

Kramerius 5

Digitální knihovna

Podmínky využití

Knihovna AV ČR poskytuje přístup k digitalizovaným dokumentům pouze pro nekomerční, vědecké a studijní účely a pouze pro osobní potřebu uživatelů. Část dokumentů Digitální knihovny AV ČR podléhá autorským právům. Využitím digitální knihovny a vygenerování kopie části digitalizovaného dokumentu se uživatel zavazuje dodržovat tyto podmínky, které musí být součástí každé zhotovené kopie. Jakékoli další kopírování materiálů z digitální knihovny není možné bez případného písemného svolení Knihovny AV ČR.

Hlavní název: **Filosofický časopis**

Vydavatel: **ČSAV**

Vydáváno v letech: **[1953-], 2010, 4.2010**

Číslo ročníků: **58, 2**

Číslo výtisků: **58, 2**

Datum vydání čísla: **4.2010**

Identifikátor ISSN: **0015-1831**

Stránky: **227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261**

Téma: Rawlsova filosofie mezinárodního práva

Úvod

Téma Rawlsovy filosofie mezinárodního práva předkládáme čtenářům při příležitosti publikování českého překladu významné knihy *Právo národů*.¹ John Rawls (1921-2002), jehož teorie je zřejmě nejvíce analyzovanou politickou filosofií posledního půlstoletí, publikoval tuto práci v roce 1999. Ve své knize *Právo národů* Rawls zformuloval filosofickou teorii mezinárodního práva, jež s ohledem na pluralitu kultur a dodržování základních lidských práv podporuje jednak celosvětové mezinárodní legitimní uspořádání a jednak demokratické uspořádání v západních zemích. Pojetí mezinárodní spravedlnosti Rawls poprvé formuloval již ve své první knize *Teorie spravedlnosti*,² později ho rozvinul ve své studii „Právo národů“ a následně i ve stejnojmenné knize.³ Zatímco Rawlsovy práce *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus*⁴ pojednávají o žádoucím uspořádání liberálně-demokratické společnosti neboli o nejrozumnější legitimní koncepci liberálně-demokratické společnosti v rámci národního státu, *Právo národů* rozšiřuje tyto myšlenky a navrhuje jejich zásadní linie v mezinárodním rámci. Rawls se přitom zabývá jednak mezinárodní politikou tohoto druhu režimu a jednak obecnějším cílem, jímž je

1 Rawls, J., *Právo národů*. Přel. Jan Rovenský a Alena Bakešová. Praha, Filosofia 2009. Ediční řada „Filosofie a sociální vědy“, sv. 31. Originál: Rawls, J., *The Law of Peoples*. In: týž, *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge, Mass.–London, Harvard University Press 1999.

2 Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1995. Rawlsovo pojetí mezinárodních otázek je analyzováno na s. 223-224. Originál: Rawls, J., *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971.

3 Rawls, J., *The Law of Peoples*. In: Shute, S. – Hurley, S. (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books 1993, s. 41-82.

4 Rawls, J., *Politický liberalismus*. Přel. P. Štekauer. Prešov, Slovacontact 1997. (Originál: Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.) Reformulaci své pozice publikoval Rawls po třiceti letech pod názvem *Spravodlivost jako férovost*. Přel. R. Cedzo. Bratislava, Kalligram 2007. (Originál: *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass., Belknap Press 2001.) Práci *Právo národů* je možné volně pojímat jako 6. kapitolu knihy *Spravodlivost jako férovost*, s níž dohromady tvoří celek Rawlsovy domácí a mezinárodní politické teorie.

záměr vytvořit světovou Společnost liberálních a slušných národů. Souhrnně lze tyto myšlenky označit za interkulturně orientovanou politickou teorii mezinárodního uspořádání, jež je založena na dodržování základních lidských práv.

Předkládané články *Rozličné vize lidství: Rozporuplné dědictví „Práva národů“ a Rawls a kritika kosmopolitismu*, jejichž autory jsou uznávané osobnosti prof. Drucilla L. Cornellová z Yale University a prof. David Rasmussen z Boston University, kriticky analyzují Rawlsovu teorii práva národů a otevírají řadu podnětných otázek, jež jsou s touto teorií spojeny. David Rasmussen je pravidelným účastníkem mezinárodních konferencí, jež se každý rok v květnu pod názvem „Filosofie a sociální vědy“ konají v pražských prostorách Akademie věd ČR ve vile Lanna. Na jedné z nich také přednesl základní myšlenky svého článku, který zde otiskujeme. Drucilla Cornellová hlavní teze své stati prezentovala na loňském „Světovém filozofickém kongresu“, který se konal v Soulu v Jižní Koreji. Obě vystoupení vyvolala dlouhé diskuse. Autoři zauímají k Rawlsově koncepci práva národů odlišný přístup, oba ji však považují za velmi inspirativní.

Marek Hrubec

Kant, Rawls a kritika kosmopolitismu¹

David Rasmussen

Boston University, Boston

V jasně formulovaném a přesvědčivém článku, který publikoval v časopise *Philosophy and Public Affairs* pod názvem *The Problem of Global Justice*, Thomas Nagel zastává ideu spravedlnosti, jež vyžaduje suverenitu jako podmínku své existence.² Jedná se o argumentaci, která sama o sobě není zaměřena proti možnosti existence globální spravedlnosti, nýbrž proti *faktické existenci* globální spravedlnosti. Tento článek mě zaujal, protože ti z nás, kteří chtějí zastávat ideu globální spravedlnosti, musí brát některé z jeho argumentů vážně. V tomto příspěvku nejprve posoudím Nagelovy argumenty proti globální spravedlnosti. Za druhé se chci obrátit ke Kantově *Rechtslehre*³ kvůli zvážení otázky, do jaké míry tento typ kosmopolitismu může obstát vůči některým námitkám, jež proti němu vznáší Nagel. Za třetí chci posoudit, zda Nagelův výklad Rawlse, na kterého se odvolává kvůli podpoře své argumentace, nelze pojmout jiným způsobem, jenž by byl vůči kosmopolitismu vstřícnější. Nakonec se chci zastat určité verze kosmopolitismu, jež disponuje potencialitou, kterou kritika globální spravedlnosti zpochybňuje: je s to přizpůsobit se pluralismu a dospět k suverenitě jako podmínce spravedlnosti na globální úrovni.

1 Přeloženo z anglického originálu: Rasmussen, D., *Kant, Rawls and the critique of cosmopolitanism*. © David Rasmussen. Translation © Josef Velek. Hlavní myšlenky tohoto textu autor přednesl v Praze v květnu 2008 na každoročně pořádané konferenci *Philosophy and Social Science*. Redakce děkuje autorovi za laskavé poskytnutí práv k českému vydání. Pozn. red.

2 Nagel, T., *The Problem of Global Justice*. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, No. 2, s. 3-147.

3 Budu se převážně odvolávat na Kantovu filosofii práva, kterou rozpracoval v *Die Metaphysik der Sitten* v roce 1779. Současně však budu brát v potaz i jeho další politické texty.

I

Klíčovým motivem Nagelova článku o globální spravedlnosti je teze, že spravedlnost vyžaduje suverenitu jako podmínku své existence. Tento argument je založen na Nagelově rozlišení domácí a mezinárodní spravedlnosti. Původním autorem tohoto argumentu je Hobbes, jenž jej zdůvodňoval základním vlastním zájmem, nikoli odkazem na samotný morální argument. Počíná je Hobbesem jej realističtí interpreti mezinárodních vztahů, zvláště pak ti současní, využívají k propagaci svého pesimismu, jenž skepticky nahlíží na možnost dosahování spravedlnosti na mezinárodní úrovni.⁴ Sám o sobě tento argument ústí do poměrně prosté teoretické propozice, s níž jsou dobře obeznámeni pozorovatelé současné mezinárodní scény: vlastním zájmem národního státu je chránit svou národní suverenitu, a na tomto základě legitimizovat své chování.

Je zjevné, že Nagel se chce odlišit od tohoto proudu současného politického realismu, a proto tvrdí, že spojení mezi spravedlností a suverenitou lze ospravedlnit na základě jiných morálních teorií. Jinými slovy mu jde o to, že propozici „spravedlnost vyžaduje suverenitu jako podmínku své existence“ lze oddělit od hobbesovské interpretace a naopak ji vyložit morálně (rawlsovsky). Opírá se přitom o předpoklad, že spravedlnost jako férovost nemůže existovat bez suverenity, která je podmínkou její existence. Nebo – negativně vyjádřeno –, spravedlnost jako férovost by byla bez suverenity jako podmínky své existence pouhou utopií. Obecně jde o to, že pouhý vlastní zájem „podle nás“ nemůže ospravedlnit teorii spravedlnosti, protože – na rozdíl od politických realistů – bychom pravděpodobně podporovali určitý morální stav, jenž by zahrnoval nějakou starost o druhé vyjádřenou v podmínkách svobody, totiž práva na svobodu a rovnost. Na rozdíl od Hobbesa proto také nemůžeme prostě přehlížet mezinárodní či světovou chudobu. Hobbesova klasická interpretace mezinárodní scény chápe jako přirozený stav, jehož nutným důsledkem je válka všech proti všem (nebo – snad přesvědčivěji – hrozba války všech proti všem). Pro Nagela a pro nás je světová chudoba stavem, jehož samotná realita je – vezmeme-li v potaz holá fakta – ohavná: dvacet procent světové populace žije s jedním dolarem na den a čtyřicet pět procent se dvěma dolary na den, zatímco patnáct procent žije se sedmdesáti pěti dolary na den. Naše kritika nezametá pod koberec otázku, co lze se světovou chudobou udělat. Otázka, kterou vznášíme, se týká toho, zda disponujeme teorií globální spravedlnosti, jež nám umožňuje se

4 Jedná se o argument, který zastávají současní političtí realisté. Nejlepší vyvrácení tohoto argumentu viz in: Beitz, Ch. R., *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press 1999, kap. I.

s touto záležitostí vyrovnat. Podle Nagela na tuto otázku dosud nemůžeme dát kladnou odpověď.

Nagel nepojímá problém světové chudoby z hlediska spravedlnosti, ale z hlediska humanitární povinnosti, a tím se liší od Hobbese, jemuž šlo o spravedlnost v rámci státu, a nikoli o spravedlnost mezi státy. Důvodem je to, že z politického hlediska, které Nagel zastává (přičemž stojí proti kosmopolitismu), mezinárodní vztahy nemohou dostat přesným standardům spravedlnosti, jež vyžadují jako podmínku své existence existenci suverenity. Z tohoto předpokladu vyplývá řada různých důsledků. Nagel se domnívá, že forma kosmopolitismu, jež by požadovala spravedlnost pro každého, nemůže dostat vhodnému institucionálnímu standardu, který by vyžadoval institucionalizovanou přinucující sílu, jež by byla dostatečná pro zajištění spravedlnosti jako férovosti pro každého. Jeho stanovisko je dobře formulováno a mnohostranně rozvíjeno.

Za prvé jde o to, že standardy spravedlnosti nejsou odvozeny z dobrovolné shody, nýbrž jsou důsledkem narození do nějakého typu institucionálního uspořádání. V tomto institucionálním uspořádání musíme dostat přinucujícím standardům, proto férovost může být jediným možným požadavkem, jenž dostojí podmínce legitimacy.⁵ Na úrovni mezinárodních vztahů neexistuje odpovídající institucionalizovaná síla, jež by byla dostatečně mocná na to, aby dokázala standardy spravedlnosti vynutit. Na mezinárodní scéně jsou tudíž naše požadavky dobrovolné. Jedná se o významnou Hobbesovu myšlenku, kterou lze – podle Nagela – odvodit také z Rawlsových úvah. Idea spravedlnosti jako férovosti je důsledkem určitého institucionálního uspořádání, jež je nezbytné díky našemu postavení v rámci vynutitelného práva, nikoli kvůli naší dobrovolné náklonnosti.

To vede k druhému kritériu, jež se týká omezení standardů spravedlnosti na národní stát. Kosmopolitismus – se svou ideou univerzálního morálního systému, jež je více či méně stejným způsobem uplatňován vůči každému – je odvozen z jediného univerzálního normativního principu.⁶ Tuto skutečnost Nagel označuje termínem monismus. V návaznosti na Rawlse Nagel vychází z toho, že vztahy v rámci národa jsou budovány na zcela odlišných principech než vztahy mezinárodní. Nagel z tohoto předpokladu ovšem

5 To je jeden z klíčových motivů Nagelovy argumentace. Pokud však akceptujeme Kantovo pojetí svobody, pak se nejedná o vhodný argument, neboť svoboda zahrnuje autonomii i přinucení. Ještě uvidíme, že Nagel interpretuje Kanta jako voluntaristu, a poté provádí rozlišení mezi domácími vztahy, jež jsou založeny na nedobrovolném jednání, a mezinárodními vztahy, jež jsou založeny na jednání dobrovolném. Kant však právě naopak vychází z toho, že jakýkoliv druh práva anticipuje občanský stav, jenž by zahrnoval jeho pojetí svobody.

