

Katedra politologie a evropských studií
Univerzita Palackého v Olomouci

Stanislav Myšička

Teorie mezinárodní spravedlnosti Johna Rawlse

Disertační práce

Školitel práce

Doc. Mgr. Pavel Šaradín, Ph. D.

Olomouc 2012

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracoval samostatně a na základě doloženého seznamu použité literatury.

.....

Mgr. Stanislav Myšička

Abstract

This dissertation focuses on the John Rawls's theory of international justice. We live in interconnected and globalized world and this situation posse many new questions related to the concepts of state, international relations, human rights, national self-determination, nationals, relevance of state borders and so on. Answers to these questions have been proposed from many different cultures and kinds of political regimes. Rawls's theory is one of the most complex liberal theories that were presented up to date, therefore we deemed it necessary to analyze and afterwards scrutinize Rawls work in this field. The goal is to find out whether his theory is a suitable starting point for creating more global form of political theory, i. e. whether liberalism as the main ideology of the West could have philosophically sound justification of foreign policy towards others. The dissertation starts with presenting the main theories of international justice. After having noted the deficiencies of the cosmopolitan approach in political theory we moved to the analysis of Rawls's work itself, where we concentrated on one of his last published books, *The Law of Peoples*. Afterwards we presented the main arguments of the work, which are in their core built upon contractarian political philosophy. In Rawls's view, the Society of peoples is constituted by liberal as well as non-liberal nations, which Rawls also calls decent nations. These peoples would agree on a list of principles of international justice, which build upon the main principles of contemporary international law. However, Rawls approaches this tradition in a critical fashion (for example in the case of humanitarian interventions, foreign aid, principles of war-making etc.). In the end we came to the conclusion that Rawls's theory is indeed the best suitable liberal theory of international justice, but it will also need some improvements in quite a few areas. Some of those we tried to mitigate throughout this dissertation, but of course not all of this could be done in one work.

Key words: justice, international relations, Rawls, political theory

Autor by rád vyjádřil poděkování následujícím osobám, bez nichž by stěží tato práce mohla vzniknout, neboť jejich cenné připomínky zásadně ovlivnily moje myšlení v průběhu psaní této práce: doc. Pavel Šaradín, doc. Tomáš Lebeda, prof. Yu Xiaofeng, Dr. Wang Jiangli, Blanka Bednářová, Ondřej Filipec, Michal Brumar a v nespolední řadě studenti mých kurzů politické filosofie, kteří mne stále znovu nutili přehodnocovat své postoje. Za všechna nedopatření této práce samozřejmě ručí výlučně autor.

Úvod	7
1. Problematika mezinárodní spravedlnosti	23
a. Realistická tradice	34
b. Liberalismus	40
i. Immanuel Kant	41
ii. Liberální kosmopolitanismus	46
iv. Levicový libertarianismus.....	55
iii. Sociální liberalismus.....	57
2. Východiska Rawlsova politického myšlení	62
a. Společensko smluvní přístup v politické filosofii	62
b. Metoda: reflektivní rovnováha a konstruktivismus v morální a politické filosofii	67
c. Teorie spravedlnosti.....	75
i. Kritika Rawlsovy původní situace.....	88
ii. Komunitaristická kritika	91
d. Politický liberalismus.....	94
3. Aktéři mezinárodní spravedlnosti a konstrukce jejích principů	106
a. Úrovně spravedlnosti a pojem realistické utopie	106
b. Povaha aktérů: otázka národů	111
c. Dva původní stavy a principy mezinárodní spravedlnosti.....	122
i. Liberální národy a principy mezinárodní spravedlnosti.....	124
ii. Rozšíření společnosti národů o slušné národy.....	128
d. Kritika Rawlsova pojetí národa	132
4. Lidská práva	143
a. Rawlsova koncepce lidských práv	146
b. Kritika Rawlsova minimalismu lidských práv.....	154
5. Neideální teorie I.: právo na válku a právo ve válce	163
a. Cíl neideální teorie a její podstata	163
b. Tradice myšlení spravedlivé války.....	164
c. Rawls: právo na válku.....	168
d. Právo ve válce	175

e.	Kritika	180
6.	Neideální teorie II.: „Povinnost pomoci“ a otázka globální distribuční spravedlnosti	187
a.	Rawlsovo odmítnutí globální redistribuce	188
b.	Řád a globální chudí: kosmopolitní kritika Rawlse	194
c.	Egalitarianismus štěstí a kosmopolitní spravedlnost	202
	Závěr	210
	Seznam literatury	217

Úvod

Myšlení o základech etického jednání v mezinárodních vztazích má za sebou dlouhou tradici. Řada myslitelů uvažovala o morálním vedení války, mezích státní suverenity, vztahům k politicky a kulturně odlišným společnostem nebo představách ideálního mezinárodního uspořádání.¹ Mnoho diskusí ohledně těchto otázek bylo vedeno dávno předtím, než vzniklo uspořádání založené na státech v moderním smyslu slova. Teprve ve druhé polovině dvacátého století jsme svědky snahy u uchopení etických problémů mezinárodních vztahů použitím konceptu společenské spravedlnosti, což je způsobeno stále vzrůstajícím počtem různorodých interakcí mezi státy i nestátními aktéry v mezinárodních vztazích, spolu s procesem dekolonizace, rozpadem bipolárního uspořádání a téměř univerzálním přijetím doktríny lidských práv. Někdy bývá za spravedlnost označována prostě to, co je z morálního hlediska přípustné. V této práci však budeme následovat užší chápání spravedlnosti, které chápe spravedlnost jako soubor povinností, které jsou vynutitelné pomocí jisté formy donucovací síly za předpokladu, že je to morálně opodstatněné. Spravedlnost tak můžeme označit jako „určitý soubor důvodů, proč lidé (a společnosti) mají povinnosti k sobě navzájem a určitým znakům společenských institucí, které je možno posuzovat jako morálně zavrženíhodné.“² Principy spravedlnosti pro mezinárodní prostředí se tak snaží nalézt opodstatnění a limity donucovací moci v mezinárodní politice, což umožňuje spojení úvah o problémech jinak analyzovaných odděleně (suverenity, mezinárodní právo, globální nerovnosti apod.).³ Pojem spravedlnosti

¹ Do této tradice patří tak rozdílní myslitelé jako Augustinus Aurelius, Thúkydídés, Tomáš Akvinský, N. Machiavelli, Thomas Hobbes, Francisco Suaréz, Hugo Grotius, Jean-Jacques Rousseau, Emmerich de Vattel, Immanuel Kant nebo John Stuart Mill. Viz Nardin, T. – Mapel, D. R. (eds.): *Traditions of International Ethics*. Cambridge 1993.

² Barry, Brian: *Humanity and Justice in Global Perspective*. In: Goodin, Robert E. – Pettit, Philip: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford – Cambridge (Mass.) 1997, s. 528.

³ Nardin, Terry: *International Ethics*. In: Reus-Smit, C. – Snidal, D.: *Oxford Handbook of International Relations*. Oxford 2008, s. 601; podobné stanovisko zastává Blake, Michael:

je tak velice vhodným analytickým konceptem, který umožňuje sjednocení jinak eklektického pole mezinárodní etiky.

V současnosti se podle našeho názoru bez hlubší reflexe problematiky mezinárodní spravedlnosti neobejdeme, neboť potřebujeme jednotná a koherentní normativní vodítka pro vedení naší zahraniční politiky a obecně náš vztah vůči kulturně a politicky odlišným společnostem. Téma spravedlnosti a hledání jejích principů se stalo jedním ze základů současného liberálního myšlení, díky myslitelů jako John Rawls, Richard Dworkin, nebo Robert Nozick. Proto se v této práci budeme soustředit na liberální teorie mezinárodní spravedlnosti a na teorie ostatní pouze dílčím způsobem. Pro vypracování opravdu nejnosnější teorie mezinárodní spravedlnosti by bylo třeba inkorporovat *všechny* relevantní světové tradice politického myšlení. Tato práce si klade za cíl menší úkol: omezuje se na oblast liberálních teorií, které jsou hlavní součástí politické kultury Západu, abychom mohli vypracovat způsob, jakým by se měli liberálně demokratické státy a národy chovat v mezinárodním prostředí mezi sebou navzájem, i vůči státům s jiným politickým režimem. Tento přístup je jistě limitující, nicméně nám může přinést i jisté výhody. Jeho hlavním kladem je soustředění se na konceptualizaci mezinárodního rozměru jedné ze zásadních tradic politického myšlení, což musí být provedeno pro následný dialog s ostatními tradicemi politického myšlení ve světě. Autor si je vědom, že i v rámci tzv. Západu existuje celá řada jiných proudů než liberalismus, nicméně některé prvky liberalismu jsou pro západní kulturu tak zásadní, že je můžeme považovat za součást západní politické kultury.⁴

Z hlediska moderního politického myšlení však představuje problematika spravedlnosti aplikovaná na mezinárodní prostředí problém, neboť klasické politické myšlení bylo zaměřeno na společnost v rámci určitého teritoriálního státu. Je to samozřejmě problém pro všechny současné teorie v rámci politické filosofie, nicméně pro liberalismus je tato otázka dle našeho názoru obzvláště palčivá. Rozšíření liberálních teorií spravedlnosti do mezinárodních prostředí

Distributive Justice, State Coercion and Autonomy. Philosophy nad Public Affairs, 30, 2001, č. 3, s. 257–296.

⁴ Viz Williams, Bernard: *Realismus a moralismus v politické diskusi*. In: Týž: *Na počátku byl čin*. Praha 2011.

vede přinejmenším k následujícím dvěma dilematům. 1) Je liberalismus univerzálně platnou morální a politickou filosofií? Jinými slovy, je liberalismus třeba chápat jako případ morálního universalismu? Pokud ano, jaké povahy by takovýto universalismus měl být? Tato otázka je důležitá i proto, že moderním formám liberálního myšlení je vlastní důraz na jistou formu distributivní spravedlnosti. Kdo je a kdo není příslušníkem politického společenství prosazujícího distribuční spravedlnost na základě určité liberální doktríny, je zásadní faktorem jeho účasti na tom či onom redistributivním společenském mechanismu. 2) Jaký má být vztah mezi liberálními a neliberálními společenstvími a komunitami? Máme usilovat o svět tvořený pouze liberálními demokraciemi, nebo máme hledat způsob, jak spolu mohou žít státy a národy, které mají rozdílné formy politické organizace? Pokud máme prosazovat toleranci v mezinárodních vztazích, kde leží její meze?

Současné mezinárodním prostředí (ať již za jeho hlavní morální aktéry považujeme jednotlivce nebo jejich společenství) je charakterizováno existencí dvou faktorů, které zásadně ztěžují naše hledání případných principů mezinárodní spravedlnosti. Prvně, existuje politické rozdělení a pluralita aktérů v mezinárodních vztazích provázaných hustou sítí ekonomických a politických vztahů. Samozřejmě, existence států nemusí mít žádný vliv na stanovení principů mezinárodní spravedlnosti, ale v tom případě musí být náležitě ukázáno, že jejich existence je z morálního hlediska buď irelevantní, nebo že z hlediska stanovení principů spravedlnosti nemají význam. Mnoho současných myslitelů, kteří se označují za kosmopolitanisté, dává přednost pojmu *globální* spravedlnost před označením *mezinárodní* spravedlnost, protože to má údajně naznačovat odklon od státocentrického pohledu, který prý častokrát umožňuje potlačování práv jednotlivců. Předběžně můžeme říci, že problémem takového přístupu je následná neschopnost uchopit otázky morálních limitů jednání států a jejich povinností, čili vyjímá zahraniční politiku z oblasti aplikace spravedlnosti.⁵ Druhým faktem o současné mezinárodní situaci je, že pluralismus panuje rovněž v oblasti etické, morální a náboženské. To vyjadřuje teze tzv. *deskriptivního relativismu*, která

⁵ Nardin, cit. d., s. 596.

poukazuje na relativismus jako empirický fakt, který je potvrzen zkoumáním hodnotových systému celé řady více i méně rozvinutých společností. Je zde třeba rozlišovat mezi deskriptivním relativismem a jeho jinými formami. *Normativní relativismus* odmítá platnost univerzálních morálních norem a morální normy jsou závislé na kulturním a společenském kontextu, ve kterém vznikly a kde také působí. *Metaetický relativismus* je založen na myšlence, že neexistují vůbec žádné obecné normativní principy.⁶ Poslední dva druhy relativismu však ve svém důsledku znamenají nutnost opuštění jakéhokoliv smysluplného projektu promýšlení normativních omezení mezinárodních vztahů. Každý druh politického myšlení, který odmítá být sebeslabší formou morálního universalismu, je z morálního hlediska silně problematický. Je zřejmé, že každá případná teorie mezinárodní spravedlnosti se musí vyrovnat se zásadní názorovou pluralitou na otázky dobrého života, uspořádání společnosti, distribuci zdrojů apod., a zároveň si zachovat jistou míru zobecnitelnosti svých závěrů.

Obecná metodologie práce úzce souvisí s jejím předmětem zkoumání. V politické filosofii nemůžeme postupovat tak rigorózně, jak v ostatních oborech modelovaných více po vzoru přírodních věd. Charles Beitz k tomu poznamenává, že „neděláme ani tak pokroky vyhledáváním následků sdílených axiomů, ale spíše vypracováváním alternativních koncepcí a sledováním, jak se jejich předpoklady shodují s empirickým světem, jak koherentní jsou jejich závěry a do jaké míry jsou schopny vysvětlit naše morální intuice.“⁷ Naším problémem není nedostatek odpovědí, ale jejich proliferace; na většinu otázek existuje řada velice různých odpovědí. V případě konstrukce různých teorií normativního charakteru si s sebou

⁶ Srov. Baghramian, M.: *Relativism*. London and New York 2004; Ronald Inghart a Christian Welzel na základě celosvětového výzkumu hodnot v různých kulturách uvádějí: „Výsledky ukazují na velké mezinárodní rozdíly v tom, čemu lidé věří a čeho si cení. V některých zemích řeklo 95 procent dotazovaných, že je pro ně Bůh velmi důležitý; v jiných zemích řekla totéž jen 3 procenta lidí. V některých zemích řeklo 90 procent dotazovaných, že věří, že muži mají větší právo na práci než ženy; v jiných zemích si to myslelo jen 8 procent. Tyto rozdíly jsou robustní, přetrvávající a úzce korelují s úrovní ekonomického rozvoje společnosti: lidé v nízkopříjmových společnostech mají s mnohem větší pravděpodobností tendenci zdůrazňovat náboženství a tradiční genderové role než lidé v bohatých zemích.“ Inghart, R. – Welzel: *Modernizace, kulturní změna a demokracie*. Revue Politika, č. 4, 2009. Dále viz Inghart – Welzel: *Modernization, Cultural Change and Democracy*. Cambridge 2005.

⁷ Beitz, Ch.: *International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought*. World Politics, 51, 1999, č. 2, s. 292 (překlad autor)

navíc neseme celou řadu intuicí, názorů a preteoreticky daných znalostí, které mohou výsledek našich úvah ovlivnit.

Autor je toho názoru, že cílem normativního zkoumání politických, morálních a sociálních problémů není tyto intuice uzávorkovat (ve fenomenologickém smyslu slova) a vytvářet nové koncepce *de novo*. Spíše je cílem dopátrat se bodu, kde můžeme považovat celek našich názorů na jistý problém koherentní na všech úrovních obecnosti. Liberálnímu myšlení je vlastní obecně přijímaný předpoklad, že politické a morální normy vynutitelné na těch, kterých se to týká, vyžaduje ospravedlnění všem dotčeným.⁸ Stojíme tak před otázkou, jak nejlépe postupovat, pokud chceme nalézt společné principy spravedlnosti pro společnosti, které se významně liší svými politickými, sociálními, náboženskými a morálními zvyklostmi. Milan Znoj předestřel, jak by měla vypadat realistická liberální koncepce mezinárodních vztahů:

- „a) Bere vážně realistické téma politické moci a je schopen tematizovat napětí mezi mocí a právem. Akceptuje proto okolnost, že kolektivní jednání státu se opírá o kolektivní identitu, účely a cíle, které se nedají zredukovat na vzájemně výhodné směny na trhu a vzájemné smlouvy, ani na univerzálně platné systémy veřejného práva.
- b) Přitom však individuální práva a samostatné volby jednotlivců zůstávají východiskem konstrukce kolektivní identity politického společenství, a proto liberalismus hledá demokratické metody, jak z množství partikulárních vůlí může vzejít legitimní vůle společná. Konstrukce legitimní politické vůle je tedy primárně záležitostí procedur a náležitých demokratických postupů, a nikoli otázkou konstituce politické identity založené na identifikaci přítele a nepřítel.
- c) Nelze ale přehlížet, že systémy veřejného práva a mezinárodní instituce nelze vyvázat z mocenských sítí definovaných účely a hodnotami jednotlivých národních i mezinárodních politických aktérů.“⁹

Jak je možné uvažovat takovou teorii mezinárodní spravedlnosti, která by byla univerzálně platná a přitom zachovávala dostačující míru autonomie a uspořádání vlastních záležitostí partikulárních společností a států?

⁸ Srov. Gaus, Gerald: *Liberalism*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>

⁹ Znoj, M.: *Věčný mír, věčná válka a internacionální liberalismus*. In: *III. Kongres českých politologů*, Olomouc 2006, s. 309–310.

Jednou z vlivných odpovědí na tuto otázku je idea společenské smlouvy, která vyjadřuje pregnantním způsobem tři zásadní pilíře současného liberalismu. 1) *Rovnost* – při hledání principů znamenajících férovou spolupráci musíme zajistit rovnost smluvních stran z hlediska morálního ohledu vůči všem, kterých se tyto principy mají týkat skrze donucovací moc dané společnosti. 2) *Legitimita* – principy společenských institucí musí být ospravedlnitelné všem občanům, i těm, kteří jsou na tom ze společenského hlediska nejhůře. 3) *Rozdílnost* – musí existovat způsob, jak si občané (nebo společenské skupiny) mohou udržet jistou míru autonomie a nezasahování do vlastních záležitostí.¹⁰ Teorie společenské smlouvy má mnoho kritiků (viz. kap. 3), ale spolu s Davidem Gauthierem můžeme říci, že je součástí ideologie (v neutrálním smyslu slova) západních liberálně demokratických společností.¹¹

Cílem této práce je popsání, analýza a zhodnocení teorie mezinárodní spravedlnosti Johna Rawlse, který se snažil uplatnit teorii společenské smlouvy na oblast mezinárodní spravedlnosti. Jeho dílo bylo vybráno jako v současnosti pravděpodobně nejkompexnější vypracování liberální teorie spravedlnosti. Rawls je samozřejmě nejlépe znám svou zásadní prací *Teorii spravedlnosti*,¹² kde nabídl jedno z nejpropracovanějších řešení otázky spravedlnosti pro konkrétní prostředí liberálně demokratického státu. Spravedlnost je podle něj „první ctností společenských institucí“ a její principy máme hledat v hypotetické smluvní situaci, kdy svobodní a rovní jedinci vybírají za férových podmínek principy, které budou upravovat distribuci výhod a nevýhod společenské kooperace. Rawls chtěl využít klasickou společensko-smluvní teorii dovedenou na vyšší úroveň abstrakce pomocí jeho originální myšlenky *původní situace*, modifikované verzi přirozeného stavu známé z děl klasických teoretiků společenské smlouvy Hobbesa, Locka, Rousseaua a Kanta. Jedná se o situaci, kde jednotlivci rozhodují o

¹⁰ Podle Kelly, P.: *Contractarian Social Justice*. In: Boucher, D. – Kelly, P. (eds.): *Social Justice from Hume to Walzer*. London 1998, s. 191.

¹¹ Gauthier, D.: *Social Contract as Ideology*. In: Goodin, Robert E. – Pettit, Philip: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford – Cambridge (Mass.) 1997, s. 27–44. Nesouhlasím však s Gauthierovým výkladem tzv. radikálního kontraktualismu, který považuje hypoteticky všechny společenské vztahy (včetně rodinných vztahů) za smluvní.

¹² Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge 1971 (český Týž: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995, dále citováno jako *Teorie spravedlnosti*).

principech upravujících distribuci výhod a nevýhod společenské kooperace za *závojem nevědomosti*, tj. neznají fundamentální fakta ohledně jejich osobního života a společenské postavení, což má za účel odstranit morálně náhodná fakta.

Ve svém dalším díle *Political Liberalism*¹³ se zaměřil na modifikaci své teorie spravedlnosti konfrontován s faktem, že v demokratické společnosti panují fundamentální rozdíly mezi vizemi dobrého života, tedy morálními a náboženskými doktrínami jejích občanů. Rawls činí rozdíl mezi všeobsáhlými (*comprehensive*) morálními doktrínami, a doktrínami politickými. Všeobsáhlé doktríny nemohou být základem pro základní politické instituce liberální společnosti, neboť by nebyly obhajitelné v případě existence rozumné míry názorového pluralismu. Proto musíme principy upravující základní strukturu společnosti tvořit pomocí politické, neodvislé koncepce spravedlnosti. Ta se pak stane základem „překrývajícího se konsensu“, na kterém se budou moci shodnout všichni jednotlivci, ať již zastávají jakoukoliv všeobsáhlou morální, politickou či náboženskou doktrínu.

Ve výše dvou zmíněných dílech Rawls považoval společnost jako uzavřenou, nemající zahraniční vztahy s ostatními státy. Toto rozšíření své teorie spravedlnosti provedl ve svém posledním velkém díle *The Law of Peoples*.¹⁴ Rawls si zde neklade otázku po ideální povaze globální spravedlnosti. Taktéž není jeho cílem zkoumat povahu případného kosmopolitního mezinárodního řádu. Rawls nepostuluje svoji teorii z nějakého ahistorického „pohledu odnikud“,¹⁵ ale celé své zkoumání zahajuje otázkou, jak můžeme jako občané liberálně demokratických společenství vést zahraniční politiku, která bude spravedlivá. Vyžaduje to ustanovení a udržení spravedlivých politických institucí, které tvoří základní strukturu mezinárodního i domácího společenství. Svoji teorii tvoří již s předpokladem, že v mezinárodním prostředí panuje vysoká míra politického a názorového pluralismu. Svůj projekt mezinárodní spravedlnosti Rawls rozvíjí v rámci koncepce politického liberalismu. Základní otázkou Rawlsova zkoumání

¹³ Rawls, J.: *Political Liberalism*. New York 1996. (dále jen *Political Liberalism*).

¹⁴ Rawls, J.: *The Law of Peoples*. Cambridge 1999. (česky *Právo národů*. Praha 2009, dále jen *Právo národů*).

¹⁵ Viz Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford 1986.

je tak snaha o nalezení meze tolerance v mezinárodní politice.¹⁶ Tato tolerance je podle něj možná mezi liberálními i neliberálními dobře uspořádanými společnostmi, která dodržují lidská práva. V případě současného státu mezinárodního uspořádání musí teorie spravedlnosti upravit vztahy ještě ke společnostem, které dobře uspořádány nejsou. Rawls je dělí na státy agresivní a porušující lidská práva a ty, které z různých příčin nemají možnost dosáhnout spravedlivých institucí. „Souhrnně lze tyto myšlenky označit za interkulturně orientovanou politickou teorii mezinárodního uspořádání, jež je založena na dodržování základních lidských práv.“¹⁷

Analogicky s konstrukcí principů spravedlnosti na úrovni národního státu jsou principy mezinárodní spravedlnosti konstruovány pomocí mezinárodní původní situace, jejíž smluvními stranami jsou reprezentanti liberálních i neliberálních slušných národů. Dle Rawlse by se shodli na principech dobře známých ze současného mezinárodního práva (autonomie rovných a svobodných suverénních národů, zákaz intervence, použití síly pouze v případě sebeobrany, dodržování lidských práv a pravidel vedení války, dodržování uzavřených smluv a dohod). K těmto Rawls dodává povinnost pomáhat těm národům, které nejsou schopny zajistit si spravedlivé politické instituce.

Rawls na svou koncepci poukazuje jako na *realistickou utopii*, neboť principy mezinárodní spravedlnosti jsou souborem stavícím na ideálních předpokladech, nicméně ležících na hranici praktických možností současných společností a jejich interakcí.¹⁸ To je vedeno myšlenkou, že přijatelných řád (ať již národní či globální) je možný, v souvislosti sociálních, ekonomických a politických podmínek a omezení a zákonů, tak jak je známe ze současné a historické praxe. V návaznosti na Kanta hovoří Rawls o tom, že svět spravedlivě uspořádaných národů může existovat, ale jeho existence není *nutným* důsledkem historického vývoje. Globální spravedlnost je *realistickou utopií*, o které se můžeme oprávněně domnívat, že jejího uskutečnění lze dosáhnout v budoucnosti

¹⁶ Freeman, Samuel: *Introduction. John Rawls – An Overview*. In: Týž (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 44.

¹⁷ Hrubec, M.: *Úvod k českému vydání*. In: *Právo národů*, s. 9.

¹⁸ *Srov. Právo národů*, s. 6–10.

a má smysl se podílet na jejím uskutečňování. Je idealistická v tom smyslu, že spravedlnost je výsledkem *dobře uspořádané společnosti*, kde lidé jsou rovni a svobodní a řídí se principy spravedlnosti. Je ale realistická v tom, že není vytvořena pro společnost světců nebo na druhou stranu čistě racionálních aktérů.¹⁹

Je Rawls ale schopen všechny tyto myšlenky obsáhnout v rámci jedné liberální doktríny? Ve své práci se budu zabývat odpovědí následující výzkumnou otázkou: *Je Rawlsova teorie mezinárodní spravedlnosti, postavená na modifikované teorii společenské smlouvy a doplněná o jeho koncepci politického liberalismu, schopná uspokojivě odpovědět na výše nastíněné dilemata liberalismu a přitom udržet koherenci liberalismu jako takového?* Aby tato otázka mohla být zodpovězena kladně, musí být Rawls schopen ukázat, že vytvořil jednotnou a koherentní koncepci, která je schopna vést naše jednání v mezinárodních vztazích, není příliš vzdálena našim morální intuicím a neignoruje zcela současnou institucionální charakteristiku mezinárodního prostředí. Pregnantněji to můžeme vyjádřit následujícími čtyřmi hypotézami, jejichž platnost budeme v textu zkoumat:

- 1) Rawlsova metoda hledání principů spravedlnosti (tj. jeho představa o společenské smlouvě spolu s jeho koncepcí politického liberalismu) je koherentní.
- 2) Rawlsův názor, že hlavními morálními aktéry mezinárodních vztahů jsou národy a nikoliv jednotlivci, je ospravedlněný jím předkládanými argumenty.
- 3) Rawlsova doktrína lidských práv může být základem pro stabilní mezinárodní uspořádání, přesto je schopna efektivně řešit problémy vážného porušování lidských práv.
- 4) Rawlsova představa ohledně mezinárodní distribuční spravedlnosti obsahuje základ efektivní pomoci postiženým společnostem, zároveň ale dokáže fungovat v prostředí globálního pluralismu.

¹⁹ Freeman, S.: *Introduction. John Rawls – An Overview*, cit. d., s. 2.

Jak lze zjistit, zda Rawlsova teorie odpovídá výše nastíněným hypotézám? Jedním z způsobů je zabývat se tím, zda naše intuitivní morální a politické soudy mohou být konkrétní teorii spravedlnosti uvedeny v koherentní celek, který umožní lepší praktické řešení našich problémů. Teorie spravedlnosti lze hodnotit podle toho, jak dokáže výše vytyčený úkol splnit v porovnání s ostatními srovnatelnými teoriemi. Zde bychom se rádi přihlásili k jistému druhu instrumentalismu ve vztahu k platnosti vědeckých teorií. V politické a morální teorii by nás především lo zajímat, do jaké míry 1) dokážeme identifikovat a vysvětlit hlubší zákonitosti našeho morálního života a 2) efektivně nám pomáhají v řešení .²⁰

Struktura práce je následující. V první kapitole provedu stručnou konceptuální analýzu pojmu spravedlnost. Ukáži rozdílné charakteristiky tohoto konceptu a zmíním se o jeho aplikaci na různé procesy a sféry společnosti. Následně v této části ukáži hlavní přístupy k problematice mezinárodní spravedlnosti a naznačím místo, které mezi nimi zaujímá Rawlsův přístup. Podstatnou část výkladu této kapitoly bude tvořit debata ohledně *liberálního kosmopolitanismu*, který celou debatu ohledně mezinárodní spravedlnosti zásadně ovlivnil.

Druhá kapitola se bude zabývat teoretickými předpoklady a východisky Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti. Protože Rawls začíná své zkoumání vypracováním principů spravedlnosti v liberálně-demokratické společnosti a považuje rovněž jeho koncepci mezinárodní spravedlnosti jako vycházející z politického liberalismu, je třeba detailněji poukázat z čeho tyto principy v jeho filosofii pocházejí a jaké mají opodstatnění. Ukáži nejběžnější námitky vůči Rawlsovu kontraktualistickému přístupu a jeho koncepci politického liberalismu, což je podle mne nejlepší cesta jak se vyhnout celé řadě nedorozumění v dalších částech práce.

Třetí kapitola se bude blíže zabývat povahou základních aktérů v Rawlsově teorii mezinárodní spravedlnosti a konstrukcí principů spravedlnosti. Rawls se zde svým pojetím odlišuje jak od kosmopolitanismu, stavějícím svou vizi na právech jednotlivců, tak od realismu, pro který jsou zásadními aktéry státy

²⁰ Morton, A.: *Philosophy in Practice*. 2nd ed. Oxford 2007, s. 115–118.

bojující o přežití v anarchickém mezinárodním uspořádání. Rawls chápe národy (*peoples*) rozdílně od hlavního proudu normativních teorií mezinárodních vztahů tím, že jim přisuzuje jistý normativní charakter, který je odlišuje od států, jak jsou pojímány v rámci vestfálského uspořádání. Bude to hrát zásadní roli v jeho dalším výkladu, neboť představuje jeho hlavní kritiku realistického chápání mezinárodních vztahů. Jádro kapitoly bude tvořit výklad, jaké charakteristiky neliberální společnost musí mít, aby byla dobře uspořádanou a slušnou společností. Budeme se tázat, zda jeho Rawlsova teorie v tomto bodě realistická a zda lze skutečně doufat v mezinárodní prostředí, kde se dokáží a měly by se respektovat liberální a neliberální společnosti. Dále v této kapitole budou probrány otázky konstrukce principů mezinárodní spravedlnosti mezi liberálně demokratickými společnostmi a jejich neliberálními protějšky, což uzavřeme první část jeho ideální teorie. Tyto principy Společenství národů, spolu se specifickou doktrínou lidských práv tvoří globální veřejný rozum, tj. důvody za kterých jsou jednotlivá společenství považována jako dobře uspořádaná a hodna tolerance a respektu.

Čtvrtá kapitola se budou věnovat blíže Rawlsovu výkladu lidských práv a rolím, jaké lidská práva hrají v jeho koncepci, což jedním z nejkontroverznějších bodů v jeho teorii. Představím Rawlsovy důvody pro *minimalisticky* chápaný seznam lidských práv a proč jsou dobré důvody proto, abychom nechápali nárok na demokracii jako jedno z lidských práv. Rawls odmítá maximalismus v pojetí lidských práv, který identifikuje všechna práva nutná pro spravedlivou společnost jako lidská práva.²¹

Pátá a šestá kapitola se budou věnovat neideální části Rawlsovy teorie. Vyloží Rawlsův pohled na to, jak by se měly dobře uspořádané (liberální i neliberální) společnost chovat vůči takovým státům, které buď nechtějí, nebo nemohou se stát dobře uspořádanými. Pátá kapitola se bude zabývat vztahem ke společnostem, které nechtějí přijmout pravidla mezinárodní spravedlnosti, protože neuznávají omezení své vnější a částečně i vnitřní suverenity ze strany

²¹ Rozdíl mezi maximalismem a minimalismem v pojetí lidských práv čerpám z Cohen, Joshua: *Existuje lidské právo na demokracii?* In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 213–246.

mezinárodního společenství a jeho norem. Velkou část toho výkladu bude tvořit Rawlsův pohled na přípustnost vedení válečných akcí a na možná pravidla vedení spravedlivé války. Dotkneme se problematiky humanitární intervence, kde budu obhajovat Rawlsovo pojetí proti kritikům, kteří v jeho filosofii vidí ospravedlnění téměř jakýchkoliv vojenských dobrodružství v mezinárodní politice. V rámci této kapitoly je velmi důležitým bodem jeho důraz na ideál *státníka*, který vede Rawlse k zajímavým historickým srovnáním. Ukáži, že Rawls si velice dobře uvědomuje časté podrývání norem mezinárodního společenství demokratickými státy, a proto klade důraz na omezení jednání suverénních států.

Následující kapitola bude řešit otázku, do jaké míry má mezinárodní společenství povinnost pomáhat společnostem, které z různých důvodů (politických, ekonomických, sociálních) nejsou schopny se stát dobře uspořádanými (v Rawlsově terminologii se jedná o společnosti „zatížené“ – *burdened societies*). V této kapitole bude analyzován Rawlsův náhled na tuto problematiku ve sporu s mnoha jinými liberálními teoretiky, kteří jsou zastánci mezinárodní distributivní spravedlnosti. Budeme zkoumat, jaké jsou Rawlsovy důvody k jejímu odmítnutí a také jejich opodstatněnost. Část kapitoly bude pak věnována tomu proč je Rawlsova koncepce z mnoha důvodů přesvědčivější a realističtější než teorie jeho kritiků. Budu se zde opírat o některé teorie a poznatky týkající se příčin světové chudoby a dalších globálních nerovností. Protože je odmítnutí globálního egalitarianismu Rawlsem jednou z nejprotěžovanějších kritik jeho díla, bude tomu věnována odpovídající pozornost. Budeme se zde snažit vysvětlit, že jakákoliv adekvátní teorie spravedlnosti aplikovaná na globální úroveň *musí umět* vysvětlit vztah partikulárních politických identit a na ně navázané systému distribuční spravedlnosti. Na závěr této kapitoly se budu rovněž zabývat otázkou, do jaké míry *potřebujeme* velice progresivní teorie spravedlnosti a zda si nevystačíme z hlediska aplikace se skromnějšími teoretickými a praktickými návrhy.

Je třeba říci, že Rawlsova práce na poli mezinárodní spravedlnosti byla přijata vesměs negativně.²² Celá řada autorů, mezi nimi několik významných Rawlsových žáků, poukázalo zejména na fakt, že Rawls nedostal svým principům, které budoval již od vydání *Teorie spravedlnosti*. Nicméně si myslíme, že Rawlsova teorie mezinárodní spravedlnosti má zásadní přednosti jak před realistickými, tak kosmopolitními teoriemi. Důvodem je nutnost zasazení jeho teorie do rámce jeho pozdní tvorby, tvořené z velké části dílem *Political Liberalism*. Ze sociologického faktu pluralismu v moderních demokratických společnostech Rawls vyvozuje, že je proveditelná forma liberalismu, který je schopen ze správných důvodů svojí doktrínou politické spravedlnosti tvořit *překrývající se konsenzus* všech ostatních rozumných společenských, morálních a filosofických světónázorů. Je možné, že Rawlsovou pojetí příkládající legitimitě a stabilitě v rámci koncepce spravedlnosti velkou váhu má za příčinu fakt, že řada současných směrů v politické filosofii považuje otázku legitimacy za druhořadou. Častokrát ji redukuje na jakýsi následek spravedlivě uspořádané společnosti, na něco, co bude automaticky následovat.²³ Rawlsova teorie je zcela jistě na mnoha místech spíše neúplná než chybná. Nezapomenu ale zdůraznit, že Rawlsova teorie mezi ostatními vyniká právě tím, že své případné nedostatky dokáže díky svému sociálně-smluvnímu přístupu a metodě morálního konstruktivismu napravit.

Z hlediska zhodnocení literatury k tématu se jako první se zmíníme o pracích Johna Rawlse. Svoji představu o mezinárodní spravedlnosti vyložil v díle *The Law of Peoples*.²⁴ K jejímu pochopení se však musíme samozřejmě zabývat jeho vlivným ranným dílem *A Theory of Justice*, souborem článků zejména s 80. let

²² Viz Pogge, Thomas: *An Egalitarian Law of Peoples*. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, č. 3, s. 195–224; Beitz, Ch.: *Rawls's Law of Peoples*. *Ethics*, 110, 2000, č. 4, s. 669–696; Buchanan, Allen: *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanishing Westphalian World*. *Ethics*, 110, 2000, s. 697–721; Caney, S.: *Cosmopolitanism and the Law of Peoples*. *Journal of Political Philosophy*, 10, 2002, č. 1, s. 95 – 123; Teson, Fernando: *The Rawlsian Theory of International Law*. *Ethics and International Affairs*, 9, 1995; Moellendorf, Darrel: *Constructing the Law of Peoples*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 77, 1996.

²³ Flatham, Richard E: *Legitimacy*. In: Goodin, R. – Pettit, P. – Pogge, T. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford 2007, s. 682.

