Baynes 2000; Brown, W. 2000; Narveson 1992: 138-150, Gauthier 1986: 218 a sekci I v následující kapitole)

<sup>3</sup> Vyjádřeno jinak, i nemalá část egalitářsky orientovaných autorů, kteří v rámci státu prosazují výraznější redistributivní praktiky, z této pozice na globální úrovni ustupuje a „spokojuje“ se s naplněním určitého souboru nekomparativních principů.

Při zběžném pohledu by se mohlo zdát, že kosmopolitismus navrhuje jednoduše „výměnu“ teritoriálního státu za stát celosvětový, který bude plnit v zásadě identické funkce, byť v mnohem větším měřítku. Taková představa vzbuzuje oprávněné obavy, ovšem právě zde přichází ke slovu první z řady konceptuálních rozlišení, jejichž prostřednictvím se kosmopolitní teorie spravedlnosti chtějí vyhybat na první pohled neplausibilním pozicím.

#### *Morální a politický kosmopolitismus*

Kosmopolité v tomto ohledu rozlišují mezi *morálním* kosmopolitismem na straně jedné, a *politickým/institucionálním*, případně *právním* kosmopolitismem na straně druhé. K této distinkci je někdy přidáván i pojem *kulturního* kosmopolitismu, který nicméně nemá přímé politické a ekonomické implikace (byť je mít může), a týká se spíše podmínek a způsobu formování „individuálního blaha, identity nebo kapacit k efektivní lidské *agenci* [*agency*].“ s tím, že tyto klíčové individuální charakteristiky nezávisí – nebo přinejmenším nezávisí v první řadě – na „členství v jednoznačně vymezených kulturních skupinách, jejichž hranice jsou do značné míry evidentní a jejichž stabilita a vnitřní soudržnost jsou přiměřeně zajištěné“ (Scheffler 2001b: 112). K tomu se může přidružovat i poukazování na nejlepší podmínky kultivace estetických kvalit lidského života, případně popis údajné empirické skutečnosti zvyšující se kulturní provázanosti mezi jednotlivými společnostmi (srov. Waldron 2000).

Morální a na druhé straně politický a právní kosmopolitismus jsou naproti tomu úzce navázané na pojem spravedlnosti. První z nich vyjadřuje přesvědčení, že všichni lidé na celém světě jsou členy jedné vřezahrnující *morální komunity*, čili sdílejí nějaké morálně relevantní charakteristiky (srov. *supra* [1c] v předchozí sekci), jež mají/měly by mít vliv na každé rozvažování o spravedlnosti – např. že naše povinnosti a závazky se nějakým způsobem vztahují ke všem lidem, a nikoliv pouze k našim spoluobčanům. Druhý pojem pak vyjadřuje přesvědčení, že naplnění požadavků spravedlnosti, chápaných tímto prvním způsobem, by mělo být svěřeno do rukou globálních politických institucí s legitimní donucovací pravomocí, jež se budou moci opřít o systém globálního pozitivního práva nadřazeného jurisdikci jednotlivých států – čili do rukou entity připomínající globalizovaný moderní stát. *První (morální) pozice ovšem neimplikuje druhou (politickou, resp. právní)* – nebo to alespoň důrazně tvrdí obhájeví kosmopolitní spravedlnosti, kteří tak chtějí obhájit žádoucnost kosmopolitní spravedlnosti, aniž by se museli přimknout ke kontroverzní ideji světového státu nebo jiného typu globální politické autority, jež by základní funkce státu na úkor státní suverenity existujících politických jednotek přebírala (srov. mj. Beitz 1994: 124-125; Barry 1998: 144-145, 153-156; Caney 2005: 5, 152; Forst 2001: 172-173; Gosepath 2001: 162-163; Hinsch 2001: 56-58; Hurrell 2001: 34; McCarthy 2002: 250-256; Pogge 1992: 49-50; Tan 2000: 87; Ypi 2008a: 49-50).

Tato distinkce je v zárodečné podobě obsažena již v díle Immanuela Kanta, jehož morální filosofie (ztělesněná ve třech formulacích kategorického imperativu) vykazuje jednoznačnou kosmopolitní orientaci. Kantova *politická* filosofie je v tomto ohledu komplikovanější: Na jedné straně se čtenář dovídá, že morálně ospravedlnitelné (a tudíž *legitimní*) jsou pouze státy s republikánskou ústavou (režimem), protože jen ty mohou úspěšně ochraňovat a kultivovat individuální svobodu a rovnost, neboli uvádět kategorický imperativ do praxe (Kant 1999a: 16-19; Kant 1999b: 81-83).<sup>4</sup> Jelikož podle Kanta vzniká otázka spravedlnosti všude tam, kde dochází k interakci jedinců nebo jejich skupin (Kant 1991: 136-143, §43-49), a jelikož k interakci států vždy v nějaké podobě docházelo a docházet bude, jeví se problematika

---

<sup>4</sup> Stojí za zmínku, že Kant ze svého pojednání o spravedlnosti zcela vynechal její sociálně-ekonomickou tvář, což analogicky platí i pro jeho teorii mezinárodní spravedlnosti

stanovení principů a institucí regulujících mezinárodní vztahy jako nevyhnutelná – tím více v současném globalizujícím se světě s navzájem provázanými ekonomickými systémy.<sup>5</sup>

Na mezinárodní/globální úrovni však, na druhou stranu, Kant ze svého kosmopolitismu poněkud slevuje, když namísto plnohodnotného veřejného práva vynucovaného globální politickou republikánskou autoritou nakonec navrhuje „pouze“ obecné principy mezinárodního práva ustavující jakousi federaci suverénních států s republikánským zřízením, doplněné kosmopolitním právem (a korelativní povinností) *pohostinnosti* (Kant 1999a: 24-26). Přestože spory o interpretaci Kantovy filosofie mezinárodní spravedlnosti ukazují, že tvrzení o Kantově *politickém* anti-kosmopolitismu není samozřejmé (srov. McCarthy 2002: 243-249; Laberge 1998; Tesón 1998), zamýšlený rozdíl mezi morálním a politickým/právním kosmopolitismem z řádků zřejmý je.

Toto klíčové rozlišení je nicméně ve dvojitěm ohledu problematické, a to proto, že buď prokazuje příliš mnoho, nebo naopak příliš málo. Jemu ekvivalentní je totiž tvrzení, že všichni lidé na celém světě jsou členy určitého všelidského morálního společenství. Poměrně nekontroverzní tvrzení, že všichni lidé jsou si v nějakém morálním smyslu rovni (necháme zde stranou nemalé obtíže se specifikací tohoto „smyslu“, z nichž některé budou zmíněny v páté kapitole),<sup>6</sup> však může ne jednu stranu znamenat „pouze“ požadavek zdržet se jednání, jež by ostatním lidem v nějakém relevantním smyslu škodilo, nebo by jeho důsledkem bylo zacházení s ostatními lidmi pouze jako s prostředky, a nikoliv jako cíli o sobě (vypůjčíme-li si Kantovu definici). Tuto pozici lze pro lepší srozumitelnost nazvat „zdvořilým nezájmem“ (Brázda 2002: 139): *Respekt* k ostatním lidem jakožto lidským bytostem neimplikuje *starost* o jejich úděl (srov. Miller R.W. 1998). Tento typ „nezájmu“ je samozřejmě možné kritizovat jako sobecký, nedostatečný vzhledem k určitým v liberální kultuře západních zemí zakotveným morálním ideálům a podobně. Zároveň ale platí, že (a) morálka nerovná se spravedlnost, a kultivace svědomí či studu je, analogicky, kvalitativně odlišnou záležitostí, než hrozba fyzického donucení (modelově: nezaplátíš globální daň proti chudobě, půjdeš do vězení pro globální dlužníky), a (b) sám pojem respektu ke druhým osobám je morálním pojmem, protože stanovuje člověkem/lidmi konstruované a přijaté limity individuálního i kolektivního jednání.<sup>7</sup>

Jinými slovy, morální kosmopolitismus může z *hlediska spravedlnosti* znamenat „pouze“ soubor negativních povinností, doplněných v ideálním případě o kultivaci určitých *ctností*. Jedna z námitek vůči této pozici by mohla znít, že „útek“ k negativním povinnostem neznamená v důsledku žádnou úlevu, neboť naplnění byť jen nejzákladnějších negativních povinností (neubližovat, nekrást, nevyužívat druhé pro vlastní účely) by nutně vyžadovalo zásadní proměnu mezinárodní ekonomické i politické struktury.<sup>8</sup>

Tento závěr je však příliš uspěchaný: Vymýcení existujících nespravedlností (chápaných v tomto „minimálním“ negativním smyslu) logicky neimplikuje rozpuštění státní suverenity, vytvoření mnohaúrovňového systému vládnutí (*governance*), etablování mezinárodních soudů nebo spuštění globálních mechanismů přerozdělení statků (což jsou typické kosmopolitní návrhy a požadavky). Stejně tak by mohlo ukazovat „pouze“ ke striktnějšímu dodržování pravidel a zásad, k nimž se existující státy zavázaly, a intenzivnějšímu a konzistentnějšímu

<sup>5</sup> Viz též (1a) a (2a) v předchozí sekci. Pro Kantem inspirovanou argumentaci v tom smyslu, že jakožto spolupodílníci na vzniku a udržování existujících globálních nespravedlností jsme vázáni povinnostmi pracovat na jejich odstranění, či alespoň zmírnění, viz Tan 1997.

<sup>6</sup> Stejně tak necháme stranou pochybnosti, zdali se lze v etice, a tudíž i v myšlení o spravedlnosti, obejít bez metafyzického zakotvení. Srov. Flickschuh 2000; Brázda 2002: 120 pozn. 4

<sup>7</sup> Zde vědomě užívám konstruktivistickou definici morálky, protože morální realismus a/nebo objektivismus je, vzhledem ke svým východiskům, součástí zde diskutovaného problému. Viz také 2. kapitolu, sekce IV-VI.

<sup>8</sup> Proto je slovo „pouze“ v předchozí větě v uvozovkách. Tuto perspektivu zastává mimo jiné Thomas Pogge, byť není jasné, jak jde dohromady s jeho obhajobou extenzivního seznamu lidských práv a odpovídajících povinností; srov. Pogge 1992: 50-54; Pogge 2008: 136-143

využití stávajících prostředků přesvědčování a změny, jako je diplomatický tlak, hospodářské sankce a koneckonců i ozbrojená intervence pod hlavičkou OSN.

Kosmopolitní reakce zní tak, že bez vybudování nových globálních institucí a/nebo radikální reorganizace těch stávajících jednoduše nebude ani takto negativně stanovených cílů dosaženo. Morální kosmopolitismus je pak obhajován za pomoci tvrzení, že mnohaúrovňový systém globálního vládnutí, zaručující naplnění stanovených principů spravedlnosti, není to samé jako „světový stát“, a že Kantovy obavy z despotického charakteru globální politické autority jsou, vzhledem ke znamenité politické imaginaci soudobých kosmopolitních politických filosofů a jejich schopnostem institucionálního designu, liché (respektive omezené dobou, ve které Kant žil) (McCarthy 2002: 251). To je však pouze hra se slovy: Z hlediska teorií spravedlnosti totiž není podstatné, jakým slovem nějaké konceptuální rozlišení označíme (morální vs. politický kosmopolitismus), nýbrž jaká je věcná náplň jednotlivých stran takové dvojice.<sup>9</sup>

Neboli: Požadavky globální spravedlnosti vznášené z „bezpečných“ pozic morálního kosmopolitismu nelze jednoduše izolovat od „strašáka“ politického kosmopolitismu, neboť charakter výsledných institucionálních struktur by pravděpodobně nevykazoval v obou případech (globální systém vládnutí a světový stát) výraznějších rozdílů. Andrew Hurrell v souvislosti s rozvojovou politikou mezinárodních i případných globálních institucí (jíž nazývá „donucovacím rozvojovým paternalismem“) poznamenává, že není „vůbec jasné, že morální kosmopolitismus lze snadno oddělit od politického kosmopolitismu, politiky institucionálních reforem a distribuce politické moci“ (Hurrell 2001: 47). Nadějným východiskem z této situace je paradoxně pozice, již můžeme nazvat *státocentrickým kosmopolitismem* (srov. Ypi 2008a): Paradoxní je tato pozice proto, že na přesvědčení o existenci morální komunity lidstva (byť v poněkud omezených termínech) nenavazuje požadavkem radikální transformace mezinárodního uspořádání, extenzivní redistribuce a regulace hospodářských procesů a podobně, nýbrž právě těsnějším přimknutím se ke konceptu suverénního státu, byť ne nutně v jeho stávající podobě (viz též sekci IV. této kapitoly).

