



Část VI

Normativní teorie

Globální sociální spravedlnost⁶¹

16.1 Realismus

Jedním ze základních východisek realismu je přesvědčení o tom, že morální principy jsou určovány konkrétními politickými zájmy. Političtí aktéři neprosazují dodržování určitých pravidel proto, že by věřili v jejich objektivně danou platnost, ale protože vhodným způsobem ospravedlňují jejich mocenské ambice. Morální pravidla podle realismu nejsou ničím jiným než ideologií, do níž se halí skutečné zájmy. Duchovní otec moderního realismu – N. Machiavelli – tak napadl humanisticko-ciceronskou tradici, která s sebou nesla víru v existenci objektivních hodnot ctnostného, tj. morálního života (Skinner, 1995). Podle Machiavelliho (2001) by se panovník neměl podřizovat žádnému transcendentnímu morálnímu systému (křesťanskému Bohu), ale měl by sloužit zájmům státu.

Machiavelliho myšlenku o neexistenci objektivně existujících měřítek morálního a zároveň rozumného jednání dále rozvedl T. Hobbes, podle něhož je dobrem cokoli, „co je příjemné a týká se buď smyslových orgánů, nebo ducha“ (Hobbes, 1988, s. 136), a zlem pak to, co je nepříjemné. Toto přesvědčení vyplývá z Hobbesova subjektivismu, podle něhož nejsou charakteristiky vnějšího světa vlastní objektům, které ho tvoří, ale jsou výsledkem jejich působení na lidský mozek. Z toho nutně plyne, že „svět“ včetně měřítek morálního jednání a základů sociální kooperace neexistuje „objektivně“, ale každému jedinci se *jeví* jinak. (Baumgold, 2003)

61 Dřívější verze této kapitoly byla publikována v Císař, 2006.

Za těchto podmínek je velmi složité dosáhnout společenské kooperace. Pokud neexistuje žádný objektivní základ, pokud dobro a zlo jsou subjektivní kategorie a lidé jednají podle toho, co je jim příjemné, zdá se, že neexistuje možnost, jak se mohou dohodnout na pravidlech společenského soužití. Společně totiž nutně nic nesdílejí. A to je stěžejní otázka, na niž hledá Hobbes odpověď: Jak může dojít k tomu, že asociální bytosti sledující jen svůj vlastní zájem budou kooperovat? Jak jsme viděli v oddílu 2.3, jediným řešením je podle Hobbese nastolení nikým neomezované politické autority, která začne v daném společenství vymáhat obecně závaznou definici spravedlnosti (Hobbes, 1985, kap. 17). V tom se Hobbes shoduje s Machiavellim i dalšími realisty – politika diktuje morálku, a nikoli naopak, jak si myslí wightovští „revolucionisté“ (4.1).

V mezinárodních vztazích žádná politická autorita neexistuje, chybí zde suverén, jemuž by byly státy podřízeny a který by vymáhal pravidla jejich střetávání. Mezinárodní vztahy jsou proto určovány faktem plurality a anarchie. Podobně jako v Hobbesově předpolitickém stavu, v němž se utkávaly rozdílné – zároveň však rovnocenné – individuální zájmy, se podle realistů v mezinárodní politice utkávají různé – avšak formálně rovnocenné – zájmy národní. Žádný z těchto partikulárních zájmů nemůže ztělesňovat univerzální zájem všech, protože žádný takový zájem jednoduše neexistuje. Ačkoli se státy snaží své politiky za univerzální vyjádření lidské podstaty často vydávat, nejedná se o nic jiného než o ideologické ospravedlnění jejich politických zájmů. V pluralitním světě nelze nalézt objektivně platné univerzální měřítko, jímž by se měly všechny jednotky mezinárodního systému řídit. Co je rozumné pro jeden stát, není rozumné pro jiný (Carr, 1991, kap. 1–3).

Výsledkem je mezistátní soupeření, které může vyústit až do otevřeného konfliktu – války. Státy se v interakci s jinými státy nemohou spoléhat na nikoho jiného než na sebe samé a svou – vojensky podloženou – moc. V takovém světě mají dohody na všeobecně sdílených principech jen omezený význam. Jejich existence zcela závisí na tom, zda jsou v souladu se zájmy důležitých států. Pokud s těmito zájmy přestávají konvenovat, státy na vzájemné kooperaci ztrácejí zájem a mezinárodní dohody se rozpouštějí v obnoveném soupeření o omezené zdroje.

Podle realismu jsou státy instrumentálně racionální, to znamená, že mají schopnost formulovat a sledovat své zájmy. Vzhledem k tomu, že mezinárodní vztahy definuje pluralita instrumentálně racionálních států, pravděpodobnost jejich vzájemného konfliktu je vysoká. Tato situace je přitom nepřekonatelná, neboť ani dnes, ani nikdy jindy v budoucnosti nebude moci být dosaženo pro

všechny (obecně) přijatelné shody na společně sdílených principech. Jakékoli principy budou vždy zrcadlit zájmy konkrétních aktérů. Jak dokládá Carr, principy, které se v určité době snaží vystupovat jako „neutrální“, vždy jen zrcadlí politické zájmy v této době dominantních hráčů (tamtéž, kap. 5). Ať si to chceme připustit, nebo ne, mezinárodní vztahy proto periodicky sklouzávají do polohy přítel–nepřítel (Schmitt, 1963a).

Jak jsme viděli v kapitole 4, podle realismu je taková situace morálně hodnotnější než idealistické – slovy M. Wighta „revolucionistické“ – pokusy o překonání mocenského soupeření a z něho plynoucího konfliktu. Tyto pokusy se nerovnají ničemu jinému než ospravedlnění imperialismu. Pokud necháme do politického konfliktu promluvit morálku, jak žádá utopický liberalismus, absolutizujeme jeho sázky, neboť protikladné strany vidíme nikoli jako politické nepřátele, ale jako ztělesnění věčného boje dobra a zla. Ten, kdo se vydává za reprezentanta univerzálních hodnot lidství, získává ospravedlnění pro užití jakýchkoli prostředků pro potření temných sil „zla“. Důsledkem není nic jiného než brutalizace střetu. Liberální snaha po vyloučení silových řešení z mezinárodní politiky tak podle realistů končí svým vlastním popřením. Boj proti válce končí v její absolutizaci. (Schmitt, 1963a; Morgenthau, 1993, kap. 1; Weber, 1998a)

Podle „čistého“ realismu tak stabilita mezinárodního systému bude vždy založena na *modus vivendi*, který bude odrážet momentální mocenskou rovnováhu. Takový závěr logicky vyplývá z východisek realismu – morálního agnosticismu a instrumentálního pojetí racionality. „Čistý“ realismus neumožňuje představit si nestranné (tj. všeobecně přijatelné) normy mezinárodní spravedlnosti. Ty by mohly být uskutečněny jen za podmínky ustavení globálního Leviatana.

Viděli jsme však, že realisté Carr a Niebuhr svou kritikou idealismu nepotvrzují nadřazenost „čistého“ realismu (1.3). Oba se snaží o překonání protikladu mezi realismem a idealismem a usilují o to, aby se vyhnuli cynismu prvního a moralismu druhého. I když mezinárodní vztahy vidí jako sféru mocenského soupeření, nehodlají zároveň s tím popřít význam pravidel a dohod, které toto soupeření „regulují“. To je pozice, kterou Wight označí jako „rationalismus“ a Herz jako „realistický liberalismus“. Jak jsme dále viděli v kapitole 14, podobnou pozici zaujímají i současní liberálové v teorii mezinárodních vztahů. V diskusi o mezinárodní sociální spravedlnosti je reprezentují R. Keohane, J. Rawls a J. Habermas. Analogickou polohu se z opačného pólu kontinua mezi univerzalizmem a partikularismem snaží zaujmout i někteří komunitarističtí autoři, jako Michael Walzer a David Miller.

16.2 Liberalismus

„Je zřejmé, že přitažlivost liberalismu závisí částečně na tom, kde se nacházíte. Liberalismus se může stát doktrínou *statu quo*. Toto nebezpečí je pravděpodobně větší pro neutopický liberalismus, který obhajují, než pro utopický liberalismus, který před půlstoletím kritizoval E. H. Carr.“

Keohane, 2002a, s. 58

Východiskem liberální koncepce mezinárodního řádu je přesvědčení o tom, že člověk má kromě schopnosti sledovat své zájmy (hobbesovská instrumentální racionalita) také způsobilost domluvit se s druhými na zásadách společného soužití. Liberálové tak navazují na Kanta, podle něhož je člověk dvojdomou bytostí, jež – kromě schopnosti jednat instrumentálně – dokáže jednat podle všeobecného zákona rozumu, který je vyjádřen v kategorickém imperativu (Kant, 1990). Člověk tak podle Kanta přísluší jak ke světu vnějších účelů, kde jedná instrumentálně, tak k inteligibilnímu světu, kde jedná podle požadavků univerzálního morálního zákona.

Současný liberalismus tuto koncepci přeložil do rozdílu mezi racionalitou a rozumností.⁶² Jednotlivec je podle liberálů na jedné straně schopen sledovat své zájmy (je racionální), na straně druhé má schopnost dohodnout se s druhými na společných pravidlech a dodržovat je (je rozumný). To se týká sociálních institucí na domácí i na mezinárodní úrovni. Liberalismus proto věří, že mezinárodní vztahy nemusejí záviset jen na momentálních mocenských rovnováhách, ale mohou být alespoň do určité míry založeny na dohodě.

Na rozdíl od realismu, podle něhož kooperace vyrůstá ze strategických rozvah izolovaných států, liberalismus předpokládá existenci určitých sdílených pravidel a norem – mezinárodních institucí (5.1–5.2). Podle liberálů nežijeme v anarchickém systému, který je v každém svém bodě a v každém okamžiku vystaven nebezpečí válečného konfliktu, ale v relativně institucionalizovaném prostředí, které upravuje způsob jednání aktérů. V období po druhé světové válce došlo podle této perspektivy k výraznému prohloubení mezinárodní institucionalizace, které vedlo k proměně tradičního (realistického) pojetí teritoriální suverenity (kap. 14).

62 Podle J. Rawlse představuje předpoklad rozumnosti nutné východisko liberálních teorií. Jestliže by lidé ve skutečnosti tuto podmínku nesplňovali, neztratila by smysl jen liberální teorie, ale sama existence člověka. Pokud jsou „lidské bytosti ... z velké části amorální, pokud ne nevyčítelně cynické a sebestředné, mohli bychom se spolu s Kantem ptát, jestli vůbec stojí za to, aby lidské bytosti žily na zemi.“ (Rawls, 1999, s. 128)

J. Habermas (2006a) v této souvislosti píše o částečné konstitucionalizaci mezinárodních vztahů, jejíž normativní rámec poskytuje Charta OSN. Ta spojila požadavek dodržování lidských práv se zákazem arbitrárního používání násilí, jejich porušení vystavila nebezpečí sankce a poskytla základ organizaci s univerzálním členstvím. Její ustanovení se tak týkají všech států. V normativním smyslu proto přispěla k výraznému prostoupení mezinárodních vztahů právem – podřídila mocenský kalkul států požadavkům norem mezinárodního práva. Státy přestaly tvořit nezávislé jednotky, které rozhodují o osudu svých občanů, naopak byly zasazeny do zhušťující se struktury mezinárodních dohod, jejichž cílem je ochrana práv jednotlivců a omezení arbitrární moci států. Suverénními mohou být jen ty politické jednotky, které dodržují základní standardy, ostatní se mohou obávat mezinárodních sankcí, či dokonce intervence.