6 To se snad týká klasického kosmopolitismu. Nutně to však nevyplývá z kosmopolitismu současného, kde rozvoj mezinárodního práva umožnil dospět ke kosmopolitismu na více či méně pragmatické úrovni.

vyvozuje něco víc než Rawls, který v *Právu národů* dospívá jen k závěru, že na domácí úrovni jsou základními jednotkami jednotlivci, zatímco na mezinárodní úrovni jsou základními jednotkami národy. Rawlsovo pojetí z *Teorie spravedlnosti* by kromě toho podporovalo propozici, že egalitarismus, jenž je důsledkem priority individuální svobody a principu diference, je v zásadě důsledkem institucionálního uspořádání, nikoli důsledkem individuální morálky. Z toho lze odvodit, že Rawlsův egalitarismus lze aplikovat na individuální výsledky v rámci vazeb egalitárního státu. Nelze jej aplikovat na vztahy mezi státy a vztahy mezi jednotlivými členy různých států. Jedná se o odlišné případy či typy vztahů, a musíme tedy k definici principů, jež je řídí, dospět odlišnými způsoby. Nelze postupovat tak, že principy domácí spravedlnosti jen rozšíříme na mezinárodní pole.⁷ Nagel se domnívá, že z toho lze odvodit dva závěry. Za prvé jde o to, že není naší povinností vytvořit mezinárodní spravedlnost, jež by se podobala domácí sociálně-ekonomické spravedlnosti. Za druhé jde o to, že na mezinárodní úrovni máme humanitární povinnost, kterou však nelze označit jako „spravedlnost“.

Nejproblematictější částí Nagelovy kritiky globální spravedlnosti je jeho snaha srovnávat spravedlnost s lidskými právy. Kvůli tomuto srovnání provádí rozlišení mezi negativními právy a právy, jež vyplývají ze sdružování.⁸ Mezi negativní práva Nagel řadí práva, jež pravděpodobně nejsou závislá na nějaké specifické formě členství v nějaké určité politické společnosti. Patří mezi ně svoboda projevu, náboženská svoboda a předpolitické meze legitimního užití moci, jež jsou nezávislé na specifických formách sdružování. Je pravděpodobné, že tato práva nelze spojovat se sociálně-ekonomickou spravedlností a lze je realizovat na základě dobrovolnosti. To však neplatí pro práva vyplývající ze sdružování. Tato práva vznikají pouze z toho důvodu, že politická společnost je spojena silnou, přinucující formou centralizované kontroly. Mezi tato práva Nagel řadí právo na demokracii, právo na rovné občanství, právo na nediskriminaci, právo na rovnost šancí a právo na férové zacházení při distribuci sociálně-ekonomických statků. V návaznosti na Rousseaua jde Nagelovi o to, že „veřejná vůle“ není jednoduše záležitostí dobrovolného sdružování, ale je výsledkem určité formy sdružování, jejíž povaha je v zásadě přinucující. Klíčovým bodem je přitom to, že egalitarismus (nebo právo na rovnost) není odvozen z dobrovolného sdružování, ale je

7 Nagel, T., *The Problem of Global Justice*, c.d., s. 123.

8 Pokusím se ukázat, že toto snažení je sporné, neboť pak dochází k tomu, že negativní práva nejsou v zásadě ospravedlněna. V návaznosti na Kanta lze vycházet z toho, že negativní práva by předpokládala občanský stav stejným způsobem, jako je tomu v případě práv na sdružování.

založen spíše na nedobrovolném členství.⁹ Toto tvrzení lze odvodit ze způsobu, jakým Nagel interpretuje Rawlsovu ideu spravedlnosti jako férovosti. Právo na rovné zacházení je důsledkem narození do politické společnosti – bez vlastní volby. V tomto smyslu politický systém vznáší na své aktéry „výjimečné požadavky“, které ústí ve „výjimečné povinnosti“, jež jsou omezeny právě rozsahem zmiňovaných výjimečných požadavků.

Tyto povinnosti lze oddělit od humanitárních povinností, jež lze – podle Nagela – ospravedlnit na základě procedury univerzalizace kantovského typu.¹⁰ Toto „morální minimum“ zahrnuje základní práva, jež člověku umožňují bránit se proti násilí, zotročování a přinucení a také ho zavazují k povinnosti zachránit druhé osoby před bezprostředně hrozícím nebezpečím. V návaznosti na Kanta jsou všechna tato základní práva závislá na mohutnosti zralé osoby, jež je schopna myslet z hlediska jakékoliv jiné osoby. Tato řada povinností je však – na rozdíl od povinností politických – v zásadě dobrovolná, třebaže se opírá o morální hledisko a také o řadu mezinárodních institucí, jako jsou Amnesty International, Human Rights Watch, Světová banka a Mezinárodní trestní soud. Právě toto rozlišení mezi dobrovolností a nedobrovolností – neboli mezi povinnostmi spojenými se spravedlností a povinnostmi vztahujícími se k lidskosti – Nagelovi umožňuje tvrdit, že vzhledem k nezbytnému přinucení, jež je obsaženo v domácích vztazích, lze ke standardům spravedlnosti a rovnosti dospět jen v případě domácích politických institucí. Důsledkem je, že na mezinárodní úrovni nemáme povinnost jednat spravedlivě.

Otázka zní: proč bychom vůbec měli respektovat mezinárodní práva, jestliže nejsou spojena se spravedlností? Na rozdíl od Rawlsova pojetí povinnosti respektu, jež je odvozena z morální povahy národů, Nagel odvozuje povinnost respektu z individuálních lidských práv. Rawlsova otázka v *Právu národů* se ani tak netýká mezinárodních povinností založených na pojetí globální spravedlnosti, jako spíše otázky, jaké principy by měly řídit zahraniční politiku liberální společnosti. Krátce řečeno, jde o to, jak by se měla společnost založená na liberálních hodnotách vztahovat ke společnostem založeným na jiných hodnotách. Podle Rawlse základní jednotku na mezinárodní úrovni tvoří národy, nikoli jednotlivé osoby, proto také jsou naše povinnosti na mezinárodní úrovni zprostředkovány vztahy mezi společnostmi. V této

9 Na to by bylo možné namítnout, že do světového společenství vstupujeme svým narozením a vystupujeme z něj svou smrtí. Proto také naše členství v oblasti mezinárodních vztahů je stejně tak založeno na nedobrovolném základě.

10 Tato idea procedury univerzalizace je pravděpodobně převzata z argumentů zdůvodňujících kategorický imperativ. Domnívám se, že tyto argumenty bychom měli chápat jako základ Kantova pozdějšího chápání práva a svobody. To by znamenalo, že pojetí dobrovolného jednání by zahrnovalo přinucení, což si Nagel nárokuje pro své pojetí nedobrovolnosti.

souvislosti Nagel bystře upozorňuje na to, že podle Rawlse si morální povaha společností zaslouží respekt v případě, že se jedná o *slušné* společnosti, zatímco jednotlivé osoby nemají na mezinárodní úrovni zaručeno právo na rovné zacházení. Rawls předpokládá, že požadavek na zachování rovného respektu je v liberální společnosti dostatečně silný na to, aby na jeho základech mohla být ustavena tolerance vůči neliberálním společnostem, zatímco nároky jednotlivých osob mohou být naplněny jen na „nižší úrovni základních lidských práv“. Jestliže nějaká společnost nerespektuje základní lidská práva, pak by neměla mít morální status. Podle Nagela je jeho vlastní stanovisko individualističtější než stanovisko Rawlsovo, a proto končí následujícím tvrzením: „Respekt vůči autonomii jiných společností lze chápat spíše jako respekt vůči lidským právům jejich členů než jako respekt vůči rovnosti národů, jež jsou pojímány jako morální jednotky se svými vlastními právy.“¹¹

Tato kritika globální spravedlnosti vede k následujícímu závěru: na mezinárodní úrovni neexistují standardy stanovené přinucujícím způsobem, a to dokonce ani v případech pokračujícího rozvoje mezinárodních institucí, proto také dosud neexistuje globální spravedlnost. Důsledkem je, že standard spravedlnosti dosud nebyl naplněn, i když existují mocné síly, které vykonávají nátlak na národní suverenitu a působí opačným směrem (snaží se o ochranu lidských práv, poskytování humanitární pomoci, zabezpečení globálních veřejných statků prospěšných pro každého, prosazování různých forem kolektivní bezpečnosti a nových forem ochrany životního prostředí). Nagel upozorňuje na to, že rozvinuté národy sice požadují větší podíl na vládnutí na celosvětové úrovni, současně však nevznášejí rostoucí požadavky na legitimitu, jež je s tím spojená. Jeho teze zní: „...pouhá ekonomická interakce nevede k vyšším standardům ekonomické spravedlnosti.“¹² Důvodem je to, že mezinárodní standardy nemají přinucující charakter, a proto nevstupujeme do stejných vztahů rovnosti jako v nějakém státě. Podle Nagela spravedlnost vyžaduje ospravedlnění přinucujícím způsobem stanovených standardů, a tento proces legitimizace na mezinárodní úrovni neexistuje.

II

Jedním z klíčových tvrzení, na němž spočívá Nagelova kritika globální spravedlnosti, je to, že hobbesovská teorie, jež je založena na vlastním zájmu, může být reinterpretoována z morálního hlediska. O tom pochybuji, a abych své pochybnosti doložil, chci se pokusit o určitou interpretaci Kanta.

11 Nagel, T., *The Problem of Global Justice*, c.d., s. 135.

12 Tamtéž, s. 138.

V důležité části *Die Metaphysik der Sitten*,¹³ v níž se zabývá soukromým právem, Kant uvádí následující propozici: „Mít něco vnějšího jako své vlastní je možné jen v právním stavu pod zákonodárnou autoritou stanovující zákony veřejně, tj. v občanském stavu.“ Argument, který zakládá tuto propozici, je následující: když prohlašujeme, že někomu něco patří, pak to implikuje, že všichni ostatní jsou povinni vzdát se užívání onoho objektu. To znamená, že pouze v tomto stavu může někdo získat *právo* na vlastnictví nějakého objektu. Dalším důsledkem je to, že vlastník onoho objektu se musí podřídit reciproční povinnosti, že si nebude nárokovat vlastnictví čehokoliv, co není v souladu s jeho právem. Z toho plyne, že takzvaný vlastník objektu má povinnost vzdát se používání objektu někoho jiného jen tehdy, když se každý podřídí stejným podmínkám. Nyní jde o to, že tato řada podmínek nevyžaduje „zvláštní akt pro ustavení práva“, protože toto ujištění je již obsaženo v konceptu povinnosti, jež současně implikuje univerzální pravidlo, a spolu s tím i ideu reciprocity. Kant následně upřesňuje druh veřejné vůle, o níž se zde jedná. Tato vůle nemůže být „unilaterální“, protože to by narušovalo „svobodu v souladu s univerzálními zákony“. Proto také vůle, o níž hovoří, je obecnou vůlí, jež se opírá o obecné zajištění a není jednostranná. „Avšak stav, jenž podléhá obecnému vnějšímu (tj. veřejnému) zákonodárství doprovázenému mocí, je občanským stavem...“¹⁴ Důsledkem je, že pokud existuje možnost mít právo na nějaký objekt, jež umožňuje omezení ostatních, pak se musí opírat o občanskou ústavu. Na tomto základě Kant dále tvrdí, že takzvaný přirozený stav je čistě provizorní, a pokud existuje, pak pouze anticipuje občanský stav.

Z tohoto argumentu lze odvodit, že podmínkou, jež umožňuje existenci spravedlnosti, je občanský zákon.¹⁵ A dále je z toho možné odvodit, že rozlišení mezi domácím a mezinárodním zákonem je záležitostí odstupňování, neboť typy vztahů, jež vyplývají z tohoto rozlišení, se kvalitativně neliší. Tento argument je založen na reciprocitě (implikující morální hledisko) a zásadním způsobem se liší od zdůvodnění založeného na vlastním zájmu, protože

13 Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Immanuel Kants Werke*. Bd. VII. Hrsg. E. Cassirer. Berlin, B. Cassirer 1921, s. 58.