Vidíme tedy, že morální kosmopolitismus vymezený negativními povinnostmi buď neukazuje směrem k rozsáhlým změnám v systému institucí vynucujících spravedlnost, nebo se věcně „přelévá“ do kosmopolitismu politického, který však má tendenci zastávat jen menšina autorů.<sup>10</sup> O to méně pravděpodobnější je pak možnost zachování této distinkce v případě, že morální kosmopolitismus nezůstane u negativně vymezených povinností spravedlnosti a zahrne do svých úvah i povinnosti „pozitivní“, tj. korelující s pozitivními materiálními nároky. Vezměme si zde jako příklad Briana Barryho a jeho náčrt čtyř principů kosmopolitní spravedlnosti (Barry 1998: 146-149): (a) Presumpce rovnosti; (b) osobní zodpovědnost a kompenzace za nezasloužené horší postavení; (c) prioritizace životně důležitých (*vital*) zájmů a (d) vzájemná výhoda či výhodnost.<sup>11</sup> Její požadavky by podle Barryho „...byly nejlépe splněny ve světě, ve kterém by bohatí lidé, ať žijí kdekoliv, byli zdaněni ve prospěch chudých lidí, bez ohledu na místo jejich pobytu“ (1998a: 153). Barryho představa je taková, že výběr daní by byl záležitostí jednotlivých zemí, zatímco lokální distribuce takto získaných prostředků by byla předmětem pečlivé kontroly zvenčí (aby nedocházelo k přivlastnění většiny peněz vládnoucí elitou); v případě nedodržení principů spravedlnosti domácími elitami by vznikl „důvod pro mezinárodní intervenci s cílem svrhnout vládu a,

<sup>9</sup> Srovnej též problematiku *pojmem versus pojetí*, diskutovanou stručně v závěru sekce II ve 2. kapitole

<sup>10</sup> Mezi tyto autory patří, s jistou dávkou opatrnosti, Held (1995; 1996: 290-311), Archibugi (1995), Nielsen (1988), Höffe (2002), Cabrera (2006)

<sup>11</sup> Jedná se v zásadě o extenzi Barryho principů vnitrostátní spravedlnosti na globální úroveň (viz třetí kapitola, sekce *Záchrana Rawlse před Rawlsem*), s určitou výjimkou nekomparativního principu životně důležitých zájmů, který nabývá v kosmopolitním měřítku kvůli faktu globální chudoby obzvláštní důležitosti.

v případě nutnosti, pro umístění dané země pod mezinárodní správu, dokud nebudou vybudovány vhodnější instituce“ (1998a: 160).

Barry navrhuje několik obecných nástrojů takové daňové redistribuce, jako je určitý procentuální podíl z HDP (s možným prvkem progresivity) nebo „uživatelské poplatky“ z využívání přírodních zdrojů a vypouštění škodlivin. Na jedné straně sice uvádí, že vybudování takového systému a jeho uvedení v chod představuje nemalý problém; zároveň však tvrdí, že k tomu nebude potřeba žádných speciálních „globálních daňových komand“, mimo jiné proto (a s odkazem na Evropskou unii), že vstup do mezinárodní kooperace a setrvání v ní bude dostatečnou motivací k dodržení vlastních závazků (1998a: 160). Tím chce podle všeho podpořit smysluplnost distinkce mezi morálním a politickým kosmopolitismem, kterou taktéž zastává (1998a: 144-145).

Stačí nicméně letmý pohled na rozsáhlý a stále se rozrůstající aparát moderního státu, aby vznikl vážný důvod k pochybnostem, že administrace globálního daňového systému by mohla probíhat bez paralelní existence globální byrokracie a globální politické autority s donucovací mocí, jež bude zajišťovat této globální „autoritativní alokaci hodnot“<sup>12</sup> legitimitu a zároveň dohled nad jejím fungováním. Zde můžeme, podobně jako Barry, odkázat na Evropskou unii jakožto možnou „laboratoř kosmopolitismu“ (podrobněji viz šestá kapitola): Cílevědomý (na straně politických elit) i systémovými procesy vyvolaný tlak na další (a další...) *politické* sjednocování EU, navzdory jejím *ekonomickým* začátkům, je jasným podepřením teze, že morální ideál aplikovaný na politické instituce se postupně stává ideálem politickým.

Pozice dalších významných kosmopolitních autorů je analogická pozici Briana Barryho. Darrell Moellendorf zastává globálně-egalitářské principy spravedlnosti v podobě „liberální rovnosti“ (ta odpovídá kombinaci Paretova optima a principu férové rovnosti příležitostí) a „demokratické rovnosti“ (jež je globální verzí Rawlsova principu difference), přičemž dodává, že vojenská intervence (jakožto exemplární případ narušení suverenity státu) je „porušením suverenity tehdy a pouze tehdy, pokud účelem [intervence] není snaha podpořit věc spravedlnosti buď v rámci základní struktury státu, nebo jeho zahraniční politiky“ (Moellendorf 2002: 78-81, 126-127). A opět: Světový stát Moellendorf sice odmítá z důvodu nepřekonatelných *praktických* komplikací (odkazuje v tomto na Kanta) a přiklání se k mnohaúrovňovému systému státních, regionálních a globálních institucí podřízených mechanismům demokratické odpovědnosti, nicméně reálný rozdíl mezi „světovým státem“ a „systémem státních, regionálních a globálních vládních institucí“ je opět spíše nejasný (2002: 172-173).<sup>13</sup>

Kok-Chor Tan je v obhajobě morálního kosmopolitismu v protikladu s kosmopolitismem institucionálním (= politickým) o něco specifitější, když argumentuje – v kontextu analýzy kombinovatelnosti (liberálního) nacionalismu a kosmopolitní spravedlnosti – že některé cíle morálního kosmopolitismu jsou nejlépe realizovatelné v rámci národní komunity: „Globální demokracie je tudíž možno nejlépe dosáhnout nikoliv prostřednictvím určitého modelu demokratického globálního občanství, nýbrž na základě posílení místně a národně zakotveného demokratického občanství“ (Tan 04: 95). Neboli, praktická realizace kosmopolitních cílů by údajně znamenala spíše ono „přimknutí se“ k dosavadní struktuře, doplněné o předem nedeterminovaný soubor mezinárodních norem a institucí.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Jedná se o pochopitelně o klasickou definici *politiky* podle Davida Eastona, srov. Easton 1965: 96.

<sup>13</sup> Pro řadu čtenářů bude pozoruhodnou Moellendorfova poznámka (2002: 174), že žádoucím cílem rovnostářského světového řádu by mohla být přeměna existujících států na státy *socialistické*. Bez ohledu na externě motivovanou otázku, co s lidmi, kteří socialismus – ať už zavedený násilně nebo díky heroickému přesvědčovacímu úsilí skupiny filosofů – jednoduše *nechtějí*, se vtírá na mysl otázka, jak jde dohromady autorův předchozí liberalismus (liberální egalitarismus) s jeho náhlým, byť jen zdráhavě přiznaným, příklonem k socialismu.

<sup>14</sup> A jako marginálii dodejme, že i o zásadní změnu v morálním vnímání a morálních dispozicích reálných osob na celém světě, což je podle kosmopolitních autorů, ovlivněných patrně nekritickou četbou děl z oblasti

K tomu dvě poznámky. Zaprvé, tento obraz morálního kosmopolitismu realizovaný skrze existující lidská společenství nutně předpokládá, že všechna tato společenství (státy) budou mít jaksi liberálně rovnostářský charakter, už jen proto, aby v nich mohl kvést „správný“ liberální nacionalismus. Jelikož jako popis sociální reality je tato představa nepravdivá, je nutné nejprve nějak zařídit, aby se tento předpoklad stal skutečností, navíc skutečností stabilní a dlouhodobě udržitelnou. Je ovšem obtížné si představit, že dosáhnout takto zásadní *politické* změny (bez ohledu na změnu morálního typu) je možné bez existence legitimní politické autority s donucovací pravomocí. Zadruhé, Tanem uváděné příklady opatření, k nimž není potřeba „světového státu“, zahrnují mimo jiné tzv. Tobinovu daň, Poggovu globální daň ze zdrojů (Pogge 1994) nebo „daň z bitu“ pokrývající digitální přenosy na internetu (Tan 2004: 81, 95). Zde ovšem autor příliš snadno zapomíná, že jeho *morálním ideálem* je ve skutečnosti globální extenze a aplikace Rawlsových principů spravedlnosti, zejména principu diference, ale též férové rovnosti příležitostí (Tan 2004: 55-61). Jim odpovídající institucionální změny a transformace by velmi pravděpodobně šly daleko za umírněné návrhy jmenované výše, a zbývá pouze spekulovat, zdali se v tomto případě jedná o výsledek nedopatření a zapomnětlivosti, nebo o argumentační trik: Pod „morální kosmopolitismus“ by se pak napěchovaly ambiciózní morální ideály a principy spravedlnosti, které nejsou zdaleka realizovány ani na úrovni jednotlivých států, zatímco útržkovitý výklad institucionálních opatření by čtenáře konejšil umírněnými příklady blízkými realitě.

Jednu z nejdetailnějších obhajob morálního kosmopolitismu při současné snaze ukázat jeho rozdíl oproti kosmopolitismu politickému předložil Simon Caney, který nejprve rozlišuje čtyři definiční znaky plné státní suverenity: *legalitu*, tj. právně zakotvený charakter politické autority (nikoliv mocensky či hospodářsky); *nadřazenost* či *svrchovanost* (*supremacy*), tj. neexistenci žádné další instance nadané vyšší mocí; *teritorialitu*, čili územní ohraničenost; a *úplnost* (*comprehensiveness*), tedy poslední slovo *nad všemi záležitostmi* týkajícími se daného územně vymezeného společenství. Kombinací přítomnosti a absence jednoho nebo více definičních znaků státní suverenity pak podle Caneyho dostáváme několik alternativ jak ke státocentrickému systému, tak světovému státu disponujícímu plnou suverenitou (Caney 2005: 149-152).

V rámci tohoto alternativního prostoru pak dává Caney svoji politickou imaginaci do služeb „globálních politických institucí“ či „kosmopolitních politických struktur“, jež jsou v zásadě verzi Heldova a Archibugiho, resp. Linklaterova modelu kosmopolitní demokracie (Archibugi 1995; Held 1995; Linklater 1998).<sup>15</sup> Demokratické politické instituce, hospodářská super-organizace koordinující fungování Mezinárodního měnového fondu, Světové obchodní organizace a Světové banky, dobrovolnické světové ozbrojené síly a mezinárodní soudy řešící kromě lidských práv i korporátní křivdy a nespravedlnosti pak společně podle Caneyho otevřou cestu k dosažení globální politické i ekonomické spravedlnosti, zatímco absence *nadřazenosti* a *úplnosti* v jejich definici údajně zaručuje, že se nebude jednat o „suverénní světový stát“ (Caney 2005: 160-164).