Struktura mezinárodních institucí (systému globálního vládnutí) dnes ovlivňuje životy jednotlivců mnohem více než v minulosti. Otázkou, kolem níž se formují různé verze normativní liberální teorie mezinárodních vztahů, je, jak by tyto instituce měly být uspořádány, aby naplňovaly požadavek spravedlnosti. V této kapitole se primárně zaměříme na sociální spravedlnost. Existují dvě základní varianty liberální teorie. První odpovídá „realistickému liberalismu“, druhá pak měkké verzi „revolucionismu“. V současné terminologii tohoto pole je první liberalismus nazýván internacionalistickým a druhý globalistickým.⁶³

Globalisté se snaží jít za etatistická omezení, která podle nich nesprávně přijímají internacionalisté. Ve svém klasickém pojetí šlo liberálnímu internacionalismu o nastolení ústavních režimů v rámci existujících států (čímž by se tyto staly mírumilovnými) a o zavedení procedur zajišťujících kolektivní bezpečnost, tj. ochranu konstitučních režimů před těmi, které demokratizovány ještě nebyly. V tomto schématu by se všichni demokraté zaručili za bezpečnost všech demokratů. Demokratické státy by se proto nemusely spoléhat jen na svou vojenskou moc a z ní vyvěrající mezinárodněpolitickou rovnováhu (Brown, 2002, s. 62–66). I současní internacionalisté počítají s rozdělením světa na jednotlivá politická společenství, která podle nich mají právo na vlastní politickou správu (právo na sebeurčení). Pro globalisty naopak nepředstavuje skutečnost existence odlišných politických jednotek nic více než nahodilý a změnitelný historický fakt. Z procesu postupující globalizace současného světa je podle nich proto nutné odvodit jasné morálně-politické důsledky pro uspořádání politických institucí.

63 Někteří autoři užívají rozdílnou terminologii, mají však na mysli identické rozlišení. Například Ch. Beitz odlišuje „sociální“ versus „kosmopolitní“ liberalismus (Beitz, 1999b) a R. Forst s B. Barrym „etatismus“ či „státocentrismus“ versus „globalismus“ (Forst, 2001; Barry, 1999).

Internacionalistický liberalismus

Internacionalističtí liberálové pokračují v duchu Kantova spisku *K věčnému míru*, kde předestřel svou představu světového uspořádání, jehož cílem bylo vyloučení válek ze vztahů mezi státy. Kant si takové uspořádání představoval jako volnou federaci republik, nikoli jako všezahrnující globální politickou strukturu. Ačkoli se nikdy zcela nevzdal kosmopolitní *myšlenky* „konstitucionalizace mezinárodního práva ve formě světové republiky“ (Habermas, 2006a, s. 124), světového státu se obával kvůli nadměrné koncentraci moci a z ní plynoucího nebezpečí despotismu. Kosmopolitní právo proto omezil jen na pravidlo všeobecné pohostinnosti. Kantovým cílem byla pacifikace vztahů mezi státy, nikoli nastolení světové vlády. Mezi jeho současné nejvýraznější pokračovatele patří R. Keohane, J. Rawls a J. Habermas.

Liberální institucionalismus – R. Keohane

Základním principem, který by podle Kanta mohl napomoci dosažení věčného míru, je striktní uplatnění pravidla transparentnosti. Dohody, které jsou dosahovány v tajnosti či s tajnými dodatky, musejí být předem považovány za neplatné (Kant, 1999, s. 9). Liberální institucionalisté – R. Keohane, J. Nye nebo z jiné tradice vycházející N. Bobbio – navazují ve svých úvahách o institucionálním uspořádání globální politiky přesně na tento Kantův požadavek (Bobbio, 1995; Keohane, 2002a, 2002b, 2003; Nye, 2004). Svou pozornost proto zaměřují převážně na zvýšení transparentnosti fungování a rozhodování mezivládních organizací, jakými jsou například Evropská unie, Mezinárodní měnový fond a Světová obchodní organizace. Jejich cílem je umožnit zvýšení zodpovědnosti (*accountability*) politických elit.

Keohane vychází z teorie her, respektive z institucionalismu racionální volby, který se (v souladu se svými utilitaristickými východisky) při vysvětlování sociálních institucí spoléhá na sebezámek individuálních aktérů (5.1). Ti v perspektivě tohoto přístupu jednají na základě konsekvencialistické logiky. K institucionálním inovacím proto dochází jen v tom případě, kdy to aktérům přináší nějaké hmatatelné výsledky. Státy jsou v institucích proto, aby lépe naplnily své zájmy a dosáhly materiálních výhod. Se vznikem spravedlivějších globálních institucí tak nelze počítat automaticky. Abychom o nich mohli uvažovat, museli bychom se zeptat, v čím zájmu by to bylo. Keohanův (neo)liberální institucionalismus však zároveň zdůrazňuje, že racionálně jednající aktéři nikdy nejednají v hodnotovém vakuu, ale v prostředí, které je určitým způsobem normativně strukturováno. Ani při modelování reformy mezinárodních organizací

se proto nelze zcela spoléhat jen na individuální sebezámek a konsekvencialistickou logiku utilitarismu. (Odstavec vychází z Keohane, 2002c.)

Podle teorie her má každá hra celou řadu možných rovnovážných výsledků. Neexistuje jen jedno racionální řešení, a konkrétní volba rovnováhy je proto často ovlivněna normativními a ideálními vlivy (Goldstein, Keohane, 1993). Keohane se odvolává na existující normy reciprocity a férovosti, bez nichž by bylo obtížné si jakoukoli mezinárodní kooperaci představit. Ve světě, o němž bychom si mysleli, že je zalidněn jen hobbsovskými egoisty, bychom nebyli ochotni učinit první krok ke kooperaci. Řečeno naším jazykem, podle liberála Keohana jsou aktéři nejen instrumentálně racionální, ale také rozumní. A sdílené přesvědčení o správnosti reciprocity může poskytnout základ pro vzájemnou dohodu.

Keohane tak upozorňuje na to, že státy jednají sice na základě svého zájmu, ale zároveň jsou zapuštěny v hustě institucionalizovaném prostředí, které charakterizují určité sdílené hodnoty a normy. A tyto výrazným způsobem ovlivňují jejich racionální jednání. V tom podle něj spočívá šance pro spravedlivější a efektivnější instituce, než jaké existují dnes. Přitom však neplatí, že by o mezinárodních institucích uvažoval jako o idealizovaných strukturách nestranných pravidel. Instituce odrážejí zájmy mocných aktérů. Přesto je podle Keohana lepší, když tyto instituce existují, protože jinak by ambice mocných států působily bez jakéhokoli zakotvení v pravidlech (Keohane, 2002c).

V souladu s realistickým liberalismem upozorňuje Keohane, že v reálném světě se nepohybujeme mezi čistými extrémy. Nikdy nebudeme žít buď jen ve světě mocenského soupeření („čistý“ realismus), nebo naopak ve světě nestranných pravidel (idealismus). Reálný svět vykazuje rysy obou těchto ideálních typů. Nelze proto věřit, že v mezinárodních vztazích bude realita moci plně nahrazena legitimitou pravidel – anarchie světovým státem. Jak jsme viděli v předchozích kapitolách, podle liberálů Keohana s Nyem normy a principy v mezinárodních vztazích nechybějí, nelze je však chápat jako obdobu domácích pravidel morálky a práva. V tomto ohledu se shodují s dalším představitelem internacionalistického liberalismu – J. Rawlsem.

Politický liberalismus a právo národů – J. Rawls

Východiskem Rawlsovy teorie spravedlnosti je koncepce společnosti jako recipročního systému spolupráce svobodných a rovných osob. Pro takovou společnost se Rawls snaží nalézt všeobecně přijatelné principy spravedlnosti. Tyto principy by férovým způsobem upravovaly uspořádání základních politických

a sociálních institucí a zajistily by zahrnutí všech občanů společnosti do systému vzájemně výhodných interakcí. Pokud by byla společnost uspořádána podle Rawlsových principů spravedlnosti, každý, kdo by byl schopen přispět ke kooperaci, by mohl participovat na společenských zdrojích. Každý jednotlivec by měl zajištěn minimální férový podíl. Férové podmínky spolupráce vyjadřují ideu reciprocity, kterou Rawls spojuje s představou rozumnosti. (Rawls, 1971, 2001)

Rawls konstruuje zvláštní výkladový prostředek – původní pozici –, který máme použít pro volbu všeobecně přijatelných principů uspořádání politických institucí. Původní pozice originálním způsobem reinterpretuje Kantův kategorický imperativ. Podle Rawlse modeluje obě morální mohutnosti jednotlivců – racionalitu a rozumnost. Volba v původní pozici probíhá podle konsekvencialistické logiky – strany se snaží maximalizovat zisk tzv. primárních statků, což jsou věci, které jsou nezbytnou podmínkou toho, aby mohly vést ve skutečné společnosti smysluplný život. Kdokoli by se tedy ocitl v původní pozici, snažil by se maximalizovat svůj užitek – jednal by instrumentálně. Výsledek volby by přesto podle Rawlse byl nestranný. To zajišťuje závoj nevědomosti, který před stranami v původní pozici skrývá znalosti o jejich schopnostech, talentech, ambicích i temperamentu. Absence těchto informací brání tomu, aby se do výsledku volby promítly jejich partikulární zájmy. V původní pozici tak jde o situaci vnucené nestrannosti. Zatímco volba sama probíhá instrumentálně, rozumnost výsledku zajišťuje závoj nevědomosti. Ten v Rawlsově konstrukci ztělesňuje dimenzi rozumnosti. (Rawls, 1993)

Na domácí úrovni slouží nástroj původní pozice k modelování hodnot férovosti a reciprocity, které jsou podle Rawlse součástí politické kultury liberálních společností. Strany v původní pozici reprezentují svobodné, rovné, rozumné a racionální občany těchto společností a jejich cílem je specifikovat nestranné principy jejich sociální interakce. Výsledkem volby na domácí úrovni by podle Rawlse byly dva principy spravedlnosti, které by občanům poskytly rovné svobody, rovné férové příležitosti a zároveň by všem zajistily materiální prostředky (tzv. princip difference). Jinými slovy řečeno, principy spravedlnosti by zajistily, aby mohl každý efektivně užívat základních svobod liberální společnosti. (Rawls, 1971; pro další diskuzi srv. Kukathas, Pettit, 1990; Barša, 1995; Swift, 2005; Císař, 2005a)

Princip difference u Rawlse slouží k ospravedlnění redistribučního schématu, jehož cílem je zabránit nadměrným nerovnostem, které by v neregulovaném systému byly způsobeny rozdíly v přirozených talentech a společenských možnostech jednotlivců. Podle Rawlse si nikdo nezaslouží, aby profitoval z toho, že se narodil do vzdělanějšího prostředí nebo měl zvláštní nadání. Místo každého jedince na společenském žebříčku by mělo vyplývat z jeho voleb, a nikoli z nezasloužených – morálně arbitrár-

ních – fakt. Rawlsovi tak jde o zajištění toho, aby sociální i přirozené nerovnosti přinášely prospěch těm nejméně zvýhodněným. Tato úvaha přitom podle Rawlse platí na úrovni domácí společnosti, nelze ji však použít pro uspořádání mezinárodních vztahů. Princip difference na uspořádání mezinárodních vztahů uplatnit nelze. V jejich rámci nejde podle Rawlse o zajištění redistribuce mezi jednotlivci, ale pouze o zabránění agresivním válkám mezi národy a porušování základních lidských práv včetně práva na materiální minimum v rámci těchto národů. (Rawls, 1999)

S tímto úmyslem formuluje druhou původní pozici, jejímž cílem je nalezení principů práva národů. V této pozici strany nerepresentují své spoluobčany jako jednotlivce, ale reprezentují národy. Strany ve druhé původní pozici nevybírají z různých koncepcí spravedlnosti jako na domácí úrovni, ale z odlišných interpretací principů „práva národů“, jakými jsou princip neintervence, princip rovnosti mezi národy a tak dále. (Rawls, 1999, s. 37; srv. také Hrubec, 2004, s. 90) Tyto principy Rawls formuloval již v *Teorii spravedlnosti* (1971), nyní však seznam doplňuje respektem k základním lidským právům, která kladou omezení realisticky chápané státní suverenity, a principem pomoci, podle něhož musejí bohaté země poskytnout přiměřenou pomoc těm zemím, jež nejsou schopny rozvinout instituce dobře uspořádané společnosti (srv. také Beitz, 2000). Rawls se otevřeně staví proti rozšíření vlastní teorie spravedlnosti na globální úroveň. Jinými slovy řečeno, odmítá ty koncepce, které se snaží ospravedlnit nějakou formu globálního redistribučního schématu. Rawls tak v zásadě míří na podobné cíle, o jakých mluvil Kant. Jde mu o nastolení základních principů mírového soužití, odmítá však globální sociální spravedlnost.