14 Tamtéž, s. 59

15 Účelem není eliminace pojetí suverenity. Spíše jde o to, že suverenita je chápána v souladu se specifickou povahou občanského zákona. Kant by z toho samozřejmě odvodil závěr, že všechny doktríny práv by nás vedly k ústavnímu zákonu. Je možné, že měl pravdu. Jde však o to, že pokud je zákon podmínkou, jež umožňuje existenci spravedlnosti, pak si lze v návaznosti na Rawlse představit, že stejné podmínky mohou být splněny v tzv. slušné společnosti, kde existuje systém zákonů, jejich soudní interpretace i autorita umožňující jejich vynucování. To by Rawlsovi mohlo umožnit uniknout rozlišování mezi právy a urgentními právy a poskytnout celkové ospravedlnění práv prostřednictvím zákona. Mělo by to také důsledky pro způsob, jímž Nagel rozlišuje domácí spravedlnost a mezinárodní humanitární povinnost.

se hroutí rozlišení mezi vnitřním a vnějším, na němž je založeno možné rozdělení mezi národním a mezinárodním. Zdá se, že přinejmenším takto Kant uvažuje, když píše o ústavním právu a hledá argumenty proti Hobbesovu pojetí. Když Kant zvažuje vztah teorie k praxi v ústavním právu, pak tvrdí toto: status občanské ústavy je s ohledem na ostatní smluvní vztahy jedinečný, neboť vytváří „občanský stav“ ustavující politické společenství, jež lze vytvořit jen v určité společnosti. Toto právo nemá nic společného s partikulárními účely, jichž se lidé snaží dosahovat v přirozeném stavu. Místo toho jde o toto: „Právo je omezení svobody každého individua na podmínku jejího souladu se svobodou každého, pokud je to na základě obecného zákona možné; veřejné právo je pak souhrnem vnějších zákonů, jež takovýto průběžný soulad umožňují.“¹⁶

Kant se domníval, že toto odvození práva bylo přiměřené konceptu svobody. Toto pojetí svobody nepochybně zahrnuje přinucení, protože pod sjednocenou vůlí se vztahy jednotlivých osob ustavují prostřednictvím stanovení přinucujících zákonů. Je nepochybné, že „tomu tak chce sám rozum, a sice rozum a priori zákonodárný“.¹⁷ Jinak řečeno jde o to, že koncept občanské ústavy implikuje sociální vztahy mezi osobami v podmínkách svobody, které „podléhají přinucujícímu zákonu“.¹⁸ Kant následně rozpracovává tři *apriorní* principy občanského stavu a poté dospívá k tvrzení, jež lze shrnout následujícím způsobem. Tyto principy nejsou ani tak zákony ustavenými již existujícím národem, jako spíše čistými racionálními principy vnějšího lidského práva obecně – a národ může být ustaven pouze v souladu s těmito principy.¹⁹ Jinými slovy jde o to, že tato koncepce svobody, jež zahrnuje přinucení, se projevuje v určitém chápání povahy zákona.

Vzhledem k chápání spravedlnosti, jež je spojena se zákonem jako podmínkou, která ji umožňuje, neměl Kant problém s kontinuitou mezi státním právem jednotlivých států a mezinárodním právem, nebo – jinak formulováno – s kontinuitou, jež panuje mezi národním a světoobčanským právem. Jasně to vyjádřil ve své definici veřejného práva²⁰ v *Rechtslehre*: „...protože zemský povrch není neomezenou, nýbrž uzavírající se plochou, vede obojí společně nevyhnutelně²¹ k ideji mezinárodního státního práva (*ius gentium*)

16 Kant, I., O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: týž, *K věčnému míru; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přeložili K. Novotný a P. Stehlíková. Praha, Oikúmené 1999, s. 68.

17 Tamtéž.

18 Tamtéž.

19 Tamtéž.

20 Tato definice se týká pojmu veřejného práva ve vztahu ke státnímu právu a mezinárodnímu právu. Pozn. překladatele.

21 Tj. státní právo a mezinárodní právo. Pozn. překladatele.

či ke světoobčanskému právu (*ius cosmopolitanum*).²² Soudní základ veřejného práva tak znamená, že všechno je založeno na autoritě systému zákonů. Hobbes vychází z toho, že při vstupu do politického společenství je nutné se vzdát některých vlastních svobod kvůli určitému „cíli“, tj. kvůli sebezáchově. Naproti tomu podle Kanta je osoba, která vstupuje do politického společenství, osobou, jež se vzdává „svobody mimo jakýkoliv zákon“ kvůli nalezení opravdové svobody ve své závislosti na zákonu, což je definováno jako její „právní stav“.

Z tohoto důvodu na základě Kantova morálního hlediska – v opozici k hledisku Hobbesovu – tvrdím, že autorita suveréna není odvozena z *národa* (jak by to předpokládal Nagel), ale z *autonomie* ve vztahu k zákonu. U Hobbesa lze samozřejmě nalézt zajímavé úvahy o vztahu zákona a suverenity. Jeho známá diskuse s lordem Cokem se však v zásadě týkala otázky, kdo má právo interpretovat zákon: soudci reprezentující pluralitu interpretů, nebo suverén, který poskytuje jedinou interpretaci, kterou by mohl vynutit mocí. Zatímco Hobbes interpretuje zákon ryze z perspektivy suverenity,²³ Kant ho interpretuje z morálního hlediska. Proto také nejde o přinucení *per se*. Kant by tvrdil, že nejde o volbu mezi svobodou jakožto záležitostí dobrovolného sdružování a svobodou jakožto záležitostí, v níž se podřizujeme přinucení. Přinucení je spojeno se svobodou, jedná se však o přinucení, jež je definováno a legitimizováno autonomií. Je zřejmé, že právě tuto velkolepou ideu Kant rozpracoval v *Základech metafyziky mravů*.²⁴ To Kanta vede k přesvědčení, že přejdeme-li z národní scény na scénu mezinárodní, pak se přesuneme od jednoho typu legitimního zákona k typu jinému, a to ať již půjde o zákon legitimní či potenciálně legitimní. Obojí zákony lze definovat ve vztahu k naší autonomii a žádný z nich není záležitostí čistě dobrovolného jednání. Toto vše uvádím jen kvůli tomu, abych doložil, že hranice mezi spravedlností a humanitární povinností není identická s představou, kterou zastává Nagel. Z Kantova hlediska jsou mezinárodní závazky závazky spravedlnosti, a nikoli nutně humanitární povinnosti.

22 Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, c.d., s. 117-118 .

23 Jednalo se o klasickou diskusi. Lord Coke hájil interpretaci zákona na základě klasického pojetí jurisprudence, jež se vrací k aristotelské tradici praktické moudrosti. Hobbes tento nárok odmítl na základě ideje, že může existovat pouze jedna interpretace, a ta může pocházet pouze od suveréna.

24 Kant tvrdí: „Ale samotné zákonodárství, které určuje veškerou hodnotu, musí právě proto mít důstojnost, tzn. nepodmíněnou a nesrovnatelnou hodnotu, pro jejíž ocenění, jež si má rozumná bytost o ní zjednat, je náležitým výrazem výhradně slovo úcta.“ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přeložil L. Menzel. Praha. Svoboda 1990, s. 98. Jinými slovy, je to určitý druh zákonodárství, který si zaslouží jméno důstojnost, zákonodárství, v němž subjekt onoho zákonodárství v říši účelů se podřizuje pouze oněm zákonům, které „sám sobě stanoví“. Zákon poté obsahuje omezení, jedná se však o omezení, jež je legitimizováno v pojmech autonomie.

Nagelova kritika globální spravedlnosti se tak hroučí ve dvou bodech. První bod je dostatečně zjevný: rozlišení mezi dobrovolnými a nedobrovolnými typy sdružování lze akceptovat pouze z hlediska, které mezinárodní scénu pojímá na základě analogie s přirozeným stavem, nevyplývá však z morálního hlediska. Jak Kant tvrdí na počátku svého výkladu o soukromém právu: dokonce i soukromé právo předpokládá občanský stav a fundamentální podmínky svobody, jež zahrnují společné soužití pod vládou občanského zákona. Pod vládou zákona přinucení existuje společně s autonomií. Nejedná se pouze o prostý fakt zákona v moderní společnosti, ale současně také o jeho velkou přednost. Bezpochyby existují rozdíly ve stupni vynucování, nicméně nemůžeme uniknout svým závazkům vůči spravedlnosti na globální úrovni.

Druhý bod se týká následujícího faktu: dokonce i negativní práva vyplývají z podmínek našeho sdružování. Nagel rozlišuje negativní práva a práva na sdružování, čímž se snaží humanitární povinnosti ospravedlnit z morálního hlediska. Z Kantova hlediska však toto rozlišení nelze provést, neboť negativní práva (svoboda sdružování, náboženské svobody, meze legitimního užívání moci) předpokládají to, co by Kant nazval občanským stavem, jenž již obsahuje politickou definici autonomie. Pouze na základě takzvaných práv na sdružování můžeme potvrdit to, co je zde stanoveno jako negativní práva. Problém spočívá v tom, že Nagel chce odůvodnit humanitární povinnost na základě argumentu, který Rawls uplatňuje v *Právu národů* v souvislosti s lidskými právy. Ospravedlnění humanitárních závazků lze provést – jak jsme již viděli – na základě toho, co nazývá „procedurou univerzalizace kantovského typu“. Podle mého názoru však procedura univerzalizace předpokládá autonomii a občanský stav, a v důsledku toho i definici svobody doprovázenou ideou přinucení. Proto se také domnívám, že jde-li o ospravedlnění tohoto tvrzení, je nezbytné interpretovat první verzi procedury univerzalizace ze *Základů metafyziky mravů* z roku 1785 ve světle pozdějších formulací z práce *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* z roku 1793 a také z *Rechtslehre* z roku 1797. Přičemž dokonce i z formulací z roku 1785 je zjevné, že pojetí úcty je vypracováno na základě úcty vůči zákonu, a to, co odlišuje tuto formu zákona od jiných zákonů, je podmínka autonomie. Idea subjektu, který si sám stanoví zákony, jež je základem procedur univerzalizace, tak zahrnuje přinucení legitimizované autonomním aktérem. Idea říše účelů anticipuje pozdější pojednání o svobodě, rovnosti a nezávislosti.

III

Nyní se chci zabývat Rawlsovým pojetím. V tomto případě je otázka postavena poněkud komplexněji, neboť Nagel se odvolává na *Teorii spravedlnosti*,

aby doložil, že Rawlsův takzvaný dualismus znamená, že různé principy jsou aplikovány na odlišné případy, tj. na případ domácí a mezinárodní. Na tomto základě pak Nagel buduje své rozlišení domácí spravedlnosti a globální humanitární povinnosti.

Rawls však ve svém pozdním díle už nezastával pouze pozici dualismu: stal se z něj pluralista, což jej vedlo k tomu, že své rané dílo mohl chápat v kontextu více či méně všeobsažné doktríny. Výsledkem představy, že filosofie by měla aplikovat koncept tolerance na sebe samu, byla rekonfigurace celého projektu v podobě politického liberalismu. Centrem Rawlsova pozdního díla bylo usmíření pluralismu s globální spravedlností. Je nicméně zjevné, že to nepovažoval za svůj hlavní úkol, a kdyby jeho projekt nebyl ukončen smrtí, tak by se dále rozvíjel. V jeho pozdním díle tak ani tolik nejde o vypracování odlišných principů spravedlnosti pro národní a mezinárodní scénu, jako spíše o snahu otevřít se legitimitě jiných společností a jejich odpovídajícím nárokům na spravedlnost – a současně nalézt normy, které budou účinné na mezinárodní úrovni. To znamená, že Rawls se nevzdal globální spravedlnosti, ale distancoval se od striktního kosmopolitismu.

Jsem přesvědčen o tom, že přitom nepostupuje ani tak na základě rozlišení monismu a dualismu, jež lze nalézt již v jeho raném díle, jako spíše na základě poznání, že moderní demokratická kultura se vyznačuje radikální neshodou. Z rozšíření tohoto náhledu na mezinárodní arénu vyplývá, že je vyžadován mezinárodní překrývající se konsensus právě s ohledem na pojetí spravedlnosti. Podle mého názoru je tak základním motivem Rawlsova pozdního díla úsilí o nalezení takové globální teorie spravedlnosti, kterou by nebylo možné redukovat na všeobsažnou doktrínu. Jádrem jeho projektu je komplex otázek spojených s takovým pojetím spravedlnosti (na každé úrovni), jež může dostát požadavkům toho, co Rawls nazýval „politickým“. Je zjevné, že přitom nechtěl pozměnit hobbesovský projekt z morálního hlediska. Spíše jde o to, že Rawls nadále zastával kantovský projekt, jenž však pozměnil takovým způsobem, aby byl schopen dostát rozlišení mezi „kosmopolitním“ a „politickým“. Je samozřejmé, že se jedná o obtížnou záležitost, a není proto překvapivé, že Rawls svůj úkol popisoval metaforou „realistická utopie“.²⁵ Je potřeba být realistickým, aniž bychom se přitom chytili do pastí politického realismu, a současně je potřeba být utopickým, aniž bychom se přitom zapletli do osidel všeobsažné teorie. Nemám žádné pochybnosti o tom, že utopický element v Rawlsově pozdním myšlení byl téměř kosmopolitní. Ale právě díky svému závazku vůči pluralismu se odvrátil od implikací

25 Viz můj článek *Beyond Liberalism: Toleration and the Global Society*. In: Regh, W. – Bohman, J. (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*. Massachusetts, The MIT Press 2001, s. 389-412.

kosmopolitismu. Z toho plyne, že úkolem pozdního Rawlse bylo vypracovat teorii globální spravedlnosti v rámci kontextu „politického“.