²⁴ Rawls, J.: *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.) 1999 (česky Týž: *Právo národů*. Praha 2009).

kteřé znamenají pŕechod k jeho pozdější koncepci politického liberalismu,²⁵ ztělesněné dílem *Political Liberalism*.²⁶ Z pozdních Rawlsových děl je třeba ještě doplnit dva rozsáhlé články, doplňující jeho vizi politického liberalismu, a v mnohém ji upřesňují (přičemž jedna z nich je rozsáhlou odpovědí na námitku J. Habermase²⁷ a druhá ujasňuje a dále rozvádí charakteristiku *veřejného rozumu*.²⁸

O Rawlsově filosofii existuje nepřeborné množství literatury.²⁹ Sekundární literatura k téměř všem aspektů jeho díla je taktěž velice početná. K Rawlsovu myšlení obecně zmíním výborné monografie Rawlsových žáka Samuela Freemana a Thomase Poggeho, který v mnohém osvětlují různé části Rawlova korpusu.³⁰ Zásadním počinem je Freemanem redigovaný sborník předních světových autorů *Cambridge Companion to Rawls* komentujících rozličné části Rawlova díla, doplnění o Freemanům rozsáhlý úvod a také C. Kukathasem editovaný čtyř svazkový sborník zaměřených na sekundární literaturu.³¹ Z prací komentujících Rawlsovu teorii mezinárodní spravedlnosti bych zde zmínil několik prací. Sborník *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* přináší jak pozitivní, tak negativní ohlasy na různé části jeho díla o mezinárodní spravedlnosti, a je v současnosti asi nejlepším přehledem o daném tématu v jednom svazku.³² V českém prostředí bylo vydána řada Rawlsových prací, jako zatím poslední vyšel překlad pro nás zásadního díla *Právo národů*. Sborník českých autorů *Demokracie, veřejnost a občanská společnost* se zaměřil na Rawlsovu koncepci

²⁵ Rawls, J.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, č. 3, s. 223–251; Rawls, J.: *The Idea of an Overlapping Consensus*. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987, č. 1, s. 1–25; Rawls, J.: *The Priority of Right and Ideas of the Good*. *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988, č. 4, s. 251–276.

²⁶ Rawls, J.: *Political Liberalism*. New York 1996 (slovensky Týž: *Politický Liberalizmus*. Bratislava 1997)

²⁷ Rawls, J.: *Political Liberalism. Reply to Habermas*. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, č. 3, s. 132–180.

²⁸ Rawls, J.: *Idea of Public Reason Revisited*. *The University of Chicago Law Review*, 64, 1997, č. 3, s. 765 – 807. Rawlsovy práce byly později shromážděny v jeho sebraných spisech: Rawls, J.: *Collected Papers*. Ed. S. Freeman, Cambridge 1999.

²⁹ Dobrou výběrovou bibliografií řazenou podle oblastí lze najít např. ve Freeman, cit. d., s. 515–535.

³⁰ Freeman, S.: *Rawls*. London and New York 2007; Pogge, T.: *Realizing Rawls*. Ithaca 1989; Pogge, T.: *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford-New York 2007.

³¹ Freeman, *Cambridge Companion to Rawls*, cit. d.

³² Martin, R. – Reidy, D. (eds.): *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*

veřejného rozumu, hrající zásadní roli v jeho pozdní koncepci politického liberalismu.³³ Metodologicky tato práce vychází z několika děl obecně zaměřených na téma spravedlnosti. Z hlediska konceptuální analýzy tohoto pojmu je výborným začátkem článek Petera Vallentyne, který zřetelně podává a analyzuje jednotlivé charakteristiky pojmu spravedlnost.³⁴ Úžeji zaměřenou přehlednou studii zacílenou na problematiku mezinárodní spravedlnost napsal P. Parijs.³⁵ Cenný přehled literatury o mezinárodní distributivní spravedlnosti nalezneme mj. v článku Charlese Beitze.³⁶

Přestože téma mezinárodní spravedlnosti není v české odborné literatuře příliš frekventované, přesto si našlo okruh badatelů, kteří i díky překladatelskému úsilí zpřístupňují základní literaturu v této oblasti. Jedná se zejména o *Centrum globálních studií* v Praze, které vydalo několik tématicky zaměřených sborníků, se statěmi domácích i zahraničních odborníků a vědců. Mezi ty patřící do českého prostředí uvedme zejména Marka Hrubce, který se tématu mezinárodní spravedlnosti a souvisejícím tématům dlouhodobě věnuje.³⁷ Své úsilí nakonec synteticky představil ve své monografii *Od zneuznání ke spravedlnosti*, která je v českém prostředí zatím nejkomplexnějším zpracování našeho tématu.³⁸ Dále uvedme Milan Znoje,³⁹ J. Velek,⁴⁰ P. Dufka⁴¹ a v neposlední řadě Pavla Baršu, který vydal velice zdařilo samostatnou monografii věnovanou mezinárodním

³³ Hrubec, Marek (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská Společnost*. Praha, Filosofia 2004.

³⁴ Vallentyne, Peter: *Distributive Justice*. In: Goodin, Robert E. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. Oxford, Blackwell 2007 s. 548–562;

³⁵ Van Parijs, P.: *International Distributive Justice*. In: Goodin, Robert E. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. Oxford, Blackwell 2007.

³⁶ Beitz, Ch.: *International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought*. *World Politics*, 51, 1999, č. 2, s. 269–296.

³⁷ Hrubec, M.: Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 77–104; Hrubec, M.: Sociální spravedlnost v globálním kontextu. Extrateritoriální uznání globálních chudých. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 143–178. Hrubec, M.: *Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech*. In: Týž (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha 2008, s. 13–48.

³⁸ Hrubec, M.: *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Praha 2011.

³⁹ Znoj, cit. d.

⁴⁰ Velek, J.: *John Rawls a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*, s. 49–76.

⁴¹ Dufek, P.: *Úrovně spravedlnosti. K hranicím liberálního kosmopolitismu*. nepublikovaná disertační práce, Brno 2009.

implikacím sporu mezi realismem a idealismem v politickém myšlení.⁴² Pavel Barša pak spolu s Ondřejem Císařem napsali také komplexní syntetickou práci o teorii mezinárodních vztahů, která shrnuje hlavní debaty v této oblasti a nabízí přehled všech hlavních teoretických směrů, včetně směru normativně zaměřených.⁴³ Obecně lze říci, že také v českém prostředí byly Rawlsovy práce obecně více kritizovány, než přijímány.

Autor vidí přínos následujícího textu v příspěvku k důkladnějšímu zhodnocení normativních předpokladů zahraniční politiky liberálně demokratického státu. Nemohou však být izolovány od etických, náboženských a jiných morálních systémů z celého světa, které s liberální vizí společnosti, státu a mezinárodního uspořádání nesouhlasí. Právě z tohoto důvodu je třeba podat dostatečné argumenty, proč je ospravedlnitelné v zahraniční politice postupovat tím či oním způsobem. Pokud chtějí liberální státy úspěšně spolupracovat spolu i s jinými politickými režimy, nemohou tak činit pouze ze svého vlastního přesvědčení podpořeného silou (ať již vojenskou nebo ekonomickou), ale musí s nimi jednat jako se sobě rovnými členy mezinárodního společenství. Není to ale možné bez představy, jak má vypadat spravedlivé jednání států v mezinárodním prostředí.

⁴² Barša, Pavel: *Síla a rozum. Spor realismu a idealismu v moderním politickém myšlení*. Praha 2007.

⁴³ Barša, P. – Císař, O.: *Anarchie a řád ve světové politice*, cit. d.

1. Problematika mezinárodní spravedlnosti

Téma mezinárodní spravedlnosti se v oblasti politické filosofie stává více a více frekventovaným, neboť rychle se měnící povaha mezinárodních vztahů dává mnohé podněty ke stále hlubší filosofické a etické reflexi těchto vztahů. Přibližně posledních 400 let bylo myšlení mezinárodních vztahů zasazeno do rámce klasického chápání státní suverenity odvozené z evropského vývoje po třicetileté válce. Bylo zakotveno v normách mezinárodních vztahů, které se z norem původně mezi evropskými státy rozšířily do celého světa, zejména skrze koloniální expanzi evropských mocností. Tento systém mezinárodních vztahů je tradičně označován jako vestfálský (podle vestfálského míru z roku 1648, který je ale spíše symbolickým počátkem tohoto systému). Za jediné aktéry mezinárodních vztahů byly uznány státy, které disponovaly rozsáhlou vnitřní a vnější suverenitou.⁴⁴ Stát byl pojímán jako nejvyšší politická autorita na určitém území, která je zároveň plně legitimním držitelem moci, pokud jej uznávají ostatní státy. V mezinárodně-právním smyslu byla státní suverenity závislá na mezinárodním uznání ostatními členy mezinárodního společenství států. Státy mohly v rámci vnitřní suverenity uplatňovat poměrně přísné normy na své chování. V zahraniční politice však dlouho domácí politická reprezentace nekladla téměř žádné nároky na to, jak by měl stát postupovat ve vztazích s ostatními státy a jejich obyvatelstvem.

Po roce 1945 totiž došlo k několika podstatným změnám v podobě a chápání mezinárodních vztahů, stejně jako v postavení jeho hlavních aktérů. Jednou z těchto změn je stále výraznější zakotvení lidských práv jako norem omezujících státní suverenity spolu s výrazným nárůstem mezinárodního konsensu ohledně některých mezinárodně-právních norem.⁴⁵ Proces dekolonizace rozložil více než dvě století trvající imperiální nadvládu bývalých evropských

⁴⁴ Pro podrobnou analýzu koncepce suverenity v mezinárodních vztazích viz Krasner, S.: *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton 1999.

⁴⁵ Viz Salač, Jaroslav: *Globalizační tendence v současném právu. Příklad existence tzv. lex mercatoria*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 37–48.

mocností nad zbytkem světa, což mělo za vznik desítek nových států, častokrát žárlivě si hlídajících si svou draze nabytou suverenitu. Výrazné změny doznal pohled na válku, která byla do té doby chápána jako legitimní státní prostředek pro dosažení svých cílů. Podle současného mezinárodního práva je síla přípustná pouze v sebeobraně, nebo v případě mírových misí schválených RB OSN, což samozřejmě není případ všech násilných intervencí v současném mezinárodním systému. Vzniklo několik velice vlivných mezinárodních uskupení, jak globálních (OSN, WTO) i regionálních (NATO, Evropská unie), které přenesly některé pravomoci, dříve spadající do pravomoci států na nadnárodní úroveň. Všechny tyto změny měly a mají za následek omezení státní suverenity, jak byla chápána v předcházejících staletích.

K těmto procesům se samozřejmě pojí a prolíná jimi fenomén globalizace, který mnohé z těchto procesů buď umožnil, nebo výrazně napomohl k jejich rozvoji.⁴⁶ Současný mezinárodní systém obsahuje dostatečné množství interakcí, jejichž důsledkem je možnost jakéhokoliv příslušníka tohoto systému být ovlivněn procesy a událostmi z vnějšku. Zejména v ekonomické oblasti jsou téměř všichni aktéři zapojeni do globální ekonomiky do takové míry, že je pro ně neuskutečnitelné se z tohoto vztahu vyvázat bez významných ztrát. Každého současného aktéra mezinárodních vztahů ovlivňuje postavení té či oné země v mezinárodní dělbě práce. Dalším zásadním faktorem, který působí na hodnocení současné podoby mezinárodních vztahů je k ekonomické globalizaci paralelně postupující proces růstu globálních nerovností. Jedná se o nerovnosti ekonomické, propastné rozdíly v kvalitě života (lékařská péče, vzdělávání, infrastruktura apod.), což samozřejmě doprovázejí asymetrie politické a mocenské (zejména co se týče zastoupení málo rozvinutých států u vlivných mezinárodních organizací). Neroste

⁴⁶ Základní informace podává např. Suša, O.: *Problém sociálních nerovností v podmínkách globalizace*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*, cit. d., s. 309–348; Scholte, J. A.: *Globalization. A Critical Introduction*. London 2005; Mezřický, V. (ed.): *Globalizace*. Praha 2001; Milanovic, Branko: *Two Faces of Globalization*. *World Development*, 31, 2003, č. 4, s. 667–683.

pouze nerovnost v mezinárodním srovnávání společností, ale také uvnitř těchto společností, včetně těch nejbohatších.⁴⁷

V tomto procesu výrazně působí mezinárodní instituce, které jsou základem globalizace makroekonomické politiky států (WTO, Světová banka, IMF), což vyvolává otázky ohledně legitimacy politik tvořených těmito institucemi, neboť v mnoha oblastech dochází k jejich velkému vlivu na ekonomická rozhodnutí suverénních států. Otázky spojené s globalizací jsou však nesmírně komplexní a proto jsou výsledkem častokrát zcela opačně formulované analýzy tohoto fenoménu. Někteří v ní vidí příčiny světových nerovností a producenta velkého množství nerovností, jiní naopak příležitost pro jejich překlenutí s použitím těch správných prostředků.⁴⁸

Tyto nové problémy z oblasti mezinárodních vztahů daly podnět k otázce, zda není třeba zásadně přehodnotit pohled na otázku, jaká je povaha mezinárodních *normativních* principů. Dějiny politického myšlení tradičně vznikaly uvnitř určité společnosti (městský stát, národní stát) na níž by měly být případně aplikovány.⁴⁹ Zkoumání povahy mezinárodních vztahů a jednání jejich aktérů jako součást morální a politické filosofie samozřejmě není zcela nové. V mnoha oblastech má toto zkoumání tradici sahající daleko do minulosti (jako např. morální zkoumání fenoménu války a násilí v mezinárodních vztazích), ale bylo v mnoha směrech omezené. Bezprecedentní nárůst kvantity a kvality vztahů mezi společnostmi v globálním měřítku za posledních padesát let před nás klade nové a v mnohém komplexnější otázky, než tomu bylo dříve. Až v 70. letech vznikají práce, které se snaží na mezinárodní prostředí aplikovat analýzy a pojmy, které se dříve uplatňovaly pouze v kontextu domácí politiky. Pro se pravděpodobně „v dnešním světě prakticky žádný aktér neobejde bez nějaké globální koncepce jako základu pro posuzování vlastní situace a poměřování

⁴⁷ K detailnějšímu pohledu na danou problematiku srov. Výzkumný tým SOCIAL WATCH, *Právo nežít v chudobě. Chudoba jako porušování lidských práv*. Praha 2010.

⁴⁸ Z pohledu této práce je zajímavá Lineralliho studie, kde se zaměřil na zkoumání pojetí spravedlivé globální ekonomiky v společensko smluvních teoriích v Linarelli, John: *What Do We Owe Each Other in the Global Economic Order? Constructivist and Contractualist Accounts*. *Journal of Transnational Law and Policy*, 15, 2006, s. 181–218.

⁴⁹ Srov. Young I. M.: *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*. In: Hrubec a kol: *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 67–73.

svého jednání,⁵⁰ a tak lidé zabývající se normativním zkoumáním mezinárodních vztahů zkoumají celou řadu oblastí, jako například globální ekonomické a sociální nerovnosti, oblast lidských práv, humanitární intervenci, rasismus, problematiku globálního kapitalismu apod.⁵¹

Všechny tyto oblasti samozřejmě můžeme popisovat jako oblast aplikované mezinárodní etiky, ale tím se vystavujeme nebezpečí, že soustředěním se na aplikaci koncepcí morální filosofie mechanicky do mezinárodního prostředí ztratíme ze zřetele ryze *politické* aspekty daného problému.⁵² Analogie mezi společnostmi jednoho státu a normami fungujícími v jeho rámci a mezinárodní společnosti jsou v mnoha případech relevantní a inspirující, nicméně tomu tak není vždy a je v tomto ohledu třeba postupovat opatrně. Politické instituce nejsou zcela odloučeny od pravidel osobní morálky, ale vytvářejí práva a povinnosti, které jsou častokrát odlišné a specifické. Proto pravidla spravedlnosti nemohou být pouze ta, která plynou z morálky jednotlivců;⁵³ pro normativní posuzování mezinárodních záležitostí musíme brát v potaz principy morální i ty tvořené mezinárodními institucemi, občanským a mezinárodním právem.⁵⁴

Jako u jiných oblastí politické filosofie i zde potřebujeme nalézt principy spravedlnosti, abychom byly schopni určit hranice našeho jednání, kterého se účastníme spolu s cizími jednotlivci i jejich společenstvími, a které mají dopad na jejich blahobyt, svobodu a životní možnosti. Proč však pracovat s principy *spravedlnosti*? Spravedlnost byla vždy považována za jeden z kardinálních znaků dobrého politického řádu, někdy až do té míry, že došlo k identifikaci spravedlivé společnosti s dobrou společností (takové pojetí zastával ve zřetelné podobě například Platón nebo sv. Augustin⁵⁵). Na druhou stranu spravedlnost je jedním z těch politických a filosofických pojmů, které svojí šíří dávají podnět k velmi

⁵⁰ Pěrvrátíl, R.: *Světový systémové teorie: širší pohled, aplikace, problémy*. (rec.) Filosofický časopis, 58, 2010, č. 2, s. 292.

⁵¹ Ke přehledu disciplíny viz Nardin, Terry: *International Political Theory*. In: Burchill, S. et al: *Theories of International Relations*. New York, Routledge 2009, s. 284–310.

⁵² Tamtéž, s. 285–286.

⁵³ Obecně jsme přesvědčeni, že tento názor je správný. V současnosti jej můžeme přijmout jako platný pouze *prima facie*, plně ospravedlnění následuje v průběhu práce.

⁵⁴ Tamtéž, s. 286.

⁵⁵ Srov. Platón: *Ústava*. Praha 2008, I-II, VII; Augustinus Aurelius: *O obci boží*. Praha 2007, IV, 4.

mnoha navzájem soupeřícím interpretacím. Spravedlnost je úzce spojena s takovými koncepty jako férovost, rovný ohled, harmonie a legitimita.⁵⁶ Požadavky spravedlnosti povstávají z lidských interakcí, kde jednotlivci profitující ze společenské kooperace jsou povinni také nést odpovědnost za svoji úlohu v ní a udržovat pravidla této kooperace, pokud z nich mají užitek. Zásadně je v tomto pojetí spravedlnosti zdůrazněna *reciprocita*. H. Sidgwick tvrdil, že chápání významu spravedlnosti se pohybuje mezi pojetím spravedlnosti jako retribuce (odplaty) a spravedlnosti jako distribuce, a střed mezi nimi tvoří problematiku politické spravedlnosti.⁵⁷ Koncept spravedlnosti je třeba odlišit od jiných etických otázek mezinárodních vztahů, jako štědrost, soucit, čest, užitek apod. To samozřejmě neznamená, že by je spravedlnost nahrazovala. Spravedlnost má umožnit, aby tyto vztahy nebyly prostoupeny dominancí nebo zneužíváním pomocí veřejně sdílených pravidel.⁵⁸ Mezinárodní spravedlnost pak můžeme zhruba definovat jako universální morální pravidla, která mohou být zakotvena v jistém systému pozitivního práva.⁵⁹ Je tomu tak proto, že systém práva bez spravedlnosti nemůže apelovat na požadavek legitimacy od svých subjektů.

Spravedlnost ale netvoří pouze soubor pravidel. Málokdy si vystačíme s pouhou *procedurální* spravedlností, neboť aplikace spravedlnosti s sebou již nese nutnost znalosti reálií dané situace, která je závislá v mnoha ohledech na místním kontextu. Například v případě i tak jednoduché modelové situace, kdy bychom měli rozdělit určité množství nějakého statku mezi omezený počet lidí, musíme znát řadu podrobnějších informací o situaci a jejích aktérech (jejich potřeby, postavení, startovní pozici apod.). I když by nám všechny tyto informace byly přístupny, můžeme zvažovat celou řadu mechanismů, jak námi dosaženého spravedlivého výsledku dosáhnout. Jak říká David Miller, spravedlnost se „více podobá krabici s nářadím než měřicí tyči.“, tedy něčemu, co není přesným

⁵⁶ Vallentyne, P.: *Distributive Justice*. In: Goodin, P. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford – Cambridge 1997, s. 548.

⁵⁷ Sidgwick, H.: *The Method of Ethics*. London 1907, s. 273.

⁵⁸ Kymlicka, cit. d., s. 173 – 175, 210.

⁵⁹ Nardin, cit. d., s. 300.

návodem, ale spíše mapou.⁶⁰ Přesto můžeme říci, že obecným znakem všech teorií spravedlnosti je morálně intuitivní myšlenka, že rozdělení čehokoliv co je předmětem spravedlnosti (peníze, pozice a úřady, odpovědnost, trest a odměna) má být rovné, kromě případů, kdy existují mezi lidmi relevantní rozdíly z morálního hlediska. Že rovné rozdělení nemůže být jediným *možným* distribučním principem lze jasně vidět na případu spravedlivého trestu. Požadovat například za všechny přestupky proti zákon stejný trest je silně proti intuitivní.⁶¹ Spravedlnost tak vyžaduje zohlednění celé řady hledisek, z nichž některá jsou více či méně intuitivní, jiná jsou nutně předmětem hlubšího normativního zkoumání. Koncept spravedlnosti není premisou, ze které jsou následně dedukovány další závěry, ale spíše ideálem, ke kterému jednotlivé vůči teorie aspirují a soupeří o jeho nejsprávnější interpretaci.⁶² To neznámá, že *spravedlnost* je nějakým vyprázdněným a formálním konceptem. Jak připomíná Dworkin, je abstraktní, ale má také substanciální povahu, protože dopředu vylučuje některé koncepce spravedlnosti.⁶³

Všechny hlavní současné politické teorie podle Ronalda Dworkina sdílejí obecně sdílený předpoklad *rovnosti, ve smyslu zacházení s lidmi jako s rovnými*.⁶⁴ Žádná politická filosofie, která by počítala s tím, že někteří občané nebo některé sociální skupiny mají nižší hodnotu než většinová společnost je nepřijatelná. Cíl moderní politické filosofie tak spočívá v interpretaci takto abstraktně chápaného pojetí egalitarismu.⁶⁵ Ale náplň tohoto egalitaristického kréda je samozřejmě velice kontroverzním problémem a liberální teorie, na něž se budeme v této práci soustředit, se velice rozcházejí v představách o mezinárodní spravedlnosti. Nastíháme proto nejdříve několik dilemat liberálních teorií mezinárodní spravedlnosti.

⁶⁰ Miller, D.: *A Very Short Introduction to Political Philosophy*. Oxford 2003, s. 78.

⁶¹ Tamtéž, s. 81.

⁶² Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford 2002, s. 44–45.

⁶³ Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*. Cambridge 1977, s. 368.

⁶⁴ Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, cit. d., s. 179 – 183.

⁶⁵ Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. 2nd ed. Oxford-New York 2002, s. 3–5.

Podle některých myslitelů logika liberalismu vyžaduje, aby rovný ohled mezi jednotlivci nebyl soustředěn v rámci jednoho občanského tělesa, národa či státu, ale aby byl univerzální. Naproti tomu jiní myslitelé považují liberalismus za udržitelný pouze tehdy, pokud je navázán na konkrétní společnosti vázané etickými a politickými vazbami (solidarita, seburčení apod.). Will Kymlicka správně tvrdí, že toto dilema liberální teorie plyne častokrát z univerzalistického tónu liberální teorie, která ale často místo rovnosti lidí myslí rovnost *občanů*. Liberálně demokratický stát je rovnostářský a inklusivní, ale musí mít nějaké definitivní hranice (samozřejmě, pokud nepropagujeme myšlenku světového státu). Samotné liberálně demokratické hodnoty (liberální spravedlnost) samy o sobě pravděpodobně nejsou schopny zajistit stabilitu politického útvaru, protože liberální spravedlnost sama o sobě nerozhoduje o tom, *jaké a které* politické společnosti přísluší demokraticky rozhodovat.⁶⁶ Právě pro získání odpovědi na tyto otázky musí být klasická liberální teorie doplněna o zkoumání, kde leží hranice politického společenství, které musí být něčím více, než jenom sdílením určitých politických principů. Jedním z nejkontroverznějších témat v akademické diskusi je proto přítomnost či nepřítomnost nároků na distribuci zdrojů v globálním měřítku, tedy existenci globální distribuční spravedlnosti. Samotná otázka distribuční spravedlnosti se tak týká tématu, do jaké míry je společensko-ekonomicko-politická základna systému distribuční spravedlnosti omezena na jedno politické společenství, nebo může být rozšířena na globální úroveň. Liberalismus musí najít vysvětlení, jak se principy politické spravedlnosti slučují s legitimitou a stabilitou, pro něž je nutné povědomí občanů a vzájemných hodnotných vazbách.

V rámci mezinárodních vztahů stejně jako v případě spravedlnosti upravující vztahy v jednom politickém společenství existuje několik oblastí aplikace konceptu spravedlnosti. Spolu s Philipem Van Parijsem můžeme rozlišovat mezi spravedlností opravnou, komutativní, kooperativní a nakonec

⁶⁶ Srov. Kymlicka, s. 254–257.

distribuční.⁶⁷ V prvním případě se jedná o nápravu škod na legitimních právních nárocích aktéra mezinárodních vztahů, například v případě kolonizace, války, znečištění apod. Vztahuje se odčinění současných i minulých příkoří. Komutativní spravedlnost se vztahuje na „férová“ pravidla mezinárodních interakcí, zejména svobodného obchodu. Jejím cílem by mělo být nastolení takového stavu, kdy výhody takovýchto interakcí jsou reciproční, tj. nikdo se nesnaží o výhody nastolené pouze díky pozici dominance v systému (například skrze politiky drtivě dopadající na chudší výrobce nebo na ty, kteří nemohou na trhu disponovat srovnatelnými informacemi). Nakonec kooperativní spravedlnost spočívá na myšlence, že globální veřejné statky (světový mír, zdravé životní prostředí apod.) by měly být férově rozděleny nebo k nim zajištěn rovnoměrný přístup.

Doplňme zde ještě několik důležitých konceptuálních rozlišení v rámci debaty o spravedlnosti. Po vzoru Charlese Larmora je důležité rozlišovat mezi univerzálním *obsahem* morálních norem a jejich univerzálním *ospravedlněním* (tj. existují normy, které se dají univerzálně ospravedlnit každé lidské bytosti).⁶⁸ Normy mohou být universálně platné, ale není možné aby byly ospravedlněny všem lidským bytostem. Taková je například Rawlsova strategie ohledně ospravedlnění platnosti lidských práv. S oblastí mezinárodní spravedlnosti úzce souvisí rozdělení, které zavedl Liam Murphy, a to na *monistické* a *dualistické* morální filosofie, přičemž monismem myslí takovou morální nebo politickou koncepci, která na „fundamentální úrovni hodnotí spravedlnost institucí normativními principy, které se také vztahují na konání jednotlivců.“⁶⁹ Pravidla osobní etiky a morálky by měla být aplikována na všechny ostatní druhy etických vztahů. Pokud je jistý druh politického myšlení správný v domácím kontextu, mělo by tomu být i v kontextu mezinárodním. Představitelé *dualistické morální filosofie* naopak stanovují pro různé úrovně spravedlnosti rozdílné

⁶⁷ Zbytek odstavce podle Parijs, P. van: *International Distributive Justice*. In: Goodin, Robert E. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. Oxford, Blackwell 2007, s. 639–640.

⁶⁸ Larmore, Ch.: *The Morals of Modernity*. Cambridge 1996, s. 57–59. Larmore sám obhajuje pojetí, kde existují univerzální morální normy, které ale nelze univerzálně ospravedlnit.

⁶⁹ Murphy, Liam: *Institutions and the Demands of Justice*. *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1998, s. 253–254.

principy a mechanismy, a tak pro ně mohou platit různé rozsahy práv a povinností podle dané úrovně. Distribuční spravedlnost se vztahuje na základní strukturu společnosti, nikoliv na úroveň nad nebo pod ní. Jak připomíná Thomas Nagel,⁷⁰ slovo dualismus je zde poněkud zavádějící, neboť existuje více úrovní spravedlnosti než pouze dichotomie jedinec/politické instituce státu. Mezinárodní normy a politiky mezinárodních institucí spoléhají na donucovací moc jednotlivých států, nikoliv globálních sil odpovědných všem státům najednou.⁷¹

Jaké jsou současné hlavní teoretické přístupy k problematice mezinárodní spravedlnosti? Můžeme obecně rozlišit dvě myšlenkové tradice chápání mezinárodních vztahů, a to realismus a liberalismus, přičemž v rámci liberalismu můžeme rozlišit ještě zhruba tři další přístupy: sociální, kosmopolitní a libertariánský.⁷² Různé přístupy se neliší se pouze co do názorů na substanci spravedlnosti (její vlastní obsah), ale také se neshodují na metaetické rovině, týkající se samotné ontologické a epistemologické povahy mezinárodní spravedlnosti. Sociální liberalismus je převážně *dualistickou* morální teorií, kdežto kosmopolitanismus je zejména *monistickou* morální teorií. Slova převážně a zejména jsou zde namístě, protože stejně jako u jiných rozlišení, i dělení na monistické a dualistické představuje ideální typy. Na úvod toho stručného přehledu chceme předeslat, že následující zhodnocení není v žádném případě dostatečným zhodnocením všech problémů, které tam budou nastíněny, ale jedná se víceméně o „přehled terénu“ současné debaty o povaze mezinárodní spravedlnosti.

Na úvod chybí ještě dle našeho názoru vymezení normativního zkoumání mezinárodních vztahů. Má se podle mnohých zřetelně lišit od teorií mezinárodních vztahů (jako např. neorealismus, neoliberalismus, konstruktivismus), které se snaží připodobňovat svou metodou vědám přírodním,

⁷⁰ Nagel, T.: *The Problem of Global Justice*. Philosophy and Public Affairs, 33, 2005, č. 2, s. 122.

⁷¹ „Justice, on the political conception, requires a collectively imposed social framework, enacted in the name of all those governed by it, and aspiring to command their acceptance of its authority even when they disagree with the substance of its decisions.“ (Nagel, T.: *The Problem of Global Justice*, cit. d., s. 141).

⁷² Toto rozdělení přebírám z Beitz, Ch.: *International Liberalism and Distributive Justice. A Survey of Recent Thought*. World Politics, 51, 1999, s. 269–96.

považující tuto metodu za jedinou možnou z vědeckého hlediska. To bylo do velké míry zpochybněno současnými konstruktivistickými, poststrukturalistickými a jinými alternativními proudy, svým pohledem na realitu mezinárodní politiky velice vzdáleným pozitivistickým základům velkých teorií mezinárodních vztahů.⁷³ Tradiční teorie mezinárodních vztahů jako realismus, liberalismus nebo marxismus se nevyhnuły „vpádu“ postpozitivismu. Nic by však nebylo bláhovější, než snaha o zavrnutí empiricky založeného zkoumání politiky jako takového. Normativní i empirické zkoumání politiky je nutně komplementární, ale empirické poznání je bez normativních konceptů neuchopitelné.⁷⁴ Positivismus není svým původem vůbec hodnotově neutrální, ale je výsledkem snah o sociální transformace jak s pokrokovými, tak konzervativními cíli (jak důsledně ilustruje Michal Kořan⁷⁵). Cíle positivismu měly být praktické a neměly sloužit k nastolení standardu objektivního poznání v sociálních vědách. Když se pozitivistické proudy hlásí k tomu, že pouze pozitivisticky laděná věda je jediným objektivním, tak se jedná pouze o ideologicky zabarvené tvrzení.⁷⁶

Je to také dáno tím, že koncepty našeho jazyka jsou z principu neukotvitelné nějakým systémem axiomatických vztahů.⁷⁷ Zde můžeme slova jako „spravedlnost“, „stát“, „právo“, „donucení“, „blahobyť“, „válka“ apod. chápat jako koncepce, jejichž koncepty napříč časem a místem radikálně rozcházejí. Pokud se zaměříme na politickou oblast zjišťujeme, že inherentní neukotvitelnost jazyka a komplexita společenského života neumožňuje pracovat např. se společenskými institucemi jako s nějakými předem danými objekty výzkumu. Je tomu díky našemu nedostatku odstupu systému našeho jazyka a uvažování v jeho rámci; „jazyk ani kultura nemohou být převedeny do nějakého

⁷³ Srov. Císař, Ondřej: *Epistemologie a „objektivita“ sociálněvědního poznání*. Mezinárodní vztahy, 41, 2006, speciální číslo, s. 32–37.

⁷⁴ Vycházím zde částečně z Putnam, H.: *Reason, Truth and History*. Oxford 1981, s. 127–149.

⁷⁵ Kořan, M.: *Beztvará věda, pozitivismus a realismus v mezinárodních vztazích*. Mezinárodní vztahy, 41, 2006, speciální číslo, s. 7–31.

⁷⁶ K teoriím mezinárodních vztahů ve světle současné filosofie vědy viz Kořan, M.: *Dilemata z pohledu filosofie vědy*. In: Barša, P. (ed.): *Dialog teorií. Filosofická dilemata výzkumu mezinárodních vztahů*. Praha 2009, s. 187–224.

⁷⁷ Srov. Wittgenstein, L.: *Filosofická zkoumání*. Praha 1993, § 66–68.

teoretického metajazyka, který by objektivně identifikoval jejich významové či hodnotové *obsahy* nebo jejich symbolické struktury a odhlédl od *forem* a *způsobů* jejich realizace.⁷⁸ Tyto koncepty jsou vždy poznamenány příslušností k určité civilizaci, kultuře či společnosti, to však neznamena, že by jejich případné aspirace nemohly aspirovat na univerzální přijetí. Pravidla nelze nikdy vymýšlet *de novo*, ale musíme je chápat zevnitř, skrze jejich praktické používání.⁷⁹ To by podle autorova názoru částečně ospravedlňovalo počáteční metodologické omezení východisek práce.

Proto je autor toho názoru, že normativní zkoumání konceptů v mezinárodních vztazích v jistém smyslu slova nadřazené empirickému zkoumání mezinárodních vztahů založeném na té či oné formě pozitivismu. Bez hlubšího porozumění konceptů jako suverenita, právo, moc, rovnováha apod. si nikdy nevystačíme s pouhými pozorováními. Tyto pozorování již pracují s koncepty, které se vyznačují (častokrát velký) normativním laděním (typické je v tomto případě „právo“ nebo „moc“), které předchází empirickému zkoumání a zakládá je. Samozřejmě, mohou existovat vědecké teorie snažící se o co nejprísnejší hodnotovou neutralitu, ale přesto si nemohou nárokovat „vědeckou“ metodu pro sebe. Na druhou stranu, jedním z možných východisek z této relativizace základů jazyka a na nich navázaných morálních a politických konceptů je postavit teorii spravedlnosti na určité formě obecného konsensu.

Cíle této práce leží v oblasti norem chování, tj. jaká práva a povinnosti (ne)mají být kladeny na hlavní aktéry v mezinárodním prostředí. Nyní pouze poznamenejme, že za tyto aktéry mohou být považováni jednotlivci, národy (etnické i politické), státy, vlády, mezinárodní instituce, občanská společnost, nadnárodní korporace a další. Normy jednání samozřejmě působí za znalosti a poučení empirickým výzkumem, protože však vznášejí *nároky*, které leží mimo dosah empirického zkoumání, musí být hlavní oblast tohoto zkoumání ležet v oblasti filosofické. Nároky jsou nutně spjaty s určitým druhem hodnocení a vzájemného poměrování, které nemůže být zcela funkcionální povahy. Tato práce

⁷⁸ Braša, *Síla a rozum*, cit. d., s. 406.

⁷⁹ Tamtéž, s. 407.

nebude pracovat s rozdělením mezi idealismem (utopismem) a realismem, tak běžným v přehledech teorií mezinárodních vztahů.⁸⁰ Rozdíl není mezi směry zkoumajícími roli idejí a podtrhujícími jejich význam a směry empiricky založenými, ale spočívá v tom, jak nabízejí řešení konfliktů imanentním stykům mezi lidskými společenstvími. Proto věda odmítající účast na praktickém řešení problémů je pouze vědou nedotaženou, navíc zamlčující vlastní normativní založení, vlastní jakékoliv vědecké teorii.

a. Realistická tradice

Kdo se snaží odpovědět na otázku po možnosti normativní politické teorie mezinárodních vztahů, musí se vyrovnat s realismem, kterému je vlastní skepticismus ohledně platnosti morálních pravidel pro mezinárodní vztahy.⁸¹ Proto zahájíme náš přehled hlavních teorií mezinárodní spravedlnosti krátkou analýzou realismu.

Realismus na rozdíl od ostatních myšlenkových směrů zdůrazňuje inherentně konfliktní povahu vztahů mezi státy. Zhruba můžeme rozlišit dva hlavní proudy realistického myšlení. Tradice *klasického realismu* v promýšlení mezinárodních vztahů sahá až do antiky, kde má svůj původ u dějepisce Thúkydida.⁸² Zdůrazňuje nedokonalost lidské povahy a její sklony k patologickým vášním a sebelásce, což má za následek konflikt i mezi lidskými společenstvími. Současný realismus, mnohy označovaný také jako *neorealismus*, chápe konfliktní povahu mezinárodních vztahů jako důsledek anarchické mezinárodní struktury, která je determinujícím prvkem. Realismus jako teorie mezinárodních vztahů a jako tradice politického myšlení není zajisté vždy vzýváním *realpolitiky*, tj. jisté fetišizace války a státního militarismu.

Podle realistické školy mezinárodní normy a ideje nehrají ústřední roli ve vysvětlení mechanismů fungování mezinárodního systému a chování jeho aktéru.

⁸⁰ Viz Růžička, J.: *Na cestě k bezvýznamnosti. Studium mezinárodních vztahů bez normativnosti*. Mezinárodní vztahy, 41, 2006, speciální číslo, s. 47–53.

⁸¹ Beitz, C.: *Political Theory and International Relations*. Princeton 1999, s. 13.

⁸² Viz slavný *mélský dialog*, Thúkydídés: *Dějiny peloponéské války*. přel. V. Bahník. Praha 1977, 84–116, s. 348–356.