Je mi obecně záhadou, kde se bere jistota a samozřejmost, s jakou morální kosmopolité oddělují politický kosmopolitismus (= globální/světový stát) a „systém globálních politických/ekonomických/soudních institucí“ jako dva kvalitativně odlišné koncepty či fenomény. Jelikož argumentace v této sekci má záměrně převážně konceptuální charakter,

---

interkulturní filosofie a planetární etiky, zřejmě předem hotová věc. Není divu, že skepticismus v etice má i v dnešní době vždy bohatě prostřeño (srov. Brázda 2002)

<sup>15</sup> Ta by zahrnovala mimo jiné globální parlament v podobě celosvětově demokraticky volené druhé komory OSN, globální systém vynucování práva a etablování mezinárodního trestního soudu, zavedení kosmopolitního demokratického práva včetně nové charty práv a povinností, či „trvalý přesun stále větší části donucovací kapacity státu na regionální a globální instituce, s konečným cílem demilitarizace a překonání válečného systému“ (Held 1995: 25)

ponechávám diskusi substantivních a/nebo normativních témat na později (viz III. a IV. sekci v této kapitole, a návazně šestou kapitolu). Politické sjednocování Evropské unie, probíhající ve stále se rozšiřujícím počtu oblastí navzdory původním cílům evropské integrace, je ilustrací skutečnosti, že reálný rozdíl mezi (a) morálním kosmopolitismem usilujícím v důsledku o globální systém demokratického vládnutí a (b) politickým/institucionálním kosmopolitismem v podobě „světového státu“ či „světové republiky“ (pokud možno s federativním uspořádáním, jak obvykle navrhuje jeho nemnozí zastánci jako Kai Nielsen [1988], Otfried Höffe [2002], Luis Cabrera [2006] či David Held [1995]) nemusí být v důsledku znatelný.

Je přitom třeba zdůraznit, že tato konceptuální kritika neříká nic zásadního o žádoucnosti té či oné podoby sociálně-politického uspořádání světa. Pouze poukazuje na ne zcela přesvědčivou samozřejmost, s níž většina obhájců kosmopolitní spravedlnosti chlácholí své potenciální čtenáře, že existence celosvětového morálního „my“ společenství neznamena nutnost hledání a prosazování celosvětové *politické* „my“ identity (tj. sdílené historie, politických hodnot a ideálů apod.), nýbrž „pouze“ jakási technická opatření v podobě rozptýlení státní suverenity a vybudování kontrolních, koordinačních, soudních a dalších souborů globálních institucí. V tomto smyslu jsou autoři citovaní v závěru předešlého odstavce mnohem čitelnější, byť věcné problémy zůstávají pochopitelně i u nich aktuální v nezmenšené míře.

#### *Dosah spravedlnosti versus ospravedlnění jejich principů*

S distinkcí mezi morálním a politickým kosmopolitismem úzce souvisí další konceptuální rozlišení týkající se nároků, jež si kosmopolitní teorie spravedlnosti kladou. Jak píše Simon Caney, v diskusích o kosmopolitní spravedlnosti je třeba rozlišovat argumenty podporující její univerzální, kosmopolitní *dosah* (*scope*) a na druhé straně argumenty podporující její univerzální *ospravedlnitelnost*. Zatímco v prvním případě chtějí kosmopolité obhájit přesvědčení, že (a) existují určité morální hodnoty/principy platné pro všechny členy určité skupiny, a (b) daná skupina zahrnuje lidstvo jako celek (Caney 2005: 26),<sup>16</sup> ve druhém případě mají před sebou obtížnější úkol – totiž ukázat/dokázat, že určité morální hodnoty nebo principy jsou rozumně přijatelné všemi jedinci, jichž by se jejich aplikace měla týkat (2005: 27).

Toto samo o sobě nekontroverzní rozlišení nicméně začíná být problematické v okamžiku, kdy se univerzální ospravedlnitelnost postaví „mimo hru“ se slovy, že pro účely kosmopolitní spravedlnosti není ospravedlnitelnost nezbytným kritériem. Přestože se někteří kosmopolitně orientovaní autoři pokoušejí zkonstruovat univerzálně platný model ospravedlnění (srov. mj. Barry 1995: 3, 1998a; Habermas 1993; O'Neill 2000: 50-81), podle Caneyho si morální kosmopolitismus vystačí s univerzálním dosahem svých hodnot a principů, bez nutnosti navrhnout způsob, jak o jejich platnosti/žádoucnosti/správnosti přesvědčit – i jen hypoteticky – jedince zastávající jiné než liberální (liberálně rovnostářské) soubory přesvědčení.<sup>17</sup>

Proč je toto rozlišení (respektive jeho kosmopolitní interpretace) problematické? V prvé řadě stojí za povšimnutí, že zavrnutí nutnosti ospravedlnění vnáší jistou, možná závažnou nekonzistenci do obecného konceptuálního rámce kosmopolitních teorií spravedlnosti. připomeňme, že jejich cílem je obhájit existenci morálních hodnot a principů, a v důsledku pak i transformaci institucionálně-politického systému suverénních států na „kosmopolitní institucionální strukturu“ či „systém „globálních politických institucí“, které sice nebudou tvořit suverénní světový stát, ale nabídnou mnohaúrovňovou strukturu *demokratické participace a rozhodování*. Absentuje-li však v této představě moment individuálního i

<sup>16</sup> Viz také definici kosmopolitismu v závěru IV. sekce ve 2. kapitole

<sup>17</sup> Připomeňme zde Rawlsův pojem reflexivní rovnováhy, v tomto konkrétním případě její *široké* verze, diskutované ve třetí kapitole, sekci II, oddílu *Veřejné ospravedlnění a legitimita*.... Viz též následující odstavce.



veřejného ospravedlnění (viz kap. 3, sekce II), není vůbec jasné, proč by si nároky na status univerzální morálky měl činit právě globalizovaný rovnostářský liberalismus, a ne například některá z náboženských doktrín.<sup>18</sup> Jinými slovy, otevírá se zde mezera mezi *tvrzeními* morálního kosmopolitismu a *demokratickými politickými požadavky*, které jsou na základě těchto tvrzení vznášeny.

Zadruhé je třeba poznamenat, že absence momentu ospravedlnění jako fundamentálního rysu jakékoliv teorie spravedlnosti představuje zásadní rozchod s dlouhou tradicí západní politické filosofie, která právě problematiku ospravedlnění navrhovaných principů spravedlnosti vždy tematizovala a kladla na ni velký (pokud ne úplně největší) důraz (třetí kapitola může být v této perspektivě chápána mimo jiné i jako doklad významu, který problematika ospravedlnění v soudobé politické filosofii hrála a hraje).<sup>19</sup> Není sice vyloučené, že zbytnost ospravedlňujícího argumentu na globální úrovni může být v posledku nějak obhájena – například adaptací jiného konceptuálního rozlišení mezi kontinuálními a diskontinuálními přístupy ke spravedlnosti, jimž je věnován následující oddíl této sekce – nicméně je třeba mít na paměti cenu, kterou je za tento konceptuální „tah“ politická filosofie nucena platit.

Zatřetí lze tvrdit, podobně jako v případě předchozího konceptuálního rozlišení mezi morálním a politickým kosmopolitismem, že distinkce mezi oběma univerzalismy není ve skutečnosti udržitelná, tj. že univerzální *dosah* určitých principů nebo hodnot *vyžaduje* i jejich univerzální ospravedlnění: Jelikož vzhledem k faktu hlubokého morálního pluralismu a z něj pramenících morálních rozepří není univerzální ospravedlnění možné, je zpochybněn důvod k zastávání univerzálního dosahu principů spravedlnosti. Caney tuto výtku anticipuje a odpovídá, že samo tvrzení „pokud není možné ospravedlnit morální normy všem, neměly by být na všechny [členy dané skupiny] aplikovány“ je samo o sobě „transkulturním normativním principem“. Jako takové ovšem vyvrací argument o neexistenci principů s univerzálním dosahem, a tudíž i principiální nemožnost univerzálního ospravedlnění určitých principů spravedlnosti (Caney 2005: 49-50).

Necháme-li stranou pochybnosti, jakou normativní sílu – na rozdíl od konceptuální pointy – tento protiargument má, a všimněme si zejména skutečnosti, že celou argumentaci na téma *dosah* × ospravedlnění pouze vrací o jeden krok zpátky, totiž k otázce, které univerzální principy ospravedlnění jsou vlastně k dispozici.<sup>20</sup> To je ovšem téma podrobně rozebrané již v předchozích dvou kapitolách, přičemž závěr z diskuse ve druhé kapitole je takový, že přesvědčivé ospravedlnění se s největší pravděpodobností musí opírat o sdílené hodnoty, ideje či intuice určitého typu. Výklad ve třetí kapitole pak na tento obecný argument navázal rozбором některých typických strategií či modelů ospravedlnění, jež jsou v oblasti teorií spravedlnosti k dispozici – s tím závěrem, že (a) substantivní náplň principů a pojmů tvořících páteř každého z těchto modelů ospravedlnění je záležitostí komplexní a vzájemně provázané interpretace těchto pojmů; a (b) pokud nějaký z modelů univerzálního ospravedlnění disponuje výhodou snadné rozšiřitelnosti na globální úroveň, jedná se o modely postavené na negativních povinnostech či negativních právech.

To je ovšem z pohledu kosmopolitní spravedlnosti spíše nevídaný závěr a jednou z typických reakcí je snaha ukázat, že v detailech kritizovaný, nicméně jako celek všeobecně přijímaný Rawlsův egalitární model ospravedlnění je nutné chápat globálně-individualisticky, na rozdíl od Rawlse samotného (Moellendorf 2002: 18-26; Kuper 2000).

---

<sup>18</sup> Viz též poznámku č. 5 k tématu „tíhnutí k univerzalizaci“ většiny existujících morálních systémů

<sup>19</sup> Pro sondu do dějin politického myšlení o spravedlnosti v souvislosti s problematikou ospravedlnění a ospravedlnitelnosti viz Váně 2007

<sup>20</sup> O něco kontroverzněji by bylo možné tvrdit, že Caney tímto opouští svoji dosavadní konceptuální pozici, tj. že mohl/měl být ve svém odmítání nutnosti univerzálního ospravedlnění důkladnější, a nepouštět ho do své teorie „zadními vrátky“ tohoto typu.

Rozbor možností a limitů této strategie byl/je předmětem sekce ???, a zde proto pouze shrňme, že konceptuální rozlišení mezi univerzalizmem v *dosahu* a v *ospravedlnění* je opět mnohem méně zřetelné, než by si někteří kosmopolitně orientovaní autoři přáli.

#### *Kontinuitní a diskontinuitní pojetí spravedlnosti*

O distinkci mezi kontinuitním a diskontinuitním přístupem ke spravedlnosti byla zmínka již ve druhé kapitole v souvislosti s neshodami o obsahu pojmu spravedlnost uvnitř samotné liberální tradice. Zopakujme, že jeho podstatou je předběžné rozlišení dvou hlavních úrovní spravedlnosti – státní a globální – a následná (přímá či nepřímá) argumentace ve prospěch jednoho z následujících obecných tvrzení: (a) principy a hodnoty spravedlnosti platné pro domácí vnitrostátní kontext jsou v nezměněné podobě platné i pro kontext mezinárodní/globální, a naopak (*kontinuitní*); a (b) pro každou z obou úrovní jsou platné odlišné soubory principů a hodnot, přestože se mohou v některých aspektech překrývat (to samé analogicky platí i pro *ospravedlnění* těchto hodnot a ideálů (*diskontinuitní*).<sup>21</sup>

Při bližším pohledu se ukáže zřejmá souvislost s jedním z kosmopolitních argumentů ve prospěch globální extenze principů spravedlnosti, zmiňovaným v sekci I této kapitoly – totiž že morální principy a hodnoty mají *prima facie* univerzální dosah (neberou ohled na empirický fakt existence státních hranic apod.), pokud není přesvědčivě ukázáno, že mezi danými rovinami existuje relevantní morální disanalogie. Bylo by ovšem předčasné uzavřít diskusi této distinkce zdánlivě samozřejmým tvrzením, že diskontinuitní pojetí odpovídá státocentrickým či obecněji anti-kosmopolitním teoriím spravedlnosti, zatímco kontinuitní pojetí je „povinnou výbavou“ každého kosmopolitního autora.