To, co bych nazval Rawlsovou teorií globální spravedlnosti, by bylo možné vyložit následujícím způsobem. Především musíme vyjít z Rawlsova rozlišení rozumnosti a racionality a z jeho teze, že racionalita by měla být podřízena rozumnosti, přičemž toto podřízení by mělo mít absolutní podobu.²⁶ Podle mého názoru se právě toto stanovisko – jež začal rozpracovávat ve svých *Dewey Lectures* a následně ve svých *Lectures on the History of Moral Philosophy* – stalo základem jeho pozdějšího díla. V *Právu národů* toto rozlišení nahradilo Kantovu dedukci práva a spravedlnosti ze základů principů praktického rozumu. Rawls se nevzdává principů práva a spravedlnosti, ale místo jejich dedukce z praktického rozumu je vymezuje jako politické záležitosti. V politickém kontextu se rozumné osoby vyznačují dvěma mohutnostmi: schopností navrhnout rozumné podmínky sociální spolupráce a schopností akceptovat břemena souzení. Kromě toho se od nich vyžaduje, aby akceptovaly pouze rozumné všeobsažné doktríny, jež se vyznačují tím, že jsou s to přijmout principy liberálně demokratického režimu. Předpokládá se, že rozumné osoby jsou schopny akceptovat velmi různorodá mínění.²⁷

Stejným způsobem je vymezena idea „slušnosti“. Slušné společnosti nevedou agresivní války; vyznačují se obecnou ideou spravedlnosti, jež zahrnuje slušnou konzultační hierarchii chránící práva na reprezentaci; respektují lidská práva a systém zákonů, jenž interpretují soudci a jiní veřejní představitelé. Rawlsův základní nárok s ohledem na právo národů stojí v tomto případě na základě tolerance. Jestliže jakákoli společnost dostojí takto vymezeným základním standardům a principům, pak je liberální společnosti musí tolerovat. A právě toto je pravděpodobně klíčový důvod toho, proč se Rawls distancuje od kosmopolitismu – kosmopolitismus má vzhledem k jiným společnostem sklon k etnocentrickým liberálním soudům. Rozlišení rozumnosti a slušnosti je umožněno právě ve jménu spravedlnosti, nikoli proto, že by nebylo možné aplikovat kritéria spravedlnosti. A právě v tomto smyslu rozlišení domácí spravedlnosti a humanitární povinnosti podkopává pojetí globální spravedlnosti: dělá to tak, že eliminuje spravedlnost z oblasti mezinárodních vztahů. Jde tedy o to, že v právu národů mají standardy a principy spravedlnosti jedinečný status. Je přitom nepochybné, že se jedná o standardy, jež se liší o standardů regulujících sociální spolupráci na domácí úrovni. I v tomto případě se však jedná o standardy *spravedlnosti*.

26 Viz mé články *Defending reasonability: The centrality of reasonability in the later Rawls*. *Philosophy and Social Criticism*, 30, 2004, No. 5-6, s. 525-540; a *Rozumnost versus rozum. Úvahy o rozumnosti veřejného rozumu*. Přeložil J. Velek. In: Hrubec, M. (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha, Filosofia 2004, s. 47-63.

27 Rawls, J., *Právo národů*. Přeložili J. Rovenský a A. Bakešová. Praha, Filosofia 2009, s. 132-134.

Je zjevné, že když formuluje svých osm principů, jde Rawlsovi o globální spravedlnost.²⁸ Jednotlivé osoby jsou svobodné a nezávislé na lokální úrovni, stejně tak jsou národy svobodné a nezávislé na úrovni mezinárodní. Jednotlivé osoby zachovávají společenskou smlouvu na individuální úrovni, stejně tak jako národy dodržují smlouvy na úrovni mezinárodní. Jednotlivé osoby dodržují princip nezávislosti na domácí úrovni, stejně tak jako národy zachovávají povinnost nevměšování na úrovni mezinárodní. Jednotlivé osoby mají právo na sebeobranu na individuální úrovni, stejně tak jako národy mají právo na sebeobranu na mezinárodní úrovni. Jednotlivé osoby ctí práva ostatních osob na individuální úrovni, stejně tak jako národy respektují lidská práva na úrovni mezinárodní. Národy kromě toho musí dodržovat omezení, jež se týkají vedení války, což je specificky mezinárodní princip spravedlnosti. Kromě toho jsou povinné pomáhat těm, kdo žijí v nepříznivých podmínkách. Je zjevné, že slušnost je chápána jako analogie rozumnosti a stejně tak jsou principy spravedlnosti na mezinárodní úrovni více či méně rozvíjeny na základě vztahu vůči principům spravedlnosti na domácí úrovni.

Konečně jde o to, že Rawls by patrně tvrdil, že principy spravedlnosti národů by byly schvalovány a podporovány ideou veřejného rozumu, což by znamenalo, že národy by – podobně jako v domácí společnosti – ve vztahu k ostatním národům dodržovaly pravidla zdvořilosti v souladu s kritériem reciprocity. Tato idea či ideál by byly naplněny, když by „principy práva národů“ artikulovaly jiným dotčeným národům jejich důvody pro usilování o určitou zahraniční politiku. Předpokládání občané těchto dotčených společností mohou jednat podobným způsobem, jako by hráli role „ideálních zákonodárců a členů exekutivy“, a to jak při plnění vlastních politických rolí, tak i svých rolí jakožto potenciálních kritiků narušitelů veřejné důvěry. V tomto smyslu Rawls prostřednictvím ideálu veřejného rozumu naplňuje v mezinárodní oblasti původní intenci Kantovy ideje veřejnosti.²⁹

Zdá se tedy, že Rawls má velmi blízko k podpoře ideje kosmopolitní spravedlnosti, i když odmítá ty, kdo interpretují jeho myšlení v kosmopolitním kontextu, a současně se rozchází s Kantem v otázce dedukce kosmopolitismu ze základů praktického rozumu. Můžeme říci, že Rawls se podpoře kosmopolitismu přibližuje ze tří důvodů. Za prvé proto, že pojímá globální spravedlnost prostřednictvím standardů, jež jsou vymezeny rozumností. Za druhé z toho důvodu, že prezentuje rozumné principy spravedlnosti v mezinárodním kontextu na základě analogie s domácí společností, namísto podpory argumentu přirozeného stavu na mezinárodní úrovni. A za třetí proto, že pojímá globální spravedlnost jako cosi, co se utváří v rámci veřejného

28 Tamtéž, s. 61-62. Osmý princip opomímám, neboť se týká výlučně mezinárodního práva.

29 Tamtéž, s. 89.

rozumu. Současně jsme však viděli, že se s kosmopolitismem rozchází právě v otázce spravedlnosti, respektive principu tolerance.

IV

Na počátku tohoto textu jsem uvedl, že chci vymezit určitou verzi kosmopolitismu, která by byla schopna se vyrovnat se dvěma záležitostmi: přizpůsobit se pluralismu a dospět k suverenitě prostřednictvím práva jakožto podmínky, jež suverenitu umožňuje. Chci se o to pokusit, přestože Nagelova kritika globální spravedlnosti tuto možnost zpochybňuje.

Při formulaci deváté teze ve svém textu *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu* si Kant všímá toho, že psaní dějin z kosmopolitního hlediska se do jisté míry podobá psaní literárního textu: „Je to sice podivné a zdánlivě nerozumné počínání, chtít sestavit *dějiny* podle ideje o tom, jak by se běh světa měl brát, kdyby měl být přiměřen jistým rozumovým účelům, a zdá se, že by se s tímto zřetelem dal sestavit pouze *román*.“³⁰ Dnes však můžeme říci, že kosmopolitní projekt již nepotřebuje být legitimizován na základě estetických pojmů. Stejně tak již nepotřebuje být ospravedlňován na základě dedukce praktického rozumu. Je pouze nezbytné ukázat, že na mezinárodní úrovni již existuje fenomén omezování, abychom našli ona znamení, jež poskytují dostatek dokladů pro pojetí globální spravedlnosti. Ustavování podobných mezinárodních organizací, jako je OSN, vytváření mezinárodních dohod, mezinárodních institucí a globálních ekonomických uspořádání již poskytuje základ tohoto možného omezování na mezinárodní úrovni.

Z kantovského hlediska, z hlediska ideální teorie, stačí doložit potenciál světového řádu, abychom vytvořili základy globální spravedlnosti. Samotný fakt, že takzvaný nový světový řád je neúplný, tento princip nepodkopává. Je jisté, že Rawls se setkává s kosmopolitismem na půli cesty. Jádrem Nagelovy interpretace Rawlse je tvrzení, že aplikuje na domácí a mezinárodní situaci různé principy. To je však pravda jen zčásti. Osm principů spravedlnosti platných pro mezinárodní scénu vytvořil – jak jsem právě ukázal – více či méně na základě analogie s domácí situací. Stejně tak platí, že na globální úrovni hrají klíčovou roli rozumnost a veřejný rozum, jež jsou převzaty z domácího kontextu. Hlavní část Rawlsova argumentu se však netýká aplikace různých principů na národní a mezinárodní scénu. Spíše jde o to, že reálný důvod Rawlsova odmítnutí kosmopolitismu je třeba hledat v jeho ospravedlnění tolerance jako principu globální spravedlnosti. To poukazuje k tomu, co jsem nazval paradoxem globální spravedlnosti: jak lze na jedné straně zachovat

30 Kant, I., *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu*. Přeložil O. F. Babler. Překlad redigovali M. Sobotka a R. Stuna. *Filosofický časopis*, 38, 1990, č. 6, s. 826.

jedinečnost domácích institucí a na straně druhé aplikovat principy práva a spravedlnosti s dostatečnou silou, tak aby na mezinárodní úrovni byly naplněny standardy férovosti a rovnosti. Tato záležitost se bezpochyby na úrovni lidských práv dostává do popředí. Samozřejmě platí, že by měla vládnout tolerance, nikoliv však na úkor lidských práv. Domnívám se, že podmínkou, jež umožňuje globální spravedlnost, je nakonec mezinárodní právo.

Dovolte mi skončit tím, co považuji za slabinu v Rawlsově argumentaci vztahující se k lidským právům. Rawls tvrdí, že podporu specifické třídy „urgentních práv“ lze v právu národů ospravedlnit nezávisle na ústavě. Na jedné straně tvrdí, že lidská práva „tvoří třídu práv, která hrají zvláštní roli v rozumném právu národů“,³¹ na straně druhé však hájí názor, že lidská práva „se liší od ústavních práv, od práv liberálně demokratického občanství nebo od jiných práv, která náležejí k určitým druhům politických institucí“.³² Zdá se, že toto zdůvodnění je problematické, protože přinejmenším potenciálně – a zde na svou podporu používám již zmiňovaný Kantův argument o soukromém právu – je jakékoliv ospravedlnění práva závislé na občanském stavu. To neznamená, že občanská ústava je nezbytná ve všech případech, v nichž jde o to, aby bylo respektováno právo. Myslím si však, že Kant měl pravděpodobně pravdu v tom, že respekt vůči právu znamená, že veškerá práva předpokládají občanský stav. To by samozřejmě vedlo k silnějšímu pojetí globální spravedlnosti, než jaké mají na mysli Rawls či Nagel, neumožňovalo by to však onu kritiku globální spravedlnosti, o niž jde Nagelovi. Nejsm přesvědčen o tom, že se můžeme vzdát úzkého spojení, jež musí existovat mezi lidskými právy a zákonem. Rawls implicitně usiluje o toto spojení tím, že do práva národů zahrnuje systém zákonů a existenci soudnictví. Stejně tak nepochybně platí, že musí být respektována urgentní práva. Myslím si však, že ona práva bychom měli respektovat na základě mezinárodního práva a že ve většině případů svůj respekt neospravedlňujeme pouze dobrovolným souhlasem.

SUMMARY

Kant, Rawls and the critique of cosmopolitanism

The author defends a cosmopolitan standpoint and attempts to justify the existence of the principles of global justice in the contemporary globalised world. His discussion involves three steps. Firstly, he discusses the influential conception of T. Nagel which holds that in the contemporary world there are only humanitarian moral duties, not principles of global justice, for such principles would require the existence of

31 Rawls, J., *Právo národů*, c.d., s. 121.

32 Tamtéž.

political institutions to enforce justice. Next, attention is given to I. Kant and an attempt is made to show that from the moral viewpoint the principles of global justice may exist even without the *de facto* existence of institutions of global government. Finally, the author analyses in some detail J. Rawls' *The Law of Peoples*, which he interprets from a cosmopolitan viewpoint. On the basis of this interpretation Rawls' conception of the principles of global justice is analysed and at the same time his critique of cosmopolitanism is called into question.