Hlavními aktéry jsou státy, které v anarchickém prostředí soupeří o moc a naplnění svých národních zájmů, což umožňuje naplnit jejich hlavní cíl, kterým je *přežití*. Státy jsou chápány jako soběstačné jednotky, které v rámci anarchického mezinárodního systému spolu soutěží o moc, jejíž distribuce v systému je zásadním faktorem *determinujícím* vztahy mezi státy. Pokud moc chybí (jako v případě mezinárodního anarchického systému), vztahy mezi státy se nutně stávají nestabilními a závislými na mocenském rozložení sil. Uvnitř státu je mocenský boj částečně pacifikován normami a „pravidly hry“, zatímco zahraniční politika podléhá u všech států stejným omezením přicházejícím zvnějšku, která se nemění na povaze daného režimu.⁸³

Klasické vyjádření této doktríny můžeme najít u T. Hobbese. Podle něj tak existuje analogie mezi přirozeným stavem společenské smlouvy a stavem, ve které se spolu navzájem nacházejí státy. „ (...) nacházejí se ve všech dobách králové a osoby se suverénní mocí v důsledku své nezávislosti ve stavu neustálé žárlivosti a ve stavu a pozici gladiátorů; mají zbraně namířeny a oči upřeny jeden proti druhému, tj. mají pevnosti, posádky a děla na hranicích svých království a stále špióny u svých sousedů, což je válečná pozice.“⁸⁴ Státy na rozdíl od jednotlivců jsou daleko více soběstačné, tj. nepotřebují ostatní státy k tomu, aby si zajistily přežití, proto není vytvoření celosvětového suveréna nutností, jako v případě přirozeného stavu obývaného jednotlivci. Z výše řečeného plyne, že morální pravidla, spravedlnost, milosrdenství apod. nemají bez suveréna platnost, „bez děsu z nějaké moci, která by zapříčinila, že se budou dodržovat, odporují našim přirozeným vášním, jež nás vedou ke stranickosti, pýše, pomstě apod. Úmluvy bez meče jsou pouhá slova a nemají žádnou sílu, aby člověka zajistily.“⁸⁵ Proto mají státy právo na válku podle vlastního uvážení a prosazení vlastních cílů. Stát není vázán svými zákony, protože svoboda neplyne z dodržování vlastních pravidel.⁸⁶

⁸³ Morgenthau, H.: *Scientific Man versus Power Politics*. Chicago 1946, s. 66.

⁸⁴ Hobbes, T.: *Leviathan*. Praha 2009, XIII, 12, s. 90.

⁸⁵ Tamtéž, XVII, 2, s. 117.

⁸⁶ Tamtéž, XXVI, 252. Srov. Polin, R.: *Politický a morální závazek u Thomase Hobbese*. Reflexe, 25, 2004, s. 79–99.

Z výše nastíněného obrázku a v jádru zastávaného mnohými realisty je zřejmé, že mezinárodní politika nemá pro etické úvahy, práva a povinnosti místo. Podle E. H. Carr je třeba odmítnout nadřazenost etiky na politiku, která vytváří sféry s vlastními pravidly, která nejsou vyvoditelná z etických teorií.⁸⁷ Stejně přesvědčení vyjadřuje H. Morgenthau ve svých principech politického realismu.⁸⁸ Pro něj spočívá svébytnost politiky v tom, že je musíme definovat pomocí konceptu moci a touhy po dominanci, která je vlastní lidské přirozenosti.⁸⁹ Mocenské zájmy jsou podle Morgenthaua objektivní kategorií, ale nejsou jednou provždy; Thúkydídés, Washington i Weber by se shodli v tom, že *mocenské zájmy* jsou nejdůležitějším determinantem politiky:

„Politický realismus odmítá ztotožnění morálních aspirací zvláštního národa s morálními zákony řídícími svět. Jako odlišuje pravdu od mínění, odlišuje také pravda od modloslužebnictví. Všechny národy jsou v pokušení (...) oblékat své zvláštní aspirace a činy do hávu morálních účelů univerza. Jedna věc je vědět, že národy jsou podrobeny morálnímu zákonu. Zcela jinou věcí je předstírat, že jsme schopni s jistotou odlišit dobro od zla ve vztazích mezi národy. Existuje obrovský rozdíl mezi představou, že nad všemi národy stojí soud Boha neproniknutelného lidskou myslí, a rouhačským přesvědčením, že Bůh je vždy na naší straně a že to, co chceme my, musí chtít také Bůh.“⁹⁰

Na tomto příkladu lze jasně pozorovat přesvědčení realistů o povaze mezinárodních vztahů jako daném „přírodním zákonu“, který můžeme objektivně popsat a vyvodit z toho závěry pro jednání aktérů v mezinárodním prostředí. Pokud lidé nebudou jednat podle zákonů řídících sociální realitu, nemohou ve svém konání uspět. Morgenthau netvrdí, že násilná povaha mezinárodních vztahů nebo její aktéři jsou nezměnitelné, spíše musí být naše vodítka pro tvorbu mezinárodní politiky reflektovat její autonomní zákony, které ovšem jsou neměnné.⁹¹ Mezinárodní politika je autonomní oblastí lidského konání, kde nelze

⁸⁷ Carr, E. H.: *The Twenty Years' Crisis*. London 1951, s. 21.

⁸⁸ Morgenthau, Hans J. 1978. *Politics Among Nations. The Struggle for Power And Peace*. New York: Alfred A. Knopf, s. 5–8.

⁸⁹ Tamtéž, s. 37–38.

⁹⁰ Tamtéž (český překlad v Barša, P. – Císař, O.: *Anarchie a řád ve světové politice*, s. 9).

⁹¹ Morgenthau, *Politics Among Nations*, cit. d., s. 4.

jednat na základě aplikace morální filosofie. Politika je sférou, která je řízená vlastními principy a které se častokrát nekryjí s morálními normami dané společnosti. Protože mocenské zájmy státy jsou přes všechny kulturní podobnosti stejné, chování států v mezinárodním prostředí bude také vykazovat podobnosti.⁹² Morgenthauovy teze jsou tedy a jak preskriptivní, tak deskriptivní.

Realismus tak odmítá důležitost aplikování morálních norem na realitu mezinárodních vztahů, tj. vztahů mezi státy. Pokud prosazují zahraniční politiky pomocí morálních argumentů nebo norem, jedná se pouze o skrytý a nepřiznaný národní zájem. V neposlední řadě je aplikace morálky na mezinárodní politiky nebezpečná v tom, že může vést k demonizaci protivníků a snahy o jejich naprosté zničení. Dobře to vystihuje Proudhonův citát převzatý německým právním teoretikem Carlem Schmittem: „Kdo mluví o humanitě, bude podvádět“.⁹³ Klasický realismus je redukcionistický v tom smyslu, že zná pouze chování jednotek systému (států), a z těch určuje podobu mezinárodních vztahů.⁹⁴ Naopak neorealistické teorie staví do popředí determinující vliv struktury těchto vztahů. Samotné interakce mezi státy jsou jinou úrovní zkoumání. Pro *všechny* realistické teorie je však charakteristický důraz, že veškeré jednání států vychází z jejich nutné starosti o přežití. Přesto Morgenthau i Carr kritizují „čistý“ realismus, poukazující na jeho sterilitu a ukazují, že pouze realistické úvahy o pouhém mocenském soupeření nejsou vhodným nástrojem pro vedení politiky. Nejsou zastánci politiky pouze v mocenských termínech.

Přesto realističtí myslitelé dostatečně nerozlišují mezi mocí jako prostředkem a mocí jako cílem o sobě. Častokrát není zřejmé, zda mocenská politika v té podobě, jak ji nabízí realismus je teorií o povaze mezinárodních vztahů, nebo zda se jedná o soubor preskriptivních tvrzení. Dále, jak již ukázal K. Waltz, nemůžeme vysvětlovat pomocí přirozenosti lidské povahy procesy v mezinárodních vztazích, neboť se jedná o nepřipustitelnou projekci vlastností

⁹² Srov. Waltz, K.: *Theory of International Politics*. Reading 1979.

⁹³ Schmitt, C.: *The Concept of the Political*. In: Týž: *The Concept of the Political*. Chicago and London 2006, s. 54 (původně se jedná o citaci Pierra Proudhona).

⁹⁴ Beneš, cit. d., s. 39.

lidské přirozenosti na chování aktérů mezinárodních vztahů.⁹⁵ Další výtky směřuje k realistickému založení mezinárodních vztahů na moci. Mocenské vztahy vyjádřené materiálními (hlavně vojenskými) kapacitami států zcela jistě netvoří jedinou součást vztahů *politických*. Vůbec celý realistický koncept moci silně zdůrazňuje pouze její některé stránky a přehlíží jiné.⁹⁶ Morgenthau tvrdí, že etika hodnotí čin podle vlastních abstraktních kritérií, ale politická etika soudí podle politických výsledků činu (to se ale zdá být formulace kruhem). Realismus obecně pohlíží na jakékoliv univerzalistický znějící normy s podezřením. Např. pro Waltze nebo D. Zola není v mezinárodní politice místo pro ušlechtilé cíle založené na morálních pocitech nebo spravedlnosti, neboť logika mezinárodního soupeření nutí státy následovat svůj sebezájem.⁹⁷ Carr tvrdí, že údajné univerzální zájmy jistých států jsou vlastně „nevědomou reflexí“ národního zájmu.⁹⁸ Zdá se ale, že tvrzení tohoto typu je neudržitelné, neboť by ve svém výsledku znamenalo, že všechny morální soudy jsou lokální povahy. Jak dále upozorňuje S. Caney, realistická kritika hodnotového universalismu je častokrát sama postavena na univerzálně platných premisách.⁹⁹ Tak například právo státu či národa si zvolit své vnitřní uspořádání podle požadavků své historie a kultury neznamena vyvrácení morálního universalismu, ale pouze nahrazení jedné universální normy jinou (v tomto případě kulturní a politickou autonomií). Tento

Rovněž realistické vykreslení vlastností a podstaty mezinárodní mocenské anarchie je dle našeho názoru zavádějící. John Rawls má vlastně pravdu, když tvrdí, že realistický pohled na mezinárodní politiku se od dob Thúkydida příliš nezměnil.¹⁰⁰ Představa mezinárodních vztahů jako neustále arény pro soupeření zcela vynechává historickou zkušenost jiných druhů mezinárodních systémů jinde, než v politickém a historickém vývoji evropské kontinentu a jeho států. Chápat

⁹⁵ Waltz, K.: *Man, The State, and War*. New York 1959.

⁹⁶ Viz Caney, cit. d., s. 53.

⁹⁷ Art, R. – Waltz, K.: *Technology, Strategy, and the Uses of Force*. In: Tíž (eds): *The Use of Force: International Politics and Foreign Policy*. Lanham: University Press of America 1983, s. 1–32; Zolo, Daniel: *Cosmopolis: Prospects on World Government*. Cambridge 1997.

⁹⁸ Carr, cit. d., s. 65.

⁹⁹ Caney, cit. d., s. 53–56.

¹⁰⁰ Rawls, *Právo národů*, s. 73–74, srov. Wendt, A.: *Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics*. International Organization, 46, 1992, č. 2, s. 391–425.

mezinárodní vztahy jako svého druhu „přirozený stav“ v Hobbesově smyslu závisí na celé řadě premis, které jak záhy zjistíme, nejsou obhajitelné. Ch. Beitz přesvědčivě argumentuje, že oblíbená analogie mezi mezinárodním prostředím a přirozeným stavem je zavádějící z následujících důvodů:

1. Aktéry mezinárodních vztahů jsou státy.
2. Státy jsou přibližně stejně silné (tj. nejslabší může ohrozit nejsilnějšího)
3. Státy jsou schopny oddělit vnitřní záležitosti od zahraničněpolitického rozhodování (tj. všichni stojí před nebezpečím zničení).
4. Neexistují žádná podložená očekávání pomoci nebo dlouhotrvající spolupráci v případě absence mocenské autority.¹⁰¹

Výše naznačené podmínky charakterizují Hobbesův přirozený stav, který je pak nutně stavem válečným. Pro mezinárodní prostředí však podmínky splněny nejsou. V mezinárodním prostředí nalézáme různě silné státy, v řadě států je zahraniční politika motivována změnami v politice vnitřní a v řadě oblastí, i bezpečnostní, lze očekávat spolupráci. Zásadním problémem realismu je tak zjednodušené chápání základního mechanismu mezinárodních vztahů, který je pojímán zcela mechanicky. P. Barša a O. Císař dodávají, že „k vystupňování bezpečnostního dilematu a nastolení hobbesovského stavu vzájemné nedůvěry a boje kdo s koho nestačí pouze skutečnost anarchie a národní zájem na bezpečnosti (teritoriální integritě a přežití) státu, jak předpokládá naturalistický realismus, ale musí se k nim přidat touha po absolutní moci a s ní spjatá neshoda v hodnocení legitimacy celkového rámce vztahů.“¹⁰²

Na mezinárodním systému je překvapující právě to, že konflikty *nepřevažují* v mezinárodních vztazích (od konce studené války klesá počet mezinárodních konfliktů a roste počet konfliktů uvnitř států). Navíc se zdá, že v poslední době spíše *sílí* na globální úrovni myšlenka efektivního systému mezinárodního práva, ať již v současnosti z praktické stránky jakkoliv nedokonalého. Podle klasického vyjádření H. Bulla se proto v případě

¹⁰¹ Beitz, Ch.: *Political Theory and International Relations*, cit. d., s. 36.

¹⁰² Barša, P. – Císař, O.: *Anarchie a řád ve světové politice*, cit. d., s. 102.

mezinárodního systému jedná o anarchickou *společnost*, kde vedle materiálních faktorů hrají zásadní roli normy chování a vzájemného styku, protože státy spojuje strach z „nekontrolovaného násilí“. ¹⁰³ Pokud státy dodržují základní normy mezinárodních vztahů (vedení války, mezinárodní právo, suverenita, rovnováha sil diplomacie apod.), mohou se zvat mezinárodní společnosti, kde státy nenásledují (a ani to nepovažují za žádoucí) své zájmy za každou cenu. ¹⁰⁴ Realisté namítají, že mezinárodní režimy spolupráce jsou pouze výsledkem následování sebezájmu. Podle realistické logiky by ale mělo být pro státy snadné v případě potřeby všechny vazby zpřetrhat, pokud to bude nutné. To by ovšem znamenalo, že jakákoliv institucionální spolupráce v rámci mezinárodních vztahů by byla velice neefektivní, neboť je znakem příkladných politických institucí, že nejsou postaveny na čistě mocenském donucování, ale aktéři jsou vázáni vzájemnými normami, i v tom případě, kdy z toho nemají naprostý prospěch. ¹⁰⁵

b. Liberalismus

Liberalismus v normativním promýšlení oblasti mezinárodních vztahů je poměrně novodobý fenomén. Myslitelé, kteří jsou považováni za zakladatele liberálního myšlení, byli z hlediska jejich pohledu na zahraniční politiku realisty v současné terminologii (Hobbes, Locke, Rousseau). Současní teoretici liberálního myšlení však stojí před úkolem, jak smířit liberální návrhy pro uspořádání státu s nároky kladenými na jeho vnější působení. Původně liberalismus před tímto dilematem nestál, ale toto pojetí se stále více ukazuje jako neudržitelné. Jak teoretiky mezinárodních vztahů, tak ty, kteří se na ně dívají z hlediska politického myšlení, spojuje několik tvrzení. Předně, na rozdíl od realismu státy nejsou unitární aktéři, ale jejich zahraniční

¹⁰³ Srov. Bull, Hedley: *Anarchical Society*, cit. d., s. 39–49; Tímto se nevyjadřujeme k otázce, zda anglická škola mezinárodních vztahů podává lepší obraz reality než teorie alternativní. Z hlediska naší normativní analýzy konceptu mezinárodní spravedlnosti.

¹⁰⁴ Dunn, Tim: *Social Construction of International Society*. *European Journal of International Relations*, 1, 1995, č. 3.

¹⁰⁵ Samozřejmě, neznamená to, že by pravidla institucí nebyla porušována. Automatický předpoklad *správnosti* porušení norem by však vedl k rozpadu institucionální spolupráce, toho ale nejsme v mezinárodních vztazích svědky. Spíše narážíme na problémy koordinace a vzájemného vyvažování zájmů, než absence vůle spolupracovat.

politika je ovlivňována řadou vnitřních faktorů (druh politického režimu, ekonomická otevřenost, ideologická působnost, náboženství apod.). V rámci současných liberálních teorií mezinárodní spravedlnosti můžeme rozlišit mezi liberalismem kosmopolitním a sociálním. Nejdříve se podíváme na dílo I. Kanta, který nastínil představu mezinárodního uspořádání, která inspirovala řadu liberálních myslitelů.

i. Immanuel Kant

Immanuel Kant bývá považován za jednoho z otců liberalismu obecně, ale jeho vliv v oblasti normativního zkoumání mezinárodních vztahů je ještě větší.¹⁰⁶ Tradičně bývá označován jako idealistický, utopistický, liberální myslitel, který se snažil ukázat (zejména ve svém díle *K věčnému míru* ale i jiných pracích), že lidstvo spěje k *věčnému míru* skrze rozrůstající se federaci republikánských národů. Jak však uvidíme níže, mnohé z jeho myšlenek nejsou slučitelné s představou Kanta jako někoho, kdo hlásal revoluční proměnu mezinárodních vztahů. Kant tvrdil, že pojem práva, který je základem každého spravedlivého společenství, je odvozen z pojmu *svobody*. „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, které takový průběžný soulad umožňují.“¹⁰⁷ Všichni občané jsou nadáni morální autonomií a nemůže s nimi být zacházeno jako s prostředky, pouze jako s účely, což je jedna z hlavních formulací Kantova slavného kategorického imperativu. Vyjadřuje to Kantova idea hypotetické původní smlouvy.¹⁰⁸ Původní smlouva má ukázat, že spravedlivým je pouze takový stát, s jehož legislativou by mohli občané souhlasit, pokud by se tak rozhodli dobrovolně na základě svého

¹⁰⁶ Ke Kantově politické filosofii srov. Guyer, P.: *Kant*. London and New York 2006, s. 262–304; Reiss, H.: *Introduction*. In: Kant, I.: *Political Writings*. ed. Hans Reiss and trans. H.B. Nisbet. Cambridge 1991, s. 1-40; Williams, H.: *Liberty, Equality and Independence: Core Concepts in Kant's Political Philosophy*. In: Bird, G. (ed.): *A Companion to Kant*. Oxford 2006, s. 364–382;

¹⁰⁷ Kant, I.: *O obecném rčení*, cit. d. s. 68.

¹⁰⁸ Podrobnější výklad podává Williams, H.: *Kant and the Social Contract*. In: Boucher, D. – Kelly, P.: *Social Contract Theory from Hobbes to Rawls*. London 1994, s. 135–148.

rozumu ve stavu původní rovnosti s ostatními.¹⁰⁹ Původní smlouva je výrazem vůle celého lidu, neboť pouze on sám sebe může zavazovat. Je nutná, protože pouhá přítomnost svobody ostatních *v možnosti* znamená případné porušení svobody ostatních lidí. Proto musí vzniknout jednotná donucovací moc, která je ale vázána autonomií jednotlivců a tak „všichni lidé, kteří na sebe mohou vzájemně působit, musí náležet k nějakému občanskému zřízení.“¹¹⁰

Kant stanovuje tři podmínky, bez jejichž splnění nemůžeme považovat věčný mír za možný:¹¹¹ 1) zřízení každého státu má být republikánské; 2) vztahy mezi státy mají být na bázi svobodného svazku národů; 3) Světoobčanské právo je omezeno na vzájemnou hospitalitu. Tomu odpovídá Kantova charakterizace stupňů práva. Jsou jimi *občanské právo* (ius civitatis) pro jeden lid, *mezinárodní právo* (ius gentium) pro vztahy mezi státy a nakonec právo *světoobčanské* (ius cosmopolitanicum), které upravuje vztahy mezi jednotlivci jako příslušníky jedné světové obce.

Kant žádá zavedení republikánské ústavy pro každý stát, protože je jediným zřízením, které je schopno dostát nárokům kladeným na veřejné právo. Republika „je zřízení, které vyplývá z ideje původní smlouvy, na které musí být založené veškeré právní zákonodárství lidu - je zřízení ustavené za prvé podle principů *svobody* členů společnosti (jakožto lidí), za druhé podle zásad *závislosti* všech na jediném společném zákonodárství (jakožto poddaných).“¹¹² Republiky díky tomu, že k vedení války je nutný souhlas občanského tělesa budou *inherentně méně náchylné* k válce, neboť občané musíce nést útrapy války budou méně souhlasit s jejich rozpoutáním, zatímco despotovi v tom *de facto* nestojí žádné překážky. Státní moc, která rozpoutá válku proti souhlasu občanů *de facto* uvažuje o svých poddaných jako o svém majetku, nikoliv autonomních lidských bytostech.¹¹³ Normy občanského i mezinárodního práva, pokud mají být v souladu s morálními maximami, musí být *veřejné*, tj. musí být vedeny záměry,

¹⁰⁹ Viz. Tamtéž, s. 67–76.

¹¹⁰ Kant, I.: *K věčnému míru*, cit. d., s. 15, pozn. 8.

¹¹¹ Tamtéž, s. 16–26.

¹¹² Tamtéž, s. 16.

¹¹³ Kant, I.: *The Metaphysics of Morals*. Trans. M. Gregor, Cambridge 1991, § 55, s. 152.

kteře jsou veřejně známy těm, kteřých by se měli dotýkat.¹¹⁴ Neznamená to však naprostý konec válek jako takových. Zde připomeňme, že pro Kanta jsou státy autonomní, tj. mají právo na uspořádání svých vlastních vnitřních záležitostí. „Stát je společenství lidí, kterému nesmí nikdo poroučet ani jím disponovat nikdo jiný než on sám. Naroubovat nějaký stát, který jako kmen má vlastní kořeny, do jiného státu znamená zrušit jeho existenci jakožto morální osoby a učinit z této osoby věc, což odporuje myšlence původní smlouvy, bez níž není žádní právo nad lidem myslitelné.“¹¹⁵ Vnitřní spory uvnitř státu jsou záležitostmi jejich lidu, který je musí rozhodnout, neboť „mezi státy není ale myslitelná žádná trestná válka“ (bellum punitivum), protože mezi nimi není vztah pána a poddaného.“¹¹⁶ Kantova argumentace nespočívá v *záruce věčného míru*, ale v ukázání možnosti změny vývoje k tomuto ideálu.¹¹⁷

Druhá Kantova podmínka věčného míru se týká požadavku federace republikánských států. Státy jsou analogicky k jednotlivcům v přirozeném stavu ve stavu stálého ohrožení a proto mají povinnost vstoupit do vzájemného občanského stavu. Mohlo by se zdát, že Kant by měl analogicky k původní situaci v nějaké společnosti vyžadovat stát národů, který by unifikovanou mocí zajistil platnost norem i v mezinárodním měřítku. Kant to ale odmítá. Poukazuje na to, že světový stát by znamenal vytvoření jednoho lidu, který by byl zdrojem jeho suverenity.¹¹⁸ Federace vyjadřuje ideu občanské společnosti států lépe než jednotný státní útvar s globální mocí. Federace republikánských států má za úkol pouze ochránit svobodu všech svých členů za předpokladu zachování stejné svobody pro ostatní. Podle Kanta to je jediná možnost, jak zajistit mír mezi státy, aniž by se zcela vzdaly své národní suverenity.¹¹⁹ Stále se rozšiřující federace svobodných republikánských států je jediným možným prostředkem pro nastoupení cesty pro trvalý mír v mezinárodním prostředí. Státy, které nejsou

¹¹⁴ Kant, *K věčnému míru*, cit. d., s. 46–51.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 10.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 22.

¹¹⁷ Srov. Flikschuh, K.: *Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in Perpetual Peace*. In: Bird, G. (ed.): *A Companion to Kant*. Oxford 2006, s. 383–396.

¹¹⁸ Kant, *K věčnému míru*, s. 20. Pro opačný názor srov. výklad v Hrubec, *Od zneuznání ke spravedlnosti*, cit. d., s. 433–452.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 22.

republikami, nemohou být přinuceny se jimi stát, ale republikánské státy se mohou těmto bránit.¹²⁰

Proč Kant nepostoupil o stupeň výše a nežádal federaci států, která by disponovala donucovací mocí nad svými členy? Jak se slučují Kantovy *a priori* principy morálky a politiky s argumentem, že pevná federace není možná proto, že na to státy nepřistoupí a nepředají své žárlivě střežené pravomoci? Může se to zdát být úlitba normě založené na empirické zkušenosti ohledně chování mezi státy, což se neslučuje jinak s přísně transcendentálním zaměřením Kantovy ostatní filosofie. Moc státu je odvozena z *možnosti* porušení svobody ostatních, nikoliv proto, že lidé skutečně svobodu ostatních porušují. Pro státy však není spolupráce vždy nutná nebo dokonce žádoucí. Analogicky pak federace států by měla být v Kantových intencích dobrovolná, bez nejvyšší donucovací a legislativní autority.¹²¹ Analogicky se můžeme tázat, zda Kantem představovaná federace nebude příliš slabá na prosazení svých cílů? Kant však netvrdí, že konfederace států povede nutně k ustanovení světového míru; je to nutný a pravděpodobně nikoliv dostačující předpoklad. Spoléhá tedy na to, že liga států je nutným počátkem reformy mezinárodních vztahů, sama o sobě ale nepovede k míru v mezinárodních vztazích.

Světobčanské právo je vztaženo ke vzájemnému vztahu všech lidí, bez rozdílu jejich původu a Kant tvrdí, že jeho obsahem je pohostinnost, která znamená „právo cizince, aby sním při pobytu na půdě někoho jiného nebylo nakládáno jako s nepřítelem. Domácí může cizince odmítnout, pokud se to obejde bez cizincovy záhuby; pokud se však cizinec chová na jeho půdě přátelsky, nelze s ním nakládat jako s nepřítelem“.¹²² Toto právo podle Kanta plyne z konečnosti lidského povrchu a díky „právu na vlastnění zemského povrchu“. Na Zemi se spolu musí nevyhnutelně stýkat lidé z různých národů, náboženství a kultur, a protože zemský prostor je omezený, musí nutně existovat právo na alespoň nějakou formu hospitality, pokud ne přímo silnější formy závazků vůči cizincům.

¹²⁰ Tamtéž, s. 38–39. Viz Kant, I.: *The Metaphysics of Morals*, § 54, s. 151.

¹²¹ Kleingeld, Pauline: *Kant's Theory of Peace*. In: Guyer, P. (ed.): *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge 2006, s. 483.

¹²² Tamtéž, s. 24. Srov. Kant, I.: *Metaphysics of Morals*. Oxford 1991, s. 157–159.

Kant proto nesmiřitelně kritizoval evropské koloniální mocnosti a jejich vykořisťování zámořských kolonií jako porušení světoobčanského práva.¹²³ Kosmopolitní právo přiznává všem lidem bez rozdílu jistá základní práva,¹²⁴ ale jinak má mnohem menší pole působnosti, než je tomu v současných liberální teorii i praxi. Pokud se však podíváme např. na Kantovy názory ohledně práva na revoluci a nenásilného odporu, není to příliš překvapivé.¹²⁵ Pro Kanta je úloha národního společenství důležitá z morálního hlediska, nikoliv etnického nebo historického.

Kant si klade realistickou námitku, a to že jeho představy jsou příliš idealistické a mnoho příkladů z *praktické* politiky ukazuje, že silnější státy se budou snažit vždy této mocenské převahy využít, morálním normám navzdory. Tato úvaha má být ospravedlněna s poukazem na znalost lidské přirozenosti, která má být fundamentálně náchylná k nemorálnímu jednání.¹²⁶ Kant tvrdí, že morálka musí nutně s praktickou politikou koexistovat, neboť jinak by to znamenalo být v područí determinismu lidské přirozenosti, kde politikou je „uměním, jak využít tento mechanismus pro ovládnutí člověka.“¹²⁷ To je jeden z hlavních bodů celé koncepce věčného míru: věčný mír existuje v *možnosti*, ale podmínky k němu vedoucí mohou být naplněny pouze tehdy, pokud se pro ně lidé svobodně rozhodnou.¹²⁸

Kant byl pravděpodobně příliš optimistický, co se týče schopnosti republikánských států potlačovat chuť k válčení. Nevzal v potaz možnou ideologickou a mediální manipulaci obyvatel, které ač působí v rámci republikánské ústavy, může rozhodnout o válce s jiným státem a podporovat agresivní zahraniční politiku. Na druhou stranu, Kant tvrdil, že republikánské

¹²³ Kant, *K věčnému míru*, cit. d., s. 24–26; srov. výbornou práci Muthu, Sankar: *Enlightenment against Empire*. Princeton and Oxford 2003, s. 172–209.

¹²⁴ Kleingeld, cit. d., s. 489, srov. Derrida, J.: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York 2001.

¹²⁵ Srov. Reiss, H. S.: *Kant and the Right of Rebellion*. Journal of the History of Ideas, 17, 1953, č. 2, s. 179–192.

¹²⁶ Kant, *K věčnému míru*, cit. d., s. 37. Ke Kantovy a kritice realismu viz Williams, Michael C.: *Kants „Critique of International Politics“* Canadian Journal of Political Science, 25, 1992, č. 1, s. 99–119.

¹²⁷ Kant, *K věčnému míru*, cit. d., s. 38.

¹²⁸ Guyer, P.: *Kant*, cit. d., s. 298–299.

státy budou *daleko méně náchylné* k válce, ne že nebudou vůbec válčit. Stejně tak Kant nechápal dobrovolnou ligu států za budoucí příčinu světové míry, ale jako první a nutný stupeň na cestě k tomuto míru.¹²⁹ Kantova filosofie se stala inspirací jak pro radikálnější, tak umírněnější směry uvažování o mezinárodní spravedlnosti, kde záleží, jakou míru rovnováhy mezi principem státní autonomie a světoobčanského práva požadujeme.

ii. Liberální kosmopolitanismus

Na politicky radikálnější interpretace Kantova myšlenkového odkazu navázal směr označovaný jako kosmopolitanismus. Jeho základem je myšlenka, že všichni lidé, ať již patří k jakékoliv komunitě, jsou součástí jednoho světového společenství. Všichni lidé z hlediska příslušnosti k lidskému rodu jsou základními jednotkami morálního uvažování.¹³⁰ Samo o sobě to ještě neznamená žádnou zvláštnost kosmopolitní pozice, neboť tyto prvky obsahuje i mnoho jiných směrů politického morálního myšlení. Zásadním tvrzením kosmopolitanismu je závěr, který je vyvozován z výše zmíněného: normy jednání, morálního i politického, jako např. spravedlnost, mají globální dosah a není možné ji klást překážky v podobě národních hranic.¹³¹ Kosmopolitní liberalismus vychází z toho, že konstitutivním prvkem mezinárodní spravedlnosti jsou jednotlivci, nikoliv jejich společenství. Z tohoto předpokladu pro řadu autorů plyne, že díky stále větší provázanosti států, nestátních aktérů, kultur i jednotlivců v globálním měřítku, je třeba provést reformu mezinárodních vztahů tak, aby odpovídala vskutku globálním normativním měřítkům nároků, které vznášíme zatím pouze v prostředí národního státu ukotveného na jednom teritoriu. Globální spravedlnost má být odpovědí na „otázku globalizace“.¹³² Státní příslušnost je, podobně jako tomu je v případě rasy, třídního vzdělání a pohlaví, další z řady historických příčin

¹²⁹ Kleingeld, cit. d., s. 498.

¹³⁰ Pogge, T.: *An Egalitarian Law of Peoples*. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, č. 3, s. 195–224.

¹³¹ K různým směrům, interpretacím a kritikám kosmopolitanismu viz Brown, G. W. – Held, D. (eds.): *Cosmopolitanism Reader*. Cambridge 2010.

¹³² Hrubec, M.: *Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 77.

nerovnosti mezi určitými skupinami lidí v rámci společnosti. Státní hranice jsou z morálního hlediska nahodilé, přesto mají fundamentální dopad na kvalitu života, kteří lidé na různých stranách hranice požívají. Podle Beitze je důsledkem kosmopolitního myšlení přesvědčení, že globální spravedlnost znamená přijetí nestranných maxim našeho jednání, které zvažují morální nároky všech, kteří jsou dotčeni našimi volbami.¹³³

Kamminga uvádí 4 hlavní znaky kosmopolitanismu, které vyplývají z výše naznačených premis: 1) mezinárodní společenství musí svoji povahou připomínat základní strukturu jednotlivých společenství, 2) morální relevance globální spravedlnosti není závislá na původu bohatství a chudoby národů, 3) od jisté úrovně je třeba počítat s globálními nerovnostmi a 4) neexistují žádné morální normy, které by byly založeny v užším než globálním měřítku a které by měly za následek omezení nebo neplatnost nároků globální spravedlnosti.¹³⁴ Kosmopolitní autoři pak docházejí ke stanovisku, že globální spravedlnost nemůže být pouze politická, ale musí také být sociální, tj. nestačí pouze rovný ohled a respekt, ale také rovnost ekonomická. Ekonomicky deprimované vrstvy globálních chudých mají stejná morální práva jako lidé z bohatších částí světa, proto by zahraniční pomoc měla být chápána jako povinnost spravedlnosti, nikoliv pouze jako humanitární povinnost nebo charita.

Ne všichni kosmopolité jsou ale zastánci globálně platných pozitivních práv. Existují kosmopolitní autoři jako např. T. Pogge, podle kterého globální redistribuce vyplývá z porušování *negativní práva* světových chudých, kde bohatí lidé podílením se na struktuře světové ekonomiky de facto napomáhají k jejich špatnému postavení.¹³⁵

Často bývá v literatuře rozlišováno mezi kosmopolitanismem *institucionálním a morálním*. První z nich je zaměřen na reformu současných

¹³³ Beitz, Charles: *Cosmopolitan Liberalism and the States System*. In: Brown, Ch.: *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London 1994, s. 124.

¹³⁴ Kamminga, Menno R.: *On Global Justice*. CDS 2003, <http://cde.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/ResRep/2003/200217/200217.pdf>, s. 26. Srov. Walsh, Rawls Walzer on Non-Domestic Justice. *Contemporary Political theory*, 6, 2007, s. 423–424.

¹³⁵ Pogge, T.: *Lidská chudoba jako porušování lidských práv*. In: Hrubec, *Sociální kritika v éře globalizace*, cit. d.

mezinárodních institucí počítající s posílením pravomocí globálních institucí na úkor suverénních států; druhý druh kosmopolitanismu slouží k nalezení východisek a premis nutných k hodnocení těchto institucí. Pouze institucionální kosmopolitanismus je zastáncem ustanovování institucí s globálními politickými, případně ekonomickými pravomocemi. Mezi tyto autory patří např. D. Held a D. Archibugi, kteří požadují vznik světového demokratického státu, s vlastním parlamentem, mocí zákonodárnou a výkonnou a řadou dalších orgánů celosvětové působnosti.¹³⁶ Morální kosmopolitanismus má naproti tomu hledat principy spravedlnosti na základě důsledného promýšlení problému, jaké existují *univerzální morální normy platné pro všechny lidi*, avšak praktická otázka institucí není součástí samotné teorie spravedlnosti. Pogge uvádí, že kosmopolitanismus je přiznáním, že každý jednotlivec je z morálního hlediska stejně hodnotný.¹³⁷ Instituce jsou „pouze“ otázkou praktické implementace a mezi morálním a institucionálním kosmopolitanismem není nutná spojitost.¹³⁸

Klasickou ukázkou kosmopolitanismu, který apeluje na naše individuální morální jednání, je práce Petera Singera. Tvrdí, že máme mylnou představu o morálce, která je náročnější než jsme si dříve mysleli a její geografické hranice jsou méně lokalizované. V reakci na hladomor v Bengálsku v roce 1971 hovoří o tom, že pokud máme možnost bez zvláštní morální újmy na naší straně zmírnit utrpení, měly bychom to učinit. Singer uvádí následující příklad. Jako náhodný kolemjdoucí vidíte, jak se dítě topí v rybníce. Pokud umíte plavat je vaší povinností dítě zachránit, protože vaše újma tím způsobená je z morálního hlediska s největší pravděpodobností irelevantní.¹³⁹ Většina lidí se shodne na tom, že nedostatek potravin a dalších životních nutností je velice špatnou věcí. Jako občané tomu však můžeme zabránit darováním určitého obnosu, který pro nás

¹³⁶ Viz Archibugi, D. – Held, D. (eds.): *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for New World Order*. Cambridge 1995.

¹³⁷ Pogge, T.: *An Egalitarian Law of Peoples*. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, č. 3, s. 195–224.

¹³⁸ Beitz, C.: *Cosmopolitan liberalism and the states system*, cit. d., s. 125–126. Touto problematikou se v českém prostředí věnoval podrobněji zabývá Dufek, P.: *Úrovně spravedlnosti. K hranicím liberálního kosmopolitismu*. nepublikovaná disertační práce, Brno 2009.

¹³⁹ Srov. Singer, Peter: *Famine, Affluence, and Morality*. *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, s. 229–243.

neznamená srovnatelnou újmu (z morálního hlediska). Z toho Singer vyvozuje, že jsme vůči těm, kdo trpí hladomorem (nebo srovnatelnou nouzí) v postavení onoho člověka, který má možnost vytáhnout dítě z rybníku, neboť darováním peněz (např. na charitu) jsme schopni lidem pomoci bez zásadní morální újmy na naší straně. Z toho plyne, že hranice vlastního politického společenství nemohou být také hranicemi morální odpovědnosti vůči ostatním lidským bytostem.¹⁴⁰ Eliminace absolutní chudoby doma i ve světě má morální prioritu před méně důležitými výdaji jedinců i společností, např. luxusními předměty.