Rawls se totiž nedomnívá, že postavení, které společnost zaujímá v globální dělbě práce, je ovlivněno morálně arbitrárními fakty (v tomto případě tedy nerovnoměrnou distribucí zdrojů), které by potřebovaly být doplněny redistribucí, podobně jako je tomu v rámci národních společenství. Podle Rawlse vyplývá bohatství každé společnosti z její politické kultury. Je tedy ovlivněno především schopností dané společnosti správně uspořádat své politické a společenské instituce. Proto není správné globalizovat princip difference, neboť jeho globální verze by s sebou nesla konstantní transfery z bohatých do chudých zemí a penalizovala by tak pracovitě společnosti.⁶⁴ Rawls se naopak staví za princip pomoci, neboť ten má – v protikladu ke globální redistribuci – jasně stanovený cílový bod (Rawls, 1999, s. 117–118).

64 Těto chyby se podle Rawlse dopouštějí právě ti z jeho pokračovatelů, kteří se snaží princip difference uplatnit pro uspořádání globálních politických institucí (viz níže).

Rawls zde ke kritice svých globalistických kolegů poněkud účelově využívá obecný argument, který proti aplikaci principu difference na domácí úrovni vznesli jeho vlastní kritikové. Problém penalizace „pracovitých“ se totiž netýká jen globální aplikace principu difference, ale také jeho domácích implikací. Princip difference obecně neodlišuje nerovnosti vyplývající z rozhodnutí jednotlivců od těch, které jsou výsledkem působení morálně arbitrárních fakt (Kymlicka, 2002, s. 60, 70–75). Naopak – požaduje kompenzaci všech nerovností. Proč by pak měl tento argument platit proti jeho aplikaci jen na úrovni globální, Rawls nevysvětluje.

Klíč k odpovědi na naznačenou otázku leží v pojetí mezinárodních institucí, které Rawls sdílí s těmi, kdo tvrdí, že nesplňují jeho podmínku společnosti jako systému spolupráce (viz např. Barry, 1997). Ta tvoří vlastní předpoklad Rawlsovy koncepce spravedlnosti jako reciprocity. Zatímco globalisté berou mezinárodní instituce jako základní strukturu globální společnosti, pro Rawlse existuje základní struktura jen v jednotlivých státech. Proto si lze uplatnění jeho principů spravedlnosti představit právě jen v národních kontextech. V mezinárodních vztazích podle něj nelze dosáhnout více než dohody na principech práva národů. Požadavky mezinárodní spravedlnosti jsou tak ve srovnání s požadavky spravedlnosti domácí minimální.

Obě však sdílejí určité společné rysy. Musejí splňovat podmínku politického liberalismu. V důsledku existence rozumného pluralismu na domácí úrovni nesmí být všeobecně přijatelná koncepce spravedlnosti odvozena z žádné konkrétní doktríny v této společnosti žijícího jednotlivce či skupiny (Rawls, 1985, 1993). Jen taková – neodvozená – koncepce může získat širokou podporu od jednotlivců sledujících různé koncepce dobrého života. Jinými slovy řečeno, může se stát základem tzv. překrývajícího se konsenzu (Rawls, 1989, 1993). Pluralismus na mezinárodní úrovni nabývá ještě vyhrocenější formy, neboť zde existují rozdílné kultury a různé tradice. Neexistují zde podmínky pro koncepcí spravedlnosti, které by byly založeny na nějaké všezahrnující doktríně – právo národů je proto politickou koncepcí spravedlnosti. Klade na konstitutivní jednotky mezinárodního systému jen minimální požadavky ve formě dodržování sady základních lidských práv a zákazu vojenské agrese.

Rawls přitom také tvrdí, že jeho koncepce práva národů nejen odpovídá na existující fakt pluralismu, ale pomáhá jej udržovat. Rawlsovi jde o nalezení koncepce, která by dokázala respektovat existenci sice neliberálních, ale zároveň slušných politicky organizovaných společenství. Globalistické koncepce podle Rawlse tuto podmínku nejsou schopny naplnit. Aplikace liberálních principů na globální úrovni by totiž vyžadovala, aby každá společnost vykazovala rysy

liberálnědemokratického režimu. Pro tuto perspektivu je akceptovatelná jen liberální životní forma. Rawls však svou koncepcí tzv. slušného hierarchického národa rozšiřuje míru tolerance i na neliberální společenství (Rawls, 1999, s. 59–88). Ta sice neberou své občany jako rovné, ale mají politickou koncepci spravedlnosti založenou na obecném dobru (na rozdíl od liberálních společností zde tak dobro předchází právu), která je respektována v jejich politických institucích, a spolu s tím respektují právo národů. Když slušné neliberální národy respektují právo národů, zaslouží si respekt také ze strany liberálních národů.

Demokratický liberalismus a světová domácí politika – J. Habermas

Z faktu mezinárodního pluralismu vychází také J. Habermas. Při hledání metody ospravedlnění pravidel, která určují život společnosti, se nespolehá na hypotetický experiment, ale v jistém protikladu k původní Rawlsově představě zdůrazňuje skutečný význam demokratického procesu (viz Kukathas, Pettit, 1990). Jeho koncepce sdílí stejný cíl – nalezení nestranných pravidel, nikoli však metodu. K Rawlsově monologickému přístupu staví svou dialogickou variantu. Za legitimní lze podle Habermase považovat jen takové pravidlo, které bylo schváleno v racionální diskuzi všemi, kterých se týká (Habermas, 1992). Habermas (2002) tak kantovské nasazení liberálních teorií doplňuje procedurální verzí rousseauovské tradice radikální demokracie. Zatímco Rawls se vždy odvolává na primát negativní svobody, Habermas si její existenci nedokáže představit bez vztahu k jejímu pozitivnímu – občanskému – pojetí.

Rozumnost výsledku volby v Rawlsově původní pozici je zajištěna tím, že do ní nemají přístup identity a zájmy těch, kteří volí. V původní pozici nedochází k žádné diskuzi – každý racionální jedinec by podle Rawlse volil stejně. Konkrétní politické argumenty racionálně jednajících aktérů jsou tak závojem nevědomosti odstíněny. Výsledkem je rozumná koncepce sociální spravedlnosti, která není odvozena ze žádné z individuálních koncepcí dobrého života. Koncepce spravedlnosti je na nich nezávislá, což podle Rawlse umožňuje její všeobecnou přijatelnost. Právě zde vstupuje do hry Habermas. Jeho kritika je zaměřena na podle něj rigidní rozdělení morálních schopností jednotlivců na racionální (osobní) a rozumné (veřejné). Rozumnost je podle něj atributem praktického užívání rozumu ve skutečné diskuzi – jen ten racionální argument, který je schopen se veřejně obhájit, může být považován za rozumný (tj. všeobecně přijatelný). (Habermas, 1998a)

Habermasova koncepce deliberativní (rokovací) demokracie se v souladu s tím snaží propojit liberální důraz na nestranná pravidla s radikálně demokratickým zdůrazněním občanské participace. K tomu zatím došlo jen na úrovni národních států a částečně v rámci Evropské unie (EU). Právě EU je podle něj schopna demokratické dědictví moderního liberálního státu realizovat na nadnárodní úrovni. Pokud by se EU konstitucionalizovala, mohla by vytvořit nový bod průniku individuálních práv a občanské participace. Tím by byly vytvořeny podmínky pro sociální integraci evropského kontinentu, která by tak byla schopna poskytnout základ celoevropskému mechanismu redistribuce (17.3). Zatímco Evropané jsou podle Habermase schopni dát své kolektivní identitě společný eticko-politický obsah, globální společenství občanskou solidaritu generovat nedokáže. Ta je vždy založena na konkrétní kolektivní identitě, kterou diskurz lidských práv, jenž poskytuje jediné potenciální pojivo na globální úrovni, není schopen podepřít (Habermas, 1998b). Na globální úrovni je představitelná pouze „tenká“ forma solidarity, jež dokáže poskytnout podporu minimálním opatřením proti porušování lidských práv a vojenské agresí (Habermas, 2006a, s. 143).

Přesto Habermas o konstitucionalizaci mezinárodních vztahů uvažuje. Jde mu ovšem o konstitucionalizaci bez institucionalizace světové vlády a globální redistribuce. Podle Habermase existuje alternativa, která umožňuje uskutečnit kosmopolitní ideál podřízením mezinárodních vztahů nestrannému právu i bez existence světového státu. Habermas se tak snaží zachránit původní Kantovo kosmopolitní dědictví a neuchýlit se k podle něj suboptimální variantě konfederace nezávislých států, jak učinil Kant z obavy před despotismem světového státu (tamtéž, s. 126–129). K tomu Kanta svedla chybná představa, podle níž jedinou skutečně kosmopolitní alternativu „přirozenému stavu“ mezinárodních vztahů tvoří světový stát. Podle Habermase jsou stát a ústava konceptuálně odlišné. Lze proto uvažovat o institucionalizaci nadnárodního práva – konstitucionalizaci mezinárodních vztahů – i bez existence globálního státu. Jak jsme viděli v úvodu této kapitoly, podle Habermase k tomu částečně došlo v důsledku ustavení OSN.

Nadnárodní právo, o němž Habermas píše, by při svém vynucení spoléhalo na národní státy a jejich moc. Bylo by součástí víceúrovňové struktury globálního vládnutí (14.3). Habermas tak uvažuje o politicky konstituované světové společnosti, která by byla i při absenci světového státu schopna realizace „světové domácí politiky“ – domácí politiky s globálním horizontem. Ta by byla uskutečňována na úrovni kontinentálních režimů, které by měly vznikat na základě příkladu EU. Na globální úrovni mu jde o vytvoření efektivního režimu dodržujícího lidská práva, o globální konstitucionalizaci „negativních povin-

ností univerzalistické morálky“ – povinnosti „zdržet se zločinů vůči lidstvu a agresivních válek“ (Habermas, 2005, s. 16, 2006a, s. 136). I budoucí mandát OSN tak zůstává omezen na již dnes uznaná základní ustanovení Charty, reforma světové organizace by však měla přispět k jejich důslednému uplatnění (Habermas, 2006a, s. 173–175).