ZUSAMMENFASSUNG

Kant, Rawls und die Kritik des Kosmopolitismus

Der Autor vertritt einen kosmopolitischen Ansatz und bemüht sich um eine Begründung für die Existenz der Prinzipien der globalen Gerechtigkeit in der heutigen globalisierten Welt. Dabei geht er in drei Schritten vor. Zunächst befasst er sich mit dem einflussreichen Konzept T. Nagels, dem gemäß es in der heutigen Welt lediglich moralisch-humanitäre Pflichten gibt, jedoch keine Prinzipien einer globalen Gerechtigkeit, da jegliche Gerechtigkeitsprinzipien die Existenz politischer Institutionen voraussetzen, in denen Gerechtigkeit erzwungen werden kann. Danach befasst er sich mit I. Kant und versucht nachzuweisen, dass die Prinzipien der globalen Gerechtigkeit aus moralischer Sicht auch ohne *faktische* Existenz von Institutionen einer globalen Regierung bestehen können. Abschließend legt er eine eingehende Analyse des Werks *Das Recht der Völker (The Law of Peoples)* von J. Rawls vor, das er ausgehend von einem kosmopolitischen Ansatz interpretiert. Auf Grundlage dieser Interpretation analysiert er Rawls' Auffassung von den Prinzipien der globalen Gerechtigkeit und widerspricht gleichzeitig seiner Kritik des Kosmopolitismus.

Rozličné vize lidství: rozporuplné dědictví „Práva národů“¹

Drucilla L. Cornell

Rutgers University, New Jersey

Ve své dnešní přednášce se hodlám zamyslet nad jednou z nejnaléhavějších otázek dneška, a sice nad tím, jak můžeme respektovat existenci fundamentálně odlišných ontologií a způsobů života, které musí být artikulovány jak na úrovni mezinárodního práva, tak na úrovni ústav národních států a nakonec i na úrovni kontinentálních společenství, jakými jsou například Evropská unie nebo Organizace africké jednoty. V *Právu národů*² John Rawls odvážně dovozuje, že z uznání ontologicky neslučitelných světů názorů (zejména náboženského charakteru) by nutně vyplynulo, že právo národů nebude v souladu s principy liberalismu, zejména s koncepcí individuálního nositele mravního jednání. Je například všeobecně známo, že právě respekt k pluralitě vedl Rawlse k odmítnutí globálního „závoje nevědomosti“. Tento hypotetický myšlenkový experiment totiž zahrnuje přesně to, co sám Rawls chápal jako základ liberálního pojetí osobnosti a spravedlnosti. V kontextu Rawlsova úsilí vypracovat takový koncept práva národů, který by respektoval zásady liberalismu, vyjdu z jeho pokusu představit si, jakou podobu by asi měl rozumný islámský stát. Souhlasím přitom s řadou pádných kritických výhrad, které Rawlsově koncepci práva národů adresovala Seyla Benhabibová, zejména pak s její námitkou, že dostatečně nezohledňuje destruktivní charakter imperialismu a děsivou realitu kolonialismu. Plně se ztotožňuji s jejím pojetím demokratických iterací a přesvědčením o schopnosti politiky přetvářet existující právní rámec (*juris generative politics*), přičemž je

1 Přeloženo z anglického originálu: Cornell, D. L., *Variiegated visions of humanity: The ambiguous legacy of "The Law of Peoples"*. © Drucilla L. Cornell. Translation © Radovan Baroš. Hlavní myšlenky tohoto textu autorka přednesla na Světovém filosofickém fóru, které se konalo v roce 2008 v jihokorejském Soulu. Redakce autorce děkuje za poskytnutí práv k českému vydání. Pozn. red.

2 Rawls, J., *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999. Český překlad: Rawls, J., *Právo národů*. Přel. J. Rovenský a A. Bakešová. Praha, Filosofia 2009.

považuji nejenom za deskriptivně přesné, ale rovněž za eticky relevantní v kontextu zápasů o nastolení právního pluralismu v Jihoafrické republice. Obě zastáváme názor, že je třeba prosadit kosmopolitní federaci. Podle mého názoru bychom zatím měli nechat otevřenou otázku, zda by základem takové federace mělo být právo národů nebo kosmopolitní právo (*ius cosmopolitanicum*). Praktické používání termínu *ius gentium* je zatíženo výraznou ironií, což souvisí s tím, že v rámci právních systémů ovlivněných římským právem, a to včetně právní tradice přežívající v Jihoafrické republice, označuje *ius gentium* právo těch druhých. V antickém Římě se občanské právo vztahovalo na římské občany, kdežto zvykové právo – *ius gentium* – bylo právem těch, kteří se nacházeli mimo pravomoc občanského práva – tedy všech jeho porobených národů. V rámci režimu jihoafrického apartheidu označoval termín právo národů (*ius gentium*) zvykové právo většiny černé populace. Jak nám ovšem správně připomíná Benhabibová, „jiný“ není jinde“. A stejně tak neexistuje právo národů, nebo přinejmenším neexistuje v Jihoafrické republice coby mnohonárodnostním státě. Status zvykového práva a po pravdě řečeno i všeho toho, co toto právo konstituuje, zůstává v Jihoafrické republice palčivou otázkou. Rawlsova snaha dosáhnout uznání pluralismu má tedy vyšší ambice než jen konceptualizaci práva národů. Otázka, jak se lze eticky a politicky vyrovnat s pluralismem – a to jak legálním, tak *polikulturním* (máme-li použít přiléhavé označení Jeana Comaroffa) –, je tedy klíčová, pokud máme dosáhnout konsensu v otázce principů mezinárodního práva a elementárních principů ústav mnohonárodnostních států, k jakým náleží například Jihoafrická republika.

Pokusím se doložit, že pojetí politiky schopné přetvářet existující právní rámec zastávané Seylou Benhabibovou je dostatečně silné na to, aby dokázalo dostát nárokům polikulturalismu dokonce i tehdy, když ontologická diverzita fakticky zpochybňuje některé hluboce zakořeněné názory na to, co projekt sekulární modernity očekává od právního systému, ať už mezinárodního nebo národního. Dovolte mi přitom vyjít z několika klíčových argumentů Rawlsova *Práva národů* a pak se přesunout k některým z jeho dílčích analýz, které je ovšem nezbytné dále prohloubit, abychom plně pochopili výzvy, kterým je vystaveno zvykové právo v rámci takového mnohonárodnostního státu, jakým je Jihoafrická republika.

Když John Rawls poprvé publikoval svou stať *Právo národů*, mnozí z jeho liberálních obdivovatelů byli zmateni jeho argumentem, že ani sebešířeji pojímaný liberalismus se nemůže stát všeobecným a souhrnným rámcem práva národů a dalších radikálních návrhů směřujících k nastolení globální spravedlnosti. Vzhledem ke svému respektu k dějinám politické filosofie se Rawls vždy domníval, že existuje celá řada liberalismů, a nikoliv jen jeden jediný autentický liberalismus. Ale jak v původní stati, tak v revidované

monografii, která následovala, se Rawls rozchází se svým dřívějším tvrzením, že existuje pluralita liberalismů, a trvá na tom, že právo národů nemůže mít základy v principech liberalismu; jinak by mělo příliš úzké mantinely a upíralo by rovné postavení před zákonem mnoha národům, které nežijí v liberálním zřízení.³

Rawls zastává názor, že všechny slušné národy, a to včetně těch, které se hlásí k principům liberalismu, musí najít způsob, jak se vyrovnat se skutečností, že na světě existuje mnoho rozličných náboženství, z nichž mnohá se v rámci národních států těší privilegovanému postavení. V určitých liberálních kruzích zůstává ovšem osamocen, když z principiálních důvodů brání takové společnosti, které nejsou pokládány za výslovně liberální, protože neuznávají ani institucionální, ani právní odluku státu od církve. Ba dokonce často neuznávají ani liberální koncepci osobnosti. Podle Rawlse se nicméně slušné hierarchické společnosti musí vyznačovat třemi nezbytnými charakteristikami. V první řadě se nesmějí pokoušet vnucovat své nábožensky fundované pojetí života jiným společnostem. Pokud si chce nějaká náboženská víra vydobýt širší uznání, musí tak činit způsobem, který nezasahuje do občanského zřízení jiných národů ani do jejich svébytného pojetí svobod a práv. Náboženská víra je podle Kanta (a v tomto bodě Rawls kráčí v Kantových stopách) nábožensky motivovaným světonázorem, který obecně uctívá řád věcí skrze víru, že naše místo ve světě je součástí Božího díla, a je tudíž hodno úcty a zbožňování. Ne všechny věrouky se nicméně domnívají, že představují jedinou pravou cestu k Bohu. Podle Rawlse se náboženství, které se vyznačuje touto vírou, hierarchicky institucionalizuje tím, že svým členům uděluje privilegia, která jsou vyznavačům jiných náboženství odepřena.

Přesvědčení o nadřazenosti vlastní víry je však přípustné jen tehdy, pokud nevede k pronásledování jiných náboženství. Vyznavačům jiných náboženství nemůže tedy být upíráno občanství a musí jim být umožněno praktikovat vlastní náboženské rituály. Podle Rawlse ještě v roce 1999 nepanovala jednoznačná shoda v odpovědi na otázku, zda je muslimské náboženství schopné vytvořit podmínky pro to, co on sám označuje jako „slušnou hierarchickou společnost“. Proto se pokusil najít definitivní odpověď prostřednictvím myšlenkového experimentu a otestoval svou hypotézu na příkladu imaginárního islámského státu, jemuž dal název Kazanistán. Rawls v této souvislosti konstatuje: „Právní systém Kazanistánu neumožňuje institucionální odlu-

3 V rámci této přednášky cituji vesměs z Rawlsovy monografie *Právo národů*, nicméně v několika ojedinělých případech, kdy se mi jeho původní formulace zdají výstižnější, čerpám z originální stati publikované in: Rawls, J., *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 529-564.

ku státu a církve. Upřednostňovaným náboženstvím je islám a jedině muslimové mohou zastávat vrcholné pozice politické autority a ovlivňovat klíčová rozhodnutí vlády a její politiku, včetně politiky zahraniční. Nicméně ostatní náboženství jsou tolerována a mohou být praktikována beze strachu a bez ztráty většiny občanských práv, vyjma práva zastávat vyšší politické či soudní úřady. (Tato výjimka vyznačuje základní rozdíl mezi Kazanistánem a liberálním demokratickým zřízením, v němž jsou všechny úřady a pozice zásadně otevřeny každému občanovi.) Jiná náboženství a jiná sdružení jsou podporována, aby budovala vlastní vzkvétající kulturní život a aby se svou účastí podílela na občanské kultuře širší společnosti.⁴

Podle Rawlse chápe tento idealizovaný národ slovo *džihád* jako duchovní etický ideál a neuplatňuje ho v kontextu jeho militantních konotací. Rawls se tak pokouší zvrátit dominantní předsudek, podle něhož se *džihád* nezbytně rovná vyhlášení války. *Džihád*, pojmáný jako duchovní ideál, evokuje ideu Božího království, které může vytvářet prostor pro integraci rozličných náboženství do muslimského státu. Rawls tvrdí: „Vláda, aby posílila loajalitu těchto menšin, umožňuje nemuslimům vstup do ozbrojených sil, a to i na vyšší velitelské pozice. Vládcové Kazanistánu neusilovali, na rozdíl od většiny muslimských vládců, o vybudování impéria a podmanění území. Je tomu tak zčásti proto, že jeho teologové interpretují *džihád* v duchovním a morálním smyslu, nikoli ve vojenských termínech. Muslimští vládcí již dlouho zastávají názor, že všichni členové společnosti budou přirozeně chtít být loajálními členy země, v níž se narodili; a v případě, že se s nimi jedná férově a nejsou diskriminováni, takoví i zůstanou. Sledování této myšlenky se ukázalo jako navýsost úspěšné. Nemuslimští členové Kazanistánu a jeho menšiny zůstali loajální a v časech nebezpečí podporovali vládu.“⁵

Představa, že se určitá víra může pokládat za jedinou cestu k Bohu, a přesto přijímat tato omezení, je v kontextu Rawlsova výkladu snadno akceptovatelná. Je přesvědčen, že člověk může být neochvějně přesvědčen o pravdě svého svěbytného světonázoru, zároveň ale může připouštět, že existují i jiní lidé, kteří jsou naopak neochvějně přesvědčeni o pravdě toho svého. To platí dokonce i v případě některých akademických liberálů, kteří jsou neochvějně přesvědčeni o pravdivosti svého partikulárního světonázoru, když už ne s ohledem na božský, tak minimálně na nejlepší možný světský řád. Ale podobně jako se politický liberalismus musí ve svých nárocích krotit a brát ohled na svá bytostná přesvědčení a na své ideály, musí stejně činit i velká náboženství, a to včetně těch, která se přirozeně odlišují od křesťanského světonázoru zastávaného mnoha liberály.