Zaprvé, diskontinuitní pojetí bývá někdy zastáváno těmi proto, že umožňuje překlenout nepřijemný fakt hodnotového pluralismu a z něj plynoucích morálních kontroverzí již na úrovni státu. Rýsuje se tak cesta, jak se vyhnout nutnosti odpovídat na otázku „How come?“ zmíněnou v závěru II. sekce 2. kapitoly: Jakože někdo vůbec usiluje o globální extenzi principů spravedlnosti, když vyhocený spor o jejich substantivní podobu není zdaleka u konce ani „u nás doma“? Jedním tahem tak zároveň zůstává stranou i jiná související komplikace, a to kvalitativního rozdílu kontextu spravedlnosti na obou úrovních. Přijme-li totiž někdo diskontinuitní pojetí, nic mu nebrání zaujmout pozici, že podoba a náplň principů kosmopolitní spravedlnosti jsou víceméně nezávislé na existenci nebo neexistenci shody na vnitrostátní rovině.

Na jednu stranu se jedná o elegantní manévr, který alespoň v první argumentační linii umožňuje nechat stranou veškerou komplikovanou problematiku, o níž pojednávala třetí kapitola, a soustředit se na „otázku globální spravedlnosti“. Není však úplně jasné, jak by kosmopolitní diskontinuitní teorie spravedlnosti dokázala řešit či akomodovat případné konflikty mezi těmito úrovněmi a na něj navazující konflikt závazků k různým komunitám (modelově stát/národ a lidstvo):<sup>22</sup> Lze si představit situaci, kdy v rámci státu z jakýchkoliv důvodů převládne politická filosofie (přetavená do politické ideologie) právně zakotveného libertarianismu, zatímco na globální úrovni se chystá aplikace liberálně rovnostářských ideálů kosmopolitní distributivní spravedlnosti, a v důsledku toho vznikne spor o samotnou existenci daňových odvodů ve prospěch nejchudších zemí/jednotlivců. Nebo si lze představit situaci, kdy bude neexistence pozitivní diskriminace shledána týmem kosmopolitních filosofů

<sup>21</sup> Jedná se o shrnující vyjádření několika příbuzných distinkcí na toto téma, částečně se lišících v detailech. Srov. Beitz 1999a: 288; P. Jones 2001; Hinsch 2001: 56. Simon Caney (2002: 98) hovoří v souvislosti s diskontinuitním pojetím o „restrikci domény“.

<sup>22</sup> Z odlišných pozic, a nikoliv v kontextu rozlišení mezi kontinuitním a diskontinuitním pojetí spravedlnosti, tuto problematiku reflektují Samuel Scheffler (2001: 92-96) a Darrell Moellendorf (2002: 39-44)

zásadním narušením ideálu demokratické občanské rovnosti a tudíž i spravedlnosti,<sup>23</sup> zatímco občané několika zemí v čele dejme tomu s Nizozemskem se prostřednictvím demokratického rozhodovacího procesu a za podpory řady „veřejných intelektuálů“ usnesou, že speciální prerogativy pro etnické a náboženské menšiny představují jak prakticko-politickou cestu do pekel, tak filosoficky pokřivenou (dez)interpretaci liberální rovnostářské teorie.<sup>24</sup> V obou těchto případech, pokud mají mít principy kosmopolitní spravedlnosti nějakou smysluplnou váhu, je k dispozici volba pouze *bud'-anebo*, nikoliv *jak-tak*, a to navzdory dialektickému snažení některých filosofů (mj. Beck a Grande 2004: 27, 51, 57-60, 245). V šesté kapitole uvidíme, že tato otázka má obzvláštní význam pro teoretické chápání evropské integrace jakožto „laboratoře kosmopolitismu“.

Jak také bylo naznačeno, diskontinuitní pojetí umožňuje vyhnout se tradičním sporným tématům pouze „v prvním sledu“ či prvním kroku: Po obecném zdůvodnění žádoucnosti kosmopolitní spravedlnosti („*level-1* analýza“ v terminologii Simona Caneyho [2005: 2]) totiž, analyticky vzato, následuje obecná konstrukce a obhajoba principů spravedlnosti a též institucí, jež budou realizaci těchto principů zajišťovat („*level-2* analýza“), a konečně aplikace daných principů na konkrétní případy (vojenská invaze, chování nadnárodních korporací, environmentální otázky apod. – „*level-3* analýza“). Není ovšem vůbec jasné, jak by se globální politická teorie mohla v rámci *level-2* a *level-3* analýzy vyhnout podobnému souboru kontroverzí, které dlouhodobě doprovázejí teorie spravedlnosti a politickou filosofii jako celek (viz třetí kapitola).

Druhá pozice obsažená v této distinkci, *kontinuitní* pojetí spravedlnosti, je z hlediska těchto komolikací „čistější“, neboť říká, že soubory hodnot a principů vymezujících oblast spravedlnosti na vnitrostátní a globální úrovni jsou identické: Víme-li, co je náplní a kritériem spravedlnosti „venku“, víme také, co je náplní a kritériem spravedlnosti „doma“ (případně i v opačném pořadí). K této pozici mají blízko na individuálních právech založené libertariánské teorie pravicového i levicového charakteru (viz 3. kapitola, sekce III), globalizovaný liberální egalitarismus s principem diference nebo marxismus. Za vnitřní teoretickou konzistenci je nicméně třeba zaplatit jistou „daň“, a ta spočívá v monistickém chápání určujících hodnot a principů spravedlnosti. Zatímco diskontinuitní pojetí otevírá prostor pro pluralismus alespoň na vnitrostátní úrovni, kontinuitní pojetí spravedlnosti stanovuje bezpodmínečné „poslední principy“ či hodnoty, jimž lokální distributivní i politické zvyklosti buď odpovídají, nebo musejí být prohlášeny za nespravedlivé a „odstraněnéhodné“.

V předchozí kapitole bylo ukázáno, že hodnotový a kritériální monismus vzbuzuje u řady autorů negativní reakce, a jeho extenze na globální úroveň proto bude znamenat zejména replikaci problémů, identifikovaných již na úrovni vnitrostátní. Většina kosmopolitních teorií spravedlnosti se proto kloní k jakémusi hybridnímu modelu, tj. diskontinuitnímu pojetí doplněnému o *některé* univerzální principy či hodnoty, jež ovšem stanovují limity přípustnému pluralismu. Kosmopolitismus se tak vyhýbá obvinění z přílišné obecnosti a abstraktnosti, aniž by musel přijmout historicistní a partikularistická doporučení svých kritiků: Netvrdí totiž, že univerzální jsou *všechny* hodnoty a ideály, nýbrž jen některé; ty na sebe navíc mají brát spíše *proskriptivní*, než *preskriptivní* podobu (například zákaz rasové diskriminace, v protikladu vůči pozitivní diskriminaci vůči vybraným skupinám) (Caney

---

<sup>23</sup> Viz třetí kapitola, sekce IV. Formulace této věty je lehkou narážkou na představu Thomase Poggea o jakési celosvětové „radě moudrých“, sestávající z týmu prvotřídních politických filosofů a mezinárodních právníků, jejichž úkolem bude „rozvinout vzájemně přijatelné představy směřující ke spravedlivému světovému řádu“ (Pogge 1988: 301, cit. v Moellendorf 2002: 175). V podobném duchu se nesou i projekty globální či univerzální etiky spojené se jmény jako Hans Küng, Martha Nussbaum nebo Karl-Otto Apel. Pro kritickou diskusi viz Brázda 2002: 124-133.

<sup>24</sup> Například poté, co si přečtou Barryho knihu *Culture and Equality* (2001) a její argumentace jim bude připadat přesvědčivá a neprůstředlná

2005: 29, 40-41; O'Neill 2000: 138-139; 158-167; srov. Dufek 2006: 90-91; Walzer 1994: 1-20).

Nabízejí se dvě základní otázky: Zaprvé, které principy/hodnoty/ideály jsou univerzální a proč, a jak je lze poznat, odhalit či zkonstruovat. Zadruhé, a z hlediska hlavní tematické linie této práce významněji, jak jsou tyto principy/hodnoty/ideály ospravedlnitelné v podmínkách hluboké etické plurality, čili v podmínkách existence řady vzájemně nekompatibilních všeobsažných morálních doktrín. Tím se ovšem obloukem vracíme k problematice rozebírané ve druhé a částečně třetí kapitole, jejichž závěrem – pokud je tam předložená argumentace přesvědčivá – je konstatování, že v jádru široce liberálních teorií spravedlnosti stojí hodnoty individuální *svobody a rovnosti*, jež jsou výsledkem dlouhodobých historických a kulturních procesů a filosofických přesvědčovacích strategií. Jak uvádí Charles Beitz, pro většinu kosmopolitních teoretiků spravedlnosti tvoří „více či méně expanzivní podмноžina lidských práv [uvedených ve Všeobecné deklaraci lidských práv] přiměřené vyjádření (*proxy*) standardů globální spravedlnosti,“ přičemž minimálním obsahem tohoto podsouboru jsou základní práva na fyzické bezpečí a výživu, ačkoliv „někteří autoři by sem zařadili i jiná práva“ (Beitz 1999a: 288) – zejména Všeobecnou deklaraci a navazující Pakty jako celek. Je však třeba držet na paměti, že s rozšiřováním dané množiny lidských práv lze stále obtížněji tvrdit, že univerzální hodnoty a ideály mají převážně proskriptivní charakter – právo na placenou dovolenou a odměnu ve dnech veřejných svátků je toho zřejmým příkladem.<sup>25</sup>

#### *Kosmopolitismus silný a slabý, umírněný a extrémní*

Poslední distinkce, jíž bude v této sekci věnována pozornost, usiluje o rozlišení kosmopolitních přístupů, které to s globální spravedlností „myslí vážně“ a jsou z hlediska svých morálních imperativů i navrhovaných politicko-institucionálních opatření „radikální“, a na druhé straně těch přístupů, které si z ideálů, hodnot a principů kosmopolitní spravedlnosti vybírají jen některé (stranou takto zůstávají ti autoři, kteří odmítají *jakékoliv* kosmopolitní ideály).<sup>26</sup>

V názvu tohoto oddílu jsou však ve skutečnosti skryta *dvě* rozlišení, z nichž jedno je normativní a druhé konceptuální.<sup>27</sup> Distinkce mezi *silným* a *slabým* kosmopolitismem ve věcech spravedlnosti se týká nároků, jež mají být předmětem teoretického zájmu: Na jedné straně zde stojí autoři, kteří omezují sféru působení a zájmu principů spravedlnosti na zajištění podmínek pro vedení „minimálně adekvátního života“ pro všechny lidské bytosti, jakkoliv je toto životní minimum definováno, případně se dovolávají formálního pojetí rovnosti. Na druhé straně této distinkce se pak nacházejí normativně „silnější“ nároky, jejichž autoři nepovažují za kritérium spravedlnosti pouze zajištění základních životních potřeb (v terminologii následující sekce tedy nepovažují nekomparativní principy spravedlnosti za dostatečné), nýbrž vycházejí z ideálu všeobecné, substantivní (na rozdíl od formální) rovnosti. Ta může přitom nabývat jak materiální podoby (výsledkem jsou požadavky redistribuce statků od bohatých zemí k chudým), tak politicko-participační podoby (nejčastěji požadavek demokratizace režimu a vynucení rozsáhlejšího seznamu lidských práv).