Tento přístup má ale své slabiny a mezi ně patří omezené pole působnosti.¹⁴¹ Singerovým cílem je etická akce na straně individuálního jednání. To se mu pravděpodobně podařilo, ale co jeho teorie ani obsáhnout nemůže, je celá řada dalších, pro koncepci mezinárodní spravedlnosti zásadních náležitostí (otázka podoby mezinárodních institucí, národní sebeurčení, mezinárodní právo apod.). Příklad s rybníkem je v určité míře zavádějící, protože by se velice zkomplikoval, kdyby tam tonoucích dětí bylo například několik, na vše by byl omezený čas apod. Nesmíme zapomenout, že individuální finanční podpora rozvojové pomoci neznamená automatickou redistribuci těchto zdrojů potřebným, ale je „filtrována“ skrze sféru mezinárodně působících institucí a aktérů. Pouhé zamezení předčasným úmrtím zapříčiněným podvýživou a akutním nedostatkem potravin sice tvoří důležitou součást *jakéhokoliv* společenství, je však zřejmé, že samo o sobě nemůže tvořit celek spravedlivého společenství. Singerův argument neztrácí svoji přesvědčivost, ponechává ale nezodpovězenou otázku, jaké jsou další závazky vůči cizincům. Nancy Fraser toto pojetí nazývá *kosmopolitně-utilitární*¹⁴², neboť bere jako základ pro sociální odpovědnost pouhou příslušnost k lidskému rodu. Utrpení se má zmenšovat všude a všude jsou tyto závazky v plné výši rovnoprávné. Jednou z kritik tohoto směru je fakt, že praktická realizovatelnost jejich doporučení je pravděpodobně zcela nemožná, právě proto,

¹⁴⁰ K tomu můžeme ještě známý připojit postřeh, že problém světového hladu a podvýživy není problémem nedostatku potravin, ale chudoby a nedostatečné distribuce potravin.

¹⁴¹ K některým námitkám k Singerově koncepci srov. Smith, P.: *Moral and Political Philosophy*. Houndmills–New York 2008, s. 48–52.

¹⁴² Fraser, N.: *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 68.

že sociální vztahy jsou přehlíženy pragmatikou rovnosti všech lidských bytostí. V neposlední řadě je Singerova teorie podryvána mnohými úskalími utilitaristické filosofie, která tvoří její základ.

Větší perspektivu nabízejí kosmopolitní autoři inspirovaní Rawlsovým dílem, jako např. T. Pogge nebo Ch. Beitz. Podle jejich názoru je institut státního občanství, na kterém fundamentálně závisí naše ekonomická pozice v globálním měřítku, náhodilou charakteristikou jednotlivců, proto liberální myšlení většinou není koherentní, protože limitovat principy spravedlnosti na národní stát prostě není možné. Rawlsovská teorie spravedlnosti nás zavazuje, aby principy mezinárodní spravedlnosti byly vyvozovány z rozhodování v globální původní situaci, která zastupuje všechny lidské bytosti (což nicméně je myšlenka, kterou Rawls sám odmítá). Pokud bychom si takovou globální původní situaci představili, musíme dojít k robustním pravidlům mezinárodní spravedlnosti, která se shodují s pravidly spravedlnosti pro liberální demokracii.

Thomas Pogge považuje příslušnost k určitému politickému celku za morálně arbitrární faktor, spolu s rasou, sociální třídou, pohlavím nebo nadáním.¹⁴³ Pokud mají všechny lidské bytosti univerzálně hodnotu samy pro sebe, omezení sociální spravedlnosti (a tedy součást na redistribuci) na teritorium určitého politického celku je morálně nepřipustné. Státní hranice by z tohoto hlediska neměly mít vliv na to, jak uvažujeme z hlediska spravedlnosti. Jako v případě sociální spravedlnosti bychom neměli brát ohled na takové nezaviněné faktory jako rasa, pohlaví nebo sociální prostředí, ze kterého dotyčná osoba pochází, v případě globální spravedlnosti je irelevantní (z morálního hlediska), národnost dotyčné(ho).¹⁴⁴ Podle mnohých jsou výsadní povinnosti vůči

¹⁴³ „Nationality is just one further deep contingency (like genetic endowment, race, gender, and social class), one more potential basis of institutional inequalities that are inescapable nad present from birth.“ Pogge, T.: *Realizing Rawls*. Ithaca 1989, s. 247.

¹⁴⁴ Je zajímavé, že jeden z hlavních teoretiků egalitarianismu Ronald Dworkin zastává stanovisko podobné Rawlsovu. Podle Dworkina je distribuční spravedlnost záležitostí státu, protože ten je charakterizován určitým druhem pevné sociální struktury (které nazývá jistým druhem bratrství, *fraternity*). Tato struktura se skládá z 1) pocitu určitých zvláštních povinností vůči své politické komunitě; 2) tyto povinnosti jsou vůči všem ostatním občanů, nikoliv společnosti jako kolektivní a odlišné identitě; 3) občané mají nahlížet na své povinnosti jako vyplývající z ohledu na status jejich spoluobčanů a 4) každý jednatel je hodnotou sám o sobě (Dworkin 1986: 196–215).

spoluobčanům povoleny pouze v tom případě, pokud umožňují nejefektivnější cestu v prosazení spravedlnosti v globálním měřítku. Toto přesvědčení stojí na argumentaci, která považuje příslušnost k určitému národnímu celku pouze za *instrumentální* dobro (jako v případě dobrovolných asociací v občanské společnosti), nikoliv za dobro samo osobě (viz kap. 3 této práce). Je proto třeba vypracovat principy globální distributivní spravedlnosti podobně jako v případě jedné liberálně-demokratické společnosti. Mnoho lidí je nuceno žít a žít v naprosto nevyhovujících podmínkách a protože neučinili nic, co by zavinilo jejich postavení, je to nespravedlivé a nápravu je třeba hledat v jistém mechanismu přesunu zdrojů k těm nejvíce znevýhodněným. Nemáme považovat naši sounáležitost s určitým politickým či kulturním celkem za limit spravedlnosti, ale měli bychom na sebe vzít *stejně* povinnosti vůči *všem* lidem. Proč? Současný ekonomický a politický systém udržuje miliardy lidí v chudobě, a protože se na něm podílíme, máme povinnost to změnit.¹⁴⁵ Pogge proto navrhuje *globální dividendu z přírodních zdrojů*, která by znamenala zdanění využívání a prodeje přírodních zdrojů a tyto prostředky by následně sloužily k zmírňování globálních nerovností. Státy by tak neměly mít plnou kontrolu nad nakládáním se svými přírodními zdroji a část jejich hodnoty by tak měla jít ve prospěch celosvětově nejvíce znevýhodněných obyvatel.¹⁴⁶ Předpokladem je úzká návaznost blahobytu a vlastnictví (a používání) přírodních zdrojů a mezinárodní systém, který *poškozuje* současné chudé.

Další z Rawlsových žáků, Charles Beitz se snaží ukázat, že v současných mezinárodních vztazích nemůžeme hovořit o státech jako uzavřených a soběstačných jednotkách.¹⁴⁷ Příčinou je ekonomický systém vzájemné závislosti, kdy pro státy je nutností účastnit se mezinárodní dělby práce a obchodu, ale státy jsou propojeny i celou řadou jiných než ekonomických vazeb. Mezinárodní vzájemná závislost je podpořena povahou mezinárodního smluvního práva, pravidly mezinárodních finančních trhů a obchodu a jiných institucí.¹⁴⁸ Toto vše

¹⁴⁵ Pogge, Thomas: *An Egalitarian Law of Peoples*. Philosophy and Public Affairs, 23, 1994, č. 3.

¹⁴⁶ Tamtéž, srov. Pogge, T.: *World Poverty and Human Rights*. Cambridge 2002.

¹⁴⁷ Beitz, Ch.: *Political Theory and International Relations*, cit. d., s. 143–153.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 149.

podle Beitze lze považovat za analogii základní struktury domácí liberální společnosti. Z aplikace redistributivních principů na mezinárodní prostředí tak logicky vyplývá, že mezinárodní vzájemná závislost utváří sociální spolupráci podléhající požadavkům spravedlnosti.¹⁴⁹ V případě společností, které nejsou *autarkické*, je třeba vypracovat globální princip sociální spravedlnosti, který nebude sloužit pouze k zachování politicky spravedlivých institucí, ale zajistí také sociální spravedlnost, která není k politické spravedlnosti instrumentálně podřízena.¹⁵⁰ Pokud přijmeme výše nastíněné premisy v argumentaci kosmopolitismu, můžeme ospravedlnit v porovnání se současností radikální principy globální redistribuce, jejíž objem i administrativní náročnost by byly obrovské. Jinými slovy, co se distribuce zdrojů (příležitostí, blahobytu apod.) týče, příslušnost k národním celkům nehraje roli; mezi lidmi obecně neexistují relevantní morální charakteristiky, které by tuto distribuci mohly ovlivnit. Pro kosmopolitní teoretiky je sociální a globální spravedlnost v jádru jeden a ten samý koncept. Globální nerovnost a její narovnání je otázkou nikoliv humanitární, ale záležitostí spravedlnosti.

I když se s kosmopolitními koncepcemi globální spravedlnosti setkáme v této práci ještě několikrát, uveďme několik společných problémů. Nejen Pogge a Beitz, ale celá řada autorů hlásících se k myšlence kosmopolitanismu poukazuje na vznikající pravidelnou síť globální vzájemné závislosti, která zásadně ovlivňuje povahu a rozsah globálních nerovností. Všichni ti, kteří se nějakým způsobem podílejí na jeho fungování mají povinnost *spravedlnosti* vůči těm, kteří jsou díky tomuto světovému řádu nuceni žít chudobě, v politicky nevyhovujících režimech apod. To je ovšem dosti jednostranné pojetí globalizačního procesu.¹⁵¹

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 154.

¹⁵⁰ Hrubec, M.: *Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 94–95.

¹⁵¹ V mnoha oblastech není současná vlna globalizace tak významná, jak se obvykle soudí. Řada politik, které jsou automaticky považovány za neoliberální produkt mezinárodních finančních jsou často výsledkem domácích politik jednotlivých států (viz např. politiky M. Thatcherové a R. Reagana). Ze statistik také zjistíme, že u zásadních ekonomik nedošlo k příliš velké změně v poměru objemu obchodu k národnímu HDP a navíc národní státy v stále zvyšují objem svých rozpočtů. Srov. zásadní poznatky v Hirst, P.: *Globalization, the nation state and political theory*. In: O'Sullivan, N. (ed.): *Political Theory in Transition*. London 2000, s. 172–189.

Globalizace také napomáhá rozvoj antagonistických identit, nebo takových, které si hodlají významně hájit svá národní (či kulturní) specifika (Čína, Indie, Brazílie, Japonsko) a dříve si nebyly schopny své zájmy v mezinárodním prostředí vynutit. Stále úspěšnější „účast“ na globální ekonomice těmto státům naopak umožnila vymanit se částečně tlaku mezinárodních aktérů. „Každá hyperglobalistická představa přeceňující roli technického sjednocování v technokultuře (např. vize globalizace postindustriálních strukturálních změn či informační společnosti jako důsledku tzv. informační revoluce, která údajně osvobozuje individuální aktéry) je zavádějící a připomíná dřívější teorie konvergence průmyslových společností na bázi zkruslené představy, že kulturní změny se dějí v důsledku změn v technických a ekonomických strukturách.“¹⁵² Neměli bychom nahlížet na současnou podobu globalizace jako na něco předurčeného. Současná úroveň globalizace je pravděpodobně v mnoha oblastech bezprecedentní, ale její dopady jsou závislé na celé řadě místních specifíků.

Nicméně, problém je již se samotnou definicí kosmopolitanismu, který často jeho zastánci označují jako směr, pro který je základním normativním předpokladem *rovná morální hodnota všech lidských bytostí, tj. bez ohledu na jejich občanství nebo národní příslušnost*. Je to však východisko téměř všech současných morálních teorií, ať již utilitaristických, deontologických, či ostatních. Navíc, není vůbec zřejmé, proč by univerzální normy prosazované kosmopolitanismem měly také být zároveň globálně ospravedlnitelné. Konceptuálně je představitelné, že by státní elity mohly jednat podle premis morálního kosmopolitanismu, *politicky* to však možné není a potencionálně by to mohlo být nebezpečné.¹⁵³ Státy patří a jsou považovány za důležité aktéry nadané jistými rozhodovacími pravomocemi pocházející z jeho legitimního domácího řádu. Žádná teorie mezinárodní spravedlnosti nemůže toto prostě zavrhnout.

Chudoba a úmrtí jí způsobená jsou nejmasivnějším porušováním lidských práv, neboť se vše odehrává v situaci, kdy tomu jsme schopni zabránit. Ale kdo je to „my“, kteří jsme schopni jednat? Je to nějaký unifikovaný světový aktér? Nebo

¹⁵² Suša, O.: *Globalizace v souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha 2010, s. 39.

¹⁵³ Rao, Rahul: *Postcolonial Cosmopolitanism*. Ph. D. dissertation, Oxford University 2008, s. 36.

se jedná o nějakou síť mezivládních institucí? Kdo má *definitivní* zodpovědnost? Ve hře je celá řada alternativních konceptů a jejich výběr zcela jistě není z hlediska etického libovolný. Mezi kosmopolitanismem a cílem vymýcení světové chudoby není žádná logická spojitost a podobné cíle jsou předmětem jiných teorií mezinárodní spravedlnosti. Dělení na morální/politický kosmopolitanismus je proto neudržitelné. Musíme zavést požadované změny pomocí politických institucí (mezinárodních, případně globálních), ale samotný morální kosmopolitanismus natolik vágní, že nemůže tvořit byt' jen v obrysech jasnu představu o stabilní podobě progresivních globálních institucí. Pavel Dufek ve své analýze různých proudů kosmopolitního myšlení dospívá k závěru, že morální kosmopolitanismus může nanejvýše ospravedlnit *negativní povinnosti*, ale ty jsou z hlediska ambiciózních cílů kosmopolitistických myslitelů nedostačující.¹⁵⁴ Přesto i v rámci současných mezinárodních institucí by řádné vynucování těchto negativních povinností znamenalo nutný přesun do pozice kosmopolitanismu *politického*. Instituce tedy nemohou být pouze instrumentální otázkou, která leží mimo dosah teorie spravedlnosti. Pokud nechtějí přijmout myšlenku světového suveréna, musí kosmopolitní autoři (a také tak učinili) hledat praktické řešení problému v oblasti mnohoúrovňového vládnutí, utužení režimu lidských práv a jejich vynucování aj.¹⁵⁵ V tom případě se ale stávají ve svém výsledku nerozlišitelné od jiných teorií mezinárodní spravedlnosti. Jedním z velmi opomíjených témat je např. otázka spravedlivé reprezentace v mezinárodních organizacích (viz závěr poslední kapitoly práce).¹⁵⁶

¹⁵⁴ Dufek, cit. d., kap. 2.

¹⁵⁵ Např. Barry, B.: *Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique*. In: Shapiro, I. - Brilmayer, L. (eds.): *Global Justice*. New York 1999; Mollendorf, D.: *Cosmopolitan Justice* (New York: Westview Press, 2002). Tan, Kok-chor: *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge 2004.

¹⁵⁶ Jedním z mála teoretiků, který rozvíjí úvahy tímto směrem je Kuper, A.: *Democracy Beyond Borders: Justice and Representations in Global Institutions*. Oxford 2004. Marek Hrubec se částečně věnuje např. otázce makroregionální integrace a jejími případnému vlivu na naše normativní chápání mezinárodních vztahů, přesto jeho spojení tohoto druhu integrace automaticky s otázkou uznání států se nezdá být podložené, nebo přinejmenším jednostranné. (Hrubec, *Od zneuznání ke spravedlnosti*, cit. d., s. 333–351) Na druhou stranu je důležitá Hrubcova snaha identifikovat jiné než západní představy o vztazích mezi státy a národy a snažit se o důkladný interkulturní dialog. Hrubec podle vlastních slov považuje za důležité, že makroregionální integrace má pouze mírný normativní přesah, a proto musí být překonána

iii. Levicový libertarianismus

Dalším směrem, o kterém budeme v této kapitole hovořit je levicový libertarianismus.¹⁵⁷ Zatímco pravicový libertarianismus klade důraz na individuální práva v izolaci od ostatních osob, levicový libertarianismus naopak zdůrazňuje sepjetí individuálních práv s kolektivním vlastnictvím přírodních zdrojů, které nejsou výsledkem lidské práce. S pravicovým libertarianismem se shoduje na základní tezi o absolutním právu na sebevlastnictví (*self-ownership*). Vyvozuje z toho však radikálně jiné závěry, co se týče politických implikací v oblasti globální spravedlnosti. „Oproti pravicovému libertarianismu je levicový libertarianismus přesvědčen, že přírodní zdroje (půda, ropa vzduch atd.) jsou vlastněny nějakým egalitárním způsobem a mohou být přivlastněny jedinci či skupinami pouze tehdy, je-li toto přivlastnění slučitelné s určitou formou egalitárního vlastnictví (...) Obhajujeme také určitou koncepci egalitárního vlastnictví přírodních zdrojů, podle níž musí ti, kdo si přivlastní nepřivlastněné přírodní zdroje platit konkurenční rentu (určenou nabídkou a poptávkou) za práva, která si nárokovali.“¹⁵⁸ Libertarianismus vychází v mnohém z Locka, zejména z jeho teorie *původního přivlastnění* v přirozeném stavu, která je ale dále různě modifikována. Je třeba ustanovit, jaká práva mají jednotlivci přirozený stav obývající, důvod proč chtějí přivlastňovat, jak vzniká právo na vlastnictví a nakonec teorie musí jasně říct, jak dlouho budou majetková práva trvat a jakou budou mít podobu.¹⁵⁹

(Tamtéž, s. 357). Není však zřejmé, proč by měla být překonána právě pomocí teorie uznání, když např. lidská práva mohou být uchopena a prosazována řadou jiných politických teorií, navíc takových, které neznamenaají radikální odluku od současné politické praxe. Srov. Acharya, A. – Buzan, B. (eds.): *Non-western International Relations Theory*. London 2010.

¹⁵⁷ Srov. Vallentyne, P.: *Libertarianism and the State*. *Social Philosophy and Policy*, 24, 2007, s. 187–205; Vallentyne, P. – H. Steiner – M. Otsuka: *Why Left-Libertarianism Isn't Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried*. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, s. 201–15; Van Parijs, Peter: *Real Freedom for All*. New York, Oxford University Press 1995; Otsuka, M.: *Libertarianism without Equality*. Oxford 2003; Steiner, H.: *An Essay on Rights*, Cambridge 1994. Kritiku podává přesvědčivě Fried, B.: *Left-Libertarianism: A Review Essay*. *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2004, s. 66–92; Fried, B.: *Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka*. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, s. 216–222.

¹⁵⁸ Tideman, N. - Vallentyne, P.: *Levicový libertarianismus globální spravedlnost*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 239.

¹⁵⁹ Wenar, L.: *Original Acquisition of Private Property*. *Mind*, 107, 1998, č. 428, s. 802–803.

Původní přivlastnění v přirozeném stavu je možno chápat buď tak, že nic není vlastněno a teprve přivlastněním vznikají majetková práva, nebo je všechn majetek společný a přivlastňování tak podléhá souhlasu všech.¹⁶⁰ Je zřejmé, že v případě levicového libertarianismu je zdůrazňováno původně společné vlastnictví majetku. Přirozený stav tak začíná vlastnictvím všeho všemi, a následně jsou stanovována pravidla, kdy může být majetek „privatizován“.¹⁶¹ Levicový libertarianismus nakonec končí u závěru, že je třeba nastolit jakýsi redistribuční model vyrovnávající všechny faktory lidského života, které jsme si nezavinili, který bude financován z renty za používání nekultivovaných přírodních zdrojů.¹⁶² Tomu se lze samozřejmě vyhnout trváním na naprosto rovném rozdělení statků plynoucích z kompenzace rozdělení a využívání přírodního bohatství. Globální spravedlnost vyžaduje, že státy „jsou povinovány platbou do globálního fondu za hodnotu nezkultivovaných přírodních zdrojů, které si přivlastnily, a že tento fond by měl být rozdělen podle nějakého egalitárního principu mezi všechny občany světa.“¹⁶³ Například podle Philipa van Parijse nás politická a společenská spravedlnost zavazuje k tomu, aby každý jednotlivec na světě měl určitý *základní příjem*.

Je pravděpodobně nemožné obsáhnout historii všech transakcí, které spadají pod principy společenské spravedlnosti. Ať je již metoda rozdělování renty mezi státy jakákoli (naprostá rovnost, podpora „rovné příležitosti na dobrý život“) má to je jeden nepříjemný důsledek. Autoři nediskutují vůbec jejich pohled na kolektivní odpovědnost. Hned skáčí k závěru, že pokud k přivlastnění dojde, přebírá stát plnou zodpovědnost a musí zaplatit danou rentu. Pak jsou plody práce legitimně vlastněny. V případě neúspěchu však nemá daný stát nárok na jakoukoliv kompenzaci.¹⁶⁴ Levicový libertarianismus je stejně tak jako jeho pravicový protějšek postaven na právo na vlastnictví sebe sama, které s sebou ale

¹⁶⁰ Locke není zastáncem takového pojetí, neboť přivlastnění podle něj musí fungovat na unilaterálním základě (Locke, *Druhé pojednání o vládě*, cit. d., kap. 5) viz MacPherson, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford 1962.

¹⁶¹ Wenar, L.: *Original Acquisition of Private Property*, cit. d., s. 803.

¹⁶² Srov. Tideman, N. - Vallentyne, P.: *Levicový libertarianismus globální spravedlnost*, cit. d., s. 257–259.

¹⁶³ Tamtéž, s. 239.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 253.

nese stejně silnou odpovědnost. Podle zastánců levicového libertarianismu tak má každý jednatel nárok na určité množství statků, nad tuto hranici však nemá nárok na žádnou další redistribuci v jeho prospěch. Dalším zásadním problémem teorie je přisuzování důležitosti individuálním vlastnickým právům, kdežto kolektivní práva a jejich pravidla nejsou adekvátně uchopena a vysvětlena. Obecně je přijímáno, že vlastnictví přírodních zdrojů je kolektivní, např. že patří určitému státu a národu. Nestačí pouze sledovat individuální nároky na vlastnictví přírodních zdrojů, je také třeba vědět, jaké právní úpravy jsou spojovány s kolektivním (zejména národním) vlastnictvím jistých přírodních zdrojů.¹⁶⁵ Bez kolektivního vlastnictví zdrojů by byly neřešitelné případy, kdy jednotlivci jednoho státu vznášejí nároky, uzurpují či vykořisťují přírodní zdroje jiného státu či národa.¹⁶⁶ Permanentní suverenita nad národním nerostným bohatstvím také několikrát deklarovalo Valné shromáždění OSN a nelze očekávat, že by se převládající mezinárodní konsensus o této otázce měl v dohledné době změnit (a ani to není s největší pravděpodobností žádoucí).

iv. Sociální liberalismus

Zásadním problémem pro všechny kosmopolitní teorie je otázka legitimacy a kolektivní zodpovědnosti. Pozice jednotlivců je totiž často mnohem více ovlivněna prostředím, do kterého se narodí, než závislá na jeho (ne)odpovědném jednání, snaze, nebo identifikaci s morální či politickou filosofickou doktrínou apod.¹⁶⁷ Pokud by však měla být základem pro mezinárodní principy spravedlnosti morální povaha jednotlivců, pak není zřejmé, jak do našeho uvažování o nich zahrnout odpovědnosti kolektivních aktérů, kteří mají na individuální postavení velký dopad. Universální principy díky své abstrakci ve svém výsledku mohou vést k rozdílným praktickým aplikacím. Universální pravidla spravedlnosti nemusí nutně znamenat mechanickou aplikaci, protože principy morální a politické filosofie nemají žádnou konečnou podobu své

¹⁶⁵ Barry, Brian: *Humanity and Justice in Global Perspective*, cit. d., s. 533.

¹⁶⁶ Wenar, L.: *Property Rights and Resource Curse*. World Bank 2007, <http://siteresources.worldbank.org/INTDECINEQ/Resources/PropertyRights.pdf>, s. 51–53.

¹⁶⁷ Miller, D.: *National Responsibility and Global Justice*. Oxford 2007, s. 7.

aplikace.¹⁶⁸ Pro liberální myslitele se nestal výzvou pouze fakt velkých globálních nerovností a jejich nutnost jejich (ne)ospravedlnění v rámci liberální teorie, ale také požadavek po větším zohlednění zakotvenosti individuálního jednání v praktikách společenství (viz kap 3).

Oproti kosmopolitnímu liberalismu *sociální liberalismus* prosazuje jistou dělbu práce mezi státy a mezinárodním společenstvím, které by mělo zajistit spravedlivé a rovné základní podmínky pro interakci států a rozvoj jejich občanů.¹⁶⁹ Hlavními aktéry v mezinárodním prostředí jsou státy, které nesou hlavní zodpovědnost za blahobyt svých obyvatel, územní integritu a ekonomické zdroje a pokud státy nejsou schopny naplnění těchto podmínek, musí jím pomoci mezinárodní společenství. Mezinárodní spravedlnost nemůže ignorovat práva států (a národů), neboť státy jsou založeny na morálních právech jeho občanů, kteří se rozhodli v rámci donucovací struktury jednoho státu podle pravidel, která považují za legitimní. Pouto mezi jednotlivcem a národem je silné: definuje do velké míry sociální a ekonomická očekávání, kulturní praktiky, náboženství, podobu skupinové solidarity, podobu rodiny, trávení volného času apod. Důležité součástí národního povědomí je také vzájemné uznání jejich členů. Lidé mění svou kulturu, ale tento proces je pomalý a ne každý je schopen znovu důkladně podstoupit.¹⁷⁰ Většinou je příslušnost k takovýmto kolektivům *nedobrovolná* a proto vyžaduje ospravedlnění. Také se nejedná o malá lidská společenství, kde se všichni členové navzájem dobře znají, přesto mezi nimi panují mnohá pouta.

Pokud státy, jako teritoriální a administrativní vyjádření národního sebeurčení nemohou být legitimní, potom ani nelze tvrdit, že by světový stát případně mohl být legitimní.¹⁷¹ Současný kulturní a politický pluralismus v mezinárodních vztazích není stavem, který má být překonán, ale musí mu být v jistých mezích přizpůsobeny politické instituce. Můžeme říci, že sociální liberalismus chápe mezinárodní prostředí jako soubor základních institucí

¹⁶⁸ O'Neill, O.: *A Kantian Approach to Transnational Justice*. In: Brown, G. W.–Held, D. (eds.): *Cosmopolitanism Reader*. Cambridge 2010, s. 63.

¹⁶⁹ Beitz, Ch.: *Political Theory and International Relations*, cit. d., s. 214.

¹⁷⁰ Margalit, Avishaji – Raz, Joseph: *National Self-determination*. *The Journal of Philosophy*, 87, č. 9, 1990, s. 443–447.

¹⁷¹ Nardin, cit. d., s. 301.

schopných vytvářet vhodné prostředí pro jednání aktérů. První dva jmenované přístupy (realismu, kosmopolitanismus) mýjejí podle zastánců tohoto proudu zásadní otázku ohledně povahy mezinárodních vztahů: *jak je možné, že právě v prostředí anarchie a nepřítomnosti jedné centrální autority není konflikt mezi častokrát na zcela jiných kulturních základech postavených společnostech převažujícím jevem?*

Sociální liberalismus chápe mezinárodní společnost jako sestávající se ze dvou úrovní. Primární odpovědnost za jednotlivce a společenské skupiny leží na bedrech států a úkolem mezinárodního společenství je vytvářet takové podmínky, které to umožňují do dostatečné míry. Mezinárodní společnost není odpovědná za dobrý život, ale za funkční umožnění a prospěch celých lidských společenství (zejména států). Někteří autoři považují závazky vůči cizincům za otázku humanitární pomoci (Thomas. Nagel,¹⁷² Michael Walzer¹⁷³), jiní ji ale chápou jako součást koncepce spravedlnosti (John Rawls, David Miller). Obecně však chápou roli sociální spravedlnosti v globální měřítku nikoliv jako otázku relativního postavení všech lidských bytostí, ale jako povinnost zajistit všem lidem *určitou* úroveň nutnou pro náplň jejich života. V oblasti politické teorie (politické filosofie) můžeme do proudu klonící ho se k vysvětlení mezinárodních vztahů jako společenství států zařadit Davida Millera¹⁷⁴, Terryho Nardina¹⁷⁵ nebo Johna Rawlse. Někdy se k tomuto proudu také zařazují myslitelé označovaní jako liberální nacionalisté (podle díla Yamil Tamir *Liberal Nationalism*¹⁷⁶), ale výklad a nakládání s tímto pojmem jsou značně kontroverzní. Nemůžeme jej chápat jako jedu z dalších komunitaristických doktrín prosazujících „společné dobro“, protože příslušníci národa spojení jistými znaky se častokrát zásadně rozcházejí ve svých názorech na dobrý život. Národní povědomí je naopak vítaným zdrojem pro legitimitu liberálního státu, neboť příslušnost k určitému národnímu tělesu přináší

¹⁷² Nagel, T.: *The Problem of Global Justice*. Philosophy and Public Affairs, 33, 2005, č. 2, s. 113–147.

¹⁷³ Walzer, M.: *Spheres of Justice*. Oxford 1983.

¹⁷⁴ Miller, D.: *On Nationality*, Oxford 1995; *The Ethical Significance of Nationality*. Ethics, 98, 1988, č. 4, s. 647–662.

¹⁷⁵ Nagel, cit. d.

¹⁷⁶ Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press 1993.

solidaritu mezi těmi, kteří spolu jinak zásadně *nesouhlasí* při projednávání domácích politických záležitostí viz kap 3 této práce). V žádném případě to neznamena rezignaci na morální odpovědnost např. za problém světové chudoby, globální environmentální degradaci apod. Sociální liberalismus nechává místo pro celou řadu koncepcí, které požadují určitou formu minimálního ekonomického a sociálního zázemí nutného pro každého člověka, vyjádřenou koncepcí lidských práv. I když sociální liberalismus považuje národy za nesoucí svoji odpovědnost, neznamena to, že by například pomoc v případě nouze způsobené špatnou domácí politikou byla závislá pouze na faktu kausální odpovědnosti. V tomto případě mají ostatní státy povinnost pomoci, ale mohou si klást určité podmínky.¹⁷⁷ Na druhou stranu, bohaté státy mají povinnost dbát na to, aby jejich ekonomické aktivity neměly nespravedlivý dopad na jiná lidská společenství jinde ve světě. Nestačí pouze výmluva, že tržní síly jsou mimo kontrolu; státy mají mnoho možností, jak samy nebo ve spolupráci s ostatními dohlédnout na činnost vlastních podniků a korporací, stejně jako korigovat svou zahraničně-ekonomickou a obchodní politiku.¹⁷⁸

Výše nastíněné premisy kosmopolitních teorií globální spravedlnosti jako globální rozšíření spravedlnosti pro jedno konkrétní společenství předpokládají, že existuje jeden princip spravedlnosti aplikovatelný na všech úrovních. David Miller ukazuje, že nejprve než začneme hledat principy globální sociální spravedlnosti, musíme prvně ukázat, že jsou potřeba. Není vůbec zřejmé, že z kosmopolitní pozice plyne nutnost rovného podílu všech lidí na určitém X (zdroje, blahobyt apod.).¹⁷⁹ Není zcela jasné, jak z teze „všichni lidé jsou si rovni v určitém aspektu“ plyne teze „se všemi má být zacházeno stejně“. Ze samotné základní teze morálního kosmopolitanismu neplyne logicky závěr, v jakém smyslu má z lidmi být zacházeno stejně, neboť si to vyžaduje další premisu.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Miller, David: *National Responsibilities and Global Justice*. Oxford 2008, s. 266.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 267.

¹⁷⁹ Miller, D.: *Against Global Egalitarianism*. *Journal of Ethics*, 9, 2005, č. 1/2, s. 64.

¹⁸⁰ Miller, *National Responsibilities and Global Justice*, cit. d., s. 30.

I když to není častokrát zdůrazňováno, sociální liberalismus a jeho představitelé mají mnoho společného s klasikem teorie mezinárodních vztahů a tzv. anglické školy, Hedley Bull. Ten svoji odpověď na otázku po povaze mezinárodního řádu vyjádřil příznačným pojmenováním *anarchická společnost*.¹⁸¹ Mezinárodní systém je rozdělen na suverénní státy, jejichž styky nejsou ovlivněny pouze materiálními faktory a distribucí moci v systému (i když také), ale jsou zároveň tvořeny a podporovány normami a mezinárodními institucemi. V případě vestfálského systému který je s určitými změnami zachován dodnes musíme připočítat rostoucí vliv mezinárodního práva (které v jiných systémech vztahů mezi státy neexistovalo, třeba v Indii, starověké Číně, starověké Řecko apod.). Mezinárodní právo však samo o sobě není schopno vytvořit mezinárodní řád; ten již musí být přítomen.¹⁸² Řád je v tomto ohledu fundamentálnější znak mezinárodního systému než právo. Podle Bulla jsou mezinárodní vztahy zejména doménou komutativní spravedlnosti, i když distributivní hraje také určitou úlohu, ale vyžaduje „společné dobro“.¹⁸³ To může tvořit v jakési minimalistické podobě důraz na dodržování základních lidských práv. Jakékoliv globální dobro by muselo spočívat na politické legitimitě; většina planety však ani *nemůže* vyjádřit své politické postoje.¹⁸⁴ Interakce států neprobíhá v jakémisi mocenském vzduchoprázdnu, ale tato interakce je součástí mezinárodní společnosti, která má své normy a pravidla. I vztahy mezi tím, co se dnes nazývá primitivní společností, jsou v určitých aspektech (diplomatických) institucionalizovány. Současná mezinárodní společnost je postavena a udržuje svojí stabilitu skrze systém postavený na normách, které se institucionalizovaly v Evropě a pak byly rozšířeny na ostatní státy.

¹⁸¹ Bull, Hedley: *Anarchical Society*.

¹⁸² Bull, cit. d., s. 137.

¹⁸³ Bull, cit. d., s. 77–78.

¹⁸⁴ Bull, cit. d., s. 82.

2. Východiska Rawlsova politického myšlení

V závěru minulé části jsme předběžně vybrali sociální liberalismus jako zatím nejperspektivnější směr mezinárodní liberální teorie spravedlnosti. Zbytek práce bude věnován analýze jednoho z jeho proponentů a to Johna Rawlse. Dříve, než se začneme podrobněji věnovat samotné Rawlsově teorii mezinárodní spravedlnosti, je třeba uvést hlavní náležitosti jeho politické filosofie jako celku. Má výrazný vliv na jeho chápání mezinárodní spravedlnosti a v rámci jiného filosofického rámce by neměla takové opodstatnění. Provedeme obecnou charakteristiku, ukážeme některé problémy Rawlsova konceptu a její hlavní kritiky. Zejména nás zajímají myšlenka původní situace a metoda, jak lze pomocí konstrukce společenské smlouvy dospět ke principům společenské spravedlnosti. Poté, co se podíváme na to, jak Rawls chápe spravedlnost v *Teorii spravedlnosti*, se obrátíme k dílu *Politický liberalismus*, které představuje shrnutí jeho pozdního díla.

a. Společensko smluvní přístup v politické filosofii

Rawlsova teorie je variantou teorie společenské smlouvy, která není jednoduším přístupem v politické filosofii. Někteří autoři dokonce hovoří o tom, že společensko-smluvní teorie spíše spojuje určitý typ politické představivosti, než podobnost jejich závěrů.¹⁸⁵ Kořeny přístupu, který se nazývá společensko smluvním, lze hledat u sofistů, zvláště u Protágora. Učinili radikální krok tím, že odmítli vysvětlovat povahu politické moci jinak než jako lidský výtvar. Politické normy chápali jako výsledek lidské konvence.¹⁸⁶ Avšak období toho, co bychom mohli nazvat klasickou koncepcí společenské smlouvy, lze přibližně zařadit do 17.-18. století, počínaje Hobbesem, Lockem a konče Rousseauem a Kantem.

¹⁸⁵ Hampton, Jean: *Contract and Consent*. In: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ed. Goodin, R. E., Pettit, P. and Pogge, T. Oxford 2007, s. 478.

¹⁸⁶ Srov. Guthrie, *The Sophists*. Cambridge 1971; Mulgan, R.: *Lycophron and Greek Theories of Social Contract*. *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, č. 1, s. 121–128; Myšička, S.: *Protágoras jako teoretik společenské smlouvy*. *Filozofia*, 66, 2011, č. 3, s. 258–267.

Zásadní rozdíl mezi novověkými a starověkými či středověkými koncepty společenské smlouvy je, že v případě starších teorií se jednalo o smlouvu mezi panovníkem a ovládanými, kdežto novější varianty chápou smlouvu radikálněji jako nástroj *ustanovující* a *legitimizující* moc státu. Do nástupu novověké filosofie byly různé varianty společenské smlouvy chápány jako legální omezení panovníka (nebo např. šlechty ve středověku) ve vztahu k jeho podřízeným.¹⁸⁷ Od 19. století je teorie společenské smlouvy významně na ústupu (významně se o to zasloužil Hume¹⁸⁸) a na její místo nastupují jiné formy liberálního myšlení, utilitarismus, marxismus aj. O její „znovuzrození“ se zásadním způsobem zasloužil vydáním svého hlavního díla *Teorie spravedlnosti* John Rawls a autoři na ní navazující nebo reagující. Díky reflexi tohoto díla a řadě dalších významných myslitelů se teorie společenské smlouvy v současnosti řadí hlavním filosofickým proudům v politické a morální filosofii.