4 Rawls, J., *Právo národů*, c.d., s. 115.

5 Tamtéž, s. 117.

Druhým rysem slušných hierarchických společností je respekt k elementárním lidským právům. Třetím rysem je pak akceptování toho, co Rawls nazývá koncepcí spravedlnosti obecného dobra. Rawls odmítá argument, že jakýkoliv moderní právní systém musí být založen na principech, jimiž daný právní systém legitimizuje své nároky na všeobecnou závaznost, tedy na principech veřejných a soukromých práv kořenících v individuální autonomii. Na druhé straně ale zastává názor, že má-li být právo vůbec respektováno, musí veřejně ztělesňovat určitý stupeň nestrannosti: soudci musí brát v úvahu zájmy všech členů dané společnosti a jejich mravní povinnosti a závazky musí být definovány souborem všeobecně uznávaných kritérií, která jsou akceptována všemi znesvářenými stranami, ať už se jejich spor týká náboženských či jiných otázek. A stejně jako můžeme v tento druh nestrannosti doufat jen tehdy, když hierarchizovaná společnost disponuje mechanismy, jež umožňují vyjednávání s rozličnými skupinami, které ji konstituují, tak musí existovat takové instituce, jako jsou třeba korporátní tělesa nebo sbory, které mohou efektivně zastupovat rozdílné zájmy. Zde Rawls následuje Hegela: „První poznámka se týká toho, proč tím, kdo je zastupován v konzultační hierarchii, jsou skupiny. (V liberálním schématu to jsou občané.) Jedna odpověď na tuto otázku zní, že základem slušné hierarchické společnosti může být pojetí, které má blízko k pojetí Hegelovu: v dobře uspořádané slušné společnosti jsou lidé členy stavů, korporací a sdružení – tedy skupin. Vzhledem k tomu, že tyto skupiny reprezentují racionální zájmy svých členů, budou někteří lidé tyto zájmy veřejně zastupovat v konzultačním procesu. Zde však vystupují jako členové sdružení, korporací a stavů, a nikoli jako jednotlivci. Zdůvodnění tohoto uspořádání je následující: v liberální společnosti, v níž každý občan disponuje jedním hlasem, panuje v souladu s tímto pojetím tendence zájmy občanů redukovat a zaměřovat se na soukromý ekonomický prospěch, což má negativní dopad na soudržnost komunity. V konzultační hierarchii, v níž je příslušná skupina takto reprezentována, naproti tomu hlasující členové různých skupin zohledňují širší zájmy politického života. Je zřejmé, že slušná hierarchická společnost nikdy neprosazovala koncepci ‚jeden člověk, jeden hlas‘, která je spojena s liberální demokratickou tradicí, jež je této koncepci cizí. Zřejmě bychom se v souvislosti s ní (stejně jako Hegel) domnívali, že takováto představa mylně vyjadřuje individualistickou myšlenku, podle níž má každý člověk jako atomistická jednotka základní právo na rovnou účast v politické debatě.“⁶

Podle Rawlse je přijatelné předpokládat, že těmito minimálními podmínkami lze dostát, aniž bychom jako platformu práva národů museli postulovat nějakou formu grandiózního liberalismu, přičemž tato přijatelnost dostaču-

6 Tamtéž, s. 112.

je k rozšíření specifického druhu závoje nevědomosti i na hierarchické společnosti. Kdyby hierarchické společnosti přistoupily na právo národů, pak by jejich přihlášení se k jeho zásadám – vzhledem k jejich oddanosti principům konzultace a nestrannosti definovaným koncepcí spravedlnosti obecného dobra – zahrnovalo také lidská práva.

Stále však neznáme odpověď na následující otázky: Jak máme přistupovat k jiným národům, které nevyznávají principy liberalismu? Jak se k nim máme chovat, máme-li zůstat věrni rawlsovskému duchu tolerance a respektu? Rawls nás vybízí, abychom se na tyto otázky pokusili odpovědět prostřednictvím techniky, kterou ve svých pozdějších pracích označuje jako uvažování založené na dohaděch (*conjectural reasoning*). Racionální uvažování založené na dohaděch přitom spojuje s povinností brát v politicky liberální společnosti ohled na druhé. Tato povinnost se odvíjí z respektu k druhým jakožto racionálním bytostem, rovným dílem obdařeným schopností naslouchat našim argumentům a zamýšlet se nad nimi. Ve své stati *Revize ideje veřejného rozumu* Rawls navrhuje, abychom „při posuzování elementárních náboženských či světských doktrín jiných lidí vycházeli z našich domněnek nebo dohadů a abychom se jim pokoušeli dokázat, že navzdory tomu, co si myslí, mohou akceptovat racionální politickou koncepci, která se může stát základem veřejně sdílených racionalit. Legitimita veřejného rozumu tím bude posílena. Je nicméně nezbytné, aby naše dohady byly upřímné, a nikoliv manipulativní. Musíme otevřeně vyložit naše postoje a dát jasně najevo, že na svých premisách netrváme, ale že naší snahou je vyjasnit nedorozumění na straně našeho protějšku a snad i na straně naší.“⁷

John Rawls přiznává, že není obeznámen s římským pojetím práva národů, a že se tudíž jeho vlastní úvahy na téma možného konsensu s rozumnými neliberálními národy neodvíjejí z interpretace *ius gentium*. V systému římského práva představovalo tzv. právo národů právo druhých, jimž bylo dovoleno zachovat si své vlastní systémy práva. V právním systému Jihoafrické republiky bylo jako právo národů označováno zvykové právo, konkrétně psané zvykové právo uplatňované v rámci apartheidu, které ovšem bylo špatně přeloženo a chybně interpretováno. Postavení, jakož i podstata živého zvykového práva jsou nicméně v JAR žhavými tématy, zejména když vezmeme v úvahu, že toto takzvané „právo národů“ nejspíš zpochybňuje některé eurocentrické předpoklady, které byly začleněny do nové jihoafrické ústavy. Konflikt, který z toho plyne, vyžaduje rozšíření koncepce rozumného, tak aby se dostalo náležitého respektu rozličným ontologiím a duchovním skutečnostem, které prosazují nejrůznější národy Jihoafrické republiky ve své snaze dospět k elementárnímu konsensu v otázce ústavních principů. Jinými slovy,

7 Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*. In: *týž, Collected Papers*, c.d., s. 594.

bytostně africké světonázory by se měly stát integrální součástí explicitní obrany ústavních principů v rámci nezbytného procesu „transkulturní výuky“,⁸ tak aby žádná specifická ontologie, ať už liberální či jiná, nehrála nadále prim v procesu jejich legitimizace. Jak bylo opakovaně zdůrazňováno, jihoafrická ústava akceptovala téměř všechny návrhy, s nimiž přicházeli stoupcí radikálního multikulturalismu.⁹ Respektuje svobodu náboženského vyznání, jazykovou svobodu, svobodu praktikovat tradiční rituály, jakož i autoritu tradičních kmenových vůdců. Jihoafrická ústava je exemplárním příkladem uplatňování multikulturalismu, a to nejenom ve svém explicitním uznání jeho politiky a teorie, ale také díky naplňování těchto zásad v soudní praxi. Vyvinula přitom subtilní techniky, jež jí umožňují vyrovnat se se sociální a symbolickou realitou toho, že Jihoafrická republika není sekulární společností a že její občané skutečně žijí v naprosto odlišných světech. Tyto rozličné světy se často dostávají do konfliktu v kontextu konkurenčních interpretací základní normy (*Grundnorm*) celé ústavy – koncepce důstojnosti. Právě v těchto konfliktech se setkáváme s demokratickými iteracemi a s politikou schopnou přetvářet existující právní rámec, které musí být nezbytnou součástí ústavy, jež sama sebe chápe jako nástroj nápravy křiklavých nespravedlností rasového kapitalismu (které zde existovaly dávno před zřízením instituce zvané apartheid). K vymezení několika specifických rysů jihoafrického sociálního života použijí termín „nonsekulární“. Za prvé, v jihoafrické ústavě není zakotvena tak přísná odluka církve od státu, jako je tomu například v ústavě Spojených států amerických. Za druhé, v praxi neexistuje natolik racionalizovaná či diferencovaná občanská společnost, jakou popisoval Max Weber. A po pravdě řečeno, ve výkladech ústavního soudu právě důstojnost funguje jako překážka plné racionalizace toho, co mnoho politologů definuje jako „občanskou společnost“. Za třetí, jak záhy uvidíme, transcendence národnostního státu jako univerzálního arbitra lokálních identit se zdaleka neseťká s všeobecným, neproblematickým souhlasem. Za čtvrté, zvykové právo Jihoafrické republiky je transcendentní vůči jakémukoliv fundujícímu aktu (*action-transcendent*), a není tudíž sekulární (alespoň ne tak, jak tomuto termínu rozumí Charles Taylor), třebaže se rozvíjí v rámci mantinelů vymezených ústavou. Řečeno spolu s Taylorem, „... tradiční právo je ve všech dobách výchozím předpokladem jakéhokoliv kolektivního aktu, protože příslušný kolektivní aktér by bez něj nemohl vůbec existovat. V tomto ohledu je tedy transcendentní.“¹⁰

8 Užívám zde pojmu Tzvetana Todorova.

9 Viz Comaroff, J. – Comaroff, J., Reflections on Liberalism, Policulturalism, and Ideology: Citizenship and Difference in South Africa. *Social Identities*, 9, 2003, No. 4, s. 446.

10 Taylor, Ch., *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press 2007, s. 194.

A jak ukazuje příklad, o kterém se chystám zmínit, je to právě tato transcendence státu, stejně jako snaha rozličných ontologií dosáhnout patřičného uznání a ze všeho nejvíce možná snaha uplatňovat svou autoritu, již prosazují rozliční kmenoví vůdci na základě svého světového názoru, co způsobuje, že politické konflikty v JAR jsou nejenom multikulturní, ale také „polikulturní“ (jak by řekli John a Jean Comaroffovi): „V tomto světle nemůže být pochyb o tom, že termín ‚multikulturní‘, ‚multikulturalismus‘ nepopisuje roztříštěnou heterogenitu postkolonií adekvátně. Zmíněný termín, ztrivializovaný každodenním užíváním, evokuje obrazy Disneyho *Malého světa*, kompendií *Family of Man* nebo firemních kalendářů zachycujících rozmanitost lidských kultur; jinými slovy, blahosklonnou lhostejnost k odlišnosti. Ani jako podstatné, ani jako přídavné jméno neříká nic o kritických mezích liberálního pluralismu: tolerance, které se v moderních společnostech dostává kultuře, a to bez ohledu na utopické vize některých humanistických filosofů, daleko pokulhává za uznáním autonomní politické moci nebo plné právní suverenity. V postkoloniích, kde je etnické sebeurčení definováno průnikem etnických kořenů, přirozených práv a korporátních zájmů, není národnostní stát ani tak multikulturní, jako *polikulturní*. Předložka *poli-*, psaná s měkkým *i*, zde při tom odkazuje ke dvěma rovinám: k pluralitě a k její politizaci. Neodkazuje pouze k respektu většiny národa k obyčejům, kostýmům nebo kulturnářským zvykům svých rozličných minorit. Je to silný argument zakotvený v kulturní ontologii, jenž vypovídá o samotném charakteru pluri-národa, o jeho formování a podmínkách získání jeho občanství; o duchu jeho zákonů, o charakteru jeho vlády, jakož i o jeho ‚pomlčování‘ (*hyphe-nation*). Jak jsem již mohli vidět, v Jihoafrické republice má tento proces charakter permanentní konfrontace mezi euromoderním liberalismem a rozličně manifestovanými, rozličně definovanými koncepcemi ‚tradiční‘ autority.“¹¹

Následující příklad, který Comaroffovi ve svém článku obšírně analyzují, nám může pomoci pochopit, proč je při popisu konfliktů mezi rozličnými kulturami, tradičním právem a ústavou termín „polikulturní“ výstižnější než termín „multikulturní“. Jedná se o soudní při mezi paní Tumaneevou ze zapadlé vesnice na severozápadě země a náčelníkem Pilanem, tradičním kmenovým vládcem, jenž ve vesnici uplatňoval svou autoritu. Paní Tumaneevá se po smrti svého manžela odmítla účastnit pohřebního rituálu zvaného *mogaga*. Rituál vyžaduje, aby čerstvě ovdovělá žena obsypávala bylinkami všechna veřejná místa, kam vstoupí. Paní Tumaneevá se hlásí ke Svědkům Jehovovým a odmítla na tomto rituálu z náboženských důvodů participovat. Stěžovala si nejenom na to, že jí v účasti na zmíněném rituálu brání její

11 Comaroff, J. – Comaroff, J., *Reflections on Liberalism, Policulturalism, and Ideology: Citizenship and Difference in South Africa*, c.d., s. 459.

víra, ale i na to, že nemůže vycházet z domu, protože ostatní obyvatelé vesnice odsoudili její chování jako výraz neúcty k tradici, a dali najevo, že by měla být exkomunikována, protože se svým chováním de facto vyobcovala sama. Ačkoliv *mogaga* je rituál, jenž je považován za nezbytný nástroj ochrany před smrtelnou nákazou, která může postihnout jak muže, tak ženy, jeho dodržování je obzvláště nekompromisně vyžadováno na ženách, které jsou všeobecně pokládány za zranitelnější a vůči této nauce citlivější. Jak ukazují Comaroffovi, rituál *mogaga* byl předmětem sporů od chvíle, kdy se jej mezi příslušníky národa Tswana pokoušeli vymístit první křesťanští misiónáři. Od té doby zůstává spornou otázkou a v průzkumu veřejného mínění z roku 2000 jsou zaznamenány desítky stížností na obyvatele, kteří se do dané lokality vesměs přistěhovali z jiných oblastí a odmítali se tomuto obyčejí podříditi. Paní Tumaneová přitom sama připouštěla, že nedodržování tohoto rituálu může mít pro celou komunitu neblahé důsledky. Mohla by být postižena úhynem dobytka, suchem a (s ohledem na hrozbu epidemie HIV/AIDS) dokonce i vyšší úmrtností. Comaroffovi zdůrazňují, že „... z tohoto hlediska není předepsaný pohřební rituál pouze záležitostí osobní volby nebo otázkou respektu k tradičním obyčejům: je to pro celou komunitu doslova záležitost života a smrti, a rozhodování o jeho dodržování spadá tudíž do kompetence tradičně uznávaných autorit“.¹²

Ještě před propuknutím kauzy paní Tumaneové zaslala skupina znepokojených členek ANC a Panafrického kongresu jinému náčelníkovi ze severozápadního cípu země memorandum s otázkou, zda podobné rituály neomezují občanská práva ženských členek jeho komunity. Ve prospěch paní Tumaneové rovněž intervenovala Komise pro lidská práva, která si samozřejmě povšimla i genderového podtextu tohoto případu.