Distinkce mezi *umírněným* a *extrémním* kosmopolitismem se naproti tomu týká způsobů konceptualizace morálních nároků a povinností. Extrémní kosmopolitismus přichází s představou, že jakékoliv morální principy musejí být ospravedlněny vzhledem ke kosmopolitním ideálům a cílům, jako je například kosmopolitně chápaný princip reciprocity, globalizované Rawlsovy principy spravedlnosti, nebo více či méně extenzivně pojímaný soubor lidských práv (srov. Goodin 1988). To mimo jiné znamená, že speciální povinnosti,

<sup>25</sup> Jedná se o článek 24 Všeobecné deklarace a článek 7 odstavec d) Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech; srov. Dokumenty OSN (nedat.)

<sup>26</sup> Hrozící terminologické zmatení je vysvětleno, a snad i odvráceno, o několik odstavců níže

<sup>27</sup> Na tuto nezřídka opomíjenou skutečnost upozorňuje Kok-Chor Tan (2004: 10-12)

jež reálně každý člověk má vůči svým spoluobčanům, jsou pouze instrumentální náhradou za kosmopolitní ideály, jež lze nejlépe realizovat prostřednictvím speciálních (partikulárních) povinností – a tudíž, pokud lze přesvědčivě obhájit realizaci těchto ideálů více nakloněné institucionální uspořádání, je třeba se se současným mezinárodním systémem rozloučit (Beitz 1999b [1979]: 182; Singer 1972; Singer 2002; Moellendorf 2002: 128-141). Umírněný kosmopolitismus naproti tomu uznává vzájemnou normativní nezávislost kosmopolitních ideálů spravedlnosti a speciálních závazků vůči vlastním spoluobčanům: Daňová povinnost v rámci kteréhokoliv státu proto nemá principiálně nic společného s naplňováním *kosmopolitních* ideálů reciprocity či férovosti.<sup>28</sup>

Tyto dvě dvojice rozlišení lze přitom kombinovat: Tak na jedné straně stojí obhájci *slabého umírněného* kosmopolitismu (Walzer, Rawls, Miller) a na druhé straně zastánci *silného extrémního* kosmopolitismu (Singer, Beitz, Caney). Zároveň však řada kosmopolitních autorů zastává pozici *silného umírněného* kosmopolitismu (Tan, O'Neill, Scheffler). Pozice *slabého extrémního* kosmopolitismu se „obsazuje“ hůře, nicméně s ohledem na předchozí výklad sem lze zařadit libertariánské autory nejružnějšího ražení, kteří se opírají o monistický pojem individuálních vlastnických práv: V něm obsažený ideál rovnosti je totiž výhradně formálního rázu, jelikož korelativní povinnosti mají negativní charakter;<sup>29</sup> přitom ale, jak bylo ukázáno v předchozí kapitole, tato negativní práva zcela vyčerpávají konceptuální a normativní prostor teorie spravedlnosti.

Mohlo by zarazit, že autoři jako Rawls, Walzer nebo Miller zde obdrželi nálepku „kosmopolitů“ (ačkoliv slabých a umírněných). Je to nicméně dáno významem dvojice rozlišení analyzovaných v tomto oddílu: Každý z těchto autorů uznává a do své teorie zahrnuje *některé* univerzální hodnoty a ideály, buď explicitně nebo implicitně (Rawls: omezený seznam lidských práv; Walzer: reiterovaný univerzalismus – zákaz mučení apod.; Miller: ochrana základních práv a vitálních zájmů plus prevence vykořisťování [Miller 1999a: 17-20]), a někteří dokonce tuto slabě a/nebo umírněně kosmopolitní pozici přijímají jako „velmi plausibilní“ (Miller 1998: 167). Měli bychom však držet na paměti, že z hlediska *normativních* nároků představují tito autoři opak kosmopolitních teorií spravedlnosti, jak jim v této práci rozumím, s jejich návrhy na radikální rekonstrukci morálního vědomí i mezinárodního politického řádu, a jako takové jsou „pravověrnými“ kosmopolity také chápány (Tan 2004: 74-75; Caney 2005: 10-15, 42-43).

Tento oddíl uzavřeme reartikulací problému zmíněného na počátku první sekce této kapitoly: Totiž inherentního napětí mezi partikulárními závazky a lojalitami (*attachments*), které reálně máme či pociťujeme vůči svým blízkým a v jiné podobě vůči svým spoluobčanům ve státě, a převládajícím morálním přesvědčením, že všichni lidé mají z našeho pohledu stejnou morální hodnotu. Zdálo by se totiž, že nelze uznávat tento druhý ideál a zároveň trvat na tom, že máme *povinnost* věnovat speciální zvýšenou pozornost (finanční, emocionální, sousedskou, občanskou...) vybraným skupinám lidí – svým blízkým, spoluobčanům apod. Jak uvádí Samuel Scheffler (2001b: 118), je-li toto dilema nefalšované (*genuine*), vyjevuje se příklon řady jinak rozumných filosofů k extrémnímu kosmopolitismu srozumitelnějším: Logika rovnosti jako morálního ideálu, vyjadřovaná též v pojmech férovosti, nestrannosti a podobně, k tomuto závěru totiž nevyhnutelně vede – a zároveň vede

<sup>28</sup> Ještě jedna terminologická odbočka: David Miller užívá pojmů *slabý* a *silný* kosmopolitismus pro označení pozic zde nazvaných umírněný a extrémní kosmopolitismus (Miller 1998: 166-167); v tomto smyslu se sám K.C. Tan mylí, pokud Millera zařazuje pod svoji distinkci „silný-slabý“. Simon Caney užívá místo termínu „extrémní“ pojem „ambiciózní“, přičemž druhá část distinkce – umírněný kosmopolitismus – u něj zůstává stejná (Caney 2005: 105). V případě Samuela Schefflera (2001: 115-119) je užití pojmů identické s Tanovým, a dá se předpokládat, že právě od něj K.C. Tan tuto distinkci přebírá.

<sup>29</sup> Problém porušení těchto práv a nutnosti globální redistribuce statků, tedy moment obsažený v „pravicovém“ libertarianismu Roberta Nozicka i v „levicovém“ libertarianismu Hillela Steinera (byť nikoliv u všech libertariánů), je z hlediska normativních fundamentů jejich teorií až druhotný.

některé „komunitaristické“ autory jako Alasdair MacIntyre ke kritice liberalismu jako takového, ať už v umírněné nebo extrémní podobě. Platí-li toto dilema, není principiálně možné zaujmout ani „umírněnou“ pozici, jednoduše proto, že oba typy závazků jsou vzájemně nekompatibilní (MacIntyre 1997; srov. Scheffler 1997: 202-206).

Než se v následující sekci dostane řada na podrobnější výklad problematiky rovnosti v kosmopolitních teoriích spravedlnosti, naznačíme dva argumenty, které reálnost tohoto dilematu zpochybňují. Zaprvé, poznamenává Scheffler, většina reálných lidí (pokud ne všichni) jednoduše *disponuje* oběma přesvědčeními, a dle své zkušenosti v nich nenacházejí žádné nepřekonatelné napětí. Tvrdit, že speciální povinnosti mají nanejvýše instrumentální charakter (čili jsou pouze pragmatickou náhradou za kosmopolitní ideály) znamená ochuzovat lidský život o (partikularistickou) dimenzi, jež ho činí smysluplným (2001b: 121-122). Neobstojí ani komplementární tvrzení, že speciální závazky a loajality nutně implikují porušení substantivních rovnostářských ideálů v globálním měřítku – to je pouze hypertrofie jednoho z aspektů tohoto napětí, jež se může, ale také nemusí, projevit v praxi.

Zadruhé je podle Davida Millera třeba zpochybnit ztotožnění ideálu *nestrannosti* či nestranné perspektivy s kosmopolitní spravedlností v silném a/nebo extrémním smyslu, čili s morálním kosmopolitismem, jak byl v této práci definován. Nestrannost totiž vyžaduje „pouze“ férovou aplikaci jistých pravidel/principů, nicméně již samotná jejich konstrukce může vést k identifikaci různých kategorií osob, z nichž pro některé ideál nestrannosti platí a pro jiné nikoliv (Miller 1998: 165; Miller 1995: 53-55; srov. Narveson 2002: 52-53). Takto se ovšem opět vracíme na počátek diskuse o morálním kosmopolitismu: Existuje nebo neexistuje nějaká kosmopolitní morální komunita všech lidí, a v jakém relevantním smyslu by měla být pojímána?

### **III. Rovnost, přirozenost a společenství lidstva: otevřené otázky morálního kosmopolitismu**

Výklad a kritický rozbor nejvýznamnějších konceptuálních rozlišení aplikovaných v diskusích o kosmopolitní spravedlnosti je za námi, a v této kapitole se nyní zbývá zaměřit na dva teoretické okruhy: Jednak analýzu několika „slepých míst“ morálního kosmopolitismu, přesněji řečeno – s ohledem na předchozí sekci – silného morálního kosmopolitismu (tato III. sekce), a jednak na z hlediska morálního kosmopolitismu odvozené, v perspektivě politické filosofie však nikoliv nedůležité otázky stability a legitimacy nového institucionálního uspořádání, nazývaného „kosmopolitní politickou strukturou“, „globálním systémem vládnutí“ a podobně (IV. sekce). Tato třetí sekce bude z různých úhlů zkoumat, jakými způsoby lze (či nelze) zdůvodňovat existenci celosvětové morální komunity lidstva, a co z toho plyne nebo neplyne pro formulaci principů kosmopolitní spravedlnosti.

#### *Rovnost, ale jakou?*

Ve 3. kapitole, sekci I byla nastíněna myšlenka, že určité fundamentální pojetí rovnosti, jmenovitě *rovná úcta* ke každému jedinci ze strany politické autority, je přirozenou výbavou prakticky všech relevantních politicko-filosofických směrů, a tím pádem i jednotlivých teorií spravedlnosti. Co tato „rovná úcta“ substantivně znamená je však předmětem ostrých sporů. Není proto překvapením, pokud se na globální úrovni tyto spory dále amplifikují; zároveň se však na této úrovni jasněji odhalí napětí mezi ideálem „rovné morální hodnoty“ každého člověka“ a rovnostářskými požadavky kosmopolitní spravedlnosti.

Zopakujme, že spor se nevede o formální pojetí rovnosti, nýbrž o substantivní rovnostářské požadavky kosmopolitních teorií spravedlnosti, zahrnující v prvé řadě redistribuci materiálních statků od bohatých (států či jedinců) k chudším, a to za účelem snížení anebo vymýcení existujících nerovností, a dále změnu politického uspořádání bud'

jednotlivých zemí (zejména v podobě jejich demokratizace), nebo celého mezinárodního systému (čili nastolení „kosmopolitních politických struktur“), nebo oboje najednou. Spor o rovnost, v hlavních rysech diskutovaný ve třetí kapitole, nabývá na nadnárodní úrovni obzvláštního významu proto, že na ní nelze očekávat jakkoliv rozsáhlou či hlubokou shodu na intuitivním předběžném vymezení pojmu rovnosti, jež je, podle argumentace obsažené ve druhé kapitole, jediným víceméně nekontroverzním východiskem dalších normativních úvah. Apel k rovnosti přitom hraje, jak je patrné mimo jiné z definice morálního kosmopolitismu, v kosmopolitní spravedlnosti zcela klíčovou úlohu.

V prvé řadě je třeba – v rámci politicko-filosofického diskurzu – odmítnout pozici, která žádoucnost rovné či rovnější distribuce jednoduše prohlašuje, a kromě lamentací nad existujícími nerovnostmi nenabízí žádné zdůvodnění svých požadavků.<sup>30</sup> Jde totiž poměrně o hodně, totiž o politickou autoritou (jedno jakého typu) vynucované a sankcemi podepírané změny v hospodářské nebo politické oblasti, i proti vůli některých zainteresovaných osob, a jako takové vyžadují tyto změny ospravedlnění. Tradiční argument opírající se o *prima facie* žádoucnost rovné globální distribuce statků a břemen (Hinsch 2001: 60; Gosepath 2001: 14) zde použít nelze, a to proto, že předpokládá existenci celosvětové morální komunity, k jejímuž prokázání je však teprve konstruován. To lze doplnit o rovněž tradiční námitku, že pro nemálo lidí může být důležitější jiný morální ideál než substantivně chápaná rovnost, jako například svoboda nebo věrnost náboženské doktríně, se zřejmými důsledky pro podobu navrhovaných principů spravedlnosti (srov. Narveson 2002: 51; Narveson 2001 [1988]: 266).