Přestože vykazují teorie společenské smlouvy zásadní odlišnosti ve svých premisách i východiscích, některé obecné znaky mají společné. Podle D'Agostina můžeme rozlišit pět těchto obecných znaků: 1) povaha smluvního aktu; 2) povaha smluvních stran; 3) podstata dohody (tj. na čem se strany mají dohodnout); 4) racionalita stran vedoucí k dohodě a 5) důvod, proč byla vůbec teorie použita (na co má uzavření smlouvy poukazovat).¹⁸⁹ Již tento pouhý výčet poukazuje na významnou míru „plasticity“ společensko smluvních teorií. Pojetí samotného konceptu smlouvy pregnantně vyjadřuje Jean Hampton: „Druh smlouvy, který tradiční zastánci společenské smlouvy [v kontextu míněny Hobbes a Locke, S. M.] mají na mysli, je znám jako bilaterální smlouva, kde je slib nebo soubor slibů na jedné straně vyměněn za slib nebo soubor slibů na straně

¹⁸⁷ Příklady můžeme nalézt ve Platónově dialogu *Kritón*, Starém zákoně, římském právu nebo různých právních aktech středověkých společností, viz. Boucher, D. – Kelly, P.: *The Social Contract and its Critics. An Overview*. In: Tíž: *Social Contract Theory from Hobbes to Rawls*. London 1994, s. 10–13.

¹⁸⁸ Viz Brownsey, P. F.: *Hume and the Social Contract*. *The Philosophical Quarterly*, 28, 1978, č. 111.

¹⁸⁹ D'Agostino, F. – Gauss, G.: *Contemporary Approaches to the Social Contract*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/>

druhé.“¹⁹⁰ Alternativou ke smluvní domluvě je návrat (nebo přetrvávání) do přirozeného stavu, který je však z toho či onoho důvodu nevýhodný. Shody může být dosaženo pouze tehdy, pokud všechny smluvní strany dodrží své závazky, které by byly v individuálním případě iracionální.¹⁹¹ Kombinace všech uvedených teorií společenské smlouvy nám může sloužit konstrukci velice odlišných druhů argumentů v politické a morální filosofii. Provedme proto několik zásadních konceptualizací, které se částečně překrývají a vhodně se doplňují.

Boucher a Kelly hovoří o rozdílu mezi *morálními* a *občanskými* teoriemi společenské smlouvy.¹⁹² První z těchto přístupů se snažit odpovědět na otázku, *z* jakého důvodu má jednotlivec následovat morálku. Odpověď na otázku jde většinou tím směrem, že chápe naši povinnost poslouchat morální pravidla z důvodu informovaného sebezájmu jednotlivce, který tak činí základě racionální úvahy. Představiteli tohoto směru jsou Hobbes, D. Gauthier nebo J. Harsanyi. Naproti tomu občanská varianta společenskossmluvní teorie chápe jistá morální pravidla jako *již přítomná* a smlouva slouží k zajištění a rozvinutí morálních a společenských pravidel, která smlouvě předcházejí. Čili, morálka není výsledkem pouhé agregace preferencí jednotlivců. Mezi myslitele, kteří zastávali podobná stanoviska můžeme označit Locka, Rousseaua, Grotia nebo v rámci současné filosofie J. Rawlse.

Jako velice užitečné se ukazuje dělení zavedené S. Freemanem, které rozlišuje mezi teoriemi založenými na aktérovi a jeho zájmech (*agent-based*) a těmi, které staví své pojetí na právech (*right-based*).¹⁹³ Oba dva vyplývají ze základnějšího principu, a tím je intuitivní myšlenka vzájemné dohody (*agreement*), která by měla podléhat souhlasu obou stran a být pro obě strany výhodná. První přístup je fundamentálně zaměřen na instrumentální důvody rozhodování jednotlivce v určitém neměnném kontextu. V takovémto případě požadavky a zájmy bez ohledu na ostatní osoby; případná morální pravidla jsou nutně vztažena

¹⁹⁰ Hampton, J.: *The Contractarian Explanation of the State*. In: Týž: *Intrinsic Worth of Persons*. Cambridge 2007, s. 193.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 194.

¹⁹² Následuji zde Boucher – Kelly, *The Social Contract and its Critics*, cit. d., s. 2–10.

¹⁹³ Freeman, S.: *Reason and Agreement in Social Contract Views*. *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1989, č. 2, s. 122–157.

k racionálnímu rozhodování jednotlivce a musí být opodstatněn v těchto termínech. Freeman dodává, že pokud se zaměřujeme na motiv *morálního* jednání pouze izolovaného jednotlivce, je přirozené tíhnout ke skepticismu.¹⁹⁴ Druhý přístup naopak tvrdí, že existují morální důvody pro naše rozhodování a proto společenská smlouva není vnímána jako pouhé vyvažování protikladných zájmů. Při uplatňování našeho praktického rozumu se uplatňuje určitá dvojznačnost: hodnotíme naše chování z hlediska dosahování námi stanovených cílů, ale usuzujeme tak na základě sdílených sociálních norem; legitimitu našich činů neposuzujeme pouze podle toho, jak se nám to hodí (instrumentálně), ale ospravedlňujeme s ohledem na sociálně sdílené normy. Hobbes by považoval takové normy za pouhé rozšíření individuální racionality, to je ale velice nepravděpodobné. Racionální aktér, který by prosazoval pouze své zájmy bez ohledu na uznání toho, že ostatní mají podobné zájmy a ty jim musí být ospravedlněny, by nebyl rozumný.¹⁹⁵

I po nastínění některých základních znaků teorie společenské smlouvy jsme ještě nerozlišili jedno důležité konceptuální rozdělení, na které upozorňuje opět J. Hampton. Společensko smluvní teorie lze chápat buď jako deskriptivní, nebo preskriptivní. Deskriptivní chápání společenské smlouvy je sice spíše minulostí, ale z historického hlediska velice vlivnou teorií, neboť konsistentně poukazovala na politické společenství jako lidský výtvar. Nicméně, i když lidé *aktuálně* neuzavírají společenskou smlouvu a tím legitimují politickou moc, přesto smluvní teorie přesvědčivě ukazuje, že politické instituce jsou výsledkem konvence. Nezakládá to však důvod k tomu, aby tyto instituce mohly být považovány za ospravedlněné.¹⁹⁶ Jeho justifikační síla spočívá v tom, že (pokud je samozřejmě daná teorie správná) odhaluje rozumné důvody, které sami považujeme za rozumné a správné.¹⁹⁷ Důležitost společenské smlouvy pro

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 127.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 132.

¹⁹⁶ Hampton, J.: *Contract and Consent*. In: Goodin, R. E., Pettit, P. and Pogge, T. (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford 2007, s. 480.

¹⁹⁷ Srov. Tamtéž, s. 482–483: “So what we ‘could agree to’ has prescriptive force for the contractarians not because make-believe promises in hypothetical worlds have any binding force upon us, but because this sort of agreement is a device that (merely) reveals the way in which

současné politické myšlení vyplývá z obecného problému legitimacy donucovací moci. Donucovací moc nemůže být ospravedlněna pouze poukazem na to, že ti, kteří jsou u moci, jsou schopni obyvatelstvo politické obce donutit hrubou silou donucovacího aparátu. Je třeba, aby donucovací byla ospravedlnitelná pomocí pravidel, na kterých se všichni občané mohou podílet a konzistentně je ve svých životech prosazovat. Zároveň

je nutné, aby donucovací moc fungovala tak, že její pravidla jsou veřejně stanovena a kontrolována. To vše jsou obecné předpoklady liberálního a demokratického politického řádu. A jsou to právě teorie společenské smlouvy, které dokáží konzistentně a pregnantně tyto rozdílné požadavky na politickou teorii formulovat (to, jestli se jim to daří, je již jiná otázka).¹⁹⁸

V moderních společnostech, se svými mnoha společenskými, náboženskými a jinými společenskými skupinami potřebujeme taková pravidla společenské kooperace, která budou schopna zajistit, že se všichni občané budou podílet efektivním způsobem na řízení společenských záležitostí. Musí se tak dít základě pravidel, o kterých můžeme předpokládat, že budou obecně přijímána ze správných důvodů. V tomto spočívá jádro motivace k uzavření hypotetického smluvního argumentu. Idea smlouvy představuje jistou morální pozici, a to, že z hlediska politického myšlení je zásadní, aby bychom byli schopni artikulovat taková pravidla společenské kooperace, kterou budou moci za své přijmout všichni členové společnosti, nejen ti, kteří jsou silnější, bohatší, mají správné náboženství či jsou jinak zvýhodněni. Myšlenka společenské smlouvy tak vrhá světlo na ideál rovnosti, který je hluboce zakořeněn v demokratické kultuře. Pokud chceme výsledky té či oné teorie spravedlnosti chtít mít ospravedlněny

(what is represented as) the agreed-upon outcome is rational for all of us. Hence the contractarians' argument is that our tacit consent binds us to a legitimate and morally acceptable state only if the conventions which comprise it are the sort of contract and consent conventions that we could agree to, were we able to impartially and fairly reappraise and recreate those conventions."

¹⁹⁸ Srov. Kelly, P.: *Contractarian Social Justice*. In: Boucher and Kelly, *Social Justice from Hume to Walzer*. London 1998, s. 186–191.

všem občanů, a ne pouze je vynucovat, nutně to znamená, že musíme dát přednost některým způsobům uvažování o spravedlnosti před jinými přístupy.¹⁹⁹

b. Metoda: reflektivní rovnováha a konstruktivismus v morální a politické filosofii

Rawlsova teorie spravedlnosti je úzce spojena s jeho metodou pro dosažení politické spravedlnosti, *konstruktivismem*. Tímto termínem se označuje názor, že „pokud existuje pravidle morální soudy, například takové, jejichž obsahem je to co máme či nemáme dělat, jsou v jistém smyslu určeny idealizovaným procesem rozumového rozvažování (...) [Soudy] nejsou zafixovány fakty, která by byla nezávislá na praktickém postoji; spíše jsou vytvořena tak, jak by se na nich shodli aktéři na základě nějakých podmínek výběru“.²⁰⁰ John Rawls doplňuje konstruktivismus jiným důležitým tvrzením. Dlouhodobě zastával stanovisko, že morální teorie jeho pojetí politické koncepce spravedlnosti je agnostické co se týče otázek ohledně povahy metafyzických morálních soudů. De facto od počátku své kariéry byl zastáncem názoru, že morální filosofie je nezávislá na epistemologii a metafyzice.²⁰¹ Jeho teorie by měla být nezávislá na metaetických otázkách týkající se povahy morálních soudů. Cílem této snahy je Rawlsův názor, že řada nedorozumnění v politické filosofii plyne z nespávných kritérií objektivit.²⁰² Debaty o metafyzické povaze morálních soudů nám nejsou příliš k praktickému užitku, protože nedokáží rozhodnout spory, které jsou vlastní oblasti morálky a politických norem. Rovněž, konstruktivismus, který Rawls využívá, není uplatňován na soubor všech morálních norem, v souladu s jeho koncepcí *politické* teorie spravedlnosti.

Podívejme se nyní na Rawlsův vlastní výklad významu jeho metody morálního (politického) konstruktivismu. Většina morálních teorií (utilitarismus, perfekcionismus, racionalismus) pracují s principy, které jsou univerzální jak

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 200.

²⁰⁰ Bagnoli, C.: *Constructivism in Ethics*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011, <http://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/>

²⁰¹ Nejprůhledněji v Rawls, J.: *The Independence of Moral Theory*. Proceedings and Addresses of American Philosophical Association, 48, 1975, s. 5–22; Srov. Freeman, Rawls, cit. d., s. 310.

²⁰² Rawls, J.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Journal of Philosophy 1980, 77, s. 515–572.

svým založením, tak oblastí své aplikace. Jsou to principy, které se uplatňují vždy, ať již posuzujeme vztahy mezi jednotlivci, nebo mezi národy. Morální pravidla nemusí mít svůj původ podložený teologicky (vztažený k jistému transcendentnímu základu morálních norem), ale vyžadují univerzální zdroj platnosti (častokrát univerzálně chápaný lidský rozum).²⁰³ Většinou jsou morální pravidla konstruována z nějakých obecných a univerzálních premis. V případě, že jsou etické normy dedukovány z prvních principů a dále nejsou formovány zkušeností, nazývá je Rawls „karteziánské“.²⁰⁴ Pokud jsou generalizací mnoha zřetelně přístupných morálních principů, které jsou intuitivně nahlédnutelné každému relevantnímu morálnímu aktérovi, jedná se morální intuicionismus. Dá se říci, že obě dvě pojetí v posledním důsledku zakládají naše vědění buď na principech, ke kterým máme „přímý přístup“, nebo odvozením z těchto principů.

Druhou často využívanou možností je podle Rawlse zastávat jednu z forem *naturalismu*, což je názor, že naše morální soudy jsou odvozeny z faktů, které samy o sobě žádný etický „náboj“ nemají. Sturgeon definuje naturalismus jako metaetický názor, jehož základem je tvrzení o podstatné podobnosti mezi vlastnostmi morálními a těmi, které jsou zkoumány vědeckou metodologií a jež by také měla být v případě zkoumání morálních soudů uplatňována.²⁰⁵ I když morální fakta nemusí být na první pohled evidentní, jejich stanovení a potvrzování by nemělo představovat od ostatních oblastí lidského myšlení a konání výraznější problém.²⁰⁶ Snahu založit morální fakta na faktech neetických, empiricky pozorovatelných a vědecky zkoumatelných velice vlivným způsobem podrobil kritice G. E. Moore ve svém argumentu *otevřené otázky* (the Open question argument). Jeho základem je tvrzení, že analýza případných definicí pojmů dobro (a jiných morálních termínů, obecně x) ve smyslu „x = dobro“ jasně neukazuje, že jsme jasně nahlédli, zda dané x je vůbec dobré. Pouhý význam x neurčuje vztah

²⁰³ Rawls, J.: *The Law of Peoples*. Critical Inquiry, 1993, s. 38–39.

²⁰⁴ *Teorie spravedlnosti*, s. 336–337.

²⁰⁵ Sturgeon, N.: *Ethical Naturalism*. In: Copp, D. (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford 2006, s. 92.

²⁰⁶ *Teorie spravedlnosti*, s. 336–337.

k dobru; tedy jeho význam vždy zůstane „otevřenou otázkou“. Kdyby x bylo identické s dobrem, musely bychom okamžitě nahlédnout, že x je dobro.²⁰⁷

Obě dvě východiska, intuitivistické i naturalistické, spočívají na přesvědčení, že *existují určitá morální fakta, která jsou základem našich morálních soudů a jež hrají v našem morálním uvažování jistou nezměnitelnou úlohu*, ať již tato fakta zakládáme jakkoliv. Je to takový názor, že existují morální fakta podle kterých hodnotíme, zda naše soudy jsou pravdivé či nikoliv.²⁰⁸ Realisté se však rozcházejí v tom, co to znamená být morálním faktem. Pojetí se může pohybovat od chápání morálních faktů jako přirozených „nadpřirozených, konstruovaných nebo nahlížených racionální intuicí. Morální realismus se shoduje s celou řadou pozic v oblasti morální epistemologie. Například v případě použití výrazu „dobrý“ jím můžeme myslet něco příjemného, něco uspokojivého určité preference nebo jako něco, s čím by mohla souhlasit plně racionální a informovaná lidská bytost.²⁰⁹

Rawls obě dvě východiska odmítá a tvrdí, že nejpříhodnější je postupovat metodou *konstruktivismu*. Konstruktivismus je obecně názor, že normativní principy nejsou výsledkem pravdivosti nebo mylnosti jejich porovnáváním s morálními fakty, ale jsou výsledkem objektivní procedury praktického rozumu.²¹⁰ Myšlenka původní situace je Rawlsovým nástrojem pro provedení procedury konstrukce principů spravedlnosti. Postupuje metodou *reflektivní*

²⁰⁷ Viz Moore, G. E.: *Principia Ethica*. Cambridge 1903.

²⁰⁸ Srov. Sayre-McCord, G.: *Moral Realism*. In: Copp, D. (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford 2006, s. 36–62.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 43. Existuje celá řada antirealistických směrů v metaetice, které společně odmítají existenci nebo pravdivostní hodnotu morálních faktů. Jedním z nejznámějších je tzv. *error theory*, kterou představil J. Mackie (*Ethics: Inventing Right and Wrong*. London 1977). Mackie odmítá existenci morálních faktů, a naše běžná představa, že jednáme podle přesvědčení založeném na morálních faktech je chybná. Morální fakta existují, ale jejich obsah je *nepravdivý*. Další významný směr, nonkognitivismus tvrdí, že používáním morálních termínů v běžné řeči nejsme zavazováni k přijetí existence morálních faktů tak, jak je chápou realisté. Morální jazyk nepotřebuje kategorie pravda/nepravda, které by byly vypovídány o morálních soudech na základě zkoumání morálních faktů. Prohlásit něco za morální fakt de facto znamená vyjádření. Morální fakta nemají žádný kognitivní komponent a jsou tedy sofistikovaným vyjádřením jistého pocitu.

²¹⁰ Rawls, J.: *Political Liberalism*, s. 89–131; *Kantian Constructivism in Moral Theory*. *Journal of Philosophy* 1980, 77, s. 515–572. Srov. O’Neil, O.: *Constructivism in Rawls and Kant*. In: Freeman, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2003, s. 351–367.

rovnováhy.²¹¹ Podle této metody postupujeme při stanovování principů spravedlnosti následujícím způsobem. Nejprve pracujeme s širokým polem více či méně intuitivních politických idejí (např. idea společnosti jako férového systému spolupráce, nepřipustnost diskriminace apod.). To jsou naše „fixní body“, které ale také mohou podléhat revizi.²¹² Tyto fixní body dály porovnáváme s principy, které by vyplývaly z určitého nastavení původní situace. Bez toho, aniž bychom s nimi pracovali dále, by naše teorie spravedlnosti byla nekoherentní. Proto častokrát musíme mnohokrát postupovat vpřed a vzad a uvádět naše principy v jeden co možná nejvíce koherentní celek na všech úrovních obecnosti. Žádná „data“, se kterými v reflexní rovnováze pracujeme nejsou více závažná než jiná, nebo nezměnitelná, nerevidovatelná. Rawlsovy dva principy spravedlnosti jsou podle Rawlse výsledkem procedury konstrukce a jsou ve stavu reflektivní rovnováhy vzhledem k našim uváženým soudům o otázkách spravedlnosti. Tato procedura je následně uplatněna na všech úrovních své aplikace v rámci liberálně demokratického státu.

Rawlsův pohled na úlohu metafyzických diskusí v morální a politické filosofii vyvolal samozřejmě kritické ohlasy. Jedním z autorů, kteří odmítají autonomii morální filosofie na metafyzice je Peter Steinberger.²¹³ Ukazuje na příkladu Hobbesa a Platóna, že oba dva pro své projekty politické filosofie potřebovali již ontologickou a metafyzickou představu o předmětech svého zkoumání, tedy suverenity v Hobbesově a městského státu v Platónově případě.²¹⁴

²¹¹ Srov. Scanlon, T.: *Rawls on Justification*. In: Freeman (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*, cit. d., s. 139–167; Daniels, N.: *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. New York 1996; Velek, J.: *John Rawls a utopie věčného míru*, cit. d., s. 57–58.

²¹² *Teorie spravedlnosti*, s. 26.

²¹³ Steinberger, P: *The Idea of the State*. Cambridge 2004.

²¹⁴ Tamtéž, s. 55: „the philosophy of the state reflects and embodies an entire range of claims about the truth of things. Just as Hobbes’s political thought reflects an account of what it means to be a human being, emphasizing a psychological theory that purports to describe the essential nature of human action, and just as Plato’s theory of the *kallipolis* is virtually unintelligible without the theory of ideas and everything that it implies, so does Aristotle’s politics involve a metaphysics that tells us, among other things, that man is by nature a social animal, and so is Rousseau’s theory of the social contract hostage to a conception of what it means to say that humans are free, whether naturally or morally. In each case, prudential arguments presuppose an ontological account of the state, which, in turn, involves a range of explicit or implicit understandings about how things in the world really are.“

Je třeba, aby tyto představy existovali jako nástroje pro poměřování skutečných institucí (Rawls by souhlasil s rolí touto rolí konceptů v politickém myšlení, ale jejich podstata je, jak jsme viděli, zcela jiného rázu, metafyzicky nezávislá). Politické myšlení nemůže být pouze zaměřeno na praktické otázky politiky, ale také na širší ontologické a metafyzické otázky. Nemůžeme se jim vyhnout. Rawls je ambivalentní ohledně založení politického liberalismu, neboť na jednu stranu tvrdí, že politická koncepce spravedlnosti je ospravedlnitelná vzhledem k všem rozumným všeobsažným doktrínám,²¹⁵ a na stranu druhé je toho názoru, že politická koncepce spravedlnosti není pouhým výsledkem porovnávání všeobsažných doktrín a je nezávislá na aktuálních i možných všeobsažných doktrínách²¹⁶ (viz poslední část této kapitoly). Steinberger zde vyjadřuje výtky celé řady dalších autorů, kteří považují „politickou, nikoliv metafyzickou“ koncepci spravedlnosti za nedostatečnou pro ospravedlnění liberálních principů spravedlnosti.²¹⁷ Steinberger považuje výtky těchto autorů za oprávněné, ale mylné v jednom zásadním bodě: politická teorie spravedlnosti představovaná Rawlsem je totiž čirou nemožností z toho důvodu, jak je konstruována. Není možné se zbavit byť jen minimálního ontologického nebo metafyzického závazku v jakékoli teorii.²¹⁸

Zde zůstává Rawls nepochopen Co Rawls myslí pod pojmem metafyzická doktrína (nebo tvrzení)? Sám tvrdí, že

„součástí problému je, že neexistuje sdílený názor na to, co je metafyzickou doktrínou. Je možno říci (...), že budovat politickou koncepci spravedlnosti bez předpokladu pravdivosti nějaké určité metafyzické doktríně (nebo jejímu explicitnímu využití), například metafyzickou koncepcí lidské osoby, je již samo o sobě metafyzickým tvrzením (...) jestliže se podíváme na spodobnění spravedlnosti jako slušnosti a to jak je ustanovena, jaké ideje a koncepce používá, zjistíme, že žádná metafyzická doktrína o podstatě

²¹⁵ Rawls, *Political Liberalism*, s. 147–148.

²¹⁶ Tamtéž, s. 39–40.

²¹⁷ Hampton, J.: *Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?*. *Ethics*, 99, 1989, s. 791–814; Raz, J.: *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*. *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, s. 3–46; Habermas, J.: *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, s. 109–31.

²¹⁸ Steinberger, cit. d., s. 73.

osob, odlišná a postavená proti jiným metafyzickým doktrínám, se neobjevuje mezi jejími premisami nebo je jí předpokládána.²¹⁹

Podle Steinbergera je tato odpověď neuspokojivá a matoucí zároveň. Ale proč tomu tak musí být? Steinberger tvrdí, že o několik řádků výše uvedený odstavec poukazuje na to, že Rawls si hlubších rozporů své doktríny není vědom. Rawls netvrdí, že jím používané koncepty (např. původní situace) jsou bez etického významu nebo zcela morálně neutrální. Považuje je za natolik obecné, že jsou součástí pravděpodobně každé rozumné společenskovední teorie. Zásadní je, jakou roli hrají v rámci teorie spravedlnosti a jak systematizuje naše soudy v reflektivní rovnováze. „Podle mého názoru je proto lepší, budeme-li pojímat nějakou morální teorii stejným způsobem jako kteroukoliv jinou teorii, přičemž ovšem patřičným způsobem zohledníme její sokratovské aspekty.“²²⁰ Podobně jako celá řada současných filosofů je Rawls toho názoru, že pojetí pravdivosti leží nutně v koherenci našeho konceptuálního rámce, kterým uchopujeme naše myšlenky o světě.²²¹ Těm je však třeba přisoudit objektivní platnost, neboť jinak jsme donuceni ke kontradikcím v našem myšlení; i když nemůžeme zaujmout pozici „božského pozorovatele“, přesto z naší lidské perspektivy mohou vyplývat jisté nutné zákonitosti, např. týkající se možnosti empirické zkušenosti apod. Tento postoj má samozřejmě původ v *Kantově kritice čistého rozumu*, kde ji autor nazval transcendentálním idealismem vycházejícím z jeho argumentu transcendentální dedukce.²²²

Zde vysvětluje význam výše zmíněného výroku, že vše v rámci určité teorie spravedlnosti je třeba pojímat jako ospravedlněné právě v takovémto rámci. Tvrzení o pravdivosti nebo nepravdivosti jistých morálních principů neimplikuje

²¹⁹ Rawls, *Political Liberalism*, s. 29, pozn. 31.

²²⁰ *Teorie spravedlnosti*, s. 337.

²²¹ Putnam, Hillary: *Reason, Truth, and History*. Cambridge 1981, s. 49–50: „truth (...) is a sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as those experiences are themselves represented in our belief system – and not correspondence with mind-independent or discourse-independent ‘states of affairs.’“; Srov. dále Davidson, D.: *On the Very Idea of Conceptual Scheme*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 47, 1973-1974, s. 5-20.

²²² Viz Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001, B 59-60 (kap. Transcendentální dedukce); srov. Stroud, Barry: *Transcendental Arguments*. Journal of Philosophy, 65, 1968, č. 2; Scruton, R.: *Kant*. Praha 1996, s. 31–51; Kuneš, J.: *Kantova kritika čistého rozumu*. Reflexe, 26, 2004, s. 5–20.

jejich samotnou povahu z metafyzického hlediska a pokud ano, tak velice minimální. Ale jak mohou být principy spravedlnosti založeny na nezávisle stojící koncepci, která je nezávislá od všech všeobsažných doktrín, aby ji to nezavazovalo k metafyzickým tvrzením o podstatě morálních soudů činěných na základě praktického rozumu? Rawls rozlišuje mezi *konstitutivní* a *doktrinální* autonomií, kde první zastával Kant, protože pro něj jsou principy morálky a spravedlnosti výsledkem jejich konstrukce skrze praktický rozum.²²³ Politický liberalismus ale pracuje s doktrinální autonomií, která znamená, že principy spravedlnosti jsou založeny na nezávislých intuitivních idejích veřejné demokratické kultury, od jejichž podstaty *odhlíží*, ale dále s nimi pracuje v procesu konstrukce.²²⁴

Jednu z nejzásadnějších výtek jakékoliv teorii morálního konstruktivismu přednesl G. A. Cohen ve své studii *Facts and Principles*²²⁵, která je výslovně zaměřena vůči konstruktivistické metodologii v morální a politické filosofii. Cohenův postup je následující. Nejprve dokazuje, že neplatí teze výslovně zastávaná Rawlsem a jinými teoretiky, že všechny normativní principy jsou vždy v jistém smyslu slova závislé na faktech (cokoliv jiného než normativní principy). Při normativním tvrzení P, které se ospravedlňuje faktem F, musí být vysvětleno, proč právě tímto faktem. Lze tak ale učinit pouze odkazem na normativní princip P1 (a případně v P2...Pn), který již není závislý na žádných faktech. Cohen tvrdí, že jedním z výsledků jeho argumentace je nutnost dělit normativní principy na ty, které nejsou závislé na faktech a ty, které jsou, a slouží pro společenskou regulaci, samy však *skutečnými principy* spravedlnosti být nemohou. Rawls podle něj zaměňuje principy společenské regulace za fundamentální normy spravedlnosti, které nejsou závislé na faktech, což Rawls²²⁶ u svých vlastních principů spravedlnosti odmítá. Proto Cohen odmítá uznat tyto principy jako skutečné principy spravedlnosti, protože není jasné, proč by měly být za takové přijaty.²²⁷

²²³ *Political Liberalism*, s. 98–99.

²²⁴ Freeman, *Rawls*, cit. d., s. 353–354.

²²⁵ Cohen, G. A.: *Facts and Principles*. *Philosophy and Public Affairs*, 31, 2003, č. 3, s. 211–245.

²²⁶ *Teorie spravedlnosti*, s. 158–161.

²²⁷ Cohen, cit. d., s. 243–244.

Cohenova pozice, jak sám upozorňuje, se týká *logické struktury* našich morálních soudů, nikoliv například toho, jak je v průběhu života získáváme nebo proč je aktuálně zastáváme.

Předně, W. v. O. Quine ve své zásadní studii *Two Dogmas of Empiricism* ukázal, že mimo jiné je neudržitelné rozdělení mezi analytickými a syntetickými soudy, které má svůj původ u Kanta. Výsledkem jeho zkoumání je zjištění, že není možné u konceptů rozlišovat mezi těmi, které mají se zkušeností co dočinění, a těmi, které jsou na ní nezávislé a jsou pravdivé z definice.²²⁸ Proto nemohou existovat morální principy zcela oproštěné od zkušenosti, které by byly apriorními pravdami, neboť by se muselo jednat o *nutné* pravdy.²²⁹ Není proto třeba předpokládat, že existují nějaké *evidentní* morální normy.²³⁰ Rawls může dále odpovědět, že z hlediska logické struktury sice nejsou naše morální soudy založeny na „faktech“, přesto jsou fakta důležitá jako omezení působící v rámci původní situace a která nám umožní výrazně vybírat si mezi různými alternativními principy a také pro ně poskytovat podporu. Na konstruktivismus je proto dobré shlížet jako na pragmatickou metodu, která vypracovává normativní principy, které jsou následně korigovány a usměrňovány empirickým zkoumáním daného problému.²³¹ V tomto smyslu Rawls hovoří o tom, že všechny principy spravedlnosti jsou závislé na faktech. Pokud bychom chtěli ještě trochu pokračovat v duchu Quinovy filosofie, poměrně dobře v souladu s Rawlsovou filosofií jde jeho tvrzení, že naše poznání se nikdy neodehrává v izolaci, ale souvisí s celou řadou dalších dílčích poznatku ohledně reality, která nás obklopuje. A v tom smyslu již vůbec není zřejmé, že naše morální a s nimi úzce spjaté politicé hodnoty jsou zcela odvislé od faktů.²³²

²²⁸ Quine, W. v. O.: *Two Dogmas of Empiricism*. *Philosophical Review*, 60, 1951, s. 20–63 (česky Týž: *Dvě dogmata empirismu*. In: Týž: *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Plzeň 2006, s. 82–107).

²²⁹ Marvan, T.: *Konstanty Quinovy filosofie*. In: Quine, *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, cit. d., s. 12–14.

²³⁰ *Teorie spravedlnosti*, s. 337.

²³¹ Buckley, M.: *The Structure of Constructivism in Political Constructivism*. *Metaphilosophy*, 41, 2010, č. 5, s. 669–689.

²³² Neznamená to, že by Rawls byl zastáncem obecného programu Quinovy filosofie.

c. Teorie spravedlnosti

Ve svém nejznámějším díle, *Teorii spravedlnosti* (1971), se Rawls snažil vybudovat systém spravedlivé společnosti postavené na liberálních základech, kterou nazývá spravedlnost jako férovost (*justice as fairness*). Tato koncepce není zcela normativně nezakotvená, ale má odpovídat nejhlubším tradicím a idejím demokratické společnosti a kultury. Férovostí je míněno to, že jednomyslný souhlas ohledně principů spravedlnosti je dosažen v situaci, která je rovná a spravedlivá pro všechny zúčastněné strany.

Jeho cílem bylo důrazně odpovědět na v té době dominantní (a v obecném mínění latentně působící) morální a politickou filosofii, a to utilitarismus.²³³ Utilitarismus a jeho různé varianty jsou založeny na přesvědčení, že cílem morálního jednání je maximalizace užitku ve společnosti. Hlavní Rawlsovou výtkou utilitarismu bude jeho neschopnost odlišit dostatečné jednotlivce a jejich rozdílné tužby, životní plány a potřeby.²³⁴ Utilitarismus (ať již prosazující maximalizaci celkového užitku, nebo průměrného) vede k tomu, že práva některých skupin či jednotlivců mohou být „obětována“ pro dobro celku.²³⁵ Utilitarismus není schopen respektovat integritu jednotlivců, protože, díky agregaci užitku chápe volbu morálních a politických principů jako racionální volby jediného jednotlivce.²³⁶ V mnoha případech to ale vede k protiintuitivním závěrům ohledně morálky a spravedlnosti a utilitarismus umožňuje porušování individuálních práv.

²³³ K utilitarismu srov. Sidgwick, H.: *The Method of Ethics*. London 1907, Mill, John Stuart: *Utilitarianism*. In: Týž: *On Liberty and Other Essays*. ed. J. Gray. Oxford and New York, Oxford University Press 1991, s. 131–201, Moore, G. E.: *Ethics*. Cambridge 1903, Williams, B.: *A Critique of Utilitarianism*. In: Smart, J. J. C. – Williams, B. (eds.): *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge 1973, Cambridge); Kymlicka, cit. d., s. 10–52; Sen, A. – Williams, B. (eds.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982.

²³⁴ Scheffler, S.: *Rawls and Utilitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 426–456, srov. dále Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge-London 2000, s. 84–100.

²³⁵ Srov. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. New York 1974, s. 28–29, 39–45.

²³⁶ *Teorie spravedlnosti*, org. 26–27. S. Scheffler ve výše zmíněné studii zdůrazňuje, že pouze některé Rawlsovy argumenty vůči utilitarismu jsou činěny z pozice osob v původní situaci a musíme je brát ve světle Rawlsovy morální psychologie, které vypracovává ve finální části (III) *Teorie spravedlnosti* (Scheffler, *Rawls and Utilitarianism*, s. 434–435)

Teorie spravedlnosti není aplikovatelná na veškeré dění a procesy ve společnosti, ale na to, co Rawls nazývá *základní strukturou* společnosti (*basic structure of society*). Základní struktura společnosti zahrnuje hlavní společenské instituce spolu s tím, jak jsou spolu propojeny v jeden společenský systém. Základní struktura je „přesněji způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace. Významnějšími institucemi rozumím politické zřízení a hlavní ekonomické a společenské mechanismy. Tak zákonná ochrana svobody myšlení a svobody svědomí, konkurenční trhy, soukromé vlastnictví výrobních prostředků a monogamní rodina jsou příklady významnějších společenských institucí.“²³⁷ Má zcela zásadní dopad na jednání, tužby, přání, možnosti a schopnosti jednotlivců. Proto Rawls hovoří o tom, že spravedlnost „je první ctností společenských institucí“.²³⁸ V návaznosti na Samuela Schefflera²³⁹ můžeme Rawlsovu ideu spravedlnosti chápat jako *holistickou*, neboť jednotlivé transakce mezi jednotlivci je vždy třeba chápat v institucionálním kontextu celkové distribuce ve společnosti. Rawls to nazývá čistou procedurální spravedlností: pokud je základní struktura spravována spravedlivými principy, jakákoliv distribuce jednotlivých transakcí z ní plynoucí je také spravedlivá.²⁴⁰ Celkově však Rawlsova teorie spravedlnosti není proceduralistická, neboť principy spravedlnosti upravující fungování základní struktury společnosti jsou *substantivní* povahy.

Podle Rawlse můžeme hodnotit společnost jako spravedlivou, pokud se jedná o férový systém společenské kooperace rovných a svobodných občanů. Prvním bodem je představa společnosti jako systému férové spolupráce:

„Společenská spolupráce se odehrává vždy pro vzájemný prospěch a z toho vyplývá, že obsahuje dva rysy: prvním je sdílen pojem férových podmínek spolupráce, o kterých předpokládáme, že jsou obecně vzato přijatelné pro každého účastníka pod podmínkou, že je

²³⁷ *Teorie spravedlnosti*, s. 19.

²³⁸ *Teorie spravedlnosti*, s. 17.

²³⁹ Scheffler, S.: *Rawls and Utilitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 445.

²⁴⁰ *Teorie spravedlnosti*, 62–63.

přijmou stejně tak všichni ostatní (...) Tento rys společenské spolupráce nazývám „rozumným“. Druhý rys odpovídá „racionálnímu“: odkazuje k racionální výhodě každého účastníka, k tomu, co účastníci jako jednotlivci sledují.²⁴¹

Férová spolupráce je jednou z hlavních výchozích idejí teorie spravedlnosti. Pojmy rozumný (*reasonable*) a racionální (*rational*) hrají v Rawlsově filosofii zásadní roli a podle našeho názoru stojí za mnohými nepochopeními celé Rawlsovy společensko-smluvní argumentace. Jejich význam se plně projevuje v druhé Rawlsově základní tezi, a tou je představa o občanech jako rovných a svobodných na základě toho, že se jedná o *osoby*. Občané jsou si rovni a zároveň svobodni v tom aspektu, že jsou nadáni specifickou morální povahou, vyjádřenou dvěma morálními mohutnostmi. 1) schopností smyslu pro principy práva a spravedlnosti (přijmout za své principy férové spolupráce) a 2) smysl pro koncepci vlastního dobra, tj. utvářet po sebe následovat vlastní vizi dobrého života, stejně tak přijmout zodpovědnost za své jednání. První odpovídá tomu co je rozumné, druhé tomu, co je racionální. Jednotlivci tak racionálně následují své vlastní představy o dobrém životě a jeho cílech (které jsou samozřejmě odlišné), ale mají smysl následovat a jednat podle společných a rozumných podmínek společenské spolupráce. „Jinými slovy, lidé nejsou otroky svých vášní a tužeb: mají reflexivní schopnost odstoupit od bezprostředních podnětů a položit si otázku, zda věci, které chtějí, jsou toho hodny, zda je skutečně dobré se o ně snažit a zda je spravedlivé dosahovat osobního cíle s ohledem na náklady, které to klade na ostatní.“²⁴² Principy spravedlnosti pak budou takové, na kterých by se jednotlivci shodli v situaci charakterizované nestranností a mocenskou symetrií zúčastněných stran (tj. férové situaci). Rawls tvrdí, že za přítomnosti těchto omezení lze konstruovat principy spravedlnosti pomocí *hypotetické* společenské smlouvy. Společenská smlouva na nás nemá uvalit zcela nové závazky, které jsme do té

²⁴¹ Rawls, J.: *Základní svobody a jejich prioritá*. In: Kis, János (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha 1997, s. 174.