V reakci na stížnost Komise pro lidská práva přistoupil náčelník Pilane na návrh, aby svolal veřejné shromáždění, kde hodlal oznámit konec klatby uvalené na paní Tumaneovou, přičemž zároveň přislíbil, že umožní členům Komise pro lidská práva, aby shromážděné členy komunity informovali o detailech existujícího ústavního rámce pro praktikování zvykového práva a tradičních obyčejů. Shromáždění bylo svoláno, ale zástupci Komise pro lidská práva na něj přizváni nebyli. Navíc shromáždění údajně vyloučilo paní Tumaneovou z komunity, a to kvůli nesnázím, jež způsobila všem jejím členům svým odmítnutím praktikovat zmíněný rituál. Když zástupci Komise pro lidská práva připomněli náčelníkovi jeho dřívější závazek uspořádat veřejné shromáždění, na které by pozval její zástupce a zároveň oznámil konec klatby uvalené na paní Tumaneovou, náčelník Pilane jim odpověděl dopisem, v němž oznámil, že klatbu nemohl zrušit, protože k tomu by mohlo

12 Tamtéž.

dojít jen na základě kolektivního usnesení kmene, a takové usnesení nepadlo. Pokračoval apelem na ústavně zaručené právo praktikovat tradiční obyčej a neopomněl rovněž zdůraznit demokratické zásady své komunity, které musel ctít. Také se odvolával na § 36 ústavy neboli na klauzuli, která omezuje uplatňování ústavních práv, pokud se ústavní právo dostane do rozporu s kolektivně sdíleným obyčejem. Na tento článek jihoafrické ústavy se odvolávali i účastníci mnoha jiných sporů. Náčelník Pilane rovněž poukazyval na skutečnost, že důstojnost členů jeho kmene byla v sázce, protože jejich identita je spoluutvářena jejich demokraticky sdílenými obyčejí.

Jak ve své studii uvádí profesor Thandabantu Nhlapo, kombinace ústavního § 36 a citlivě vyvážené interpretace kategorie důstojnosti – jakožto „základní normy“ i jako práva zakotveného v jihoafrické ústavě – může posloužit jako kritérium adekvátního posouzení a zpracování požadavků polikulturalismu. Děje se tak ovšem bez aplikace moderního liberálního světového názoru, jenž trvá na tom, že veškerým procesům odehrávajícím se v rámci občanské společnosti se musí dostat důkladného racionálního ospravedlnění. Jak konstatuje Thandabantu Nhlapo, „...desátý článek ústavy zaručuje každému ‚respekt a ochranu jeho nezcizitelné důstojnosti‘. To soudům dovoluje odvolávat se na tento princip v případech, kdy musí řešit spory mezi vzájemně si konkurujícími hodnotovými systémy.“¹³

Paní Tumanéová ovšem namítala, že naopak došlo k újmě na její důstojnosti, a na svou obranu uváděla několik ústavních zásad (včetně práva na svobodu vyznání, na ochranu vlastní kultury a na používání vlastního jazyka), na které se odvolával rovněž náčelník Pilane. Komise pro lidská práva se bezodkladně odvolala k vrchnímu soudu v Mmabathu a příslušný soud vydal předběžné opatření, podle něhož bylo vynucené dodržování zmíněného obyčeje v rozporu s ústavně zaručenými právy. Podle Komise pro lidská práva ale neměl příslušný výnos na situaci paní Tumanéové žádný vliv. Případ se stal na severozápadě země předmětem mnoha sporů a vedl k debatám mezi tradičními kmenovými vůdci, Komisí pro lidská práva a zástupci lokální vlády. Náčelník Pilane reagoval na předběžné opatření vrchního soudu rozsáhlým místopřísežným prohlášením. V něm uvedl, že za své postavení vděčí demokratické, kolektivně manifestované vůli svého kmene a že takové rituály, jako je *mogaga*, jsou přesně tím typem institutů, které by měly spadat pod jeho pravomoc, a nikoliv do jurisdikce ústavních zákonů. Argumentoval také, že téměř všichni členové jeho komunity jsou křesťané a jen pro hrstku Svědků Jehovových nebyl rituál v souladu s jejich náboženským pře-

13 Nhlapo, T., *The African Customary Law of Marriage and the Rights Conundrum*. In: Mamdani, M. (ed.), *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. Palgrave Macmillan 2000, s. 136-146.

svědčením. A navíc prý nenalezl ani v Bibli, ani v učení lokálních církví nic, co by tomuto obyčeji odporovalo. Ve svém místopřísežném prohlášení nicméně rovněž zdůraznil, že *mogaga* není něčím, co by se dalo vynucovat vnějším nátlakem, a že lidé, kteří praktikují tento rituál, tak činí proto, že chápou, jaké neblahé důsledky by jeho zanedbávání mohlo přivodit všem obyvatelům jejich vesnice. Na základě poukazu na dobrovolný statut tohoto rituálu bylo předběžné rozhodnutí vrchního soudu zrušeno. Ještě předtím však stanovené období truchlení skončilo.

Jak konstatují Comaroffovi, zpochybňování celonárodní platnosti ústavních principů se v rámci tohoto sporu odvolávalo na tradice legitimované lidovým konsensem. „I když náčelníkovo odmítání autority ústavy bylo do značné míry motivováno účelově, v jeho prohlášení zazněly dvě zásady, jimž se dostává širokého obecného uznání: za prvé, zanedbávání rituálu *mogaga* vnímá většina členů venkovské komunity jako jasnou a bezprostřední hrozbu, která útočí na jejich fyzickou a mravní sebezáchovu; a za druhé, závazek respektovat tento rituál našel svou legitimní oporu v *demokratickém* procesu, neboť se pro něj členové národa Kgatla (*setshaba*) jednohlasně vyslovili na veřejném shromáždění.“¹⁴

Jedná se tu tedy o konflikt s integrovanou a spořádanou komunitou, která ztělesňuje a vyjadřuje to, co teoretik práva Robert Cover charakterizuje jako *nomos*, a nikoli jen jako *ethnos*. A náčelník Pilane se skutečně neustále odvolával na konzistentní *nomos*: na soubor institucí sdružených kolem určitého koherentního způsobu života, v jehož rámci představuje rituál *mogaga* jeden z klíčových znaků skupinové identity. Cover nicméně zdůrazňuje, že nárok na uznání odlišnosti by měl být respektován jen v tom případě, budou-li splněny dvě podmínky: za prvé, že příslušný nárok bude skutečně vycházet z normativních aspirací organizované komunity, a za druhé, že členové komunity skutečně budou sporný rituál pokládat za klíčovou charakteristiku svého životního způsobu.¹⁵ Náčelník Pilane opakovaně poukazuje na skutečnost, že většina členů kmene rituál *mogaga* praktikuje a považuje ho za určující rys své kmenové identity.

V tomto smyslu se tedy tento *nomos* dožadoval uznání, které by mu přiznávalo svrchovanou autoritu nad takovými rituály, jako je *mogaga*. Byl to vskutku konkurenční *nomos* vůči tomu, jehož se v kauze dovolávala Komise pro lidská práva, když se zastávala práv abstraktních občanů proti právům jedné jediné skupiny, a vystupovala tak proti principu demokratické-

14 Comaroff, J. – Comaroff, J., Reflections on Liberalism, Policulturalism, and Ideology: Citizenship and Difference in South Africa, c.d., s. 463.

15 Cover, R., Forward: Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*, 97, 1983, No. 4. Vynikající rozbor Coverova konceptu právního pluralismu je podán v *Yale Journal of Law & Feminism*, 18, 2006, No. 1.

ho seburčení uplatňovaného v zájmu ochrany afrických tradic a afrického zvykového práva. Jak ale správně zdůrazňují Comaroffovi, tato kauza v žádném případě neznamená ani popření národní příslušnosti, ani není projevem konfliktu mezi univerzalismem a kulturním relativismem (jak je to často nesprávně chápáno). Zmíněný konflikt je ve skutečnosti integrální součástí snah o vybudování nového mnohonárodnostního státu, v jehož rámci se africkým tradicím a zákonům, které byly svého času naprosto přehlíženy, dostane v konfrontaci s jinými konkurenčními světonázory rovnoprávného postavení. Jihoafrická republika je v tomto ohledu exemplárním příkladem, neboť skrze konflikt mezi těmito vysoce rozvinutými symbolickými řády otevírá nové možnosti občanství a demokracie. Právě na příkladu těchto zápasů můžeme názorně vidět, jak demokratické iterace a politika schopná přetvářet existující právní rámec fungují v praxi, protože to, čemu se zde dostává reinterpretace, je smysl a relativní postavení elementárních ústavních principů. Zmíněné principy jsou reinterpretovány bez intervence ontologického liberalismu a jeho sekulárních předpokladů.

Charles Taylor uvádí, že moderní sekularismus se vyznačuje dvěma charakteristikami, které jsou pro definici každé potenciální národní komunity určující: první je horizontální charakter společnosti, vyznačující se přímým přístupem k jejím institucím, a druhou je její zakotvení v homogenním sekulárním prostoru. Konflikt, který jsem načrtla, zpochybňuje obě tyto charakteristiky, protože neposkytují adekvátní nástroje k popisu reálných zápasů mezi tradičním a zvykovým právem na jedné straně a nepřispívají k úsilí vybudovat novou Jihoafrickou republiku jako potenciálně soudržnou a jednotnou komunitu na straně druhé. V Jihoafrické republice se jedná o komunitu, jejíž unitární autoprojekce je nepřetržitě narušována realitou kmenového zápasu o ovládnutí rozličných sfér státní moci. Homogenní čas je rovněž zpochybňován takovými jevy, jako je uctívání předků – jde o rituální obyčej praktikovaný velkou většinou černošské populace, který přinejmenším podle posledních průzkumů zůstává více méně nedotčen vzděláním nebo intervencí typických jevů spojených s kapitalismem prvního světa do jihoafrické společnosti. Bylo již řečeno, že zvykové právo je transcendentní vůči jakémukoliv fundujícímu aktu (v Taylorově pojetí). Tento konflikt tedy nabourává představu, že by paralelní loajality a identity jihoafrických občanů mohly být vstřebány homogenním polem individuálních identit.

Podle Talala Asada je potřeba komplexního času a prostoru součástí politiky a etiky, která nám na praktické i teoretické rovině může pomoci pochopit, jaký druh zápasu právě probíhá v Jihoafrické republice v důsledku nároků uplatňovaných lokálními kmenovými vůdci ve jménu svobody praktikovat tradiční zvykové právo a v otázce rozsahu jejich kompetencí. „Vedle komplexního prostoru musíme ale ještě také uvažovat v relacích heterogenního času:

v relacích materiálních praktik s kořeny v pluralitě tradic, v relacích distancí mezi horizonty očekávání a prostory zkušenosti – distancí, které soustavně vrážejí klín mezi přítomnost a minulost, mezi svět zkušenosti a svět očekávání, a dožadují se jejich revize a opětovného sloučení; tyto souběžné časové roviny vplétají jednotlivce i skupiny do komplexních relací, které jdou nad rámec prvoplánového procesu sekulárního času.“¹⁶

To vystihuje jádro argumentu Thandabantua Nhlapoa, podle něhož je nezbytné vzájemně si konkurující případy *nomos* v Jihoafrické republice koncipovat jako sobě rovné. Je to teze, jež explicitně jde proti proudu – proti duchu kolonialismu. Často, jako například v právě zmiňovaném případě, to může vyvolávat dojem, jako by se jistí privilegovaní členové daného kmene, vesměs muži, pokoušeli chránit svá privilegia na úkor ústavních práv těch, jimž chtějí dál pod záminkou ochrany kulturních obyčejů vládnout. Tyto obavy jsou bezpochyby oprávněné, zejména s ohledem na hrozbu, že kultura může být používána jako prostředek ochrany privilegií mužů na úkor práv žen.