Habermas a ve stejném stylu také jeho pokračovatel R. Forst (2001) se tak v duchu realistického liberalismu snaží najít jakousi střední polohu mezi etatismem realismu a idealismem globalismu („revolucionismu“). Tato pozice je založena na předpokladu univerzálně platných „negativních povinností“, které jsou ostatně již dnes mezinárodně uznány. Habermas chce zachovat kosmopolitní nasazení liberalismu s jeho důrazem na univerzálně platné morální principy a zároveň vzít vážně partikulární kulturní zakotvení různých politických společenstev. Domácí politické kontexty jsou stále charakterizovány takovou měrou politické kooperace, která na globální úrovni neexistuje. Globální redistribuce není možná, protože není možný globální demokratický proces. Integrace na globální úrovni se sice postupně prohlubuje, a vytváří se tak globální kontext spravedlnosti, nelze na něj však aplikovat náročné požadavky charakteristické pro moderní liberální státy. Jak upozornil Rawls, předpokládalo by to reciprocitu. Ta však na globální úrovni chybí. Habermas proto pravidla mezinárodního soužití omezuje jen na minimální požadavky dodržování lidských práv a prevence válek.

R. Forst v této souvislosti hovoří o „minimální spravedlnosti“ ve smyslu zajištění podmínek svobodné deliberace a odlišuje ji od „maximální spravedlnosti“ jako výsledku deliberací v rámci konkrétních politických jednotek (Forst, 2001, s. 181). Na globální úrovni pak prosazuje jen minimální koncepci,⁶⁵ kterou doplňuje povinností pomoci těm společnostem, které současný systém znevýhodňuje. V tom se do určité míry shoduje s J. Rawlsem, rozchází se však s těmi autory, kteří se snaží obhájit program globální sociální spravedlnosti.

Globalistický liberalismus

Podle přesvědčení globalistických liberálů je nutné, abychom uvážili takové způsoby mezinárodněpolitické organizace, které by nejlépe odpovídaly vyzkoušeným „domácím hodnotovým intuicím“. Pokud jsme se byli schopni doma shod-

65 I když upozorňuje, že jde ve skutečnosti o velmi náročný požadavek (viz Forst, 2005, s. 35–36).

nout na tom, že požadavky lidské důstojnosti a rovná morální hodnota každého jedince vyžadují institucionalizaci mechanismu, který by každému členu společnosti zajistil férový podíl na výsledcích společenské kooperace, přišel čas překročit hranice izolovaných národních komunit. Ty totiž nejsou již nadále nijak izolované. Jsou propojeny hustou strukturou mezinárodních organizací. Ta přitom nijak nepřipomíná uspořádání, které bychom doma označili za spravedlivé, demokratické a slušné. Právě naopak – mezinárodní pravidla dnes odrážejí nerovnováhu vojenské a ekonomické moci mezi jednotlivými částmi světa a většinu světové populace poškozují. Proto je třeba přistoupit k jejich reformě na základě kosmopolitních principů, které nediskriminují mezi lidmi na základě jejich příslušnosti k partikulární politické komunitě. Podle tohoto přesvědčení je dnes jediným skutečně relevantním kontextem spravedlnosti celý svět.

Jeden svět a minimalizace utrpení – P. Singer

Tezi, že vzdálenost nehraje v naší morální úvaze žádnou roli, zdůraznil P. Singer již počátkem sedmdesátých let. V reakci na neadekvátní postoj vyspělého světa k hladomoru v Bengálsku v roce 1971 argumentoval ve prospěch principu pomoci, který by nebyl závislý na národní příslušnosti. Podle Singera existuje analogie mezi situacemi hladomoru či extrémní chudoby v nevyspělých zemích a situací topícího se dítěte v mělkém rybníce. Pokud se ocitneme v blízkosti rybníka, byť bychom byli oblečeni v našich nejlepších šatech a spěchali na určenou dobu do zaměstnání, máme morální povinnost topícímu se dítěti pomoci. Zabráníme tím velkému zlu s minimálními náklady – přijdeme pozdě do zaměstnání a budeme se muset převléci. Ve stejném vztahu se podle Singera nacházejí občané v bohatých a chudých oblastech světa. Bohatí mají morální povinnost pomoci trpícím, protože přínos ve smyslu snížení utrpení na jejich straně mnohonásobně převáží ztráty plynoucí z obětované části příjmu materiálně zajištěných obyvatel Západu. (Singer, 1972; srv. také Singer, 2002, s. 156–158; Brown, 2002, s. 163–167)

Takový princip by platil i v případě, že by svět nebyl vzájemně provázán. Postupující globalizace však podle Singera napomáhá tomu, abychom si jeho platnost uvědomili a začali na jeho základě rekonstruovat morální východiska našeho jednání. Singer odmítá o integračních procesech minulých dekád uvažovat jako o internacionalizaci, vidí je naopak jako projev skutečné globalizace. Procesy, jakými jsou produkce skleníkových plynů vyspělými zeměmi, budování mezinárodního obchodního režimu a institucionalizace norem lidských práv, již dávno

podkopaly tradičně chápanou státní suverenitu a učinily z nás obyvatele světa, v němž se naše jednání dotýká osudu lidí tisíce mil daleko. Národní stát přestal být adekvátním rámcem morální rozvahy, stal se jím celý svět (Singer, 2002, s. 8).

V tomto světě menšina populace prosperuje na úkor její většiny, která se nachází ve stavu extrémní chudoby a bezmoci. Bezprostředním cílem, k němuž Singer míří, je ospravedlnění individuálního příspěvku každého materiálně zajištěného jedince na boj proti globální chudobě a s ní spojenému utrpení. I relativně malý příspěvek z kapsy toho, jehož základní potřeby jsou uspokojeny, představuje dramatický přínos pro ty, kteří strádají kvůli podvýživě, nedostatku pitné vody, základní zdravotní péče a vzdělání. Podle Singera by měl každý z nás přispívat nejméně jedno procento svého ročního příjmu, aby byly organizace bojující proti chudobě schopny ve střednědobém horizontu potřit její nejextrémnější projevy (tamtéž, s. 193). Podle Singera tak máme *pozitivní povinnost* pomoci. V protikladu k této pozitivní povinnosti T. Pogge zdůrazňuje naši *negativní povinnost* neublížovat, tj. odmítnout participovat v současném globálním institucionálním uspořádání, které vytváří a udržuje podmínky extrémní chudoby (viz následující sekce).

Kromě nároků, které globální etika klade na každého jednotlivce, je třeba uskutečnit celou řadu politických reforem, jež změní uspořádání současných mezinárodních vztahů. V oblasti životního prostředí jde především o fixaci kvót produkce skleníkových plynů na hlavu (tj. proporcionálně k populaci) v určitém časovém bodě. Když se zároveň umožní obchodování s emisemi, dojde nejen k zastavení zvyšování produkce těchto plynů, ale největším znečišťovatelům se poskytne prostor pro postupné přizpůsobení jejich výrobní struktury. V oblasti mezinárodního obchodu musí dojít k vyloučení těch zemí, které nemohou nárokovat rozumnou demokratickou legitimitu. Státy, v jejichž čele stojí nikým nezvolení diktátoři a pučem nastolení generálové, musejí ztratit možnost vstupovat do ekonomických transakcí na vrub svých zemí. To by zároveň znamenalo, že by jim z důvodu chybějícího uznání nebylo umožněno vstoupit do OSN. To je podle Singera důležité, protože to řeší otázku ospravedlnění případné vojenské intervence, pokud by v těchto zemích docházelo k masovému porušování lidských práv. Zatímco pro členy OSN platí ta ustanovení Charty, která zabraňují intervenci do vnitřních záležitostí suverénních států, v tomto případě by neplatila, protože by nešlo o členy (tamtéž, s. 135).

Singer podobně jako například Rawls či Habermas obhájí omezení realisticky chápané státní suverenity dodržováním základních lidských práv. Výkon spravedlnosti nehodlá vložit do rukou národních států, ale do rukou reformo-

vané OSN. Ta by se měla stát zárodkem globální politické autority, která jediná by byla schopna odpovědět na výzvy integrovaného světa. Na jedné straně se tak Singerův globalismus vyhýbá možnému obvinění z imperialismu, kterému byli z radikálních pozic podrobena Rawls a Habermas (viz Anderson, 2005),⁶⁶ na straně druhé však postrádá jeho konečné doporučení rozumnou dávkou realismu. Jeho argumentace vede v idealistickém duchu revolucionismu „směrem ke světové pospolitosti s její vlastní přímo volenou legislativou, která by se pravděpodobně postupně rozvinula v souladu s logikou Evropské unie“ (Singer, 2002, s. 199). Na rozdíl od realistických liberálů Keohana s Nyem (kap. 14), kteří pro modelování globálních institucí odmítají jak „domácí analogii“, tak také analogii s EU, Singer věří v opakování evropské zkušenosti na globální úrovni.

Singerův příklon k univerzálním morálním principům na úkor zhodnocení současné politické praxe je vlastní všem liberálům globalistického ražení. Podle níže diskutovaného B. Barryho je to dokonce přednost tohoto uvažování, protože poskytuje nástroje kritiky dnešního nespravedlivého stavu. Přimknutí se ke *statu quo* není pro Barryho spjato s respektem k vyzkoušeným institucím, jak tvrdí realisté, ale s konvencionalismem – ospravedlněním existujícího stavu bez ohledu na to, jestli odpovídá našim morálním intuicím, nebo ne (Barry, 1995a). Podle tohoto pohledu platí, že co je reálné, je spravedlivé. Globalističtí revolucionisté naopak v protikladu k tomu, *co je*, zaměřují svou pozornost na to, *co má být* (4.1).

Prototypem nekritického přijetí *statu quo* je pro Barryho komunitarista M. Walzer se svým důrazem na sdílenou praxi partikulární komunity. Podle Walzera existuje rozdíl mezi „silnou“ morálkou konkrétních společenství a „slabou“ morálkou existující mezi nimi. Zatímco silná morálka poskytuje základ pro sociální integraci národní pospolitosti, slabá morálka mobilizuje veřejné mínění, politické nástroje a v krajním případě intervenční sbor jen ve výjimečných případech masového porušování lidských práv (Walzer, 1994). Morálka uvnitř komunit a mezi nimi jsou dvě odlišné věci.

Pro Barryho to představuje kapitulaci kritického myšlení tváří v tvář tradicím často založeným na donucení, které v současném světě utlačují řadu sociálních

⁶⁶ Podle Andersona oba filozofové svými koncepcemi mezinárodní spravedlnosti pouze poskytují ideologické ospravedlnění neoimperialismu USA. Habermas se však snaží upozornit na rozdíl, který existuje mezi jeho představou nestranného (multilaterálního) mezinárodního řádu a neokonzervativním projektem globální unilaterální hegemonie USA. I kdyby USA šlo o prosazování univerzálního zájmu lidstva, stejně by výsledek neodpovídal požadavkům nestrannosti. Jak jsme uvedli výše, ty jsou podle Habermase funkcí „diskurzivních procedur“, které jsou založeny na inkluzivní argumentativní praxi, která nutí účastníky diskuze brát v úvahu všechny zasažené zájmy (Habermas, 2006a, s. 185).

skupin. Realističtí liberálové Keohane, Rawls a Habermas se naopak pokoušejí o pozitivní zhodnocení tohoto rozlišení, když odmítají konstrukce světového státu a ve svých koncepcích usilují o průnik liberálních politických principů (utopické složky) a respektu ke skutečnosti. Zatímco globalisté se přiklánějí k utopickému pólu politického myšlení, jejich internacionalistickým kolegům jde slovy J. Rawlse o „realistickou utopii“ (Rawls, 1999). Nyní se zaměříme na globalistickou interpretaci jeho teorie.