Pozitivní odpověď na otázku „Záleží na globálních nerovnostech?“ na sebe na sebe může vzít základní formy: Jednak v podobě argumentace, že nerovnosti jsou společenským „zlem“ samy o sobě, a jednak v podobě odvolání se na derivativní či teleologické důvody a ideály, k jejichž naplnění však substantivní rovnost představuje hlavní a možná jediný nástroj.<sup>31</sup> Přední představitel kosmopolitní spravedlnosti Charles Beitz zastává názor, že existují „spolehlivé důvody k pochybnostem, že globální nerovnosti jsou závažné samy o sobě,“ jelikož přímé argumenty ve prospěch substantivní rovnosti jsou obecně kontroverznější a „otevřené obviněním z etnocentrismu“. Proto je podle něj třeba hledat nepřímé čili derivativní důvody, a jimi ospravedlňovat principy a požadavky kosmopolitní spravedlnosti (Beitz 2001: 106-109).

Sám Beitz rozlišuje následující důvody: materiální deprivace a utrpení; ponížení a zabránění realizaci lidské agence; omezení svobody; a konečně procedurální neférovost (ta se týká procedur rozhodování a obecně vnitřní struktury mezinárodních institucí, jejichž spravedlivé fungování je narušeno nerovnou vyjednávací pozicí jednotlivých aktérů). První tři důvody však nutně neukazují k potřebě vymýtit globální nerovnosti jako takové; zdálo by se, že k jejich nápravě „stačí“ zajistit toliko dosažení a překročení určité hranice, nad níž jedinci nemusejí řešit existenční (např. subsistenční) starosti a nemusejí se obávat svévolných zásahů do svého života ze strany politické autority. To je v podstatě pozice, kterou zastával John Rawls se svým návrhem (a) „asistenční povinnosti“ pokrývající mj. základní lidské potřeby a (b) seznamu základních politických a občanských práv (Rawls 2001b: 37-38, 65, 78-81, 105-113). Čtvrtý Beitzův důvod pro normativní relevanci globálních nerovností ukazuje poněkud jiným směrem, a to k vzájemnému vztahu a zároveň napětí mezi ústředním (ve své podstatě

<sup>30</sup> Příkladem z nedávné doby může být stať Ngairé Woods (1999), která otevírá knihu esejů věnovaných různým pohledům na nerovnost ve světové politice a ekonomice (Hurrell a Woods 1999)

<sup>31</sup> Hutný přehled přímých a nepřímých „námitek“ vůči nerovnosti podává Thomas Scanlon (2002), který rozlišuje pět hlavních důvodů: (1) zmírnění utrpení nebo vážné deprivace, (2) prevence stigmatizace rozdílů ve společenském statusu; (3) zabránění nepřijatelným formám moci a panství (*domination*), (4) zachování rovnosti výchozích pozic, jež jsou nezbytné pro férové procedury, a konečně (5) výsledková rovnost může být někdy nutným důsledkem právě férových procedur. Argumenty 2 a 5 jsou přitom přímými, intrinsikně rovnostářskými důvody, argumenty 1 a 4 nepřímými či derivativními důvody, a argument 3 stojí jako „slabě egalitární“ důvod někde na půli cesty.

rovnostářským) principem mezinárodního práva, státní suverenitou či svrchovaností, a faktickými hospodářskými, politickými a mocenskými nerovnostmi mezi jednotlivými státy (srov. Kingsbury 1999). Toto téma bude podrobněji rozebráno v následující sekci; zde poznamenejme, že slabiny jasně vymezeného a pro fungování mezinárodních vztahů v současné době nenahraditelného principu nejsou při hlubší reflexi dostatečně závažným důvodem k jeho opuštění ve prospěch vágně definovaného normativního ideálu rovnosti.

Kvalitativní posun nastává v okamžiku, kdy je do diskuse uveden tradiční liberálně-egalitářský argument *férové rovnosti příležitostí*, rozšířený v souladu se zamýšleným globálním dosahem kosmopolitních principů spravedlnosti na lidstvo jako celek (případně na všechny jednotlivé státy). Připomeňme, že přesvědčivost morálního kosmopolitismu závisí na tvrzení, že mezi vnitrostátní a globální úrovní neexistují morálně relevantní rozdíly („disanalogie“). Platí-li toto tvrzení, pak platí i na něj navazující argument o platnosti principu férové rovnosti příležitostí na obou úrovních: Morální nahodilosti skutečností, jako je fyzická a mentální obdařenost nebo sociální zázemí, do něhož se každý člověk (na)rodí, odpovídá morální nahodilost chudoby či bohatosti, demokratičnosti či tyrančnosti země, jíž je každý člověk občanem, stejně jako jeho okolní společností vypěstovaných kulturních, národnostních a jiných identit (Caney 2005: 122; srov. Beitz 1999b [1979]: 136-143).<sup>32</sup> Ergo, nezměněnou platnost si zachovávají i principy spravedlnosti, ať už (typicky) Rawlsovy, nebo nějaké alternativní (Barry 1998: 147-149).

Tento argument však postupuje příliš unáhleně. Některé výhrady k němu plynou z úvah prezentovaných ve druhé kapitole, a zde je proto nemá valný smysl opakovat. Není zde také v zájmu plynulosti textu prostor na podrobný rozbor kritiky samotného konceptu „morální nahodilosti“, kterou původně formuloval Robert Nozick (1974: 213-227) a kterou posléze rozvedla řada dalších autorů (Narveson 2002: 53-56; Narveson 1997: 246-251; srov. Cohen 2002: 177, pozn. 11); její závěr může být například ten, že výsledkem poctivé aplikace argumentu morální nahodilosti je zjištění, že „nikdo by neměl nikomu nic zajišťovat“, protože si nikdo nic nezaslouží (případně přijde na řadu nelehká kalkulace, co všechno z výsledků lidského konání má svůj zdroj v nahodilých skutečnostech).<sup>33</sup> Je třeba v této souvislosti zdůraznit skutečnost, že absence konkluzivního řešení některých klíčových otázek „tradičních“ teorií spravedlnosti může vrhat nemalý stín pochybností na automatickou extenzi jednoho kontroverzního přístupu k rovnosti na globální úroveň.

#### *Lidská přirozenost a měřítko spravedlnosti*

Vraťme se však ještě k normativní podstatě tohoto argumentu ve prospěch kosmopolitní spravedlnosti. V jeho jádru je obsažena snaha ospravedlnit žádoucnost *komparativního* pohledu na globální nerovnosti, v protikladu k přístupu *nekomparativnímu*, kterému jde „pouze“ o dosažení určité materiální úrovně a zajištění základních politických a občanských práv a svobod, případně zabránění hlubokým nespravedlnostem v interakci jednotlivých aktérů (např. výhrůžky vojenskou intervencí v zájmu získání ekonomických výhod).<sup>34</sup> Kámen

<sup>32</sup> Možný protiargument poukazující na možnost změny občanství by ke své přesvědčivosti vyžadoval otevřené hranice nejen pro emigraci, ale symetricky též pro imigraci, a to je kosmopolitní, nikoliv anti-kosmopolitní pozice. Literatura k teoretickému zpracování problematiky migrace je značně rozsáhlá, srov. mj. eseje v Barry a Goodin 1992; Schwartz 1995; Miller a Hashmi 2001 a dále (výběrově) Carens 1987; Blake 2006; Abizadeh 2008

<sup>33</sup> Narveson 2002: 54. Slabší verze argumentu morální nahodilosti pak vede k závěru, že nikdo není morálně vázán nikomu nic zajišťovat, ačkoliv dobrovolné aktivitě se meze nekladou.

<sup>34</sup> Někdy se užívá pojmů *relativní* a *absolutní* nerovnost, přičemž vzájemný vztah těchto dvojic je následující: Komparativní principy spravedlnosti postihují relativní nerovnost (čili se jejich prostřednictvím porovnává přijatelnost či nepřijatelnost rozdílu mezi oběma stranami této globální nerovnice – chudými a bohatými), zatímco nekomparativní principy spravedlnosti sledují (ne)dosažení nějak stanovené úrovně materiálního zabezpečení, politických svobod atd., případně (ne)existenci oněch hlubokých nespravedlností. Princip diference je takto principem komparativním, zatímco lidská práva principem nekomparativním.



úrazu však leží v definici měřítka, podle něhož by se měla hodnotit relativní nespravedlnost nějaké distribuce. Takový výrok totiž předpokládá, že vedle sebe lze postavit „hodnotnost“ obdařenosti různými statky a přístupů k různým pozicím a úřadům, jak jí (oné hodnotnosti) rozumějí bezpočetné morální a kulturní systémy, a posléze tyto soubory poměřovat mezi sebou. Podle kritiků komparativních principů je jejich hierarchické rozřazení možné jediné na pozadí sdíleného souboru hodnot a ideálů, které na globální úrovni absentují a které jsou v nejlepším případě k dispozici „pouze“ na úrovni národních komunit/států (Miller 1999a: 1-20; Walzer 1994: 21-40). Připomeňme, že diverzita komprehensivních doktrín představuje jistý ne nevýznamný problém už na této vnitrostátní úrovni (viz 3. kapitola, sekce IV); tam je nicméně otevřená možnost obrátit se ke sdíleným *politickým* hodnotám.

Kosmopolitní záchrana komparativních principů se proto musí obrátit od hledání empirické uniformity k filosofickému argumentu ve prospěch určitého „ideálu lidství“. Zde se na jiné rovině reprodukuje protiklad mezi sociální/kulturní a filosofickou antropologií (viz druhá kapitola, sekce I), a je proto namístě hovořit v této souvislosti o *lidské přirozenosti* (srov. Caney 2005: 38-40). Teprve budou-li zajištěny podmínky pro její plnou realizaci, budeme moci hovořit o víceméně spravedlivě uspořádaném světě, a naopak. Jelikož, uzavírá tento argument, podmínky pro plnou realizaci lidské přirozenosti ve většině zemí (striktně vzato v žádných) splněny zdaleka nejsou, lidé jsou si v tom úplně nejpodstatnějším ohledu – naplnit své lidství – výrazně nerovni. Důvod pro redistribuci statků a/nebo politicko-institucionální změny je proto na světě.