Podle Thandabantua Nhlapoa zde však existuje ještě mnohem nebezpečnější druh privilegia, které často zůstává bez povšimnutí a které je nezbytně nutné klást do kontrastu s přehnanou péčí o lidská práva. Naráží tím na privilegia elit, které se natolik identifikovaly s hodnotami moderní západní civilizace, že už nejsou schopny sdílet etický prostor s alternativními světovými a ontologiemi, které nicméně mohou být v dokonalé shodě s požadavkem respektu vůči důstojnosti všech obyvatel Jihoafrické republiky.

„Probíhající debaty naznačují, že africké rodinné právo je obzvláště citlivou oblastí, protože jeho instituce a praktiky odrážejí hodnotový systém, který tvrdě naráží na západní normy, a to nejen v oblasti příbuzenských vztahů, ale i v ceremoních a rituálech, jimž je připisována důležitost při uzavírání sňatků... Takové obyčeje skýtají živnou půdu pro kritiku z lidskoprávních pozic. Tento esej si klade otázku, zda jsou tyto námitky vždy legitimní. Tam, kde neexistuje ústavní důvod pro zavržení nějakého zvyku nebo instituce (jako například když objektivně nezpůsobuje prokazatelnou újmu), by se soudy měly snažit příslušný obyčej chránit, i když je z perspektivy dominantní kultury pokládán za ‚neobvyklý‘. Jednou ze strategických kategorií se v této souvislosti může stát hodnota lidské důstojnosti.“¹⁷

Zatím jsme viděli, že podle Nhlapoa se hodnota důstojnosti neobejde bez praxe pečlivé transkulturacy – takové, která se odráží v Rawlsově koncepci uvažování založeného na dohadách, která od nás vyžaduje, abychom názor

16 Asad, T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press 2003, s. 179.

17 Nhlapo, T., *The African Customary Law of Marriage and the Rights Conundrum*, c.d., s. 148.

druhého, jenž je pravděpodobně zakotven v jiné ontologii, přinejmenším brali vážně. Todorovův koncept transkulturacy je o něco ambicióznější než Rawlsova koncepce uvažování založeného na dohadách, neboť předpokládá, že dříve než začneme vynášet soudy o případné neústavnosti rituální praxe zvykového zákona, musíme se nejprve skutečně dobře obeznámit s našimi rozdílnými životními způsoby a udělat si obrázek o našich vzájemně si konkurujících hodnotách. Z toho plyne, že proces transkulturacy se nemůže omezovat pouze na etické úsilí jednotlivců, kteří žijí v nové Jihoafrické republice. Transkulturacy je rovněž srdcem politiky schopné přetvářet existující právní rámec tak, aby se bytostně africké koncepce staly součástí ústavně právní praxe. Jednou z klíčových jihoafrických koncepcí, která byla původně začleněna do postambule prozatímní ústavy, bylo *uBuntu*.

Navzdory kulturním, historickým a politickým rozdílům mezi myšlenkovým světem Johna Rawlse a jihoafrickou realitou existuje značná podobnost mezi etickými požadavky vznášenými ze strany *uBuntu* a jeho uvažováním založeným na dohadách. Když se nyní pokusíme pochopit princip prvně jmenovaného, můžeme být schopni prakticky posunout kupředu i Rawlsovo uvažování.

uBuntu je zjednodušeně řečeno aktivistická praxe spočívající ve vzývání etického ideálu, který ztělesňuje duch vzájemné opory prosazovaný v každodenním životě. Není to etika založená na smlouvě, v jejímž rámci jednotlivci vedení svými egoistickými zájmy dospívají ke konsensu, který je pro ně vzájemně výhodný. Klíčovou představou je, že každý z nás bude iniciovat etický čin v konkrétních budoucích situacích – s cílem navázat s jinými lidmi vztahy, které podtrhnou náš společný etický úděl a dají vzniknout platformě, na níž se rozvine síť vztahů, jež umožní vzkvétat jak danému jedinci, tak jeho protějšku.

Nevysloveným předpokladem je zde skutečnost, že *uBuntu* není jen etickou ontologií sdíleného světa, ale že představuje i etickou výzvu, jejímž cílem je učinit takový sdílený svět skutečností. V kontextu tohoto referátu má tedy koncept *uBuntu* primárně dva významy – to konstatuji, aniž bych si dělala iluze, že zde budu schopna adekvátně vystihnout jeho kontinuální charakter.

Za prvé, *uBuntu* skutečně ztělesňuje ideál komunální transcendence, který má své místo v každodenní životní praxi černé jihoafrické většiny. Za druhé, *uBuntu* je rovněž naléhavou výzvou k rozvíjení, podpoře a občas i k mravní nápravě vysoce ambiciózní komunity. Jinými slovy, případy toho typu, jakým jsme se právě zabývali, nepředstavují jen právní spory, během nichž jsou koncepty zvykového práva konfrontovány s mezními případy své aplikovatelnosti, ale představují i autentický dialog v jeho antickém, dialektickém smyslu, jak jej vymezují klasické interpretace termínu *logos*.

Takový dialog nám umožňuje čelit konkrétní situaci v celé její naléhavosti. V první řadě je nezbytné obrátit se do historie a připomenout si politiku misionářů v severozápadním cípu země. Je také potřeba se hluboce zamyslet nad tím, co všechno je v sázce při obhajování zvykového práva a uvědomit si životní důležitost zmíněného rituálu pro dobro celé komunity. A v poslední řadě jde i o to, aby zákon nečerpal svou autoritu výlučně ze sebe samého, ale aby využíval svou autoritu k vytváření prostoru pro něco, co by se blížilo zkušenosti uvažování založeného na dohadech nebo bylo dokonce v souladu s koncepcí politiky schopnou přetvářet existující právní rámec zastávanou Seylou Behabibovou. Ve hře je tedy vybudování takového prostoru, který by umožňoval časově podmíněné rozvíjení poznání přes všechny symbolické formy, včetně jazyka, náboženství, politiky a tradičních domorodých obyčejů, přičemž cílem nemusí být nutně dosažení právní shody, ale zprostředkující operace umožňující překonání konfliktu v rámci širší komunity. Soudkyně Mokgoro z ústavního soudu definuje *uBuntu* následovně: „*uBuntu* je vesměs překládáno jako *humanita*. Ve svém nejzákladnějším smyslu toto slovo označuje *osobu* nebo *morálku*. Metaforicky se používá ve frázi *umuntu ngumuntu ngabantu*, zdůrazňující význam skupinové solidarity v otázkách, které mají zásadní význam pro přežití komunit. Třebaže odkazuje ke klíčovým hodnotám skupinové solidarity, soucitu, respektu, lidské důstojnosti, přizpůsobení se elementárním normám a kolektivní jednoty, ve svém primárním smyslu je synonymem lidskosti a morálky. Jeho duch zdůrazňuje respekt k lidské důstojnosti, když ztělesňuje přechod od konfrontace k usmíření.“¹⁸

Princip *uBuntu* byl z ústavy roku 1996 vyřazen. To se stalo předmětem ostré kritiky, protože *uBuntu* pro mnohé představoval elementární princip vyznávaný černošskou většinou, která zásadní měrou umožnila přijetí ústavy. Historie Jihoafrické republiky byla poznamenána vášnivými spory o jazyk práva – vesměs se jednalo o spory mezi příslušníky afrikánské a britské komunity. Právě s ohledem na tuto historii bylo vyřazení *uBuntu* z ústavy některými kritiky s nelibostí interpretováno jako výraz snahy o její deafrikanizaci.¹⁹ Avšak sama soudkyně Mokgoro, jakkoliv zpochybňuje etickou a politickou rozumnost vyjmutí principu *uBuntu* z ústavy, rovněž připomíná, že tento princip jakožto svébytný africký princip transcendence figuruje v pozadí celé ústavy, a měl by tudíž být vodítkem pro ústavní soud, jenž se potýká s komplexními otázkami vyplývajícími z reality právního pluralismu v Jihoafrické republice, jakož i návodem k respektování zvykového prá-

18 State versus Makwanyane 995 (3) SA 391 (CC) at para 308.

19 Viz Moosa, E., Tensions in Legal and Religious Values in the 1996 South African Constitution. In: Mamdani, M. (ed.), *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, c.d., s. 121-135.

va a s ním souvisejících hodnot a ideálů ve shodě s respektem k důstojnosti. *uBuntu* evidentně neobhajuje lidskou důstojnost stejným způsobem, jak to dělal Immanuel Kant, podstatné je ale v této souvislosti to, že ji obhájit dokáže a že tak také činí. To z ní dělá mocnou, i když ryze africkou platformu umožňující akceptování důstojnosti jako základní ústavní normy. Vyjmutím zásady *uBuntu* z ústavy je podle některých, a já se k nim rozhodně hlásím, tento princip odsunut do pozadí jako latentní ospravedlnění důstojnosti, a ztrácí tedy postavení ústředního principu a východiska významného souboru etických argumentů, které jsou co do svého původu bytostně africké a které se dovolávají důstojnosti jako elementární ústavní normy. Má-li ústava přežít kritické námitky, že byla deafrikanizována, musí se proces transkultury odehrávat na rovině právní praxe. U Ústavního soudního dvora podle všeho panuje velké pochopení pro důležitost tohoto procesu.

Dosažení všestranného konsensu v nové Jihoafrické republice vyžaduje naplnění náročného etického poslání, jemuž lze vyjít vstříc pouze prostřednictvím transkultury bílé menšiny, jež se přitom opře o zásadu, že se po dlouhou dobu přehlíženým domorodým africkým zvykům a tradicím musí dostat rovnoprávného postavení. Toto reálné uznání rovnosti je srdcem politiky schopné přetvářet existující právní rámec. Právě tato politika v rámci permanentního sporu o požadavky polikulturalismu umožnila, aby byly elementární zásady jihoafrické ústavy resymbolizovány a reinterpretovány. Ve svém vyjádření k případu Xhosa soudkyně Mokgoko, zjevně se dovolávající ducha *uBuntu*, uvedla, že v Jihoafrické republice jste nejprve lidskou bytostí, a teprve až pak občanem. Tímto svým vyjádřením přitakala elementárnímu kosmopolitnímu ideálu.

SUMMARY

Variegated visions of humanity: The ambiguous legacy of “The Law of Peoples”

The author is concerned with the foundations of moral-political questions of intercultural recognition. She poses the question of how we may respect the existence of fundamentally different ontologies and ways of life which must be articulated and acknowledged not only in the context of the constitutions of individual states, but also in the various continental communities and at the level of international law. The author endeavours to develop the conception of “juris generative politics” of S. Benhabib. Her discussion involves two steps. In the first part she examines the work of J. Rawls in some detail, addressing his example of the Islamic respectable, hierarchical society which he constructs in his *The Law of Peoples* under the title Kazanistan. In the second part, she compares this theory with the post-colonial “multi-cultural” situation in South African society. On the basis of a detailed account of the ethno-cultural and legal-political conflict in this republic, the author attempts to provide

support for two mutually-connected theses. Firstly, that, by means of the transculturation of the white minority and the recognition of repressed aboriginal African customs and traditions, a common consensus of society is being created. Secondly, along with this process of mutual recognition there is emerging a resymbolisation and reinterpretation of the basic norms of the constitution itself.

ZUSAMMENFASSUNG

Unterschiedliche Visionen der Menschheit: Das widersprüchliche Erbe von „Das Recht der Völker“

Die Autorin beschäftigt sich mit grundlegenden moralisch-politischen Fragen der innerkulturellen Anerkennung. Dabei stellt sie sich die Frage, wie wir die Existenz fundamental anderer Ontologien und Lebensstile respektieren können, die nicht nur im Rahmen der einzelstaatlichen Verfassungen artikuliert und anerkannt werden müssen, sondern auch in unterschiedlichen kontinentalen Gesellschaften sowie auf der Ebene des internationalen Rechts. Die Autorin versucht, das Konzept S. Benhabibs von der „Recht generierenden Politik“ auszuarbeiten und geht dabei in zwei Schritten vor. Im ersten Teil befasst sie sich eingehend mit J. Rawls und dessen Beispiel der anständigen islamischen hierarchischen Gesellschaft, die er in seinem Werk *Das Recht der Völker* unter der Bezeichnung Kazanistan konstruiert. Im zweiten Teil vergleicht sie diese Theorie mit der postkolonialen „polykulturellen“ gesellschaftlichen Situation Südafrikas. Auf Grundlage einer eingehenden Analyse der ethnisch-kulturellen und juristisch-politischen Kämpfe in der südafrikanischen Republik versucht sie, zwei miteinander verbundene Dinge darzulegen. Erstens, dass durch die Transkulturation der weißen Minderheit und die Anerkennung der unterdrückten afrikanischen Bräuche und Traditionen ein gemeinsamer Konsens in der Gesellschaft entsteht. Zweitens, dass in diesem Prozess der gegenseitigen Anerkennung eine Resymbolisierung und Neuinterpretation der grundlegenden Normen der Verfassung stattfindet.