Globalizace principu difference – Ch. Beitz a T. Pogge

Rawlsovští liberálové Ch. Beitz a T. Pogge vycházejí z radikálního zpochybnění Rawlsova předpokladu, podle něhož je bohatství společnosti otázkou její politické kultury. Jejich východiskem je naopak přesvědčení o kauzální souvislosti mezi ekonomickou situací států a uspořádáním mezinárodních ekonomických vztahů (viz např. Pogge, 1989, s. 263; Beitz, 1999a). Jinými slovy řečeno, současný rozsah globální chudoby je produkován mezinárodními institucemi, které upravují globální ekonomickou výměnu. Jejich uspořádání je v rukou mocných a bohatých států, které proto za chudobu přímo odpovídají (viz např. Pogge, 2002, s. 23–25). Podle Pogge každý, kdo participuje v současném nespravedlivém uspořádání, nese svůj díl viny za tisíce zbytečných úmrtí v bývalém třetím světě. Každý obyvatel vyspělého světa, který se nepotýká se situací extrémní chudoby, má proto morální povinnost přispět k jeho reformě (Pogge, 1989, s. 276).

Podle Pogge to vyplývá z *negativní povinnosti* nezpůsobovat utrpení. Tato povinnost má větší naléhavost než pozitivní povinnost pomoci, o níž mluvil Singer. Pozitivní povinnost pomoci totiž předpokládá, že institucionální uspořádání, které produkuje negativní výsledky – chudobu –, je legitimní. Instituce jsou v pořádku, musejí být pouze doplněny imperativem pomoci. V tomto smyslu se jedná o projev dobročinnosti těch, kteří jsou na tom lépe ve vztahu k těm, kteří neměli stejné štěstí. Pogge naopak zpochybňuje samu legitimitu současného uspořádání mezinárodních institucí včetně režimu vlastnických práv nad přírodními zdroji. Občané vyspělých zemí podle něj postrádají právo na bohatství, kterému se těší, naopak globální chudí mohou vznášet na část tohoto bohatství oprávněný nárok. Otázka boje proti chudobě nespádá do oblasti dobročinnosti jednotlivců, ale spravedlnosti institucí. Nikoli akty jednotlivců, ale institucionální pořádek je zdrojem porušování základních lidských práv.

Pogge proto navrhuje institucionální reformu vlastnických práv nad přírodními zdroji, jejímž cílem by bylo směřovat jedno procento globálního produktu

na vymýcení chudoby (Pogge, 2002, s. 204–214; Pogge, 2005). Šlo by o relativně skromný krok, který by nutně nevyžadoval radikální proměnu mezinárodního řádu. Kontrola nad přírodními zdroji by zůstala v rukou suverénních států. Byly by pouze nuceny sdílet malou část jejich hodnoty. Toto nepatrné zdanění by podle něj přineslo dostatečné prostředky pro vymýcení nejhorších projevů chudoby.

Pogge však zároveň upozorňuje, že naplnění tohoto kroku by bylo usnadněno tehdy, kdyby došlo k vertikálnímu rozptýlení státní suverenity. To by přispělo nejen k naplnění požadavků distributivní spravedlnosti, ale mohlo by pomoci vyřešit i další globální problémy. Globální centralizace v oblasti užívání násilí by pomohla překonat potenciálně konfliktní vztahy mezi státy. Centralizace by také mohla přinést odpověď na globální ničení životního prostředí. Centralizace v těchto sférách by však musela být doplněna decentralizací, která by v těch oblastech, které to umožňují, přivedla politické rozhodování blíže těm, jichž se dotýká. Výsledkem by byla víceúrovňová struktura vládnutí, která by díky pluralitě participujících aktérů byla schopna předejít nebezpečím globální tyranie, jež pronásledují jednostranně centralizační představy zastánců ustavení světového státu (Pogge, 2002, s. 177–195).

Současné uspořádání, které je formálně stále založeno na konceptu teritoriální suverenity, neumožňuje výraznější reformu globálních ekonomických vztahů, o niž Poggeovi především jde. Jakákoli skupina, která dnes uchopí státní moc, získává mezinárodní uznání jako legitimní reprezentant své země. Dostává se jí tak privilegia půjčovat si peníze na kapitálovém trhu a svobodně nakládat s přírodními zdroji dané země (tamtéž, s. 113). Politická elita může prodávat přírodní zdroje, jež se nacházejí na území země, stejně jako zadlužovat celé politické společenství a přitom využívat získané zdroje jen ke svému obohacení. Je s ní zacházeno jako s legitimní stranou obchodních či finančních transakcí, ačkoli může spíše připomínat bandu zlodějů, která vyloupila obchodní dům a snaží se kradené zboží prodat překupníkům. S nelegitimní vládou by se proto mělo zacházet právě jako se zlodějskou bandou. Transakce, které taková skupina uskutečňuje, sice vedou ke změně majitele zboží, znamená to však, že dochází ke změně vlastnických práv. I kradené zboží je stále vlastnictvím okradeného a v případě úspěšné policejní akce se mu (bez toho, že by za něj musel platit) vrátí zpět.

Analogicky bychom podle Pogge měli přistupovat ke všem vojenským juntám a diktátorským režimům, které zneužívají svého postavení. Privilegium nakládat s přírodními zdroji totiž představuje silnou pobídku k vojenským

převratům.⁶⁷ To stejné platí ve vztahu k privilegium půjčovat si na kapitálovém trhu. Kdokoli, kdo se dostane k moci, může zadlužit celou zemi a její budoucí generace. Nástupnická vláda pak nemůže odmítnout závazkům země dostát, i když byly učiněny nelegitimním režimem. Země by ztratila možnost půjčovat si prostředky v budoucnosti. Privilegium půjčovat si peníze tak umožňuje i těm nejhorším vládcům, aby si půjčovali za výhodnějších podmínek, než kdyby se chtěli zadlužit jako soukromé osoby. Navíc ve chvíli, kdy dojde k odstranění diktátorského režimu, zadlužení dusí demokratizační proces. Podle Pogge dvě zmíněná privilegia, která chápe jako aspekty globálního ekonomického řádu, jež byly světu vnuceny bohatými zeměmi a přijaty „autoritářskými vládci a zkorumpovanými elitami v chudších zemích, významným způsobem přispívají k přetrvávání extrémní chudoby“ (tamtéž, s. 115).

V normativním smyslu tvoří podle Pogge mezinárodní instituce – analogicky k institucím domácím – základní strukturu, která ovlivňuje osudy jednotlivců po celém světě. Neexistuje proto jediný důvod, proč by neměly být podřízeny principům spravedlnosti, které Rawls formuloval pro domácí úroveň. Pokud Rawls tvrdí opak, potom v protikladu k rovnostářským a individualistickým východiskům vlastní teorie prosazuje neospravedlnitelný „dvojitý standard“. Beitz a Pogge národní kontextualizaci teorie spravedlnosti odmítají a za skutečně relevantní kontext spravedlnosti označují celý svět. Zatímco podle Rawlse si pro stanovení pravidel mezinárodního soužití máme představit, že zástupci národních společenství vstupují do druhé původní pozice, podle Beitze a Pogge to není nutné. Podle nich by Rawlsova koncepce spravedlnosti měla být aplikována na globální úrovni včetně principu difference, který by tak zajistil, aby globální nerovnosti pracovaly ve prospěch těch jednotlivců, kteří by na tom globálně byli nejhůře. Byla by tak nastolena základní spravedlnost globálního ekonomického řádu. Jak upozorňuje Zanetti (2005), Pogge se později od globální interpretace rawlsovského egalitarismu odklání k pragmatičtější chápání koncepci „minimálního standardu“. Ten by znevýhodněným měl zajistit pouze

67 Pogge uvádí příklad Nigérie, kde export ropy tvoří asi čtvrtinu HDP a kde získává kontrolu nad těmito příjmy kdokoli, kdo se dostane k moci: „Ze strany armádních důstojníků se jedná o velké pokušení a v průběhu 28 z posledních 32 let byla Nigérie ovládána vojenskými diktátory, kteří se dostali k moci silou.“ (Pogge, 2002, s. 113) Stejný vzorec podle Pogge vykazují také Keňa, Angola, Mosambik, Brazílie, Venezuela, Filipíny, Barma/Myanmar, ropné státy Středního východu a mnoho dalších menších zemí, které jsou bohaté na zdroje. Ačkoli kauzální vztah mezi hojností zdrojů a neexistujícím ekonomickým rozvojem je dlouho znám jako domácí problém (tzv. Holandská nemoc), Pogge upozorňuje, že tento mechanismus nemůže fungovat bez pobídek přítomných na mezinárodní úrovni.

minimální naplnění jejich základních lidských práv, včetně práva na materiální životní minimum.

Ch. Beitz přichází se dvěma argumenty ve prospěch globalistické pozice. Nejprve upozorňuje na to, že i kdyby byly státy vzájemně nezávislé jednotky (a přistoupili bychom proto na Rawlsův předpoklad druhé původní pozice), platnosti Rawlsových principů spravedlnosti na globální úrovni by to nic neubralo. Jelikož distribuce přírodních zdrojů je mezi společnostmi nerovná a nezasloužená, představuje z hlediska Rawlsovy teorie příklad morálně arbitrárního faktu. Žádná společnost si své zdroje nezasloužila, podobně jako si žádný jednotlivec nezasloužil svůj přirozený talent (Beitz, 1979, s. 137).⁶⁸ Ani předpoklad vzájemné nezávislosti mezi společnostmi proto distribuci zdrojů nečiní méně arbitrární. Strany v Rawlsově druhé původní pozici (tj. bez znalosti zdrojové vybavenosti jejich společností) by podle logiky jeho teorie musely volit takové principy, které by každé společnosti zajistily „férovou šanci rozvinout spravedlivé politické instituce a ekonomiku schopnou uspokojovat základní potřeby svých členů“ (tamtéž, s. 141). Jednalo by se o mezinárodní analogii domácího principu difference.

Svět se však neskládá ze vzájemně nezávislých států. Není proto potřeba ani uvažovat o druhé (tj. mezinárodní) původní pozici, jak tvrdí Rawls. To je východiskem Beitzova druhého argumentu. V důsledku rostoucí vzájemné závislosti je třeba celý svět chápat jako jednu jednotku, pro niž platí původní principy Rawlsovy teorie. Stejně jako Pogge i Beitz vychází z toho, že pravidla upravující mezinárodní ekonomické vztahy mají morálně relevantní distribuční konsekvence – některé aktéry zvýhodňují a některé naopak znevýhodňují. Právě proto je třeba uvažovat o principech spravedlnosti, které by těm, kdo jsou na tom globálně nejhůře, zajistily minimální férový podíl na světových přírodních zdrojích.

Světová společnost tvoří v důsledku vzájemné závislosti jednu *kooperativní jednotku*. Právě proto nelze principy spravedlnosti omezovat na uzavřené společnosti (Beitz, 1979, s. 151; srv. také Pogge, 1989, s. 247):

„Pokud skutečnost globální ekonomické a politické vzájemné závislosti dokládá skutečnost globálního schématu společenské spolupráce, neměli bychom vidět národní hranice jako něco, co má morální význam. Protože se hranice nekryjí s polem společenské spolupráce, neoznačují meze společenské odpovědnosti. Proto bychom o stranách v původní pozici neměli předpokládat, že vědí, že jsou členy konkrétní národní společnosti a vybírají principy spravedlnosti primárně pro tuto společnost. Závoj nevědomosti se musí rozšířit na všechny otázky státního občanství a vybrané principy tak budou platit globálně.“

68 Ke kritické diskuzi této analogie viz Pogge 1989, s. 251–252.

Dodejme, že globální princip difference, o který tu jde, se bude v chápání rawlsovských globalistů týkat nejvíce znevýhodněných *jednotlivců* (nikoli států), a nemusí tak nutně znamenat *jen* transfer zdrojů z bohatých zemí do zemí chudých, i když ten v současných podmínkách představuje nejpravděpodobnější naplnění požadavků principu.