Klíčovou se pochopitelně stává otázka, jaké je nejlepší vyjádření této společné lidské přirozenosti a tudíž specifikace příležitostí, jež mají být všem lidem rovně zajištěny. Tento standard „blahobytu“ (*flourishing*) může posléze sloužit také jako výchozí čára pro hodnocení (ne)spravedlnosti nějakého procesu nebo uspořádání: Spravedlnost nastává tehdy, je-li s každým zacházeno rovnocenně či rovnoprávně podle kritérií vyplývajících z těchto standardů (Pogge 2008: 37-50). Naopak nespravedlivé je takové uspořádání, ve kterém se jedinci a skupiny jedinců dostávají – s ohledem na danou výchozí čáru – do horšího postavení, než v nějakém alternativním scénáři (reálném i hypotetickém). Jak bylo na předchozích stránkách několikrát zmíněno, jádro těchto standardů a zároveň i lidské přirozenosti tvoří *lidská práva*, či přesněji hodnoty a ideály, k jejichž ochraně nebo realizaci mají lidská práva sloužit (Beitz 1999a: 288; Pogge 2008: 50-56; Pogge 2002; Caney 2005: 64-66; Moellendorf 2002: 5, 11; Shue 1996).<sup>35</sup>

Prostřednictvím lidských práv se tak zasahuje několikrát jednou ranou: Zaprvé, s jejich pomocí jsou specifikovány nekomparativní principy kosmopolitní spravedlnosti, které je nutné bezpodmínečně zajistit. Zadruhé, představují spojovací můstek ke komparativním principům, jako například globální rovnost příležitostí, které ke své aplikaci požadují jasně stanovenou „výchozí čáru“. Zatřetí, disponují alespoň na první pohled transkulturní a transnacionální platností, přičemž jejich *ospravedlnění* se nezřídkou opírá o představu jakéhosi celosvětového *překrývajícího se konsenzu* všeobsažných morálních doktrín (VMD) nebo jeho ekvivalentu (Donnelly 2003: 40-41, 51-53; Caney 2005: 89; Hrubec 2008a: 29-48) Začtvrté, umožňují z morálně-kosmopolitních pozic obhajovat existenci celosvětového „my“ společenství se sdílenými normami, a to i v podmínkách existence bezpočtu protichůdných VMD. Zapáté, definice lidské přirozenosti skrze ideál lidských práv dovoluje elegantně se vyhnout nepříjemné skutečnosti, že k „empirickému lidství“ neodmyslitelně patří i celá řada

---

<sup>35</sup> Někdy se „mezi“ obecné tvrzení o společném lidství a soubor lidských práv staví jako pojítka seznam tzv. lidských kapabilit (*capabilities*), spojovaný se jmény Marthy Nussbaum a Amartyi Sena (srov. Nussbaum 1993; Nussbaum 2002). Prvořadým problémem kapabilit je z hlediska reálné aplikovatelnosti jejich nespecifičnost a relativní neohrazenost. Principiální kritiku tohoto projektu podává Radim Brázda, podle něhož se jedná o „podobu novodobé moralistiky nejhoršího ražení,“ o jakousi „globáln[í] morálk[u] na základě seznamu truismů sestaveného podle představ příslušnice americké střední třídy“ (2002: 131).

špatných vlastností (které na globální úrovni jednoduše nezmizí jen proto, že si to autoři kosmopolitních teorií spravedlnosti přejí), stejně jako omezené zásoby sympatií s údělem ostatních lidí na celém světě.<sup>36</sup>

### *Společenství lidstva a trhliny v jeho morální zbroji<sup>37</sup>*

Než přijde v páté kapitole na řadu podrobnější výklad toho, co jsou, respektive mohou být lidská práva zač, představíme si v této sekci několik dalších normativních i konceptuálních důvodů či překážek zpochybňujících přímočarou extenzi principů a teorií spravedlnosti na globální úroveň. Budou se přitom týkat převážně existence a podoby všelidské morální „my“ komunity<sup>38</sup>, a stranou tak zůstanou otázky psychologických bariér (srov. Šerek 2009), existence globální základní struktury nebo politické legitimacy (viz sekci IV této kapitoly a též šestou kapitolu)

Dnešní idea všelidské „my“ komunity poutané rovnostářskými morálními standardy je ideou *liberální*, či přesněji, myšlenka kosmopolitní spravedlnosti má v současné době predominantně liberální naplnění. Její filosofickou motivaci výstižně shrnuje, v kontextu diskuse o etnocentrismu v podání Richarda Rortyho, Farid Abdel-Nour:

„Ti, kdo usilují o filosofické ospravedlnění liberální morálky, slibují předložit argument nebo soubor argumentů, jejichž nevyhnutelná logika přiměje každého (kdo disponuje potřebnými intelektuálními kapacitami) k uznání toho, že standardy liberální morálky jsou nadřazené všem ostatním vodítkům jednání. Vyzbrojeni takovým argumentem by pak měli jistotu, že existuje *potenciál* k dobrovolnému přijetí liberální morálky ze strany všech [lidí], s výjimkou tupců a nutkavých rebelantů.“<sup>38</sup>

Tato pasáž zhuťněle vyjadřuje způsob, jakým kosmopolitní teorie spravedlnosti přistupují k empirickému faktu kulturní, morální a náboženské diverzity: Liberální hodnoty a ideály sice vznikly v partikulárním geografickém a kulturním prostoru, nicméně nejsou *partikularistické*, protože stanovují nutné (v případě komunikativní etiky pak *logicky* nutné) charakteristiky toho, co činí člověka člověkem. Připomeňme si v tuto chvíli obecnou univerzalizující logiku morálního kosmopolitismu (viz sekce I této kapitoly, *supra* 1c): Tradiční teorie spravedlnosti připisují každému občanu liberálně-demokratické země určité morální charakteristiky, na nichž následně stavějí argumentaci ve prospěch určitých principů spravedlnosti. Pokud jsou však tyto morální charakteristiky přítomné i u všech ostatních lidí, bez ohledu na jejich lokaci, pak mají dané principy spravedlnosti *prima facie* univerzální-kosmopolitní dosah, a všechny další úvahy stran omezení jejich dosahu jsou až sekundární. Neboli, *morálka > politika, kultura, psychologie*. Obava z kulturní uniformity a homogenizace je přitom mylná a falešná. Naopak, pod liberálním „deštníkem“ zajišťujícím občanské, politické i ekonomické svobody a práva, stejně jako snížení globálních nerovností mezi bohatými a chudými, budou moci pluralitní formy a způsoby života kvést snadněji a pestřeji, než v současné situaci, kdy takový „deštník“ neexistuje (Caney 2005: 91-92; srov. O’Neill 2000: 66-72).

Tímto argumentem je mimo jiné anticipována výhrada, že reálně existující diverzita VMD zabraňuje uvažovat v pojmech globálního morálního „my“, a tudíž i v pojmech kosmopolitní spravedlnosti. Fakt existence „tupců“ a „nutkavých rebelantů“, neschopných přitakat osvícenskému ideálu rovnosti všech lidí, je – po vzoru Rawlsovy teorie mezinárodní

<sup>36</sup> V souvislosti s otázkou humanitární intervence srov. Orwin 2006: 208-209; obecně k tématu psychologických bariér v realizaci kosmopolitní spravedlnosti viz Šerek 2009

<sup>37</sup> Termín „morální zbroj“ je parafrází chápání lidských práv jako „bojovné doktríny“, zkonstruované za účelem proměny světa; viz Jones 1996: 183

<sup>38</sup> Abdel-Nour 2000: 208-209, kurzíva v originále. Za slovy „vodítka jednání“ je v původním textu poznámka pod čarou odkazující na Immanuela Kanta, Alana Gewirtha a Karla-Otto Apela.

spravedlnosti, ovšem s protikladnými závěry – přesunut pod hlavičku tzv. *neideální teorie* (Rawls 2001b: 4-5, 89-91), která se ptá: Co dělat, pokud realita neodpovídá teoretickým ideálům? Jaké se liberalismu/liberálně-demokratickým režimům nabízejí nástroje k vypořádání se s touto diskrepancí, tj. s existencí jedinců a skupin, které s liberálně-univerzalistickými ideály – a s politickými opatřeními, jež jsou k realizaci těchto ideálů navrhovány – nesouhlasí?<sup>39</sup> Návrhy řešení se pak pohybují na ose od přesvědčování, příklad v podobě pozitivních příkladů, přes hospodářské a politické pobídky, hospodářské a politické sankce po ozbrojenou intervenci.<sup>40</sup>

Tichým předpokladem tohoto liberálně-univerzalistického ideálu je možnost realizace zmiňovaného *překrývajícího se konsenzu* VMD na globální úrovni. Zde však dochází k významovému posunu v tomto pojmu, posunu, který ho zbavuje jeho teoretické užitečnosti: Překrývající se konsenzus uvedený Rawlsem na scénu v rámci *politického liberalismu* jako jeden z nástrojů veřejného ospravedlnění (viz 3. kapitola, sekce II), je, jak bylo z výkladu zřejmé, nástrojem *politickým*, a to v tom smyslu, že v situaci existence rozličných, často protichůdných VMD, umožňuje shodu na souboru *politických* principů (přesněji řečeno morálních principů platných pro politickou sféru), obsažených ve veřejné politické kultuře demokratických společností.<sup>41</sup> Jinými slovy, zastánci jednotlivých VMD nechávají kontroverzní morální aspekty svých přesvědčení takřkajíc „za dveřmi“, aby se mohli shodnout na principech či hodnotách, které jsou jejich doktrínám (s výjimkou samotného liberalismu) vnější, nicméně jsou zevnitř těchto doktrín přijatelné-ospravedlnitelné (lze také v této souvislosti hovořit o soudobé reformulaci klasického liberálního rozlišení mezi soukromou a veřejnou sférou).

Z toho plynou, z hlediska ambicí kosmopolitních teorií spravedlnosti, nejméně dva závěry: Zaprvé, na globální úrovni a leckde ani na regionální není dispozici žádný soubor politických principů, pod nímž by bylo možné akomodovat morální diverzitu jako pod globálním deštníkem. Idea globálního překrývajícího se konsenzu využívaná v rámci morálního kosmopolitismu tudíž *předpokládá* předchozí existenci fenoménu či struktury, ke jejímuž vzniku má teprve napomoci, resp. jejíž vznik má ospravedlnit. Možná a předpokládaná replika, že právě seznam lidských práv stanovený v několika mezinárodních smlouvách a deklaracích takovým souborem *je*, není při bližším pohledu přesvědčivá: Co se například rozumí pod „krutým, nelidským nebo ponižujícím zacházením nebo trestem“ (čl. 5 Všeobecné deklarace) se v různých zemích či kulturách radikálně liší, takže občané západních zemí v čele s kosmopolitními liberály budou patrně kroutit hlavou nad sekáním prstů či rukou jako trestem za krádež nebo úpravou pohlavních orgánů, již nazývají „mrzačením genitálií“, aniž by tyto praktiky byly v daných společnostech většinou považovány za nepřijatelné.

Zadruhé, teprve v rámci tohoto „hodnotového substrátu“ veřejné politické kultury demokratických zemí lze rozlišovat VMD na *rozumné* a *nerozumné*, tedy ty, které mají „právo“ na plnohodnotnou existenci (zahrnutí pod ústavní principy svobody vyznání apod.), a na druhé straně ty, k jejichž toleranci nemá liberálně-demokratický režim důvod. Za připomenutí zde stojí Rawlsova slova z *Politického liberalismu* (1996: 62):

„Všimněme si, že rozumnost zde nepředstavuje epistemologickou ideu (přestože má jisté epistemologické prvky). Jedná se ve skutečnosti o součást politického ideálu demokratického

---

<sup>39</sup> Směrem dovnitř akademického světa je takovým nástrojem síla a přesvědčivost argumentu. Čtenost filosofických a politicko-filosofických odborných časopisů je bohužel globálně příliš nízká na to, aby dobře míněné rady a ideály rezonovaly i v myslích těch, jimž se má přinést „civilizace“.

<sup>40</sup> K problematice přechodu od ideální teorie k neideální viz též oddíl *Od kosmopolitní teorie k praxi: legitimita a donucení* v závěru této sekce

<sup>41</sup> Pro přesnost dodejme, že tyto principy musejí splňovat princip *reciprocity*, což Rawlsovi umožňuje diskriminovat mezi jednotlivými typy teorií spravedlnosti.

občanství, který zahrnuje ideu veřejného rozumu. Obsah tohoto ideálu zahrnuje to, co po sobě mohou svobodní a rovní občané navzájem vyžadovat s ohledem na své rozumné komprehensivní perspektivy“.<sup>42</sup>

Není-li podobný politicko-kulturní rámec k dispozici, stává se arbitrem rozumnosti a nerozumnosti sama jedna z morálních doktrín – tedy kosmopolitní liberalismus. Zde se tak aktualizuje kritická poznámka z Úvodu, že totiž výsledkem obhajovaného dialogu zdánlivě protichůdných morálních pozic (v podobě překrývajících se konsenzu) má být v podstatě bez výjimky potvrzení liberálních univerzalistických principů.