²⁴² Kis, J.: *Úvod*. In: Týž: *Současná politická filosofie*. Praha 1997, s. 14.

doby neměly, ale vyjasnit naše rozhodování o principech spravedlnosti na základě důvodů, kterými již disponujeme.²⁴³

Jaké jsou podle Rawlse východiska smluvní situace, která ovlivňují konstrukci principů spravedlnosti? Rawls původní teorii společenské smlouvy obohacuje o myšlenku *původní situace*, kdy jsou jednotlivci ve svém rozhodování postaveni za závoj nevědomosti (*veil of ignorance*), díky kterému neví nic o svém pohlaví, společenském postavení, zájmech apod.; mají však přístup k poznatkům ohledně obecné lidské psychologie, ekonomie a politiky.²⁴⁴ Závoj nevědomosti zabraňuje tomu, aby některá ze zúčastněných stran měla neoprávněnou výhodu ve vyjednávání principů spravedlnosti, např. díky svému bohatství, sociálnímu status, nebo pohlaví. Rawls nazývá takové charakteristiky v případě rozhodování morálně *nahodilými*: „Musíme nějak eliminovat účinky specifických nahodilostí, které přivádějí lidi do nerovnoprávných situací a svádějí je k tomu, aby ve svúj prospěch využívaly společenské a přírodní okolnosti.“²⁴⁵ Tím, že neví, jaká bude jejich pozice ve společnosti s řadou dalších zásadních poznatků, musí se rozhodovat pro koncepci spravedlnosti na základě obecných principů a poznatku, že nerozumné jsou všechny takové koncepce, které zvýhodňují konkrétní jedince nebo skupiny obyvatel (jednoduše proto, že nevíme, jestli nebudeme těmi znevýhodněnými). Podle Rawlse si nelze představit rozumný důvod pro rozhodnutí, že budeme riskovat to, že náš život bude považován za méně hodnoty než životy jiných občanů (souvisí to také s pocitem sebeúcty, která je podle

²⁴³ Freeman, Samuel: *Rawls*. London and New York 2007, s. 144. Podobně samozřejmě postupují jiní sociálněsmluvní teoretici. Kant o povaze *původní smlouvy* prohlašuje, že „je to však pouhá *idea rozumu*, která má však svoji nezpochybnitelnou (praktickou realitu); zavazuje totiž každého zákonodárce dávat zákony takovým způsobem, jak by mohly vyplývat ze spojené vůle celého lidu, a každého poddaného, pokud chce být občanem, vidí tak, jako kdyby takovou společnou vůli podpořil (...) Neboť jeli zákon vytvořen tak, že veškerý lid k němu *nikterak nemohl* dát svůj souhlas (pokud by například jistá třída *poddaných* měla mít dědičnou výsadu *vládnoucího stavu*), pak není spravedlivý; je-li však *možné pouze* to, že s ním lid souhlasí, pak je povinností považovat takový zákon za spravedlivý: a to i za předpokladu, že by lid v takové situaci nebo rozpoložení, že pokud by na to byl tážán, pravděpodobně svůj souhlas odepřel.“ 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*. Praha 1999, s. 74–75.

²⁴⁴ *Teorie spravedlnosti*, s. 92, srov. Freeman, *Rawls*, 154–160. Jinými slovy, původní situace je myšlenkový experiment, který simuluje naše rozhodování z morálního hlediska a vynechává fakta, která jsou nahodilá z morálního hlediska (Tamtéž, 121–122).

²⁴⁵ *Teorie spravedlnosti*, s. 92.

Rawlse velice důležitým sociálním dobrem). Jednotlivci jsou rovněž jsou nadáni znalostí toho, co Rawls nazývá okolnosti spravedlnosti (*circumstances of justice*). Mezi ně patří a) materiální zdroje společnosti jsou vzácné; b) lidé mají podobné dušen a fyzické charakteristiky a c) ve společnosti existuje velké množství různých názorů na to, jak vypadá dobře vedený lidský život (nebo co je jeho cílem).²⁴⁶ Závoj nevědomosti hraje v původní situaci ještě jednu důležitou úlohu: protože jsou lidé v původní situaci zbaveni tolika informací, nemohou racionálně prosazovat zcela egoisticky založené koncepce spravedlnosti, protože neví, zda to bude jeho zájem. Obdobně je tomu při sestavování případných koalic.²⁴⁷

Důležité je si uvědomit, že původní situaci má dvě součásti rozlišené podle *rozumnosti* a *racionality* zúčastněných. Racionalita aktérů spočívá v jejich následování své vlastní koncepce dobra; rozumnost pak v tom, že přijímají restriktce ohledně svého rozhodování. Rawlsova původní situace tak není rozhodování *homo economicus* nebo cvičením v racionální volbě. Racionální autonomie je pouze polovinou původní situace, původní situace jako celek představuje plnou autonomii: „Plná autonomie zahrnuje nejen schopnost být racionální, ale také schopnost prosazovat našich koncepci dobra způsoby, které jsou konsistentní k férovým podmínkám společenské spolupráce, tj. k principům spravedlnosti.“²⁴⁸ Podle Rawlse je čistě racionální autonomie aktérů zcela fiktivním pojmem a její rozlišení od úplné autonomie je pouze konceptuální. Z hlediska racionality jsou jedinci nezainteresováni na přáních a tužbách ostatních; z hlediska rozumnosti jsou však schopni podvolit se morálním požadavkům společenské kooperace.²⁴⁹

Jak však mohou smluvní strany rozhodnout ohledně principů spravedlnosti, pokud neví, na distribuci čeho se mají tyto principy vztahovat? Rawlsovou odpovědí je, že existuje okruh dober, která jsou esenciální pro všechny koncepce dobrého života a pro rozvoj morálních mohutností každého jednotlivce, ať již jsou jeho životní cíle jakékoliv. Strany k dohodě motivuje rozdělení *primárních dober*,

²⁴⁶ *Teorie spravedlnosti*, s. 87–89.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 93–94.

²⁴⁸ Rawls, J.: *Základní svobody a jejich priorita*, cit. d., s. 179.

²⁴⁹ *Srov. Teorie spravedlnosti*, s. 22.

což však nejsou pouze statky v ekonomickém smyslu slova a jejich rozsah je široký. Rawls mezi ně zařazuje základní občanské svobody, svobodu pohybu a výběru zaměstnání, bohatství, přístup k úřadům a pozicím nesoucím odpovědnost a základy sebeúcty ve společnosti. Poslední bod (sebeúcta), se úzce váže k Rawlsově ideálnímu cíli společnosti, dobře uspořádané společnosti, kde lidé vidí sebe i ostatní jako rovné občany, se stejnými právy, povinnostmi a možnostmi participovat na základní struktuře společnosti.²⁵⁰ Každá racionální osoba, ať již má jakoukoliv představu o svém vlastním dobru, musí těmito dobry do určité míry disponovat.²⁵¹

Jak bude vypadat samo rozhodování o principech spravedlnosti na základě podmínek, tak jak jsme předestřeli výše? Rawls tvrdí, že jednotlivci budou postupovat podle metody *maximinu*, metody, která je podle něj nejvhodnější pro zásadně důležitá rozhodnutí v situaci nejistoty. Metoda maximinu je postavena na myšlence maximalizace minima, tj. máme se rozhodnout pro takovou z alternativ, která nám zaručí, že minimální výsledek jedné z variant pro nás bude lepší, než v ostatních případech, pro které bychom se rozhodli. Maximin je ale pouze principem poměrování mezi různými alternativními koncepcemi spravedlnosti, není zdaleka jediným důvodem pro vybrání dvou Rawlsových principů.²⁵² Dalšími omezeními naší volby v původní situaci jsou okolnosti spravedlnosti a Rawlsova koncepce primárních dober (někdy také nazývána jako *thin theory of the good*).

Rawls tvrdí, že by lidé v původní situaci vybrali dva následující principy spravedlnosti.

„1) Každá osoba má právo na plně adekvátní rozvrh rovných základních svobod, který je slučitelný s obdobným rozvrhem svobod pro všechny.

²⁵⁰ Daniels, N.: *Rawls Complex Egalitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 247–248.

²⁵¹ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 93. Podrobněji viz Rawls, J.: *Social Unity and Primary Goods*. In: Sen, A. (ed.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982.

²⁵² Martin, R.: *Economic Justice*. In: Boucher – Kelly, *Social Contract from Hobbes to Rawls*, cit. d., s. 251–252.

2) Společenské a ekonomické nerovnosti musejí splňovat dvě podmínky. Za první, musejí být spojeny s úřady a pozicemi přístupnými všem za podmínek férové rovnosti příležitosti; a z druhé, musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně zvýhodněným členům společnosti (tzv. *princip difference*).²⁵³

Principy mají být přitom seřazeny tak, že první má přednost před druhým, a v rámci druhého princip férové rovné příležitosti před principem difference. Rawls přehledně shrnuje svoji koncepci spravedlnosti do následujícího přehledu: „*Všechny sociální hodnoty – svoboda a příležitosti, příjem a bohatství a základ pro sebeúctu – mají být distribuovány rovnoměrně, pokud nerovná distribuce jakýchkoli, nebo všech těchto hodnot je ku prospěchu nejvíce zvýhodněných.*“ První princip obsahuje svobody jako svoboda myšlení a svědomí, politické svobody; Rawls je velice blízko koncepci lidských práv; zajímavé je, že mezi těmito právy chybí právo vlastnit soukromý majetek, protože pak by automaticky nemohl platit princip difference. Proto je Rawls oprávněně řazen do egalitaristického proudu liberalismu.

Rawls několikrát zdůrazňuje nespravedlnosti plynoucí z přirozených nerovností (talent, handicap apod.) a nerovností společenských (rozdílný příjem, status, společenský vliv) a jejich vlivu na společnost. Tomu má zabránit princip difference a rovněž substanciální pojetí šance rovných příležitostí. Takový systém, který považuje za určující pouze první princip, Rawls označuje jako systém přirozené svobody (*natural liberty*). Je postaven na tom, že za původní prvotní distribuci je vyžadována rovná svoboda pro všechny a umožnění vytvoření prostoru pro jakýkoli talent, kterým může člověk disponovat. Další distribuce majetku je už pak ospravedlněna, včetně velkých nerovností. Uplatňuje se zde tedy formální rovnost šancí. Rawls poukazuje na to, protože se taková společnost nestará o sociální aspekty, což vede to následně k tvorbě politických a ekonomických nerovností založených na morálně arbitrárních vlastnostech, jakými jsou rozdílný sociální původ, či vrozené indispozice. „Intuitivně, nejvíce zřetelná nespravedlnost systému přirozené svobody je v tom, že umožňuje, aby

²⁵³ Podle mírně pozměněné definice v Rawls, *Základní svobody a jejich prioritá*. In: Kis, *Současná politická filosofie*, cit. d., s. 166.

podíly na majetku byly nevhodně ovlivněny těmito faktory [sociální prostředí, nadání, bohatství rodiny atd. – pozn. autor] náhodnými z morálního hlediska.²⁵⁴ Očekávání jedinců se stejnými schopnostmi a aspiracemi by neměla být ovlivněna jejich třídní příslušností. Podle Rawlse nemůže být spravedlivá žádná společnost, která obhájí majetkové (a jiné nerovnosti) a přitom se nesnaží zlepšovat pozici těch, kteří v přírodní či sociální loterii byli nejméně úspěšní. Rawls hovoří o distribuci talentů a schopností jako o „společném statku“.²⁵⁵ Nozick toto pojetí kritizuje, neboť by to mělo znamenat zásadní odlišení lidí od jejich talentů, které se mohou zdát nahodilé.²⁵⁶ Rawls ale má na mysli, že principy spravedlnosti a z nich další odvozené regulují distribuci talentů a schopností tak, že jsou každému ku prospěchu; nevlastní je tedy *de facto*. Důsledkem jeho koncepce není převaha společenského dobra nad zájmy jednotlivce, ale distribuce výsledku plynoucích z přirozených talentů nutná k zajištění toho, aby každý mohl adekvátně následovat svoji vizi dobrého života.²⁵⁷

Zde je třeba zdůraznit, že Rawlsovi nejde o eliminaci či neustálou kompenzaci takovýchto nerovností, neboť by to bylo proti jím zvažované ideji rovnosti. Morálně náhodné pozitivní či negativní vlastnosti nejsou jediným principem distribuční spravedlnosti, ale hrají roli intuitivního principu přijímaného v demokratické kultuře, který vytváří omezení pro konstrukci principů spravedlnosti.²⁵⁸ Samotná distribuce štěstí/neštěstí ve společnosti je *morálně neutrální*.²⁵⁹ Nikdo si nezaslouží své vrozené nadání nebo třídní původ, ale to neznamená, že tyto rozdíly mezi lidmi mají být zcela odstraněny. Je třeba uzpůsobit základní strukturu společnosti tak, aby nikdo neměl menší podíl na výsledcích společenské kooperace a přitom nebylo nutné každého zvlášť kompenzovat za jeho vrozené nedostatky. Nadání, fyzické a mentální predispozice jsou prostě *fakty*, která sama o sobě nejsou spravedlivá ani

²⁵⁴ *Teorie spravedlnosti*, s. 70.

²⁵⁵ Tamtéž.

²⁵⁶ Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*, cit. d., s. 228.

²⁵⁷ Scheffler, S.: *Rawls and Utilitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 440–442.

²⁵⁸ Daniels, cit. d., s. 248.

²⁵⁹ Tento bod bude hrát důležitou úlohu při odmítnutí principů globální redistribuce v 7. části této práce. Pro jinou interpretaci logických důsledků Rawlsova egalitarianismu, srov. Kymlicka, cit. d.

nespravedlivá. Otázkou spravedlnosti je jak konkrétní společnost s těmito rozdíly mezi lidmi naloží a jak je promítne do základní struktury své společnosti.²⁶⁰

Rawlsovy principy spravedlnosti a zejména princip difference byly v literatuře podrobeny rozsáhlé diskusi, analýze a samozřejmě kritice.²⁶¹ Před tím, než se zaměříme na kritiku samotné konstrukce principů spravedlnosti (tedy Rawlsovu myšlenku původní situace), rádi bychom v tomto místě pouze zmínili dvě kritiky představy distributivní spravedlnosti, jak ji představuje *Teorie spravedlnosti* (s přihlédnutím k Rawlsově pozdějšímu dílu), neboť to bude relevantní pro další části naší práce.

Jeden druh kritiky zaznívá ze stran všech těch myslitelů, kteří považují požadavek, aby byla teorie spravedlnosti zaměřena na osoby plně schopné společenské kooperace, tedy takové, které jsou schopny normálně pracovat, nikoliv osoby postižené nebo jinak neschopné práce. Rawlsovým problémem se zdá být také to, že jím navrhované principy plynou z druhu morálního uvažování, které musí nutně mít podobu universálních principů. Carol Gillian rozlišuje mezi *etikou spravedlnosti* a *etikou péče*, přičemž první spojuje s muži a formální, abstraktní morálkou založenou na pravidlech a právech, kdežto morálka ženská, založená na péči je založena okolo povinností plynoucích ze společenských vztahů; oba dva druhy morálky nejsou navzájem slučitelné.²⁶² Etika péče je zaměřena více na hledání porozumění v rámci jednotlivých kontextů, namísto hledání universální předpisů morálky; cílem není nalezení nejlepších principů, ale budování morálních dispozic.²⁶³ Orientací na osobní vztahy místo nestranné zásady spravedlnosti je však opuštěna jasná představa o řešení společenských problematik skrze *politické prostředky*. Dalším problémem etiky péče je

²⁶⁰ *Teorie spravedlnosti*, s. 102.

²⁶¹ Za všechny alespoň zmiňme důkladnou stať Philipa van Parijse, *Difference Principles*. In: Freeman, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2000. Podle našeho názoru je poněkud zavádějící přemýšlet o Rawlsově koncepci distributivní spravedlnosti pouze ve světle druhého principu spravedlnosti. Rawls sám tvrdí, že správná aplikace zcela liberálního prvního principu může v konečném důsledku znamenat větší náklady a redistribuci (kvůli větší rovnosti) než druhý princip spravedlnosti. Viz *Political Liberalism*, s. 325n.

²⁶² Gillian, C.: *'Remapping the Moral Domain*. In: Heller, T. Morton, S. (eds.): *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford 1986, s. 238.

²⁶³ Srov. Kittay, E.: *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York 1998.

nedostatek vysvětlení, jaký je náš morálních vztah k potřebným, kteří nejsou součástí naší bezprostřední morální komunity, bez toho, aniž bychom se vyhnuli univerzálním morálním pravidlům.²⁶⁴ S tímto souvisí námitka představena A. Senem, že Rawls je příliš zaměřen na distribuci statků (primární dobra), opomíjí však, že různí lidé potřebují a využívají těchto statků rozdílnými způsoby.²⁶⁵ Díky rozdílům zejména ve zdravotní oblasti mohou občané stejné množství primárních dober převést na zcela jiné životní možnosti. Je proto se třeba zaměřit na přístup, který bude zdůrazňovat rovné schopnosti (*capabilities*) občanů a jejich podporu, protože od koncepce primárních dober nemůžeme očekávat, že zajistí všem stejnou možnost dosažení svých životních cílů. Rawls souhlasí s tím, že soubor primárních dober má být poměřován ve světle základní schopnosti, ale to není něco, co by nebylo možné v rámci spravedlnosti jako slušnosti.²⁶⁶ N. Daniels ukazuje způsob, jak lze Rawlsovu teorii vylepšit, aby splňovala nárok na adekvátní se vypořádání s problémem nerovností ve zdraví.²⁶⁷ Je třeba propojit nárok na adekvátní zdravotní péči s jedním z hlavních primárních dober, rovnými příležitostmi. Nemoc nebo postižení vytváří zásadní nerovnosti co se rovných příležitostí týče, proto by měl mít každý občan právo na přístup ke zdravotní péči. Její limity by měli být nastaveny tak, aby vzhledem k omezeným zdrojům měl každý přístup k takové zdravotní péči tak, aby byla zajištěna férová rovnost příležitostí. Empirické studie ukazují, že národy, které se snaží zachovat jistou míru společenské rovnosti a sledují záměr férové politické participace, jsou rovněž těmi, kde je zdravotní péče více dostupná skrze celou populaci. Zdravotní stav tak nejen ovlivňuje míru rovných příležitostí, ale také míru politické participace a tedy kvalitu demokratického vládnutí. Obojí pak velmi výrazně souvisí se vzdělaností populace.²⁶⁸ Zavedení zdravotních hledisek do Rawlsova souboru primárních dober tak odpadá kritika, která poukazuje na to, že původně

²⁶⁴ Kymlicka, s. 405–406.

²⁶⁵ Sen, A.: *Equality of What?* In: *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. I, Cambridge 1980, s. 197–220.

²⁶⁶ *Political Liberalism*, s. 184–185.

²⁶⁷ Daniels, N.: *Rawls Complex Egalitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 257–259; Týž: *Health Care Needs and Distributive Justice*. *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981; Týž: *Just Health Care*. Cambridge 1985.

²⁶⁸ Srov. studie uváděné v Tamtž, s. 260–262.

měla *Teorie spravedlnosti* v problém s tím, jak v rámci jedné společenské třídy rozlišit adekvátně mezi těmi, kteří jsou nešťastnou náhodou postiženi nebo se potýkají se zdravotními těžkostmi.²⁶⁹

Druhou závažnou kritiku představil G. A. Cohena a je o to důležitější, protože míří na jednu ze základních Rawlsových myšlenek, a to na zaměření spravedlnosti na základní strukturu společnosti.²⁷⁰ Rawls tvrdí, že nerovnosti jsou ospravedlnitelné pokud budou ku prospěchu nejméně zvýhodněným jako pobídky pro vyšší pracovní výkon. Cohen tvrdí, že teorie spravedlnosti nemůže být zaměřena pouze na společenské instituce, ale musí pro svůj úspěch také budovat étos jednání jednotlivců v každodenním životě, tj. musí se zaměřovat na volby a životní rozhodnutí jednotlivců v rámci institucí tvořících základní strukturu. Souvisí to podle Cohena s nejasnostmi ohledně popisu a analýzy předmětu spravedlnosti, základní struktury. Rawls je velice nejasný v tom, jaké instituce a na základě čeho jsou součástí základní struktury. Častokrát se zdá, že některé instituce tam patří na základě donucovací moci státu, to ale pravděpodobně není případ všech institucí zahrnutých do základní struktury. Na příkladu ambivalentního postavení rodiny v Rawlsově díle (kde není zřejmé zda je rodina součástí základní struktury na základě donucování či nikoliv) Cohen ukazuje, že oddělit od sebe vliv čistě donucovací struktury a zároveň působících společenských zvyků a morálních nároků.

Když se však podíváme na řešení problému rodiny v rámci základní struktury v Rawlsově článku *Idea of Public Reason Revisited*, uvidíme, že celá záležitost je jasnější, než jak ji Cohen podává. Ústřední úlohou rodiny v rámci teorie spravedlnosti jako férovosti je její úloha v reprodukci a výchově občanů a

²⁶⁹ Jak by Rawls odpověděl na otázku, zda je přípustné aby z daní všech občanů byla financována léčba i těch občanů, kteří si svůj zdravotní stav sami zavinili? Autor je toho názoru, že Rawls by poukázal na fakt, že férová příležitost je pouze jedním z několika sociálních dober. Je snadné si přitom představit ospravedlnění takového sociálního a zdravotního standardu zajišťujícího zajišťuje základní lidská práva a umožňuje občanům pořádk být efektivními účastníky společenské kooperace. Srov. *Political Liberalism*, s. 185 poz. 15.

²⁷⁰ Viz Cohen, G. A.: *Spravedlnost, podněty a sobectví* a *Týž: Kde je třeba jednat. V oblasti distributivní spravedlnosti* (In: Cohen, J.: *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha 2006, s. 89–116 . Ke Cohenově socialismu srov. Hrubec, M.: *Analytický marxismus G. A. Cohena*. In: Cohen, *Iluze liberální spravedlnosti*, cit. d.

pravidla politické spravedlnosti upravují chod to té míry, jak rodina plní tuto funkci.²⁷¹ Aby spravedlivá společnost mohla pokračovat do budoucna, je třeba aby rodina plnila úkoly, které umožňují zajištění vývoje občanů vybavených požadovanými morálními mohutnostmi. V poznámce k této části dále uvádí, že politická koncepce spravedlnosti nestrání jedné formě uspořádání rodinných vztahů, pokud nejsou ohroženy ostatní politické hodnoty.²⁷² Pravidla spravedlnosti se vztahují na rodinný život pouze nepřímo, ale znamenají „zásadní omezení rodiny jako společenské instituce aby mohla být garantována práva, svobody, a životní šance všech jejích členů.“²⁷³ Pokud má diskurs veřejné/soukromé sféry znamenat, že se jedná o dvě na sobě nezávislé sféry, pak je to podle Rawlse iluze. Práva vyplývající z požadavků spravedlnosti chrání samozřejmě také členy rodiny, ať již její vnitřní uspořádání má být jakékoliv. Soukromá sféra není prostorem ani místem, ale výsledkem aplikace principů spravedlnosti, které stanovují rodině pevná pravidla zajišťující práva všech jejích členů. Pokud jsou dodržena práva všech členů rodiny, pak existuje prostor pro částečně nerovné rozdělení rolí v rodině na základě určité (např. náboženské) všeobsažné morální doktríny. Důležité je, aby tato nerovná dělba práce byla dobrovolná. Cílem liberalismu by podle Rawlse měl být takový stav ve společnosti, kdy nerovné rozdělení práce v rodině je výsledkem svobodné volby, nikoliv tlaku společenských podmínek.²⁷⁴

Jedním z problémů Cohenovy kritiky je jeho dělení mezi přípustnými a nepřípustnými pobídkami. Vysloveně tvrdí, že nemá nic proti platovému zvýhodňování „zvláště nepříjemných prací“, ale podle něj „k podstatě těchto podnětů nepatří produkovat nerovnost.“²⁷⁵ Jak je to ale možné? Představme si, že máme na výběr mezi pracovištěm, kde budeme vydělávat více peněz (a tedy budeme více ku prospěchu nejméně zvýhodněným), ale bude málo podporovat naši sebeúctu a takovým pracovištěm, které více podporuje sebeúctu zaměstnanců,

²⁷¹ Rawls, J.: *The Idea of Public Reason Revisited*. The University of Chicago Law Review, 64, 1997, s. 765.

²⁷² Tamtéž, s. 765 a pozn. č. 60.

²⁷³ Tamtéž, s. 789.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 792.

²⁷⁵ Cohen, G. A.: *Spravedlnost, podněty a sobectví*, cit. d., s. 108.

ale přináší nižší zisk. Podle Cohena máme maximalizovat naše pracovní úsilí, aby byli zajištěni správný výsledek principů spravedlnosti, přestože jiné důležité priority naší osobnosti musí tomuto cíli ustoupit. Myslím si, že Cohenova koncepce tak nakonec ústí v jistou formu utilitarismu, kdy jsem povinni dělat vše proto, aby pozice těch stojících nejnižší na společenském žebříčku byla co nejlepší a zároveň se snažit, aby pobídky proto nutné byly co nejmenší. Ti, kteří v kapitalistickém systému vyžadují vysoké odměny za požadovanou a tržně dobře ohodnocenou práci by mohli, pokud by byli vedeni étosem spravedlnosti, se do velké míry těchto vysokých pobídek vzdát.

Jde to ale proti Rawlsově záměru, neboť pro něj jsou nerovnosti přípustné tehdy, pokud zlepšují pozici nejméně zvýhodněných. To je ale záležitostí pravidel základní struktury, nikoliv naší individuální zodpovědnosti co nejvíce maximalizovat bohatství společnosti k tomuto účelu. Další velkou nepříjemností, se kterou se Cohen musí potýkat je protiklad jeho závěrů. Vyšší náklonnost vůči blízkým osobám (rodina apod.) má jít stranou, pokud jde o záležitosti spravedlnosti. Pouze to potvrzuje utilitaristické „zabarvení“ Cohenova pohledu na spravedlnost, neboť utilitarismus také nebere ohled na individuální tužby jednotlivců. Cohen však nevidí, že takovéto rodinné vazby (které Estlund nazývá *motivы afekce*) nejsou sami o sobě egoistické, ale přesto sám připouští, že určitá míra „sobeckosti“ je přípustná.²⁷⁶ Je proto s podivem, že připouští nerovnosti v případě pobídek pro „nepříjemné práce nebo náročné práce“, ale neumožňuje nerovnost na základě pobídek, které vyvažují intimní pouta s rodinou a blízkými.

Rawls v poslední části *Teorie spravedlnosti* tvrdí, že společnost fungující podle těchto principů bude stabilnější v dlouhodobém ohledu, protože podle obecných pravidel morální psychologie si lidé vybudují smysl pro spravedlnost, který je utvářen pojetím spravedlnosti v tom či onom společenském systému.²⁷⁷ Pokud budou naplněny podmínky, které stanoví principy *Teorie spravedlnosti*, tak v průběhu času se stanou obecně přijímaným základem pro podporu

²⁷⁶ Estlund, D.: *Liberty, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls*. *Journal of Political Philosophy*, 6, 1998, č. 1, s. 99–112.

²⁷⁷ *Teorie spravedlnosti*, část III.

společenských institucí, které jsou v prospěch jednotlivců.²⁷⁸ Nespokojenost s tímto argumentem Rawlse donutila v průběhu času vypracovat zcela novou koncepci politického liberalismu (viz 3. b).

i. Kritika Rawlsovy původní situace

Dříve, než budeme analyzovat Rawlsovo pozdní dílo, stručně bych chtěl odpovědět na některé zásadní kritiky myšlenky původní situace a společensko smluvní konstrukce jako takové. Rawlsova společensko smluvní koncepce postavená na konceptu původní situace byla po vydání *Teorie spravedlnosti* podrobená rozsáhlé kritice, jejíž kořeny ale sahají hlouběji do minulosti.

Již David Hume podrobil teorii společenské smlouvy ostré kritice. Hume zastával stanovisko, že rozum je nedostačující k tomu, abychom byli schopni morálního soudu. Toho jsme teprve schopni, když se k informacím rozumu přidá náš morální cit, který některé vlastnosti a činnosti rozděluje na libé (dobro) a nelibé (zlo) a tímto způsobem se formuje naše morální přesvědčení.²⁷⁹ Neznamená to, že všechny ctnosti jsou dílem přirozenosti. Některé jsou dílem konvence a vyžadují rámec společenské kooperace pro svou stabilitu a efektivitu. Zde Hume zařazuje (mimo jiné) respekt vůči právu na majetek, poslušnost vůči vládě a dodržování závazků.²⁸⁰ Podle Huma je konvence neformální proces, kdy se jistá společenská instituce stane morálně závaznou na základě pomalé a spontánní společenské shody. V pozadí tohoto názoru je metaetická teorie vycházející z jeho empirismu.²⁸¹ Konvence tak nevyplývají ze závazků, které vznikly společenskou smlouvou, nebo na základě povinnosti dodržování závazků. Legitimita vlády spočívá v jejich užitečnosti při zachování společenského řádu. Vláda nestojí na souhlasu ovládaných, ať již na explicitním nebo tichém (jak si

²⁷⁸ Srov. Freeman, S.: *Congruence and the Good of Justice*. In: Týž (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 277–315.

²⁷⁹ K Humově morální a politické filosofii srov. Stroud, Barry: *Hume*. London and New York 2003, s. 141–219; Ayer, A. J.: *Hume. A Very Short Introduction*. Oxford 2000; Cohon, Rachel: *Hume's Moral Philosophy*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/>.

²⁸⁰ Viz Hume, D.: *Treatise on Human Nature*. Ed. L. E. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch, Oxford 1978, s. 475.

²⁸¹ Brownsey, P. F.: *Hume and the Social Contract*. *The Philosophical Quarterly*, 28, 1978, č. 111.

představoval Locke), protože v historii žádný stát takovou formou nevznikl a v současnosti občané žádný souhlas s vládou nemanifestují. Společensko smluvní teorie postrádá jak empirickou podporu, tak filosofickou soudnost, protože předpokládá jako svoji součást diktum, že sliby jsou morálně závazné.²⁸²

Zdá se, že Hume považuje teorii společenské smlouvy za nepodstatnou, protože není schopna vysvětlit skutečný původ legitimní vlády, ani náš morální závazek ji poslouchat. I kdyby naši předci smluvně vyslovili souhlas s jistým druhem vlád, nás samotné to k ničemu nezavazuje; současný systém vládnutí nečerpá svou legitimitu ze souhlasu mezi lidmi. Samotný fakt souhlasu není schopen vytvoření morálního závazku. Dalším Humovým argemuntem je, že pokud by měla poslušnost zákonů spočívat na souhlasu ovládaných, muselo by se jednat o dobrovolný souhlas. Panuje však obecné přesvědčení, že jsme pod státní mocí okamžikem našeho narození do politického společenství. Možnost jej opustit je z mnoha důvodů náročná a mohou ji uplatnit pouze někteří jednotlivci.²⁸³ Vláda tak nespočívá na souhlasu ovládaných, protože ten není v žádném případě dobrovolný. Morální závaznost se musí vyvozovat z převládajícího přesvědčení všech lidí, které podle Huma stojí na veřejné prospěšnosti. Je zastáncem utilitarismu pravidel, kde je morálně závazné následovat taková pravidla, která vytvářejí co největší společenský užitek. A protože lidé jsou si podobní co se jejich přirozenosti týče, můžeme předpokládat že za prospěšné a žádoucí považují stejné společenské instituce.²⁸⁴

Humova kritika naráží na dva zásadní problémy. Předně, jeho pojetí toho, co je obecně prospěšné je příliš vágní. Neříká nic o případech, kdy nějaké společenské pravidlo je celkově prospěšné, ale pro část společnosti je velice nevýhodné. Tato námitka je pro Huma o to nepříjemnější, neboť podle jeho teorie všeobecně prospěšné normy získávají svoji důležitost skrze sympatie jednotlivců, kteří je posuzují a následně přijímají.²⁸⁵ Druhým problémem Humova výklady je

²⁸² Hume, D.: *Of the Original Contract*. In: Týž: *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianapolis 1987, s. 465–487.

²⁸³ Tamtéž, s. 363.

²⁸⁴ Hume, *Treatise on Human Nature*, s. 546–547.

²⁸⁵ Rod, W.: *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. Praha 2004, s. 432.

nerozlišování mezi legitimitou vlády a povinností poslouchat zákony. Jedno totiž neimplikuje druhé. I když můžeme vysvětlit povahu naší údajné morálního závazku poslouchat vládu (zákony) teorií alternativní ke společenské smlouvy, stále to neznamena, že se podařilo vysvětlit *autoritu vlády*. Jak ukazuje P. F. Brownsey, Hume sám později v *Treatise* podává kritéria pro legitimní vládu, což znamená, že samotná poslušnost zákonů (ospravedlněná utilitaristickým argumentem) k tomuto úkolu nestačí.²⁸⁶ Cílem společenské smlouvy není najít a potvrdit závazky jednotlivců poslouchat zákony, ale ukázat, že politická moc nemůže být legitimní, pokud by mohla být odsouhlasena ve smluvní situaci.²⁸⁷ Smluvní teorie by byla zbytečná, pokud by výsledný legitimní režim byl stejný jako ten, který by považoval utilitaristický argument za stejně legitimní.

Pokud má být souhlas smluvních stran s výsledky smlouvy pouze hypotetický, není jasné, jak tento souhlas může k něčemu zavazovat. Ronald Dworkin krátce po vydání *Teorie spravedlnosti* poukázal na to, že v Rawlsově případě se vlastně o žádnou smlouvu nejedná, neboť hypotetické závazky nemají žádnou sílu. Jak mne jako jednotlivce může k něčemu zavazovat hypotetický souhlas mého abstraktního já v hypotetické smluvní situaci? Dworkin tak namítá, že hypotetická smlouva vlastně žádnou smlouvou není.²⁸⁸ Tato kritika se však zřetelně mýlí svým cílem. Koncepce hypotetické smlouvy nechce ukázat, že hypotetické smlouvy nás k něčemu zavazují, ale vyvodit tento závazek z nejméně racionální konstrukce pravidel spravedlnosti, který hypotetická smlouva simuluje.²⁸⁹ Cílem společenské smlouvy není najít nové závazky, které jsme do té doby neměly, ale vyjasnit naše rozhodování o principech spravedlnosti na základě

²⁸⁶ Brownsey, cit. d., s. 146.

²⁸⁷ Freeman, *Rawls*, cit. d., s. 17–18.

²⁸⁸ Dworkin, R.: *The Original Position*. In: Daniels, N. (ed.): *Reading Rawls*. New York 1976, s. 17–18.

²⁸⁹ Srov. Hampton, Jean: *Contract and Consent*. In: Goodin, R. E., Pettit, P. and Pogge, T. (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford 2007, 482–483: “So what we ‘could agree to’ has prescriptive force for the contractarians not because make-believe promises in hypothetical worlds have any binding force upon us, but because this sort of agreement is a device that (merely) reveals the way in which (what is represented as) the agreed-upon outcome is rational for all of us. Hence the contractarians’ argument is that our tacit consent binds us to a legitimate and morally acceptable state only if the conventions which comprise it are the sort of contract and consent conventions that we could agree to, were we able to impartially and fairly reappraise and recreate those conventions.”

důvody, kterými již disponujeme²⁹⁰. Celá koncepce hypotetické společenské smlouvy slouží u Rawlse jako postup, kdy uvádíme naše prvně intuitivní předpoklady do reflexní rovnováhy. Ve svém pozdějším díle Rawls říká, že původní situace modeluje naše představy „zde a nyní“ ohledně férových podmínek a omezuje naše rozvažování ohledně pravidel spravedlnosti mezi rovnými a svobodnými jednotlivci.²⁹¹ Roli hypotetické smlouvy u Rawlse velice dobře to ukazuje na příkladu axiomů a z nich vyvozených závěrů Samuel Freeman. Podobně jako v případě matematického dokazování je důležité *jakým způsobem* se dostaneme k závěrům vyvozených z axiomů, tak je stejně tak důležitý postup, jak z našich uvážených přesvědčení o spravedlnosti dospíváme ke koherentnímu celku teorie spravedlnosti.²⁹²

ii. Komunitaristická kritika

Rawlsova koncepce původní situace je také vystavena obecné námitce vůči kontraktualistickým teoriím, a to že nelze udržet jimi manifestovanou etickou neutralitu smluvní situace. To však není možné, neboť proto, aby se smluvní strany mohli na něčem dohodnout, musí v rámci smluvní situace existovat jistá omezení, kterou jsou však vždy nějak normativně „zatížena“. Rawls se samozřejmě stal jedním z hlavních cílů kritiků ze strany širokého spektra označovaného jako komunitaristé.²⁹³ Jejich kritika míří zejména vůči podle jejich názoru příliš abstraktně formulované představě o lidské přirozenosti. Liberálové obecně a Rawls obzvlášť staví svoji teorie na pojetí jednotlivce, který chápán jako

²⁹⁰ Freeman, S.: *Rawls*, cit. d., s. 144.