Rozumná dohoda a občanský nacionalismus – B. Barry

Podle B. Barryho nepředstavuje Rawlsova koncepce spravedlnosti jako reciprocity (která se snaží vybalancovat střední polohu mezi pojetími spravedlnosti jako vzájemné výhody a nestrannosti) při hledání liberálních principů spravedlnosti schůdné východisko (Barry, 1995b, s. 52–67; srv. také Hampton, 1993). To se přitom netýká jen mezinárodní, ale také národní úrovně. Jelikož Rawls vychází z předpokladu společnosti jako kooperativního podniku, ze sféry spravedlnosti vypadávají v jeho pohledu ti jednotlivci, kteří nejsou schopni reciproční spolupráce. Rawls předpokládá, „že osoby jako občané mají všechny schopnosti, které jim umožňují, aby byly spolupracujícími členy společnosti.“ (Rawls, 1993, s. 20) Dlouhodobě nemocní, lidé z jiných společností, lidé s tělesným a mentálním postižením tak zůstávají závislí na dobročinnosti plně kooperujících členů společnosti.

Rawlsův předpoklad, že zvolené principy spravedlnosti musejí být nejen nestranné (což zajišťuje závoj nevědomosti), ale pro všechny členy společnosti také výhodné, vnáší podle Barryho do jeho koncepce spravedlnosti vnitřní nekoherenci. Není totiž vůbec jasné, že by talentovaní a vzdělaní jednotlivci měli ve společnosti uspořádané podle jeho principů vůbec co získat (Barry, 1995b). Výhodnější by pro ně pravděpodobně bylo, kdyby s těmi, kteří jsou na tom nejhůře, odmítli kooperovat. Princip difference proto, jak upozorňuje komunitaristická kritika (např. Sandel, 1995) a Rawls ostatně také (Rawls, 1993, 1999), předpokládá sdílenou politickou kulturu. Teprve ta umožňuje představit si, že úspěšní budou dobrovolně souhlasit se zdaněním ve prospěch znevýhodněných skupin populace.

Na mezinárodní úrovni však chybí nejen sdílená kultura, ale ani vzájemná závislost mezi společnostmi nedosahuje domácí úrovně. Podle Barryho zde není nic, co by dokázalo uskutečnění Rawlsových principů spravedlnosti poděpřit. Pochybuje, že by bohaté země mohly z rawlsovského redistribučního schématu nějak profitovat. Lze totiž rozumně předpokládat, že transfer zdrojů by byl po dlouhou dobu jednosměrný – z bohatých do chudých zemí. Podmínky reciprocity, tj. že všechny strany budou mít dříve nebo později z redistribučního schématu prospěch, na globální úrovni jednoduše neexistují (Barry, 1997,

s. 532). Barry proto navrhuje alternativní koncepci spravedlnosti jako nestranosti, která podle něj nejčistším způsobem odráží liberální přesvědčení o rovné morální hodnotě jedinců. Je přesvědčen, že tak dosahuje Rawlsova cíle lépe než jeho vlastní koncepce (srv. také Dufek, 2006).

Místo Rawlse se Barry odvolává na T. Scanlona, který oproti Rawlsově původní pozici staví takové schéma, v němž strany nejsou zbaveny znalosti svých identit a preferencí a jejichž rozhodování není vedeno striktně instrumentální logikou, ale snahou docílit „rozumné dohody“ (Scanlon, 1982, s. 118 a 127; Barry, 1995b, s. 67). Spravedlivé je takové uspořádání, které by nemohlo být rozumně zamítnuto jako základ informované dohody. Podobně jako Habermas také Scanlon a Barry tvrdí, že jen to uspořádání, které by nebylo vetováno těmi, kdo by v jeho rámci museli žít, by mohlo být považováno za nestranné. Kdyby jej přijmout nemohli, nesplňovalo by podmínku nestranosti. Pokud se podíváme na světovou distribuci bohatství a pravidla, která ji upravují, je jasné, že by na scanlonovské „rozumné dohodě“ nemohla být ani při nejlepší vůli založena. Barry vidí problém v neomezené suverenitě států nad jejich zdroji a přichází s návrhem „progresivního globálního zdanění“ (Barry, 1997, s. 535–536). I když tak svou koncepci staví na jiných teoretických východiscích, ve svém prakticko-politickém závěru se shoduje s rawlsovci Poggem a Beitzem.

Globalistické liberály obecně spojuje kritika relativismu a skepticismu realistů i partikularismu komunitaristů. Na rozdíl od obou těchto pozic tito autoři věří v možnost založení spravedlivého globálního řádu na rozumných principech spravedlnosti. Od morálně-epistemologického skepticismu realistů je tak odlišuje jejich racionalismus – víra ve schopnost lidského rozumu dobrat se všeobecně přijatelných pravidel –, od kulturního partikularismu komunitaristů víra v rozhodnutelnost sporu mezi nároky platnosti rozdílných sociálních norem. Obě přitom velmi úzce souvisejí. Barry proto přichází s kategorií státocentristů (*statists*), kam souhrnně řadí jak realisty, tak komunitaristy. Právě vůči nim formuluje svou univerzalistickou a individualistickou alternativu uspořádání globálních institucí.

V Barryho globalistické vizi není místo pro odlišení pravidel domácí a mezinárodní spravedlnosti, které charakterizovalo internacionalistický liberalismus. Barry je monistou, internacionalističtí liberálové jsou pluralisty. Monisté jsou přesvědčeni, že obsah spravedlnosti lze zachytit v jednom principu, který by měl být aplikován bez ohledu na proměnlivý kontext. Stejně principy tak platí na domácí i globální úrovni. Pluralisté naopak tvrdí, že pro různé kontexty platí odlišná pravidla. Domácí společnost tak může být podřízena jiným principům spravedlnosti než mezinárodní vztahy. (Miller, 2002)

Na druhé straně si však Barry všímá existence národních kultur, které poskytují podmínky pro smysluplné individuální volby, a podává jejich univerzalistické ospravedlnění (Barry, 1999). Kterákoli komunita má nárok rozvíjet sdílený systém hodnot a norem. Obhajuje tak občanský nacionalismus. Ten podle něj není – v protikladu k etnickým koncepcím – v opozici ke globální redistribuci. Globální redistribuce občanský nacionalismus v bohatých zemích nijak neohrožuje, zatímco chudým poskytuje možnost rozvinout jejich vlastní verzi. Barry se explicitně odvolává k dědictví liberálního nacionalismu, který v univerzalizaci národní integrace viděl cestu k emancipaci *jedinců* ze sevření lokálních tradic a dogmat. Na první pohled se tak nijak výrazněji neodlišuje od některých komunitaristicky orientovaných autorů, jež sám kritizuje (např. Walzer, 1994; Miller, 1999; Kymlicka, 2002). Na rozdíl od Barryho, který je monistou, jsou však tito autoři pluralisty. Jak jsme naznačili již v úvodu kapitoly, jejich pluralismus je sblíží s realistickým liberalismem.

Pluralismus a/nebo monismus

Například David Miller (2002, 2005) globální egalitarismus otevřeně odmítá. Podle něj lze o uskutečnění distributivní spravedlnosti uvažovat pouze v rámci národních států (Miller 1999, kap. 12; srv. také Dufek, 2006). Odmítnutí globálního egalitarismu Miller obhajuje podobně jako Rawls. Konstantní transfery bohatství by podkopávaly zodpovědnost národních jednotek za svůj osud. Byl by tak zpochybněn princip národního sebeurčení. Kvůli kulturní rozmanitosti navíc na globální úrovni chybí univerzální měřítko, podle něhož bychom mohli jednotlivé společnosti mezi sebou srovnávat. Podle Millera se lze proti globálním nerovnostem postavit i bez toho, že bychom se museli dovolávat problematického kosmopolitního ideálu.

Globální nerovnost podle něj není nespravedlivá sama o sobě, ale kvůli svým negativním důsledkům (Miller, 2005). Obrovské globální nerovnosti se překládají do mocenských asymetrií mezi korporativními hráči a jednotlivci (např. mezi nadnárodními korporacemi a pracovníky v nevyspělých zemích) i při jednáních o mezinárodních dohodách a závazcích, kde vyspělé země mají navrch nad zeměmi ekonomicky slabými. Nerovnosti tak zpochybňují princip národního sebeurčení, protože znemožňují chudým národům, aby mohly rozvíjet a sledovat své cíle. V tomto bodě se kontextualista Miller sbíhá s univerzalistou Barrym, který se, jak jsme uvedli, snaží skloubit respekt k jednotlivcům i k jejich společenstvím (srv. také Hrubec, 2004, s. 86–88). Od Millera jej však

odlišuje obhajoba globální redistribuce. Zatímco Miller je pluralistou, Barry je monistou. Podle Millera není spravedlnost na globální úrovni uskutečnitelná. Naším cílem by podle něj neměla být maximalizace globální *spravedlnosti*, ale minimalizace globální *nespravedlnosti* (Miller, 2005).

Podle Millera (obdobně jako podle Walzera) rozhoduje o principech spravedlnosti konkrétní kontext. Podle tohoto pohledu existují nezávislé sféry spravedlnosti, v nichž platí odlišné principy distribuce. Miller (2002) zároveň upozorňuje na to, že obhajoba kontextualismu nejde nutně ruku v ruce s relativismem a konvencionalismem, jak se domnívá univerzalista Barry (viz výše). Podle Millera kontextualismus není konvencionalismus, pouze tvrdí, že v různých kontextech budeme používat rozdílné principy spravedlnosti. Pokud tento vztah chápe jako *objektivně* existující, tj. aplikuje ve stejném kontextu vždy tentýž princip, blíží se takový kontextualismus jakési formě „pluralistického univerzalizmu“ (srv. také Pogge, 2002). Na jeho půdorysu se kontextualisté Walzer a Miller scházejí s realistickými liberály Keohanem, Rawlsem a Habermasem.

16.3 Radikalismus aneb „Tvrdý“ revolucionismus

Jak jsme viděli v kapitole 4, cílem „tvrdého“ revolucionismu je nastolení světa, v němž budou konflikty partikulárních zájmů překonány jejich zahrnutím do univerzálního projektu všelidské emancipace. Nastolení této říše svobody má předcházet „apokalypsa“, v níž budou rozmetány zbytky starého řádu. Absolutní cíl revolucionismu ospravedlňuje absolutní – revoluční – prostředky při jeho dosahování. V tomto oddílu budeme sledovat současné projevy „tvrdého“ revolucionismu či radikalismu.

Moderní radikalismus se formoval v 19. století jako revoluční učení, jehož cílem bylo vysvětlit realitu kapitalismu a zároveň proti němu mobilizovat. Liberální spravedlnost marxismus viděl jen jako ideologický projev nadvlády kapitálu. Spravedlnosti nebylo možné dosáhnout ve stávajícím systému třídního vykořisťování, komunismus jako říše skutečné svobody ležel za podmínkami buržoazní spravedlnosti (Kymlicka, 2002, s. 168–169). Spravedlivá společnost by tak mohla být uskutečněna jedině tehdy, kdyby byly zrušeny podmínky, které udržovaly systém nadvlády kapitálu. K tomu mělo dojít v proletářské revoluci, která by odstranila kapitalistický řád a připravila cestu k nastolení komunismu (Marx, Engels, 1950).

V průběhu rozvoje kapitalistické výroby dochází podle Marxe k rozvoji třídy proletářů, kteří se v odpovědi na koncentraci kapitálu spojují a uvědomují si své postavení a svůj třídní zájem, jímž je svržení kapitalismu jako vykořisťujícího systému. Marx si tak myslel, že bude docházet k rostoucí polarizaci společnosti na kapitalisty a proletáře a k postupnému vyhrcování situace směřující k proletářské revoluci. Rozvoj kapitalismu předznamenával jeho nezvratný zánik. Na podobném přesvědčení stojí i koncepce soudobých neomarxistů – M. Hardta, A. Negriho a I. Wallersteina.