To je ovšem problematická situace. Morální a kulturní diverzita se jednak ukazuje být komplikací, již nelze přejít odkazem na jakési společné ideály a hodnoty podepírající globální „my“ společenství lidstva, neboť tyto ideály a hodnoty jsou jednoduše – liberální. Specifikace obecné maximy „každému, co mu náleží“ je proto vedena v individualistických, sekulárních a rovnostářských pojmech. Jelikož liberalismus, a konkrétně kosmopolitní egalitární liberalismus, empiricky vzato *není* převládající politickou filosofií na celém světě, jeví se postulovaná existence globálního morálního společenství jako iluze. Přesněji řečeno: Jako iluze se jeví představa, že kosmopolitní liberalismus se může zbavit své zaujatosti a paternalistické zátěže, pokud má být arbitrem sporů mezi svými nároky a nároky soupeřících VMD.<sup>43</sup>

Druhý problém spočívá ve skutečnosti, že takto pojatý morální kosmopolitismus příliš snadno ignoruje konceptuální i normativní dědictví, které sociálním vědám a filosofii odkázal tzv. *lingvistický obrat*.<sup>44</sup> Jeho zjištěním je, že snaha o „vystoupení“ mimo vlastní mysl, mimo obraz světa zprostředkovaný pojmy a kategoriemi vlastního jazyka, je odsouzena k nezdaru. Jsme takřikajíc proti své vůli chyceni v určité „formě života“, která zároveň stanovuje interní kritéria pro hodnocení správnosti, pravdivosti či dokonce reálné existence jakýchkoliv fenoménů nebo struktur: To je podstat proslulého Winchova argumentu, že čarodějnictví je, neutrálně vzato, stejně racionálním a pravdivým fenoménem, jako věda (Winch 1972).

Jak ve své analýze Winchova pojetí vztahu faktů a hodnot a jeho údajného relativismu poznamenal William Brandon (1982: 232-233), pointa toho přístupu ke zkoumání sociální reality není pouze deskriptivní – tedy že existuje celá řada svébytných životních forem či systémů přesvědčení (*belief systems*) se svými vlastními kritérii. Winch vyslovuje i zásadnější, totiž *normativní* a *epistemologický* závěr, totiž že kritéria náležející do světa jedné životní formy (např. západní liberálně-demokratická společnost) nelze legitimně jednostranně aplikovat při hodnocení jiného systému přesvědčení (např. kmenové společnosti v subsaharské Africe). Nejde přitom o to, že by nebylo principiálně možné jiným kulturám *porozumět* – existují jisté „transjazykové“ kategorie, jako je například pravdomluvnost či racionalita, které samy o sobě umožňují existenci smysluplně fungujícího lidského

---

<sup>42</sup> Nabízí se námitka, že v takovém případě nemá ani Rawls v ruce nic, o co by mohl opřít svůj „Zákon národů“. Ambice Rawlsovy teorie mezinárodních vztahů jsou nicméně *kvalitativně* mnohem skromnější, než v případě kosmopolitních teorií spravedlnosti – konkrétně v tom, že neusiluje o formulaci globální distributivní spravedlnosti (v předchozí terminologii tedy neusiluje o zavedení komparativních principů spravedlnosti) a jeho seznam lidských práv se omezuje na některá základní politická a občanská práva. Právě tyto kvalitativně omezenější požadavky/nároky dovoluují Rawlsovi do značné míry „přeskočit“ problém ospravedlnění, který ho (a nejen jeho) tolik zaměstnával na vnitrostátní úrovni.

<sup>43</sup> Lidovými slovy by bylo možné říci, že je naivní očekávat, že se může kosmopolitní vlk nažrat a koza partikularismu zůstat celá. Pro pozici otevřeně příznávající nutnost a žádoucnost liberálního paternalismu viz Hill 2004 a reakci v Škabraha 2006

<sup>44</sup> Jednou z výjimek je, v kontextu ospravedlnění lidských práv a kosmopolitní spravedlnosti na základě kantovské *soudnosti*, Alessandro Ferrara (2008). Pro důsledky wittgensteinovské analýzy jazyka pro sociální vědy a filosofii srov. klasické dílo Petera Winche *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii* (Winch 2004).

společenství.<sup>45</sup> Háček spočívá v tom, že „porozumět“ nějaké cizí kultuře znamená osvojit si její pojmový aparát společně s komplexem významů, které jednotlivé pojmy nesou, důsledkem čehož je ovšem zjištění, že nějaká lokální praktika či instituce – zmiňovaná úprava pohlavních orgánů – může být zevnitř dané životní formy chápána jako zcela přijatelná, a leckdy dokonce neodmyslitelná součást života.<sup>46</sup>

Třetí problém – a zde se již tematicky přibližujeme následující sekci – spočívá ve skutečnosti, že existenci morálně-kosmopolitního vědomí, a tudíž více či méně dobrovolný souhlas s principy kosmopolitní spravedlnosti a jejich následnou aplikací, je třeba dlouhodobě udržovat a „opečovávat“. Jinými slovy, kosmopolitní spravedlnost ne *neobejde* bez fungujícího kosmopolitního systému vzdělání vštěpujícího všem lidem jisté univerzální hodnoty, který bude produkovat nejen globálně uvědomělé elity, nýbrž i loajální občany, stejně jako se bez kultivace společného „my“ vědomí neobejde žádná známá společnost (národ se svými symbolickými strukturami a dějinnými naracemi je asi nejzřejmějším příkladem, i když nikoliv jediným).<sup>47</sup> Zde je ovšem namísto se ptát, bez ohledu na otázku institucionální „zvládnutelnosti“ takového úkolu, *co* má být zdrojem tohoto vědomí společného lidství, a zdali není představa celosvětového systému občanské vzdělanosti vlastně *absurdní*. Zdá se být totiž přinejmenším zvláštní, aby se dětem odmala „vštěpoval... univerzální smysl pro spravedlnost tím, že by poslouchaly přednášky o individuální důstojnosti nebo konceptu svobody a kategorického imperativu, nebo se cvičily v kalkulaci morální újmy a prospěchu“. (Ypi 2008a: 64)

S tím úzce souvisí další bod. Ne každý jedinec je schopný pojmut a pochopit filosofické zdůvodnění univerzalizace jistých liberálních morálních principů, a i kdyby toho hypoteticky všichni lidé na celém světě schopni byli (což by mimo jiné předpokládalo důslednou sekularizaci jejich morálního pojmosloví, jelikož mechanismus překrývajícího se konsenzu není na globální úrovni k dispozici), ještě by to neznamenovalo, že si zároveň osvojí také dostatečnou *motivaci* dodržovat nově stanovená pravidla a principy – neboli, že nový systém vládnutí realizující morální ideály kosmopolitní spravedlnosti bude v očích všech zainteresovaných *legitimní* a v důsledku dlouhodobě *stabilní* (nikoliv náhodou se zde reprodukuje teoretické úvahy pozdního Rawlse, viz 3. kapitolu, sekci II). To je, jak poznamenává Lea Ypi (2008a: 52-53), určitá „slepá skvrna“ většiny kosmopolitních teorií spravedlnosti, přestože otázka jak „zasáhnout lidská srdce“ tvoří odjakživa jádro politicko-filosofických úvah – od Platóna přes Rousseaua k současným autorům a autorkám jako je Amy Gutmann, Harry Brighouse či Stephen Macedo. Zde vstupuje s plným významem na scénu otázka systému občanského vzdělání, a právě v tomto bodě získává na přesvědčivosti pozice etického *partikularismu*, podle níž je třeba občanské ctnosti, včetně internalizace norem spravedlnosti, budovat „odspoda“ od tzv. asociativních závazků a identit (Scheffler 1997, srov. závěr sekce II této kapitoly) a postupně pokračovat k vyšší úrovni a „vybrušovat kritické kapacity [dětí]“ (Ypi 2008a: 64; srov. zejm. Miller 1995: 17-80). Z toho však plyne, že členství v ohraničené politické komunitě a přednostní identifikace s touto komunitou má nenahraditelný – intrinsikní, nikoliv pouze instrumentální – význam i pro realizaci vybraných kosmopolitních ideálů, a postavení státu jakožto instituce zajišťující existenci této politické komunity je proto mnohem pevnější, než by se mohlo z kosmopolitní argumentace zdát.

---

<sup>45</sup> Nikoliv nezajímavá je zřejmá paralela s projektem komunikativní etiky, který nicméně do těchto sdílených kategorií vkládá mnohem větší normativní naděje. Srov. Habermas 1990; Habermas 1993

<sup>46</sup> Z hlediska tradiční obhajoby univerzalizace v podobě poukazování na vnitřní konceptuální inkohereci a tudíž sebe-vyvrácení relativistického argumentu (tvrzení o nemožnosti „překlada“ jednotlivých morálních systémů je univerzalistické, platné všeobecně, a tudíž relativismus vyvrácí sám sebe), je třeba poznamenat, že winchovský argument podporující ve větší či menší míře kulturní relativismus sám o sobě relativistický *není*. Jedná se o součást „dlouhé filosofické tradice, která definuje otázky přístupné filosofické analýze jako ty, jež lze zodpovědět prostřednictvím apriorního konceptuálního zkoumání“ (Brandon 1982: 235)

<sup>47</sup> Viz též poslední šestou kapitolu pojednávající o problematice společné *evropské* identity.

Reakce kosmopolitních autorů na tuto závažnou námitku je vynalézavá, byť očekávaná. Ke kultivaci morálně-kosmopolitního vědomí bude podle nich nejlépe docházet nepřímo, prostřednictvím kultivace „silného [lokálního] demokratického občanství“, navázaného případně na univerzalistickou formu *liberálního nacionalismu* či limitovaného *patriotismu* (Tan 2004: 90-106; 164-179, citace s. 95). Vzdělávací curricula by pak zahrnovala prezentaci a kritickou diskusi plurálních kulturních perspektiv, média by dokumentovala závažné sociální a ekonomické otázky i mimo hranice vlastní země,<sup>48</sup> a na globální otázky by zaměřovala své úsilí i místní občanská a politická hnutí (Ypi 2008a: 68-69). Tímto způsobem se morální kosmopolitismus vyhýbá nutnosti prosazovat ideu „globálního občanství“, a dále tak podporuje význam distinkce mezi morálním a politickým kosmopolitismem. Kromě toho otevírá prostor také pro tradici republikánského myšlení, která na jednu stranu usiluje právě o to, čeho se morálnímu kosmopolitismu nedostává – o pojivo občanské společnosti a tudíž motivaci k politické loajalitě, na druhé straně však odmítá kosmopolitní projekty a ideály (srov. Hanasz 2006; Etzioni 2004).

Tím se však morální kosmopolitismus zároveň vrací k otázkám, jež byly položeny dříve. Aby tato představa mohla fungovat, musel by nejdřív celý svět nabýt určitých liberálně-individualistických rysů, s odchylkami, které tento morální ideál připouští (např. republikánský patriotismus pouze v určených mezích, nikoliv v exkluzivní partikularistické podobě zastávané A. MacIntyrem [1997]), jinak hrozí, že opět zkolabuje do partikularistických identit obrácených když ne proti sobě navzájem, tak alespoň proti záměrům a ideálům kosmopolitní spravedlnosti. Jinými slovy, stín liberálního paternalismu se nad morálním kosmopolitismem jen tak vznášet nepřestane.

---

<sup>48</sup> Připomeňme zde skutečnost, že o zařazení nějaké zprávy ze zahraničí do televizních zpravodajských relací nezřídka rozhoduje neformální „veličina“ zvaná „mrtvolokilometr“ – tedy souvislost mezi vzdáleností nějaké události a počtem osob, které při ní přišly o život. Čím dále od „domova“ se něco stalo, tím delší musí být seznam obětí, aby byla zpráva o dané události vyhodnocena jako relevantní. Srov. Vágner 1997