²⁹¹ Rawls, J.: *Justice as Fairness: A Restatement*, s. 17: „We are to think of it as modeling two things: First, it models what we regard-here and now-as fair conditions under which the representatives of citizens, viewed solely as free and equal persons, are to agree to the fair terms of cooperation whereby the basic structure is to be regulated. Second, it models what we regard-here and now-as acceptable restrictions on the reasons on the basis of which the parties, situated in fair conditions, may properly put forward certain principles of political justice and reject others.“ Srov. Gauthier, cit. d., s. 29–30.

²⁹² Freeman, S.: *Original Position*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/original-position/>

²⁹³ K této debatě viz. Gutmann, A.: *Communitarian Critique of Liberalism*. *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, č. 3, s. 308–322; Mulhall, S. – Swift, A.: *Liberals and Communitarians*. Oxford 1996; Taylor, Ch.: *Nedorozumnění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*. In: Kis, cit. d., s. 465–494.

zcela nezávislý na sociální, kulturních a morálních podmínkách společnosti ve které žije.²⁹⁴ Navíc, to jak je původní situace představena implikuje, že Rawls chápe jednotlivce jako asociální a egoistické bytosti, které neodvozují svojí představu o dobrém životě ze společenství, se kterým jsou neodlučně spjati. Jednotlivci v původní situaci jsou esenciálně odlišní od svých cílů, identit a představ o vizi dobrého života. Pro rozhodnutí o správných principech spravedlnosti je třeba, aby se jednotlivci chápali jako nedílnou součást jisté komunity a jejího kulturního života a tradic. Zcela odtažitě chápané jáství neumožňuje jednotlivcům se rozhodnout o té či oné představě spravedlnosti, protože Rawlsovo pojetí je neudržitelně abstraktní. Individuum nepředchází společnosti, ale je tomu naopak; jednotlivci své veškeré cíle, morální vlastnosti, cíle apod. čerpají ze své komunity.²⁹⁵ S tím se rovněž podle komunitaristů pojí kritika liberálního chápání společnosti jako voluntaristického uskupení jednotlivců pouze pro jejich prospěch, nikoliv hodnotné jako samo o sobě.

Za prvé, podle Rawlse se však jedná o nepochopení původní situace jako prostředku reprezentace, který nemá žádné metafyzické implikace pro naši představu ohledně přirozenosti lidských jednotlivců. Nepředpokládá, že abstraktně pojaté jáství (jako v případě původní situace) je původnější, než skuteční lidé, „zapuštění“ v té či oné kulturní a morální komunitě. Původní situace slouží jako nástroj pro ujasnění principů spravedlnosti v simulovaném prostředí reprezentujícím férovou smluvní situaci. Nezavazuje nás k určité metafyzické koncepci osoby, stejně jako nás hraní Shakespearova Macbetha nezavazuje k tomu, abychom si mysleli, že jsme skutečně postavami z této hry.²⁹⁶ Za druhé, Rawls si je jasně vědom důležitosti společenství pro život jednotlivce. Jeho politické myšlení je založeno na tom, že sice konstruujeme principy spravedlnosti na základě jisté racionální procedury, ale tyto principy mají upravovat a ujasnit správnou formu kooperace rovných a svobodných jedinců, což je výsledkem jejich života v určitém sociálním a politickém prostředí. V jiném společenském

²⁹⁴ Srov. Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.

²⁹⁵ Viz Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge 1989; MacIntyre, A.: *After Virtue*. Notre Dame 1981.

²⁹⁶ *Political Liberalism*, s. 27.

prostředí by racionální procedury Rawlsovy teorie mohly hrát naprosto jinou úlohu a být například zcela irelevantní.²⁹⁷

V *Teorii spravedlnosti* například Rawls tvrdí, že „společenský život je nezbytný pro to, abychom byli schopni mluvit nebo myslet. Bezpochyby, dokonce i koncepty kterými popisujeme naše plány a životní situace většinou předpokládají společnost stejně jako systém věr a myšlenek, které jsou výsledkem kolektivního úsilí skrze dlouhý historický vývoj.“²⁹⁸ Rawls zavádí závoj nevědomosti právě proto, že se snaží dosáhnout takové koncepce spravedlnosti, která *právě bude brát ohled na druhé osoby, se kterými sdílíme základní strukturu společnosti* (ale nejen tu). Martha Nussbaum, častokrát v mnoha ohledech kritická k Rawlsově politické filosofii, správně poukazuje na to, že původní situace je třeba brát jako sofistikovaný model vzájemné náklonnosti.²⁹⁹ Zásadní chybou komunitaristických kritiků Rawlse (např. M. Sandela) je také jejich přesvědčení, že partikulární morální závazky vyplývající z našeho členství k určité skupině (rodině, komunitě, národu apod.), které zároveň nejsou obsaženy pod žádným obecnějším principem, jsou zcela dostačující pro náš morální život. V tomto případě ale není zřejmé, jak by takovéto závazky mohly *vůbec* být zvány morálními a ze samotné povahy morálního závazku vyplývá, že tomu tak ani být nemůže.³⁰⁰

Poslední námitka vůči původní situaci je založena na tom, že původní situace je de facto rozhodováním jednoho jednotlivce a není tedy skutečnou *smluvní* situací. V hypotetické smluvní situaci se nejdená o žádnou smlouvu, protože všichni se rozhodují na základě stejných premis.³⁰¹ Dále, v případě jedné osoby ztrácí omezení původní situace na síle, neboť proč by měla být jediná osoba něčím vázána? Rawls by však mohl odpovědět na tento argument tak, že

²⁹⁷ Za tuto myšlenku vděčím textu Haddock, B.: *Hegel's Critique of the Theory of Social Contract*. In: Boucher – Kelly, *Social Contract Theory from Hobbes to Rawls*, cit. d., s. 161.

²⁹⁸ *Teorie spravedlnosti*, s. 529.

²⁹⁹ Nussbaum, *Rawls and Feminism*. In: Freeman (ed.), *Cambridge Companion to Rawls*, cit. d., s. 492–493, srov. *Theory of Justice*, s. 147.

³⁰⁰ Za tento argument vděčím eseji Haworth, A.: *Liberalism, Abstract Individualism, and the Problem of Particular Obligations*. *Res Publica*, 11, 2005, č. 4, s. 371–401. Srov. dále Charvet, J.: *Contractarianism and International Political Theory*. In: Boucher – Kelly, *Social Contract from Hobbes to Rawls*, cit. d., s. 177–192.

³⁰¹ Tuto námitku představil(a) Jean Hampton: *Contract and Choices*, cit. d., s. 334.

osoby v původní situaci nemají všechny charakteristiky shodné, ale pouze jednu: neznají žádné charakteristiky, které by znamenaly, že původní situace nebude férová.³⁰² Hypotetická smlouva není důležitá výsledným aktem hypotetické shody, ale tím, že ukazuje ideální proceduru rozvažování, do které každý jednotlivec musí zahrnout motivy jednání a tužby ostatních smluvních stran.³⁰³

d. Politický liberalismus

Myslím si, že mnohá nepochopení *Práva národů* plynou z přílišného srovnávání s *Teorií spravedlnosti* a tak vynechávající další vývoj Rawlsova myšlení, který přitom má na jeho pojetí mezinárodní spravedlnosti zásadní vliv. Od počátku 80. let se totiž Rawlsova práce vydává poněkud jiným směrem a kulminuje v roce 1993 v práci *Politický liberalismus*. V popředí nyní stojí otázka legitimacy státní moci tváří v tvář náboženské, morální a etické pluralitě moderních demokratických společností. Legitimita stanovuje minimální podmínky pro ospravedlnění donucovací politické moci. Společnost je legitimní tehdy, pokud občané přijímají moc státu nikoliv jako pouhé násilí, ale přijatelné z rozumných důvodů.³⁰⁴ Základní charakteristikou každé demokratické společnosti je sociální fakt, který znemožňuje konsenzus postavený na učení určité morální filosofie nebo náboženství. Toto Rawls nazývá rozumnou mírou pluralismu (*reasonable pluralism*). Otázka politické spravedlnosti tak musí stát, jak je možná „spravedlivá a stabilní společnost rovných a svobodných občanů, kteří zůstávají zásadně rozdělení rozumnými náboženskými, filosofickými a morálními doktrínami?“³⁰⁵

Rozumní občané by si nemohli přát, aby jejich život byl řízen principy konkrétní náboženské, morální nebo filosofické doktríny. To je možné pouze v případě, že společnost bude řízena principy vycházející z *politické* koncepce spravedlnosti, která se na žádné takovéto doktríny neodvolává. Tato koncepce vychází z principů latentních v demokratické politické kultuře. Veřejná politická kultura může tvořit „překrývající se konsenzus“ (*overlapping consensus*), který

³⁰² Freeman, *Rawls*, cit. d., s. 181.

³⁰³ Knowles, D.: *Political Philosophy*. London 2001, s. 278–279.

³⁰⁴ Rawls, *Political Liberalism*, s. 137.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 4.

tvoří základ pravidel pro společenské instituce, neboť jej mohou přijmout všichni občané jako přijatelný pro všechny. Rozhodování ohledně ústavních principů a základních pravidel politického a ekonomického uspořádání má být činěno na základě *veřejného rozumu*, tj. na základě politických hodnot, které mohou všichni občané přijmout za své a které nejsou založeny na žádné všeobsažné doktríně či filosofie.

V *Teorii spravedlnosti* Rawls tvrdí, že principy spravedlnosti musí být schopny zajistit stabilitu a soudržnost *dobře uspořádané společnosti*, ve které principy spravedlnosti jsou veřejně známý a dodržovaný základ společnosti. Principy spravedlnosti musí nabídnout takový základ společenské kooperace, které obyvatelstvo v této společnosti vyrůstající přijme za své a bude je nadále prosazovat. Rawls tvrdí, že např. utilitarismus by takovou společenskou stabilitu a soudržnost nebyl schopen zajistit, protože část obyvatelstva by nutně musela chápat společenský systém obětující jejich zájmy (např. pro bohatší část společnosti) jako nespravedlivý a tudíž by nepřijala jeho hodnoty za své. Proto společnost musí být řízena takovými principy spravedlnosti, ve které umožňuje občanům vyvinout smysl pro spravedlnost (*sense of justice*), díky kterému přijmou principy spravedlnosti a dále je budou považovat za podpořené dostatečně dobrými důvody. Jinými slovy, teorie spravedlnosti, u které se nedá očekávat mezigenerační soudržnost, není tou, kterou hledáme.

Rawls tvrdí, že jeho dva principy spravedlnosti nejlépe slouží k tomuto účelu, protože obyvatele společnosti stojící na spravedlnosti jakožto férovosti budou jednat autonomně, což je nejdůležitější vyjádření lidí jako svobodných a rovných. Taková společnost bude stabilní a jednotlivci budou její pravidla považovat za souhlasné s vlastním dobrem, protože největšího naplnění přirozenosti může být dosaženo ve společnosti, ve které právo a spravedlnost mají nejvyšší prioritu.³⁰⁶ Rawls tedy spoléhá na do velké míry Kantovský ideál autonomie. V *Politickém liberalismu* však již tvrdí, že to byla chyba, protože v liberální společnosti existují rozumný pluralismus, kdy jednotlivci zastávají mnohá filosofická a náboženská hlediska, navzájem mnohdy neslučitelné. Antičti

³⁰⁶ *Teorie spravedlnosti*, s. 574.

i středověcí myslitelé (Platón, Aristotelés, Augustin, Tomáš Akvinský) pracovali s koncepcí jednoho dobra, které uznávali jako racionální bytosti všichni lidé. Cílem filosofie, teologie, ale i společenských institucí bylo určit povahu a aplikaci tohoto jednoho, teleologicky pojatého dobra. Podle Rawlse přelom nastává s nástupem reformace a náboženských válek v Evropě. Do této doby se většinou mělo za to, že společenská kooperace na bázi vzájemného respektu není možná mezi zastánci *rozdílných* pojetí společenského dobra.³⁰⁷ Liberalismus má své historické kořeny v hnutích za náboženskou toleranci a umožnil rozvoj celé řady navzájem soupeřících filosofických, náboženských a morálních doktrín. Principy spravedlnosti řídící základní struktury společnost ale nemohou spočívat na důvodech plynoucích z jedné z nich. Mezi ně poněkud překvapivě (alespoň zpočátku) také patří původně Kantovská pozice z *Teorie spravedlnosti*. V demokratické společnosti vždy panuje pluralismus, a není to pouze nějaký historický omezený společenský jev, který bude v budoucnosti odstraněn. Pokud společnost bude liberální demokracií, bude v ní tento druh pluralismu existovat. To má podle Rawlse ten důsledek, že pokud bude chtít některá z náboženských nebo politických filosofii (doktrín) získat všechny příslušníky dané společnosti, musí použít mocenských prostředků. Rawls to nazývá *fakt útlaku* (fact of oppression). Proto například v křesťanském středověku nebyla inkvizice „pouhou náhodou“.³⁰⁸

Nutnost mocenského útlaku za účelem nastolení jednoho zdroje politických a sociálních norem ve společnosti ale doplňují ještě další fakta, která znesnadňují jednoznačný souhlas na určité privilegované morální nebo náboženské doktríně či učení. Rawls je nazývá „břímě rozhodování“ (*burdens of judgement*). Patří mezi ně:

- a) v rámci určitého sporu existují komplexní a často protichůdné empirické a vědecké poznatky, hypotézy a teorie, které není snadné objektivně posoudit;

³⁰⁷ Rawls, J.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. Philosophy and Public Affairs, 14, 1985, č. 3, s. 249.

³⁰⁸ *Political Liberalism*, s. 37.

- b) přestože se obě strany shodují na tom, jaká jsou „fakta“, přiřkládají jim rozdílnou váhu;
- c) všechny myšlenkové koncepty jsou v jistém slova smyslu vágní a podléhají definičním neurčitostem;
- d) do určité míry jsou naše názory ovlivňovány naší celkovou životní zkušeností, která se nutně musí lišit napříč společnostmi;
- e) zastávání jedné normativní pozice může vést k několika (někdy protichůdným) závěrům, jejichž celkovou váhu je těžké zhodnotit z pozice druhé strany;
- f) každá společnost má svůj omezený „sociální prostor“ a musí nutně provést určitou selekci z celkové palety morálních, náboženských a filosofických systémů a ideologií.³⁰⁹

Rozumná osoba uznává, že ona sama i ostatní občané jsou zatíženi těmito fakty sociálního života, která znesnadňují řešení jeho zásadních konfliktů. Rawls dodává, že to všechno není pouze cvičení v epistemologii, ale výsledek staletí ideologických, politických a mravních sporů (my můžeme dodat také v mnoha různých kulturách).³¹⁰ Nesouhlas ohledně zásadních politických otázek společenství neplyne pouze z chyb v úsudku, zaslepenosti apod., ale je doslova nedílnou součástí pluralistické demokratické společnosti.

Jednotlivci, kteří jsou rozumní, nikoliv pouze racionální, uznávají, že oproti pouhé racionalitě je rozumné jednání takové, kde se snažíme o to, aby byla zajištěna férová spolupráce s ostatními na základě principů, na základě kterých lze společně a veřejně spolupracovat.³¹¹ Nerozumným je jednání tehdy, pokud se nesnažíme o ospravedlnění našeho jednání z principů, které jsou veřejné (tj. mohou je všichni přijmout za své, pokud ostatní učiní totéž) a o kterých nemůžeme oprávněně předpokládat, že by bylo možné je ostatním občanům ospravedlnit. Rozumné jednání je pro Rawls jakousi střední cestou mezi extrémní egoismu a altruismu. Každý zájem je zájmem konkrétní osoby (nebo osob), to ale

³⁰⁹ Podle *Political Liberalism*, s. 56–57.

³¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 63.

³¹¹ *Political Liberalism*, s. 49, pozn. 1.

neznamená, že tyto zájmu musí být v její (nebo jejich) prospěch. Být rozumným znamená být motivován k takovému jednání, kde se snažíme naše činy ospravedlnit ostatním, s nimiž sdílíme společnost.³¹² „Rozumné osoby nekonají pouze na základě společenského dobra, ale samy kvůli sobě touží po takovém sociálním prostředí, kde jako rovní a svobodní mohou spolupracovat s ostatními na základě důvody, které jsou všichni mohou přijmout.“³¹³ Čistě racionálně jednající aktér nemusí být nutně egoisticky jednající aktér, podle Rawlse mu však schází velice důležitá součást morální citu, a to snaha vstoupit do férové společenské spolupráci s ostatními.

Zde lze jasně vidět, že Rawls ve své teorii společenské smlouvy neodvozuje náležitostí politické spravedlnosti z individuálně *racionálního* jednání, jak to například učinil Hobbes nebo jeho moderní následovník David Gauthier ve své známé práci stavící na teorii společenské smlouvy hobbesovského ražení s názvem *Morals by Agreement*.³¹⁴ Gauthierovým cílem je ukázat, že lidé mají povinnost chovat se morálně proto, že je to výsledkem jejich racionálního jednání založeného na výlučně vlastních zájmech. Jeho cílem je dokázat, že můžeme najít přijatelné kritérium pro ospravedlnění morálky i za předpokladu (který je podle Gauthiera nutno přijmout), že toto ospravedlnění musí být na morálce nezávislé. Gauthier jej nalézá v hypotetické smluvní situaci, kdy aktéry jsou aktéři poměrně podbní tradičnímu *homo economicus*. Nicméně jsem podle něj tímto způsobem dokázat, že morálka (v abstraktním smyslu slova) má instrumentální opodstatnění. G. Tiesta tento druh zkoumání ve filosofii oprávněně napadá, a to z poměrně jednoduchého, ale zásadního důvodu. Cílem morální filosofie není ospravedlňovat morální jednání, ale vycházet z něj. Chceme systematizovat a na hlubší úrovni učinit smysluplným a správným naše morální jednání. Správná morální teorie ukazuje nějakým přesvědčivým způsobem obsah morálních norem a motivací

³¹² Rawls ukazuje, že k jeho používání konceptu *rozumné osoby* je blízko principu morální motivace kontraktualismu Thomase Scanlona (*Political Liberalism*, s. 49 pozn. 2). Scanlon obhajuje takové pojetí, kde za správná morální pravidla jsou považována taková, která by nebyla zamítnuta v případě svobodné diskuse (srov. Scanlon, T.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge 1998).

³¹³ *Political Liberalism*, s. 50.

³¹⁴ Gauthier, D.: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.

vedoucích k jejich naplňování. Jinými slovy: nechceme přesvědčovat někoho, kdo nemá sám v úmyslu morálně jednat.³¹⁵

Pro Rawlse racionalita a rozumnost nikdy nemohou stát proti sobě, protože se jedná o *komplementární ideje*, kde každá plní svoji roli zastupující jednu z morálních mohutností (racionalita souvisí s kapacitou tvořit, následovat a zvažovat prostředky pro dosažení vlastního dobra, rozumnost je spojena se smyslem pro spravedlnost). Fungují v „tandemu“ a „specifikují ideál férových podmínek společenské spolupráce, berouce přitom v úvahu druh společenské spolupráce, přirozenost smluvních stran a jejich vzájemné vztahy.“³¹⁶ Rozumné jednání je oproti racionálnímu veřejné v tom smyslu, že jsme schopni a ochotni pracovat „na rámci veřejného sociálního světa.“³¹⁷

Jak tedy můžeme podle Rawlse nastínit stabilní vizi liberálně demokratické a spravedlivé společnosti, i přes výše naznačené komplikace? Podle Rawlse je to možné učiněním rozdílu mezi tím co nazývá všeobsažnými a politickými doktrínami a morálními stanovisky či světónázory. Všeobsažné doktríny jsou tak nazývány, protože představují odpovědi na takové otázky, jaká je lidská přirozenost, co je cílem dobrého lidského života, ideální podobu lidských a rodinných vztahů apod.³¹⁸ Pokrývají většinu oblastí společenského a politického života, častokrát (jako v případě náboženských systémů) včetně individuálních cílů. Politická koncepce spravedlnosti se vyznačují třemi charakteristikami.³¹⁹ Za prvé, je aplikována na základní strukturu společnosti, tj. její politické, sociální a ekonomické instituce (nikoliv např. sféru osobní etiky). Za druhé, jedná se o koncepci samostatnou (*freestanding*), která není založena v určité všeobsažné doktríně a lze ji ospravedlnit samu o sobě. Za třetí, vyjadřuje určité základní normativní ideje obsažené ve veřejné demokratické kultuře. Mezi tyto patří konstituční zřízení, právní interpretaci ústavních nálezitostí, historické dokumenty stejně jako obecné povědomí o těchto hodnotách. Tvoří politické

³¹⁵ Testa, G.: *Gauthier and the Capacity for Morality*. Res publica, 9, 2003, č. 3, s. 223 – 242, srov. v témže čísle McBride, C. – Seglow, J.: *Introduction: Egoism, Altruism and Impartiality*, s. 213–222.

³¹⁶ *Political Liberalism*, s. 52.

³¹⁷ Tamtéž.

³¹⁸ *Political Liberalism*, 13.

³¹⁹ *Political Liberalism*, §2, s. 11–15.

„pozadí“ společnosti. Mimo to funguje ve společnosti soubor norem upravujících jednání v občanské společnosti. „Je to kultura každodenního života a mnoha jeho občanských sdružení (*associations*): církví a univerzit, vědeckých společností, klubů a sportovních týmů, abychom zmínili pouze některé z nich.“³²⁰ Tato sféra leží mimo oblast přímo upravované politickou koncepcí spravedlnosti.

Všeobsažné doktríny (pokud jsou rozumné), se těší respektu ve společnosti kde vládne spravedlnost jako férovost. Na druhou stranu to neznamená, že všechny rozumné doktríny budou schopny v takovéto společnosti dlouhodobě přežít. Fundamentální roli mezi těmito základními demokratickými východiský je idea společnosti jako systému *férové kooperace rovných a svobodných jednotlivců*. To má za následek, že obecně není společnost považována za systém fungující podle rigidních a neměnných principů a obecně odmítají takovou podobu společnosti, kde by kooperace byla ve prospěch náboženských představitelů nebo aristokratů.³²¹ Kooperace je širší pojem než pouhá koordinace aktivit; je řízena obecně známými pravidly, která jsou spravedlivé v tom smyslu, že by s nimi mohl každý občan rozumně souhlasit za podmínky, že s nimi souhlasí a podvolí se jim všichni ostatní občané. To je ideál *reciprocity*: pokud se všichni podílí na nějakém společném díle, měli by za stejných podmínek mít z této spolupráce stejný užitek.

Odpovědí na otázku po spravedlnosti v liberálně demokratické společnosti doplněnou o zohlednění komplikace nastíněných výše je koncepce, kde 1) společnost se řídí politickou koncepcí spravedlnosti, která je 2) ohniskem *překrývajícího konsensu* a 3) veřejná debata je vedena takovým způsobem, že splňuje podmínky kladené ideálem *veřejného rozumu*. To je podle Rawlse náplní politického liberalismu.

Překrývající konsensus je vzniká, pokud může existovat liberální teorie spravedlnosti, na jejímž základě vzniká konsensus rozumných všeobsažných doktrín.³²² Liberální společnost nemůže být dlouhodobě stabilní a uchovávat své spravedlivé instituce, pokud překrývající konsensus nemůže být udržen ze

³²⁰ Tamtéž, s. 14.

³²¹ Tamtéž, s. 15.

³²² Rawls, *Political Liberalism*, kap. IV; Rawls, J: *The Idea of an Overlapping Consensus*. Oxford Journal of Legal Studies, 7, 1987, č. 1, s. 1–25, srov. Freeman, Rawls, cit. d., s. 366–371.

správných důvodů, nikoliv jako dočasné příměří. Překrývající konsensus je výsledkem mnoha různých důvodů, jak různí občané vyznávající různé koncepce spravedlnosti a dobrého života mohou podporovat *rozumně* i *racionálně* liberální koncepci spravedlnosti. Zastánci všech rozumných doktrín mají dobré důvody podporovat politický liberalismus, protože proto nalézají důvody ve svých rozumných všeobsažných doktrínách, stejně jako v liberální koncepci spravedlnosti samotné.³²³ Tento konsensus není pouhou mocenskou rovnováhou, není pouze *modem vivendi*, který znamená konsensus dosažený za dočasný stavu vyrovnaných sil, kde jsou strany stále ochotny získávat výhody na úkor protivníka, pokud k tomu nastane příležitost.³²⁴ Politický liberalismus jako politická koncepce spravedlnosti se tomu může vyhnout, protože je schopen si zajistit podporu bez ohledu na současnou distribuci politické moci. Podle Rawlse v liberálním státě vlastně operují dva druhy konsensu: ústavní a překrývající. Ústavní konsensus vzniká dříve a jeho původem může být dohoda postavená na modu *vivendi*. Jeho obsahem jsou základní práva a svobody demokratického státu, i když jejich interpretace je nejistá, obsahující pouze politické instituce státu. Postupem času začínají být konstituční pravidla být přijímána jako součást demokratické kultury. Následně se stávají základem pro překrývající konsensus, který je výsledkem debaty mezi zastánci jednotlivých všeobsažných doktrín a učením.³²⁵ Rawlsova vlastní teorie spravedlnosti jako slušnosti není jedinou možnou koncepcí, která může vytvořit překrývající konsensus, podle Rawlse je lepší hovořit o rodině liberálních doktrín, které by mohly plnit tuto funkci. Podstata překrývajícího konsensu je morální; je to veřejné uznání konstitučního režimu, které není založeno na pouhém sebezájmu.³²⁶

Veřejný rozum, jako poslední zásadní idea politického liberalismu, tvoří hranice a určuje prostředky jakými může být vedena debata ve státní administrativě, legislativních, exekutivních a soudních orgánech, tj. všude

³²³ Freeman, *Rawls*, cit. d., s. 367–368.

³²⁴ Rawls, *Political Liberalism*, s. 147.

³²⁵ Tamtéž, s. 164–165.

³²⁶ Rawls, *J: The Idea of an Overlapping Consensus*, cit. d., s. 2.

tam, kde je nutné zajistit legitimní výkon moci.³²⁷ Jeho obsahem je politická koncepce spravedlnosti.³²⁸ V oblastech, kde by měl být veřejný rozum uplatňován, není možno používat důvody, které by byly zakotveny ve všeobsažných doktrínách. Veřejný rozum nemůžeme být pouhou vůlí většiny, protože to neumožňuje fakt rozumného pluralismu. Proto Rawls hovoří o ústavním soudu jako o „vzoru“ pro veřejný rozum.³²⁹ Je to v souladu s rozumností občanů, která se snaží ospravedlnit své důvody ostatním v termínech, o kterých jsou schopni očekávat, že mohou být přijaty. Mezi politické hodnoty, které jsou součástí veřejného rozumu patří zdraví a bezpečnost obyvatel, politické a osobní svobody, rovné příležitosti, sociální základy umožňující sebeúctu jednotlivců, efektivita ekonomického systému aj.³³⁰ Veřejný rozum je omezen na veřejná politická fóra (vláda, legislativa, administrativa, soudnictví) a nezasahuje do uspořádání institucí občanské společnosti. Patří mezi ně také udržování přirozeného prostředí sobě i dalším generacím a podpora vědeckého výzkumu³³¹ Obsahuje jak procedurální (poměrování různých doktrín, standardy vyvozování, správného uvažování a souzení), tak substantivní normy jednání; to jsou „vodítka veřejného rozumu.“³³²

Uvedli jsme, že Rawls odmítá založit veřejný rozum na všeobsažných učeních a doktrínách. Přesto zavádí *výjimku*, které umožňuje, aby lidé argumentovali důvody obsažených ve všeobsažných doktrínách, pokud tyto důvody podporují základní náležitosti spravedlnosti a jiné hodnoty vyznávané v rámci veřejného rozumu. Pro Rawlse je vzorem takového jednání Martin Luther King (...), který hájil občanské svobody a bojoval proti diskriminaci na základě všeobsažné doktríny, tj. křesťanského náboženství. V tomto případě ale musí být naplněna následující podmínky, že: dané opatření je vyjádřitelné v termínech veřejného rozumu a může jím samotným být podpořeno.³³³ Všeobsažné učení nemohou být vzorem pro veřejný rozum, protože jejich komplexita a náročnost

³²⁷ Srov. Larmore, Charles: *Public Reason*. In: Freeman, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2003, s. 368–393.

³²⁸ Tamtéž, s. liii.

³²⁹ Tamtéž, s. 231.

³³⁰ *Political Liberalism*, s. 139, 245.

³³¹ Tamtéž, s. 214–215.

³³² Tamtéž, s. 225.

³³³ Tamtéž, s. 462. Srov. Freeman, *Rawls*, cit. d., s. 411–415.

jim neumožňuje působit jako *veřejná* koncepce spravedlnosti. V průběhu politického rozhodování by nebylo možno mnoho návrhů plynoucích z těchto doktrín řádně ospravedlnit těm, kteří ji nezastávají.³³⁴ Je to ale možné v případě, že se tak děje skrze hodnoty obsažené ve veřejném rozumu. V žádném případě není účelem koncepce veřejného rozumu omezovat osobní svobody vyznání a svědomí. Veřejný rozum představuje morální omezení, které není postaveno na legálních sankcích.

Je koncepce veřejného rozumu příliš svazující pro demokratickou deliberaci, jak se ozývá ze strany Rawlsových kritiků? V českém prostředí je to např. M. Hrubec, který kritizuje Rawlse za to, že jeho koncepce není dostatečně demokratická, ani sociální. Veřejný rozum je omezen na několik úzce vymezených politických fór a tedy zneuznává jednotlivce a asociace občanské společnosti, čímž narušuje demokratickou vládu.³³⁵ V podobném duchu J. Habermas kritizoval politický liberalismus, že se de facto zúžil na otázku společenské stability.³³⁶ Jak bylo řečeno výše, nároky veřejného rozumu leží v oblasti osobní politické etiky. Rawls poznamenává, že Habermasovo myšlení ohledně spravedlivé společnosti dalece překračuje meze politické filosofie a zasahuje do metaetiky, teorie významu, platnosti a pravdy, stejně jako kritizuje rozličné náboženské a metafyzické teze. Je proto všeobsažnou doktrínou a nemůže se stát základem pro veřejnou politickou koncepci spravedlnosti liberálního státu.³³⁷ Podle J. Elstera Habermasova teorie politiky stojí na několika předpokladech předpokladech, které stěží mohou být naplněny: 1) je konceptuálně nemožné (tj. pouze ze samotného hlediska existence veřejné debaty) předkládat sobecné motivy a 2) dosažení shody na projednávaných tématech by znamenalo mít na diskusi vyhrazen téměř neomezený čas. Proto nelze předpokládat, že je vždy, i v Habermasem představované ideální řečové situaci dosáhnout jednomyslné shody; následně musí nastoupit stejně nějaký rozhodovací

³³⁴ Tamtéž, s. 162.

³³⁵ Hrubec, M.: *Vrchnostenský veřejný rozum*. Marek Hrubec (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha 2004.

³³⁶ Habermas, J.: *Reconciliation Through the Public Use of Reason*. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, č. 3, s. 109–131.

³³⁷ Rawls, J.: *Political Liberalism. Reply to Habermas*. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, č. 3, s. 135.

mechanismus, který bude procedurálně rozhodovat. Navíc, Habermas podceňuje problém jednání mnoha jednotlivců, kteří rozhodují tajně z konformity s ostatními, nikoliv z vlastního racionálního rozhodnutí (tzv. *bandwagoning*).³³⁸

V českém prostředí M. Znoj rovněž obhajuje Rawsovo pojetí, neboť to podle něj umožňuje uspokojujícím způsobem kontrolovat politické rozhodování, aby mohla být dodržena racionalita politické diskuse.³³⁹ Rawls odmítá jako nerozumné také liberální koncepce, pokud by byla jejich povaha srovnatelná s jinými všeobsažnými doktrínami. Podle něj nejsou neplatné nebo chybné, ale jejich zaměření jim znemožňuje stát se *politickou* koncepcí spravedlností pro liberální společnost, protože jsou příliš obsažné. Liberálním teoriím jako všeobsažným doktrínám je vlastní pojetí toho, co má být obsahem dobrého lidského života, tj. je jim vlastní etický ideál jako např. Millova vyzdvihování individuality nebo Kantovský důraz na centrální roli lidské autonomie. I když Rawls odmítá například teokratický stát, činí tak proto, že to je neslučitelné s právy každého jednotlivce sám za sebe uvažovat o náboženských otázkách, nikoliv protože se jedná o náboženskou doktrínu. Rawlsova koncepce není ani sekulární, ani ateistická. Nejlepší je říci, že vůči takovýmto otázkám zůstává důsledně agnostická. Dokonce i člověk, přesvědčený, že náboženství jsou jako jediní oprávnění určovat morální zákony společnosti, může přijmout politický liberalismus, protože mu nabízí možnost koexistovat s ostatními náboženskými a morálními naukami, jejichž zastávce pak může mírovým způsobem konvertovat.³⁴⁰

Rawlsovo chápání politického liberalismu je častokrát kritizováno proto, že rozdíl mezi tradičnějšími formami liberalismu a jeho vlastním pojetím je

³³⁸ Podle Elster, J.: *The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory*. In: Goodin – Pettit: *Contemporary Political Philosophy*, cit. d., s. 133–135. Můžeme zde ještě dodat, že při bližším pohledu není Habermasova teorie až tak vzdálena některým Rawlsovým myšlenkám, zejména v oblasti vztahu demokracie a kapitalistické ekonomiky (srov. Noonan, J.: *Modernization, Rights, and Democratic Society: The Limits of Habermas Democratic Theory*. Res Publica, 11, 2005, č. 2, s. 101–123).

³³⁹ Znoj, M.: *Meze veřejného rozumu v Rawlsově podání*. Marek Hrubec (ed.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha 2004.

³⁴⁰ Pogge, T.: *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford-New York 2007, s. 145–146.

minimální, nebo proto, že tyto formy liberalismu nejsou tím, za co je Rawls vydává. Podle J. Hampton se Rawlsovo pojetí se málo liší od liberalismu(ů), od kterých se ostentativně snaží držet odstup.³⁴¹ Rawls argument ohledně *burdens of judgement* stojí na tom, že jednotlivci je uznávají, protože již jsou rozumní. Rozumnost není výsledkem překrývajícího se konsensu, ale jeho předpokladem. Pluralita rozumných názorů, ze kterých pochází doktrína politického liberalismu, je výsledkem označení některých doktrín jako nerozumných, ale na základě kritérií, které používají i ostatní liberalismy, které ale Rawls (neoprávněně) odlišuje od svého pojetí liberalismu. Dle Hampton, pokud Rawls považuje některé druhy uvažování o politických záležitostech jako dobrých a jiných jako špatných (a to on činí), musí být rozdíl mezi jeho pozicí a např. Millovým a Kantovým liberalismem minimální. Nemůžeme zde věnovat tomuto problému víc místa. Podle mínění autora stačí poznamenat, že jeho vyřešení by si žádalo zodpovězení otázky, zda liberální politické myšlení potřebuje nutně trvat na zakotvení liberalismu v pluralitní společnosti jako vizi dobrého života.

³⁴¹ Hampton, J.: *The Common Faith of Liberalism*. In: Táž: *The Intrinsic Worth of Persons*. Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 151–184.

3. Aktéři mezinárodní spravedlnosti a konstrukce jejích principů

a. Úrovně spravedlnosti a pojem realistické utopie

V předchozí části jsme vyložili metodologický a filosofický základ Rawlsovy politické filosofie zaměřené na prostředí jedné liberálně demokratické společnosti. Mělo to za cíl v další fázi práce lépe pochopit, jako roli hraje jeho myšlení v případě jeho promyšlení principů mezinárodní spravedlnosti. V této části se budeme zabývat tím, jakým způsobem Rawls konstruuje tyto principy samotné. Podle Rawlse jeho metoda politického konstruktivismu není totožná na všech úrovních její aplikace. Musí být vždy znova promyšlena a obnovována. Proto pravidla spravedlnosti konstruované na úrovni domácí spravedlnosti nemají automaticky univerzální platnost v dalších oblastech své aplikace. Rozdílnost odlišných oblastí spravedlnosti je dána rozdílnou povahou sociální struktury a funkce jejích jednotlivých složek. :

„ V případě spravedlnosti jakožto slušnosti principy spravedlnosti pro základní strukturu společnosti nejsou vhodné jako principy obecné. Neplatí pro všechny případy: neplatí ani pro církve a university, ani pro základní strukturu všech společností nebo právo národů. Spíše jsou tyto principy konstruovány způsobem rozumné procedury kde je racionální aktéři přijímají tak, jak povstávají. Typicky postupuje konstruktivismus tak, že vezme řadu případů, počínají například s principy politické spravedlnosti pro základní strukturu uzavřené a soběstačné demokratické společnosti. Poté, co je tak učiněno, ustanovuje postupně do budoucnosti principy vyrovnávajících se s národy budoucích generací, navenek směrem k právu národů a dovnitř k principů speciálních sociálních otázek. Pokaždé je konstruktivistická procedura modifikována podle svého předmětu. (...) Konstruktivistická liberální doktrína je univerzální poté, co je rozšířena tak aby mohla udávat principy pro všechny politicky relevantní subjekty, včetně práva národů pro nejvíce obsáhlý předmět, politické společenství národů.“³⁴²

³⁴² Rawls, J.: *The Law of Peoples*. In: Shute, S. – Hurley, S. (eds.): *On Human Rights*. New York 1993.