Impérium a revoluce množství

Jádrem přesvědčení Hardta a Negriho je teze o všudypřítomné globální říši, v níž nelze odlišit centrum od periferie, „metropoli“ od jejich „držav“.⁶⁹ Tím ztrácí smysl hovořit o „imperialismu“ jako vědomé politice vycházející ze středu říše k jejím hranicím s cílem jejich rozšíření. Tento odosobněný systém rozbil utlačující struktury moderního národního státu jen proto, aby jednotlivce bezprostředně podřídil globální mašinérii produkce a sociální kontroly. Osvobozování podřízených subjektů má pak spočívat ve spontánních erupcích přímé akce. Ty mohou probíhat po celém obvodu systému a ve všech sociálních oblastech. Je-li systém všude – a hlavně „uvnitř“ aktérů samých –, pak se možnost revoluce již nekonzcentruje na periferii, ale je latentně přítomná přímo ve středu říše. (Hardt, Negri, 2000)

Přechod produktivních zdrojů nového kapitalismu od materiálních kapacit ke kapacitám intelektuálním, rozvíjeným jakožto duševní síly bezprostředně na úrovni individuální existence, činí i z malých „revolucí“ ve způsobu myšlení a životním stylu antisystémové průlomky. Impérium je imanentní našim životům, a proto výchozí rovinou jeho podvracení je rozvoj alternativních životních forem, v nichž bezprostředně překonáváme internalizované normy systému a osvobozujeme v sobě tvořivou energii. Každý takový výtrysk kreativity je politickou vzpourou. Jedině se osvobozuje ve chvíli, kdy rozbíjí znehybňující krunýř systému a realizuje se jako sebeutvářející já.

Protože těžištěm revoluce je spontánní kreativita množství jednotlivců, již se ze subjektů stávají svrchované a nezaměnitelné bytosti, Hardt a Negri hledají pro toto „hnutí“ takové organizační formy, které by dokázaly jeho spontánní kreativitu uchovat. Nikoli dělnická třída, vedená avantgardou – hierarchicky organizo-

69 Tato sekce částečně využívá text z Barša, Cisař, 2004, s. 188–192.

vanou sociálnědemokratickou či komunistickou stranou –, nýbrž divoké a spontánní *množství* (*multitude*) je nositelem právě probíhající komunistické revoluce. Empirickým referentem takového množství je podle Hardta a Negriho ta část hnutí za globální sociální spravedlnost, která stojí proti ekonomické globalizaci v její současné podobě, zároveň však neusiluje o návrat do světa národních států, ale o podřízení globalizace demokratické kontrole (viz níže). Přitom však nejde o formulaci nějakého instrumentálního technokratického programu budování demokratických institucí, ale o bezprostřední realizaci demokracie v rámci alternativních fór a sociálních hnutí. (Hardt, 2002; Hardt, Negri, 2004, kap. 2)

Symbolem těchto fór a hnutí je podle Hardta a Negriho Světové sociální fórum, které poprvé proběhlo v roce 2001 v brazilském Porto Alegre a které v sobě dokázalo obsáhnout radikální pluralitu současných antisystémových sil jak z vyspělých zemí, tak také z globálního „Jihu“. Porto Alegre podle Hardta a Negriho poskytuje decentralizovanou platformu a zároveň zárodek nového – demokratického – globálního řádu, který nebude nastolen v krvavé revoluci, ale v aktech individuální revolty. V tomto smyslu dnes nejde o revoluci sociální (jako u Marxe), ale primárně o revoluci *etickou* – o proměnu vzorců individuálního jednání, která by měla přinést transformaci celého systému. (Hardt, Negri, 2004)

Hardt a Negri se shodují s Marxovou koncepcí komunistické revoluce jako události, která přichází až poté, co kapitalismus naplnil a vyčerpал všechny své možnosti. Rozbitím všech bariér toku kapitálu vytváří globálně sjednocený svět podmínky pro osvobození všech obyvatel planety. Hardt a Negri se stavějí k neoliberální globalizaci stejně ambivalentně, jako se Marx stavěl k industriálnímu kapitalismu. Příchod kapitalismu i příchod globalizace rozbil minulé formy nespravedlivé nadvlády a nahradil je novými. Řešením nových nespravedlností pak není návrat k nespravedlnostem minulým, ale krok vpřed – v případě Marxe nastolení komunistické společnosti, u Hardta a Negriho realizace globálního *množství*, které se ohlašuje v demonstracích proti neoliberální globalizaci a při setkáních Světového sociálního fóra.

Krise kapitalistického světového systému a „duch Porto Alegre“

Připomeňme, že také podle I. Wallersteina se nyní nacházíme na prahu systémové přeměny (7.3). Jejím důvodem však podle něho není globalizace, ale krize kapitalistické světoekonomiky, která narazila na své růstové limity. Jako každý historický systém také kapitalistická světoekonomika se nyní přibližuje

mezi (asymptotě) svého normálního fungování. Ve chvíli, kdy se rozkládá starý systém, není možné určit, jakou cestou se vydá systém nový. Otevírá se prostor pro konkrétní rozhodování politických aktérů a jejich strategie. Právě proto velmi záleží na tom, co v tomto okamžiku tito aktéři udělají. Z toho vyplývá primární pozornost, kterou Wallerstein věnuje strategii dnešní levice. Právě na ní záleží, jestli nový historický systém bude vykazovat demokratické a rovnostářské rysy, o které Wallersteinovi (a levici) jde, nebo bude naopak i nadále hierarchicky strukturovaným systémem.

Levice se musí především zaměřit na analýzu a kritiku současných globálních nerovností. Zde se Wallerstein snaží vyvolat v život Weberův pojem „materiální racionality“ (*materielle Rationalität, substantive rationality*), který postavil proti formální racionalitě: „Weber tím chtěl vyjádřit protiklad mezi tím, co je racionální z hlediska kolektivních a široce aplikovatelných hodnotových systémů, a tím, co je racionální z hlediska dílčích, úzce definovaných souborů cílů, které si může klást jednotlivec nebo organizace“ (Wallerstein, 2005, s. 213). Wallerstein je tak podobně jako jeho liberální kolegové přesvědčen, že lze z hlediska celku rozlišovat mezi rozhodnutími na základě míry jejich rozumnosti. K tomu je – chtělo by se říci v habermasovském duchu – třeba rozpoutat dlouhotrvající a hlubokou debatu.

Konečným cílem levice však musí být program dekomodifikace, který se Wallerstein snaží obhájit vůči námitkám o neefektivitě nesoukromého vlastnictví. Nepřijímá přitom starolevicovou víru ve znárodnování výrobních prostředků. Model, který navrhuje, se hodlá inspirovat způsobem řízení veřejných univerzit a nemocnic ve Spojených státech. Produkce by podle něj měla být realizována skrze středně velké, decentralizované a neziskové instituce. Tyto instituce by musely vracet veškerý svůj zisk do vlastní činnosti. Nerozdělovaly by tedy dividendy nebo podíly na zisku. Základním cílem je (tamtéž, s. 216):

„dekomodifikace ekonomických procesů tohoto světa. Je třeba zdůraznit, že dekomodifikace neznamená demonetarizaci, ale vyloučení kategorie zisku. Kapitalismus byl a zůstává programem komodifikace všeho... Socialismus by měl být programem všeobecné dekomodifikace.“

Ve výkladu současných levicových hnutí se Wallerstein podobně jako Hardt a Negri opírá o vystoupení alterglobalizačního hnutí a explicitně odkazuje na „ducha Porto Alegre“. Porto Alegre tak podle něj představuje těžiště levicového tábora, jemuž jde o budování demokratičtějšího a více rovnostářského světového řádu. Duch Porto Alegre v jeho schematické expozici tvoří egali-

tární protipól „ducha Davosu“, který naopak symbolizuje tábor těch, kdo se snaží o vytvoření takového systému, který zachová jejich současná privilegia. K tomuto protikladu se dostaneme blíže v následující sekci.

Alterglobalizační hnutí

Jak pro Hardta a Negriho, tak také pro Wallersteina představuje vystoupení alteglobalizačního hnutí empirický referent jejich víry v radikální proměnu světa. Alterglobalizační hnutí se objevilo v devadesátých letech jako projev kritiky ekonomisticky chápané globalizace (14.1). V táboře jejích odpůrců začala být ztotožňována s bezohledným plundrováním planety, s bezskrupulózním využíváním levné pracovní síly v nerozvinutých částech světa, s ekonomickým imperialismem a rostoucí příjmovou propastí mezi nejbohatšími a nejhudšími částmi světové populace. Taková globalizace je podle jejích kritiků vedena omezenými zájmy úzké elity finančního kapitálu, která upřednostňuje okamžitý zisk na úkor udržitelného sociálního rozvoje. Za takto chápanou globalizací stojí neoliberalní ideologie, k jejímuž nástupu došlo na počátku osmdesátých let a jejímž cílem je zavést tržní logiku do všech oblastí života společnosti. Trh tak nemá rozhodovat jen o distribuci soukromých, ale také tzv. veřejných statků – zdravotní péče, vzdělání, bezpečnosti či pitné vody. Zatímco v ekonomicky vyspělých zemích zasahuje do distribuce těchto statků stát, nerozvinuté země byly od osmdesátých let politikami mezinárodních finančních institucí tlačeny k tomu, aby je ponechaly tržní logice. Neoliberalní hegemonie se tak v očích svých odpůrců šířila světem a počala nahlodávat základy sociálního státu také v rozvinutých zemích.

Hnutí proti ekonomické globalizaci od svého počátku bylo a stále zůstává hnutím proti neoliberalismu a jím podporovanému neregulovanému kapitalismu. Aktéři hnutí proto před antiglobalizační nálepkou používanou v médiích dávají přednost označení hnutí za globální sociální spravedlnost nebo „hnutí mnoha hnutí“ (*movement of movements*). Druhý název má zachytit jeden podstatný rys hnutí. Totiž, že se nejedná o homogenní uskupení, ale o široký proud organizací, jednotlivců a jejich sítí, které se v mnoha ohledech podstatně liší, sjednocuje je však odpor proti světu, v němž mají hlavní slovo transnacionální korporace, finanční kapitál a úředníci mezinárodních finančních organizací.

Největší segment hnutí místo antiglobalizace hovoří o alterglobalizaci (z francouzského *altermondialisme*). Zdůrazňuje tak, že jeho cílem není zvrácení

globalizace, ale doplnění ekonomické globalizace také globalizací lidských práv a demokracie. Jak uvidíme dále, v tom se shodne se svými liberálními kolegy. Těmito silám tedy nejde o zrušení globalizace, ale o jinou globalizaci (Barša, Císař, 2004). To odráží také dnes asi nejznámější slogan hnutí: „*Another world is possible!*“ V souvislosti s přípravou invaze USA a jejich spojenců do Iráku získal v rámci hnutí kromě protikapitalistického boje na důležitosti protimilitaristický a protiválečný program. Válka v Iráku a obecně americké angažmá na Blízkém východě jsou přitom řadou aktérů hnutí považovány za pouhý projev nadvlády kapitálu, kterému jde o získání kontroly nad tamními ropnými rezervami.

Za symbolický počátek hnutí je považována spektakulární mobilizace u příležitosti třetí ministerské konference Světové obchodní organizace v americkém Seattlu v roce 1999. Tehdy se protiglobalizační odpor dostal do širokého povědomí veřejnosti po celém světě a „bitva o Seattle“ odstartovala sérii viditelných protestů, které od té doby doprovázejí všechna důležitá setkání mezinárodních finančních institucí, skupiny zemí G8 nebo EU. Hnutí se však nezrodilo v Seattlu. K protestům proti mezinárodním finančním institucím docházelo již v osmdesátých letech. Během devadesátých let jen do té doby heterogenní politické síly přijaly rétoriku globalizace jako převládající výkladový rámec pro své politické požadavky (Tarrow, 2002). Kvůli globalizaci tak mnozí socialisté, komunisté, marxisté, anarchisté, radikální feministky, farmáři, odboráři, environmentalisté, protiváleční aktivisté, členové hnutí za odpuštění dluhů bývalého třetího světa, bojovníci za práva sexuálních menšin a původního obyvatelstva a mnozí další našli společného nepřítele. Konstituovalo se protiglobalizační hnutí. Vnitřně však i nadále zůstává velmi nesourodé, což někteří považují za jeho hlavní slabost, jiní v tom naopak vidí příslib pluralismu a otevřené diskuze různých stanovisek.

S určitým zjednodušením lze říci, že hnutí formuje pět vzájemně provázaných proudů událostí a myšlenek (Glasius, Timms, 2006). Prvním je idea tzv. nového mezinárodního ekonomického řádu, kterou v sedmdesátých letech prosazovaly méně rozvinuté země (tzv. G77), aby získaly větší kontrolu jak nad mezinárodními ekonomickými vztahy, tak i nad řízením vlastních ekonomik. Myšlenka vyrůstala z odporu proti ekonomickému imperialismu vyspělých zemí, který podle představitelů méně vyspělých států stál za jejich ekonomickou zaostalostí. Mezinárodní ekonomický systém měl být reformován tak, aby pracoval také ve prospěch nerozvinutých zemí.

Druhým proudem je tradiční starolevicový aktivismus socialistických a komunistických stran všech orientací. Stará levice dnes v rámci hnutí proti ekono-

mické globalizaci podporuje izolacionistický, odmítavý postoj ke globalizaci a hlásí se převážně ke znovuoživení kontroly státu nad tržními silami, kterou údajně ztratil s příchodem neoliberálního ekonomického programu. Tento segment tak lze považovat za skutečně antiglobalizační hnutí (March, Mudde, 2005; Císař, 2005b).

Třetí proud tvoří tzv. nová sociální hnutí, k jejichž mobilizaci došlo koncem šedesátých let a v sedmdesátých letech. Jednalo se o hnutí za práva mladých, žen, etnických a sexuálních menšin, přírody a zvířat, za autonomní prostor pro menšinové životní styly, za světový mír, občanská práva a tak dále. V rámci této mobilizace se zformovala tzv. kulturní či nová levice, která se postavila proti stranickým hierarchiím svých starolevicových soudruhů. Tato původně často radikální uskupení se ve své snaze o změnu společnosti nehodlala spoléhat na stát a jeho byrokratický aparát. Naopak, ohnisko boje přenesla do přímé akce na ulicích a do sféry občanské společnosti, která jim měla poskytnout prostor pro uskutečnění vizí alternativního uspořádání společnosti i bez toho, že by nejprve bylo nutno ovládnout státní aparát nebo proměnit ekonomickou strukturu společnosti (Barša, Císař, 2004).

V protikladu k hierarchiím státu a politických stran položila nová levice důraz na přímou participaci, decentralizaci a horizontální způsob rozhodování. Toto dědictví v současnosti pomáhá formovat asi nejvýraznější projev hnutí proti neoliberalismu – sociální fóra, která poskytují pravidelnou platformu pro setkávání kritiků globalizace. Jak jsme již uvedli, první Světové sociální fórum (SSF) bylo uspořádáno v brazilském Porto Alegre v roce 2001. Bylo zamýšleno jako protiváha každoročně pořádanému Světovému ekonomickému fóru, na němž se v Davosu setkávají reprezentanti světové ekonomické a politické elity. Ke každoročně pořádanému SSF⁷⁰ během následujících let přibýly desítky regionálních, tematických a místních fór. Například již čtvrté Evropské sociální fórum proběhlo v květnu 2006 v Aténách a zúčastnilo se jej asi 30 tisíc lidí. Fóra mají poskytovat prostor pro diskusi nejrůznějších ekonomických, environmentálních a sociálních témat a umožnit setkávání kritiků globalizace. V tom navazují na čtvrtý důležitý zdroj hnutí – paralelní fóra nevládních organizací, která doprovázela v devadesátých letech velké konference OSN k životnímu prostředí, právům žen, lidským právům a problematice sociálního rozvoje. Konference vytvářely ohniska, kolem nichž docházelo k mobilizaci aktérů občanské společnosti a k posilování jejich přeshraničních vazeb (Císař, 2004).

⁷⁰ V roce 2006 proběhlo polycentricky v malijském Bamaku, venezuelském Caracasu a pákistánském Karáčí, v roce 2007 v keňském Nairobi.

Tyto čtyři vlivy doplňuje erupce antikapitalistické mobilizace devadesátých let, která z nich do velké míry čerpala, ale navíc dokázala propojit často vzájemně protikladné požadavky různých hnutí a stran do ideologického rámce protiglobalizačního boje. Zdroje tohoto odporu lze vidět v povstání Zapatovy armády národního osvobození v mexickém Chiapasu roku 1994, které jeho mluvčí subcomandante Marcos díky internetu proměnil v globální symbol boje proti neoliberalismu a ekonomickému imperialismu. Dalšími projevy těchto protestů byly pouliční akce (*street parties*) platformy Reclaim the Streets, široká mobilizace proti Mnohostranné dohodě o investicích v roce 1998 a založení organizací, jejichž cílem bylo na pozadí asijské finanční krize z roku 1997 zpomalit kapitálové toky formou jejich zdanění (nejznámější takovou organizací je původně francouzský ATTAC – Sdružení pro zdanění finančních transakcí ku pomoci občanům).

Heterogenita vlivů určuje i dnešní hnutí. Jak už jsme uvedli, to je na jedné straně tvořeno radikálními antiglobalisty, kteří zastávají izolacionistické a protekcionistické stanovisko. Státy by podle nich měly opět získat kontrolu nad světovou ekonomikou a velmocí by se měly vzdát vměšování do záležitostí jiných zemí. Národní společnosti by se měly vyvíjet autonomním způsobem a stejně tak jejich ekonomiky. Představitelná je maximálně nějaká forma regionální spolupráce. Tuto pozici reprezentují některé starolevicové socialistické a komunistické odborové organizace a strany a dále v různé míře organizace a jejich sítě, jako jsou Focus on the Global South, Food First, Global Trade Watch, Our World Is not For Sale, Public Citizen, International Forum On Globalization, a intelektuálové Walden Bello a Noam Chomsky (Said, Desai, 2003).

Reformističtí alterglobalisté jsou k izolacionistickým představám skeptičtí. Jde jim naopak o vytvoření mechanismů demokratické kontroly kapitálu a používání vojenské síly na mezinárodní či globální úrovni. Zatímco antiglobalisté usilují o zrušení mezinárodních organizací, alterglobalistům jde o jejich reformu. Antiglobalisté si dokážou představit sociální spravedlnost jen v rámci hranic států, alterglobalisté věří v možnost globální sociální spravedlnosti. Sem by patřily například Jubilee 2000, ATTAC, Oxfam, Institute for Policy Studies, International Federation for Alternative Trade, Third World Network, Trade Justice Movement, Via Campesina a liberálové George Soros a Joseph Stiglitz.

Kromě těchto dvou táborů lze rozlišit tzv. alternativu, která vyrůstá z tradice autonomistické nové levice sedmdesátých let a s ní spojeného hnutí squaterů a sociálních center. Sem spadají zapatisté, organizátoři *street parties*, squateři, anarchisté a *do-it-yourself* aktivisté, kterým nejde primárně o reformu globál-

ního řádu, ale o vytváření alternativních sociálních prostorů, jež nepodléhají tržní logice a bezprostřední kontrole státu. Právě do tohoto tábora patří Michael Hardt s Antoniem Negrim. Cílem těchto skupin a jednotlivců není formulovat politický či volební program, ale uskutečňovat alternativní společnost v každodenní praxi. Nejde jim proto o ovládnutí státu či znárodnění velkých korporací, ale o rozšiřování prostoru, který by na nich byl nezávislý.

Tato myšlenka je částečně realizována v rámci již zmíněných sociálních fór. Podle některých radikálních aktivistů však také sociální fóra a především SSF trpí hierarchickou strukturou a vnitřní netransparentností rozhodování. Podle těchto na přímou akci a demokratickou účast orientovaných skupin jsou fóra v rukou starolevicových autoritářských sil a velkých nevládních organizací. Světová a velká regionální fóra jsou podle nich megalomanskými událostmi, které ke své organizaci vyžadují obrovské finanční a organizační zdroje. Ty první paradoxně pocházejí z peněz firem, proti nimž účastníci fór mobilizují, ty druhé dodávají politické strany. Podle radikálně demokraticky naladěných aktivistů a anarchistických skupin je proto třeba před velkými fóry dávat přednost menším, volně propojeným „autonomním prostorům“, které od roku 2002 sociální fóra provázejí. Jen tak se hnutí proti neoliberalismu vyhne tomu, aby samo reprodukovalo nerovnosti a vyloučení, které podle něho charakterizují současný kapitalismus (Glasius, Timms, 2006). Pouze tímto způsobem se podle těchto hlasů může hnutí podařit naplnit jeho radikálně demokratický příslib.

V následující kapitole zařadíme radikálnědemokratickou kritiku současného globálního řádu do širšího kontextu diskuze o možnostech demokratizace mezinárodních institucí. Jak jsme naznačili v závěru kapitoly 14, do této diskuze významně promlouvají nejen radikálové, ale také liberálové. Proti oběma těmto táborům pak vystupují skeptičtější naladěni kritici, kteří možnost uskutečnění globální demokracie zpochybňují.

Globální demokracie: globální politická spravedlnost⁷¹

Instituce a procedury moderní zastupitelské demokracie se dosud rozvíjely především na úrovni moderních národních států. Suverénní stát, který na určitém území dokázal pacifikovat sociální vztahy tím, že monopolizoval prostředky násilí (Weber, 1998a), tvořil podle tradičního pohledu nezbytnou podmínku pro rozvoj demokratických institucí politické reprezentace a zprostředkování zájmů. Jak jsme ukázali v oddílu 11.1, demokracie patřila „dovnitř“ – politická práva se mohla realizovat jen v rámci teritoriálně vymezeného státu. Průnik principů teritoriální suverenity a liberálních práv dal vzniknout třetímu – národnímu sebeurčení. Pokud se měly státy začít demokratizovat, musely si nutně položit otázku po tom, kdo tvoří občanské těleso. Kromě teritoriálních hranic vyžadovala demokracie kulturně vymezené společenství – „národ“, který se stal nositelem lidové samosprávy v rámci teritoriálních hranic státu (srv. např. Gellner, 1993; Barša, Strmiska, 1999). Realizace principu suverenity lidu tak předpokládala teritoriálně a kulturně vymezené kolektivní těleso (*demos*). Jen v rámci takto vymezených národních států se rozvinul pojem moderního občanství jako souboru určitých postupně se rozšiřujících práv.

Podle klasické Marshallovy formulace se v průběhu tří století (od 18. do 20. století) postupně etablovala občanská, politická a následně sociální práva (Marshall, Bottomore, 1992, s. 8–17). Spolu s rozšiřováním typů práv se také rozrůstala samotná skupina občanů – původně vyloučené skupiny byly zahrnovány do občanského tělesa tvořícího dané společenství. Konečné hranice tohoto

71 Tato kapitola obsahuje části, jejichž dřívější verze byly publikovány v Císař, 2003, 2005c.