Teorie spravedlnosti tak postupuje od případu národního státu až k nejvíce komplexnímu předmětu spravedlnosti, společnosti národů. Rawlsova metoda se pak velice liší například od tradiční argumentace tradice přirozeného práva, kdy teoreticky určené první principy spočívají na neměnném morálním řádu.³⁴³

Rawls chápe problematiku mezinárodní spravedlnosti jako otázku rozšíření záběru své původní teorie spravedlnosti, která se věnovala teritoriálně uzavřenému, liberálnímu státu. V *Teorii spravedlnosti* Rawls přiznává, že je třeba učinit některá zjednodušení v rámci teorie spravedlnosti, která ale v úplnější teorii spravedlnosti musí být vypracována. Původně předpokládal, že principy spravedlnosti platí pro společenství izolované od ostatních a dále, že všichni členové společnosti jsou plně spolupracujícími členy v rámci společenské spolupráce do velké míry určované základní strukturou. Detailnější a samozřejmě realističtější vykreslení teorie spravedlnosti si žádá rozpracování principů spravedlnosti i se zapojením těchto oblastí (mezinárodní politika, zdravotní péče, oblast rodina). V této práci nás zajímá Rawlsovo rozšíření teorie spravedlnosti o otázku, jaká jsou pravidla spravedlnosti, která mají přijmout liberálně demokratické společnosti v praxi své zahraniční politiky.³⁴⁴

Pravidla spravedlnosti liberální společnosti byla zacílena na základní strukturu společnosti. Obdobně v případě mezinárodní spravedlnosti musí mít teorie spravedlnosti svůj předmět, ale ten podle Rawlse není totožný se základní strukturou jednoho konkrétního národa. Požadavek legitimacy donucovací moci platí na každé z úrovní konstrukce principů spravedlnosti. Pro většinu filosofů jsou společenské institucí oblastí implementace principů spravedlnosti pocházejících z teorie; „empirické“ zohledňování by příliš podryvalo normativní váhu teorie spravedlnosti.³⁴⁵ Jak bylo řečeno v diskusi ohledně kritiky G. A. Cohena, toto tvrzení je nesprávné. Z tohoto důvodu se Rawls neptá zpočátku po ideálních principech spravedlnosti, ale začíná s určitými institucemi, které pak mají být organizovány určitými ideálním způsobem, který je však omezen okolnostmi sociálního a přírodního světa, aby mohly být zvány

³⁴³ Martin, Rex – Reidy, David: *Introduction*. In: Tíž, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 12.

³⁴⁴ Srov. *Právo národů*, s. 13–14.

³⁴⁵ Viz Beitz, *Political Theory and International Relations*, cit. d., s. 156.

spravedlivými.³⁴⁶ Proto ani v případě teorie mezinárodní spravedlnosti nemůže příliš abstrahovat od reality mezinárodní politiky, jejich aktérů, jejich zájmů a struktury jejich vzájemných vztahů.

Globální instituce řízené mezinárodní spravedlností budou v jistých případech nadány donucovací mocí, proto opět vyvstává otázka legitimacy této moci,³⁴⁷ ale hodnotový pluralismus je v tomto případě ještě větší než v případě jedné společnosti.³⁴⁸ V prostředí státu je třeba hledat spravedlivé společenské uspořádání ve veřejné kultuře. V případě mezinárodních vztahů je tak třeba podobně stavět na *mezinárodní politické kultuře*. Pokud se však podíváme na mezinárodní vztahy, ty jsou především mezistátní, nikoliv vztahy mezi jednotlivci. Proto Rawls, na rozdíl od kosmopolitních teorií, přiznává hlavní roli státům v oblasti mezinárodní spravedlnosti, ale nikoliv výlučně jim. Rawlsův důraz na nutnost zajištění legitimacy podle názoru L. Wenara (se kterým souhlasím) mu dává velkou výhodu oproti kosmopolitním teoriím, které nejsou schopny základní principy mezinárodních vztahů bez odvolání se na státní celky.³⁴⁹ V mezinárodním prostředí se aktéři stýkají většinou jako reprezentanti států a národů a proto, ačkoliv to neznamená neměnnost status quo, je třeba tento fakt zohlednit.

Rawls souhlasí s mysliteli přirozeného práva v tom, že mezinárodní mír je možný, pokud budou národy následovat a dodržovat určité principy jednání, jeho koncepce spravedlnosti je však zcela založena na hodnotách politické koncepce spravedlnosti, nikoliv morální nebo náboženské.³⁵⁰ Právo národů neodmítá náboženské nebo morální důvody jako mylné, ale spíše jako překážku při snaze ospravedlnit principy spravedlnosti i jiným, než Západním a liberálně demokratickým společnostem. Reflektuje tak postoj, který je charakteristický pro celé jeho dílo: pokud jsou splněny podmínky spravedlnosti, které jsou stejné pro všechny, dobro jednotlivých občanů (nebo v mezinárodním kontextu národy) je

³⁴⁶ Heath, J.: *Rawls on Global Distributive Justice: A Defence*. In: Weinstock, D. (ed.): *Global Justice, Global Institutions*. Canadian Journal of Philosophy Special Issue, Calgary 2005. s. 200–201.

³⁴⁷ *Why Rawls is Not Cosmopolitan Egalitarian*. In: Martin and Reidy, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s., s. 102.

³⁴⁸ *Právo národů*, s. 18.

³⁴⁹ Wenar, L.: *Why Rawls is Not Cosmopolitan Egalitarian*, cit. d., s. 95–113

³⁵⁰ *Právo národů*, s. 103–104.

věcí volby, nikoliv výsledkem donucení nějaké politické struktury. V kontextu domácí teorie spravedlnosti jsou principy spravedlnosti legitimní tehdy, pokud je veřejná politická kultura dané společnosti obsahuje principy, které mohou být rozumně obhajitelné před těmi, kteří jsou nuceni se jim podřít. Analogicky k tomu musí být principy mezinárodní spravedlnosti vycházet z *globální* veřejné kultury.

Veřejný rozum Společnosti národů je obdobný tomu v domácí společnosti, požaduje, aby aktéři zastupující národy v mezinárodních vztazích jednaly tak, že „vrcholní i jiní vládní činitelé, zákonodárci, jakož i kandidáti na veřejné funkce jednají podle principů Práva národů a řídí se jimi a vysvětlují ostatním národům, proč vzhledem k jiným společnostem sledují zahraniční politiku svého národa či politiku svých státních záležitostí, popřípadě ji revidují.“³⁵¹ Rawlsovým cílem tak není vytvořit ideální teorii spravedlnosti a tu pak aplikovat na současné mezinárodní vztahy. Jeho vlastními slovy, cíle jeho filosofie vždy byly *realisticky utopické*, tj. opovědět na otázku, jak mohou vypadat principy spravedlivé společnosti za “možných historických podmínek, umožněných podmínkami existence sociálního světa?”³⁵² Stejný cíl si Rawls vytyčil při zkoumání principů mezinárodní spravedlnosti, které nazývá právo národů (podle tradičního *ius gentium*).³⁵³ Podle jeho názoru většina zla v lidské historii pochází s fundamentálně nespravedlivých společenských institucí, a tento stav je možné překonat, pokud ustanovíme spravedlivé, nebo alespoň slušné sociální instituce. Toto přesvědčení, i když v rozdílných kontextech, je vlastní celému Rawlsovu dílu.

Rawlsův koncept „realistické utopie“ je v mnohém blízký Rousseauově myšlení.³⁵⁴ Rousseau je stejně jako Kant kritický k tradici přirozeného práva, protože podle něj není schopna vysvětlit, jak může morální jednota lidstva

³⁵¹ *Právo národů*, s. 88.

³⁵² Rawls, J., *Justice as Fairness*, cit. d., s. 4.

³⁵³ viz *Právo národů*, s. 13 pozn. 1

³⁵⁴ Rawls odkazuje na následující citát z Rousseauovy *Společenské smlouvy* (podle českého překladu, Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*. přel. J. Veselá Dobrá voda 2002, III, 12, s. 103): „Hranice možného ve věcech mravních jsou méně těsné, než si myslíme: jsou to naše slabosti, naše neřesti a naše předsudky, které je zužují. Nízké duše nevěří ve velké lidi: neřestní otroci se usmívají posměšně slovu svoboda.“

předcházet příslušnost k jednotlivým politickým společenství. Stát a jeho struktura jsou výsledkem konvence jeho příslušníků, nikoli neměnné lidské přirozenosti nebo původního, abstraktního a univerzálního morálního zákona. Rousseau podobně jako Rawls klade velký důraz na socializaci a její působení na morální formování jednotlivců uvnitř.³⁵⁵ Dále tvrdí, že to platí i pro principy mezinárodní spravedlnosti. Proto odmítá jak realistické, tak kosmopolitní teorie mezinárodní spravedlnosti. Oba směry podle něj nemohou konstruovat principy mezinárodní (globální spravedlnosti) a přitom respektovat pluralismus mezinárodním vztahům vlastní. Nelze předpokládat, že mezinárodní politika se bude odehrávat pouze mezi liberálními demokraciemi. V jistém smyslu Rawls bere vážně námitky vznesené C. Schmittem, který považoval postavení liberální demokracie na „humanitě“ za rozporné, neboť se nejedná o politickou kategorii.³⁵⁶ Globální demokracie podle něj postrádá smysl. Podle Rawlse se však tomu můžeme vyhnout, pokud „humanitu“, vyjádřenou pomocí koncepce lidských práv považujeme za univerzální měřítko legitimitu *partikulárních* státních ústavů, ať již demokratických, či nikoliv. Rawlse bychom tak mohli chápat jako antipoda těm teoretikům, kteří považuje zánik národního státu v jeho současné podobě za samozřejmost.

Paradoxem ekonomické podoby globalizace je fakt, že nelze nejdnou neustále rozšiřovat oblast neomezené spotřeby a zároveň se vypořádat s obrovskými sociálními a ekonomickými nerovnostmi na globální úrovni, které velké části obyvatelstva z této oblasti vytlačuje.³⁵⁷ Mezinárodní principy spravedlnosti si nelze představit bez toho, aniž by byla omezena suverenita jeho aktérů. A tato omezení, protože jsou mocenské povahy, musí být ospravedlněna všem, kterých se to týká.³⁵⁸ Právo použít sílu proti jiným společnostem je *odvozeno* z principů mezinárodní spravedlnosti (zakotveném v mezinárodním právu). Mimo

³⁵⁵ Boucher, David: *Uniting what Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context*. In: Martin and Reidy, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 31.

³⁵⁶ Mouffe, Ch.: *Carl Schmitt a paradox liberální demokracie*. Filosofický časopis, 57, 2007, č. 6, s. 901–903.

³⁵⁷ Za tuto myšlenku vděčím Suša, O., cit. d., s. 42–43.

³⁵⁸ Kant podotýká, že z konceptu práva analyticky vyplývá nutnost donucovací moci (Kant, I: *Political Writings*. Cambridge 1990, s. 133-134).

něj jsou jakékoliv násilné akce státu neospravedlnitelné.³⁵⁹ Podívejme se nyní blíže na charakteristiku hlavních aktérů Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti.

b. Povaha aktérů: otázka národů

Principy mezinárodní spravedlnosti jsou konstruovány pomocí hypotetické původní situace. Na rozdíl od případu jedné společnosti nejsou principy pro mezinárodní spravedlnost vypracovány jednotlivci, ale zástupci národů (*peoples*). Je zcela zásadní správně pochopit, co v Rawlsově pojetí národy znamenají, a proč hrají v jeho teorii ústřední roli, na rozdíl od jednotlivců či států. Klasičtí teoretici přirozeného práva (S. Pufendorf, E. Vattel, Ch. Wolff) považují státy za korporátní osoby, nadané morální povahou, a tudíž právy a povinnostmi. Vedli tedy analogii mezi jednotlivci a státy jako korporátními *osobami*. Podobně tak činí Rawls, ale v mnoha ohledech se od předcházejících myslitelů distancuje.³⁶⁰ Nicméně, nejedná se o nic překvapivého. Moderní teorie společenské smlouvy počínaje 17. stoletím chápali jako jedním z důsledků teorie společenské smlouvy koncepci státu jako aktéra nadaného právy a povinnostmi, což je myšlenka, se kterou se ve starověku nebo středověku nesetkáváme.³⁶¹ Důvodem byl rozvoj mezinárodního práva, který by jinak postrádal řádně vymezené aktéry.

Stát a jeho struktura jsou výsledkem konvence jeho příslušníků, nikoli neměnné lidské přirozenosti nebo původního, abstraktního a univerzálního morálního zákona. Rawls dále tvrdí, že to platí i pro principy mezinárodní spravedlnosti. Stejně jako jsou naše základní morální intuice odvozeny z politického kontextu demokracie (a demokratického myšlení), pak podobně jsou principy spravedlnosti pro Společnost národů vyvozovány z politické kultury mezinárodního práva.³⁶² V prostředí státu je třeba hledat spravedlivé společenské uspořádání ve veřejné kultuře. V případě mezinárodních vztahů je tak třeba

³⁵⁹ Mertens, cit. d., s. 310.

³⁶⁰ Boucher, David: *Uniting what Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context*. In: Martin and Reidy (eds.): *Rawls's Law of Peoples*. Oxford 2006, s. 25.

³⁶¹ Boucher – Kelly, *The Social Contract and its Critics*, cit. d., s. 14–15.

³⁶² *The Law of Peoples*, s. 103, 122.

podobně stavět na *mezinárodní politické kultuře*. Pokud se však podíváme na mezinárodní vztahy, ty jsou především mezistátní, nikoliv vztahy mezi jednotlivci. Na rozdíl od kosmopolitních teorií Rawls přiznává hlavní (morální) roli kolektivním aktérům, národům. Rawlsův důraz na nutnost zajištění legitimacy podle názoru dává velkou výhodu oproti kosmopolitním teoriím, které nejsou schopny ospravedlnit základní principy mezinárodních vztahů bez odvolání se na státní celky (odpovědnost státních celků, mezinárodní vlastnické právo apod.).³⁶³

Rawlsovo pojetí stojí na dvou základních předpokladech: 1) existenci národů (*peoples*), které považuje za korporátní morální osoby a 2) soběstačnosti národů. Národy jsou podle Rawlse význačné, že mezi jejich příslušníky panují „společné sympatie“. To je termín, který Rawls přebírá výslovně od J. S. Milla, který ve svém díle *Úvahy o vládě ústavní* píše:

„O části lidstva lze říci, že tvoří národnost, jsou-li její jednotlivci spojeni vzájemnými sympatiemi, které nenajdeme mezi nimi a jinými lidmi a které způsobují, že tito jednotlivci spolu navzájem mnohem ochotněji než s jinými lidmi a přejí si být pod touž vládou, a to takovou, která by výlučně byla vládou jejich nebo části z nich. Toto národnostní cítění mohlo vzniknout z rozmanitých příčin. Někdy je to výsledek stejnosti plemene a původu. Také společný jazyk a společné náboženství k němu velice přispívají. Zeměpisné hranice jsou též jednu z příčin. Ale ze všeho je nejdůležitější předchozí politický vývoj; společné národní dějiny, a tedy společné dějinné vzpomínky, společná hrdost i ponížení, radost a smutek, které se pojí k týmž událostem v minulosti. Žádná z těchto okolností není však ani nezbytná, ani sama o sobě nutně nevystačí.“³⁶⁴

Rawls k tomu dodává, že si je plně vědom složitých případů, kdy státy obývají rozdílné národy. Rozdílné kulturní potřeby jsou podle Rawlse uspokojitelné rozumnou ústavní vládou (ne nutně demokratickou či liberální).³⁶⁵

³⁶³ Srov. Wenar, L.: *Why Rawls is Not Cosmopolitan Egalitarian*. In: Martin, R. – Reidy, D. (eds.): *Rawls's Law of Peoples*. Oxford 2006, s. 106–110.

³⁶⁴ Mill, John Stuart: *Úvahy o vládě ústavní*. Praha 1992, s. 204. Miller (*National Responsibility and Global Justice*. Oxford 2008, s. 124–126) považuje za znaky národa následující: 1) společná identita, 2) veřejná politická kultura, 3) členové národa cítí speciální závazky vůči sobě navzájem, 4) národ je ctěn ne jako pouze instrumentální hodnota a 5) usiluje o politické sebeurčení.

³⁶⁵ *Právo národů*, s. 45.

Na rozdíl od států v teorii mezinárodních vztahů jsou Rawlsovy národy chápány jako morální aktéři, nikoliv pouze jako aktéři racionální. Jak však můžeme uvažovat o národech, jako o morálních osobách? Od počátku své kariéry Rawls nepovažoval pouze jednotlivce za morální osoby:

„Termín *osoba* má být chápán obecně jako subjekt právních nároků. V některých případech označuje jednotlivce, ale v jiných případech se vztahuje na národy, korporace, církve, sportovní týmy apod. Přestože existuje jistá logická priorita pro případ jednotlivců, principy spravedlnosti se uplatňují na vztahy mezi všemi druhy morální osob, a proto koncepce osoby tomu musí být příhodně interpretována.“³⁶⁶

Zásadním rozdílem mezi jednotlivci a národy spočívá v tom, že zatímco jednotlivci nutně potřebují společnost pro zajištění svých základních potřeb a ta je zdrojem jejich sociálního a kulturního povědomí, národy nepotřebují esenciálně kontakty a spolupráci s ostatními národy. Jsou samozřejmě v kontaktu s ostatními národy skrze mezinárodní organizace, obchod a různé mezinárodní režimy spolupráce, ale tyto instituce jsou sekundární, odvozené.³⁶⁷ Jsou odvozené z národních úprav obchodního, trestního a občanského práva a politických a společenských tradic dané společnosti. Podle Rawlse všechny národy vlastní území, které obývají a spravují. Normy upravující toto vlastnictví a správu však nejsou a nemohou být na stejné úrovni, jako případné normy globální, protože základní strukturu domácí společnosti není totožná s globální základní strukturou. Přítomnost globální základní struktury neznamena, že principy na ní aplikované jsou stejného rozsahu jako principy spravedlnosti pro dobře uspořádanou společnost. Ambiciózní představy o transformaci světového systému ekonomického i politického naráží na problém ospravedlnění donucení, které by muselo nastoupit v případě problému „černých pasažérů“ různých globálních režimů.³⁶⁸

³⁶⁶ Rawls, J.: *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*. In: Freeman, S. (ed.): *Collected Papers*. Cambridge (Mass.) 1999, s. 75.

³⁶⁷ Freeman, S.: *Distributive Justice and The Law of Peoples*, in: Martin and Reidy (eds.), cit. d., s. 247.

³⁶⁸ Heath, cit. d., s. 204.

Národy jsou v něčem podobny jednotlivcům. Mají v určitém smyslu schopnost jednat a jsou nadány morální povahou a působí v domácím a mezinárodním prostředí. Národy jsou společenství, které můžeme považovat za skupinové aktéry (*agents*), „podobně jako jsou občané aktéry v domácí společnosti“.³⁶⁹ Ne všechny skupiny však mohou být aktéry v tomto smyslu; musí mít společné cíle, pravidla pro ustanovení a uspořádání těchto cílů (podle určitých normativních a procedurálních měřítek), spolu s instrumentálními prostředky jak těchto cílů dosáhnout.³⁷⁰ Vláda v úzkém smyslu slova je politickou organizací národa. Pokud nejedná ve smyslu sdílené koncepce spravedlnosti národa, nemůže být považována za jeho reprezentanta a nemá postavení příslušníka společnosti národů.³⁷¹ Ryze paternalistická vláda (i když by například dodržovala lidská práva) nemůže být součástí dobře uspořádané společnosti, protože neumožňuje svým občanům být součástí sdílené koncepce spravedlnosti. Rawls nepožaduje vládu zcela odpovědnou svým občanům, na druhou stranu odmítá zcela pasivní občanské těleso (a to i v případě společností, které nejsou liberálně demokratické).

Národy mají zodpovědnost za své činy a území, které obývají a to tak, že dbají na životní prostředí, chrání zájmy svého obyvatelstva. Vláda a obecněji občané mají odpovědnost za zdroje společnosti a jeho vývoj. „Z mého pohledu je úkolem instituce majetku předejít (...) úpadku. V předkládaném případě je aktivem území národa a jeho potenciální kapacita udržovat národ *trvale*; a aktérem je samotný politicky organizovaný národ.“³⁷² I přesto že Rawls odmítá realistickou nauku o *raison detre*, národy mají své legitimní zájmy.³⁷³ Kromě již zmíněné starosti o vlastní teritorium mezi tyto legitimní zájmy patří podle Rawlse zájem na správné míře sebeúcty (*proper self-respect*). Mají snahu o uznání rovnosti a sebeúcty mezi ostatními národy. To lze podle Rawlse vyjádřit termínem *amour propre*, který zavedl J. J. Rousseau.³⁷⁴ Není to pouhý sebezájem o bezpečí a prosperita, ale také požadavek uznání a s tím ruku v ruce jdoucí snaha o uznání

³⁶⁹ *The Law of Peoples*, s. 23.

³⁷⁰ Pettit, *Rawls Peoples*, cit. d., s. 46.

³⁷¹ *Právo národů*, s. 47.

³⁷² Tamtéž, s. 20.

³⁷³ Tamtéž, s. 51.

³⁷⁴ Tamtéž, s. 58

ostatních. *Amour propre* není výsledkem biologických potřeb, nýbrž potřeb sociálních.³⁷⁵ Proto podle Rawlse a na rozdíl od realismu národy nejednají pouze racionálně na dosažení svých cílů, ale také uznávají *rozumná* omezení svého jednání, díky kterým jsou schopny považovat ostatní národy za sobě rovné a spolupracovat s nimi za *férových* podmínek. Národy jako morální aktéři uznávají reciprocitu.³⁷⁶ Podle Rawlse jsou národy (stejně jako občané v demokracii) racionální (*rational*) a rozumné (*reasonable*), což je rozdělení které je podle něj zásadního jeho chápání spravedlnosti. Rozumnost národů a jejich morální povinnosti jsou vyjádřeny právě v Rawlsově požadavku na reciprocitu mezi národy. Tato reciprocita vyplývá z toho, že národy jsou korporátními morálními entitami a jejich status tak vyžaduje ohled na jejich autonomii. Právo na autonomii a sebeurčení nemají pouze liberálně demokratické národy, ale také neliberální národy, které Rawls označuje jako „slušné“. Samozřejmě by rád viděl, kdyby všechny národy byli pod liberálně demokratickou vládou, ale přesto je silnějším zastáncem tolerance a reciprocity mezi národy, který ponechává velkou část pravidel domácí spravedlnosti na konkrétním národu (viz část o slušných národech níže).

Pro Rawlse však není příslušnost k určitému národu s jeho historickým dědictvím jediný důvod, proč jsou státy z morálního hlediska důležitou součástí formování principů mezinárodní spravedlnosti. Dalším velice důležitým faktorem je to, že sjednocují své občany pod jeden společenský systém, ve kterém legitimně uplatňují donucovací moc, která vyžaduje ospravedlnění těm, kteří jsou nuceni se jí podrobit.³⁷⁷ Jak ukázal již Rousseau, samotná existence této moci ji nikdy

³⁷⁵ Rousseau chápe *amour propre* negativně v tom smyslu, že nekončí pouze o snahou o uznání ostatními ale také snahou o jejich ovládnutí. *Amour propre* je formou, jakou získává *amour de soi* ve společenském prostředí. Není ale zcela negativní; je také příslibem, že může být nalezeno společenské uspořádání, které omezí její negativní působení a naopak posílí její pozitivní působení (tj. pocit společenství s ostatními lidmi, racionalita). Srov. výbornou stať F. Neuhossera *Freedom, Dependence and the General Will* (*The Philosophical Review*, July 1993, zejména s. 376–380), na kterou Rawls sám odkazuje.

³⁷⁶ Tamtéž, s. 35.

³⁷⁷ Appiah, K.: *Constitutional Patriots*. In: Cohen, J. (ed.): *For the Love of Country*. Boston 1996, s. 21–22. „States (...) matter morally intrinsically. They matter not because people care about them, but because they regulate our lives through forms of coercion that will always require moral justi-

nemůže ospravedlnit. Rawls, jak jsme již několikrát mohli vidět, s tímto názorem bezesporu souhlasí. Podobně jako jiní myslitelé nepovažuje systém donucovací moci za dostačující podmínku k existenci státu; k tomu je také nutná *státní autorita*, tj. stav, kdy občané podrobeni donucovací moci se cítí být vázáni poslouchat zákony.³⁷⁸ Právo státu donucovat své občany lze legitimně nazvat donucovací moci na rozdíl od pouhého fyzického donucení, když existují nezávislé důvody, díky kterým občané poslouchají zákony vynucované státem. V tomto pojetí je stát nejvyšší autoritou schopnou rozsuzovat spory ve společnosti, která musí také obsahovat prvek autority, nikoliv pouze fyzické donucení. Oproti pojetí podstaty právního systému postavené pouze na fyzické síle (prosazované významně J. Austinem), stojí pojetí, které klade důraz na přítomnost něčeho, čemu H. L. A. Hart říká „pravidlo uznání“ (*rule of recognition*), které je stanoveno konvencí v rámci daného právního systému a společnosti, jejíž chod reguluje.³⁷⁹ Jak zdůrazňuje Hampton, to je deskriptivní popis toho, čím nějaká instituce (stát) je, nikoliv zda je jeho existence z morálního hlediska přípustná, jedná se o ne-normativní analýzu podstaty státu.³⁸⁰

Výše nastíněná argumentace by podporovala Rawlsův názor, že oblast politická je specifická, a může být spravována jednotnou koncepcí spravedlnosti bez ohledu na míru plurality rozumných náboženských a morálních doktrín. Platí to i v případě, že se odlišujeme v tom, do jaké míry má jít státní politika nad rámec akomodace konfliktů a podpory spolupráce ve společnosti. Ale donucovací moc je *sine qua non* státu a toho, čím stát je.³⁸¹ Rawls postulují, že přítomnost takovýchto pravidel mimo pouhou donucovací silou je nutnou vlastností každé dobře uspořádané společnosti. To je možné vysvětlit pomocí teorie společenské

fication. State institutions matter because they are both necessary to so many modern human purposes and because they have so great a potential for abuse.

³⁷⁸ Zde postupuji podle Hampton, *The Contractarian Explanation of the State*, s. 202–203; Hampton odkazuje na E. Anscombe, “On the Source of the Authority of the State,” *Collected Papers*, vol. 3: *Ethics, Religion and Politics* (Minneapolis, 1981), pp. 130–55; Raz, Joseph: *The Authority of Law*. Oxford 1979; Green, Leslie: *The Authority of the State*. Oxford 1988.

³⁷⁹ Srov. Hart, H. L. A.: *The Concept of Law*. 2nd ed. Oxford 1994.

³⁸⁰ Hampton, *The Contractarian Explanation of the State*, s. 206.

³⁸¹ Tamtéž, s. 207. Nemusíme přitom chápat donucovací moc státu zcela v intencích poměrně rigidní Weberovy definice státu; srov. Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha 1998, s. 247.

smlouvy, ale pokud se jí mají účastnit jednotlivci, je to možné pouze na národní úrovni. Proto jsou to občané státu, kdo tvoří toto národní těleso, a ti mají práva a povinnosti tomu odpovídající. *Lid* obecně je zdrojem národního i mezinárodního práva, protože je zdrojem národního sebeurčení.³⁸²

Do prostředí mezinárodní spravedlnosti tuto myšlenku nutnosti ospravedlnění donucovací moci rovněž zavádí Michael Blake, Thomas Nagel, David Miller a další.³⁸³ Všichni tito autoři mají za to, že vztah ke spoluobčanům je speciální v tom, že na rozdíl od ne-členů politické obce jsou spojeni nedobrovolným podrobením se donucovací moci státu. Tato myšlenka bude hrát významnou roli v pozdějším Rawlsově odmítnutí globální distribuční spravedlnosti v kap. 6. Je třeba doplnit, že u Rawlse přítomnost donucovací domácí struktury netvoří jediný důvod, proč jsou hranice území spravované jistým občanským tělesem morálně důležitá. Pokud přiznáme státním hranicím morální důležitost, neznamená to, že souhlasíme s pravomocemi současných států. Spíše se snažíme najít taková společenská pravidla, která umožní moc státu ospravedlnit všem těm, kteří ji podléhají.³⁸⁴

Rawlsův důraz na odlišnou identitu a soběstačnost jednotlivých národů vedl některé myslitele k tomu, že přeci jen obhajuje starý Vestfálský systém uspořádání mezinárodních vztahů. Národy však nejsou státy. To vyplývá z jeho pojetí spravedlnosti v domácí společnosti, která je *holistická*.³⁸⁵ Neplatí pro situace individuálního morálního rozhodování, ale uplatňuje se vzhledem k základní struktuře společnosti. „Podobně jako rozumní občané v domácí společnosti nabízejí spolupráci spoluobčanům za férových podmínek, stejně tak (rozumně) liberální (nebo slušné) národy nabízejí férové podmínky spolupráci ostatním národům.“³⁸⁶ Politická spravedlnost v tomto případě znamená, že lidé

³⁸² Srov. Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, cit. d., kap. 16, s. 230–232.

³⁸³ Blake, M.: *Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy*. *Philosophy and Public Affairs*, 30, 2001, č. 3, s. 257–296; Nagel, cit. d. Pro kritický pohled srov. Julius, A. J.: *Nagel's Atlas*. *Philosophy and Public Affairs*, 34, 2006, č. 2, s. 176–192.

³⁸⁴ Blake, M., cit. d., s. 264. Srov. Habermas, J.: *Státní občanství a národní identita*. *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 6, s. 943–958.

³⁸⁵ Aubard, Catherine: *Cultural Imperialism and 'Democratic Peace'*. In: David and Reidy (eds.): *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford 2006, s. 68.

³⁸⁶ *Právo národů*, s. 25.

budou ctít tyto podmínky, pokud ostatní učiní totéž. Je zde nutno připomenout, že Rawls buduje svou teorii nikoliv jako zcela idealistickou, ale jako stavící na premisách již existujících v současném mezinárodním právu.³⁸⁷ Rovněž analogii mezi národy a jednotlivci není přesná a nemůžeme ji chápat doslova. Podobně jako tomu je v případě principů spravedlnosti, naše představy o analogii mezi jednotlivci a národy musíme chápat jako výsledek reflektivní rovnováhy.³⁸⁸ To, že státy lidskými aktéry pouze analogicky, neznamená, že je nemůžeme kritizovat z morálního hlediska. Je tomu tak právě proto, že se nejedná o státy.

Morální omezení pro jednání národů v mezinárodních vztazích a jejich odlišení od států je hlavním pilířem Rawlsova odmítnutí realistické tradice (dalším je kritika stability jako výsledku rovnováhy sil). Morální povaha národních aktérů v protikladu ke státům je tím, co je odlišuje. Státy jsou v realistické tradici chápány jako racionální maximalizátoři své bezpečnosti a prosperity. Takto pojetí aktérů ale nemohou tvořit Společenství národů, protože nemají žádná omezení pro prosazování svých zájmů. „Pokud *racionalita* vylučuje to, co je *rozumné* (tedy v případě, že stát sleduje výlučně své vlastní cíle a přehlíží kritérium reciprocity při jednání s ostatními společnostmi); pokud starost státu o moc přebíjí vše ostatní; a pokud k zájmům státu patří například obrácení jiných společností na vlastní státní náboženství nebo rozšíření impéria nebo dobývání území s cílem získat dynastickou, imperiální nebo národní prestiž a slávu a rozšířit svou relativní ekonomickou moc – pak je rozdíl mezi státy a národy propastný.“³⁸⁹ Aktéři chápáni podle realistických měřítek jsou podle Rawlse inherentně agresivní, jak ukazuje na příkladu Thúkydidem analyzovaných řeckých městských států nebo ranně moderních evropských monarchií, kde byla teritoriální expanze považována za zcela legitimní nástroj a cíl státní politiky.

I když je někdy vydání *Práva národů* chápáno jako přiznání se k omezenému realismu, národy nedisponují suverenitou v tradičním smyslu slova. 1) nemohou vést války pro dosažení svých národních cílů; 2) mají povinnost pomáhat společnostem stát se dobře uspořádanými a 3) nemají plnou suverenitu

³⁸⁷ Tamtéž, s. 83.

³⁸⁸ Fletcher and Ohlin, *Defending Humanity*, cit. d., s. 12–14.

³⁸⁹ *Právo národů*, s. 50.

uvnitř svých hranic, protože musí respektovat lidská práva. Ne všechny pravomoci státu jsou odvozené z nich samotných; zejména právo na válku je založeno až právem národů a jím ustanovenými omezeními.³⁹⁰ Jinými slovy, z konceptuálního hlediska není stálá armáda součástí efektivního a legitimního státního celku. Rawls tak reflektuje vývoj v mezinárodních vztazích po roce 1945 a tudíž odklon od chápání státní suverenity ve Vestfáského systému. Státy v současném mezinárodním právu jsou zcela jistě pojímány jako *aktéři*, kteří jsou svobodní, jednají na základě rozvažování a nesou zodpovědnost za své činy. Mezinárodní právo zachází se státy jako s unitárními aktéry bez ohledu na to, jak moc se tomuto ideálu ve skutečnosti blíží. Právnícká osoba státu implikuje práva, povinnosti, zájmy a také odpovědnost.³⁹¹ V žádném případě to neznamená, jak jsme mohli vidět výše, příklon k nějakému realistickému výkladu státní moci, analogicky k rozdílu mezi různými druhy společensko-smluvní teorie a jejich vykreslení morálních charakteristik smluvních stran. Analogie mezi národy a jednotlivci je zásadní pro chápání možnosti fungování *mezinárodní společnosti*, kde aktéři (národy řízené státní administrativou) analogicky k jednotlivcům jsou schopny ustanovení společnosti, která funguje na základě uznávání práv a povinností aktérů, bez ohledu na velikost či relativní sílu aktérů.³⁹²

Je zajímavé, že Jurgen Habermas, jako více kosmopolitně zaměřený myslitel má podobný názor jako Rawls. Tvrdí, že ačkoliv bychom měli budovat mezinárodní společenství budované na světoobčanském právu, musíme si být vědomi mezi tohoto procesu. Dovolím si zde citovat poněkud obšírněji z Habermasovi práce *Postnárodní konstelace* (1998):

„I kdyby se světoobčané zorganizovali na globální úrovni a ustanovily demokraticky zvolenou reprezentaci, mohli by svou normativní soudržnost čerpat nikoliv z nějakého eticky-politického, tedy z *jistých* tradic a hodnotových orientací odvozeného sebeporozumnění, nýbrž mohli by ji získat pouze z právně-morálního sebeporozumnění (...) Ani celosvětový konsensus o lidských právech by nemohl založit silný ekvivalent *státně-občanské* solidarity, která vzniká v národním rámci. Zatímco státně-občanská solidarita je vkořeněna ve zvláštní kolektivní

³⁹⁰ *Právo národů*, s. 47.

³⁹¹ Fletcher and Ohlin, *Defending Humanity*, cit. d., s. 11.

³⁹² Nicholson, Michael: *International Relations. A Concise Introduction*. New York 2002, s. 221.

identitě, světoobčanská solidarita se může opřít pouze o univerzalismus vyjádřený v lidských právech. Ve srovnání s aktivní solidaritou mezi občany státu, která činí mimo jiné snesitelné přerozdělovací politiky sociálního státu, má solidarita světoobčanů reaktivní povahu, neboť zajišťuje kosmopolitní soudržnost především prostřednictvím pocitů pobouření nad státní represí a pošlapáváním lidských práv.³⁹³

Oblast mezinárodního práva je sice analogická k tomu oblasti národního práva, ale nelze tuto analogii vykládat zcela mechanicky. Národy nejsou v mezinárodním prostředí podobny jednotlivcům v tom, že již disponují vnitřním uspořádáním vkořeněným do lokálního politické, sociálního a ekonomického systému. Habermas dodává, že mezinárodní právo je *dostatečně* legitimizováno rozhodnutími na úrovni států či národů, protože oblast jeho aplikace se omezuje na oblast lidských práv a udržování mírové spolupráce.³⁹⁴ Rawlsova koncepce se od té Habermasovy neliší primárně jejich chápáním obsahu principů mezinárodního práva, ale zásadní rozdíl spočívá v jejich odlišném pojetí povahy a geneze těchto principů.

Je však sám pojem *národa* vhodným konceptem? Můžeme tvrdit, že jeho definice je příliš vágní. Existují národy, které obsahují některé prvky, které nenalezneme u jiných národů. Protože je národ složité uchopit konceptuálně ale neznamená, že koncept sám o sobě je nepotřebný. Národy by v tomto případě bylo možné chápat pomocí Wittgensteinova konceptu „rodinné podobnosti“. Koncepty, které používáme v jazyce nejsou většinou významově definitivní, ale různost jejich významů se k sobě mají jako rodinní příslušníci; jsou si podobní jedním nebo více znaky, ale nemusí mít všichni tyto znaky stejné. Souvisí to s Wittgensteinovým antiesencialismem, kde popírá, že by jazyk fungoval tak, že by každý koncept měl své esenciální jádro, které by bylo společné všem použitím konceptu v jazyce.³⁹⁵ Je možné, že národní je pozůstatkem romantického

³⁹³ Habermas, J.: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main 1998, s. 162–163 (český překlad v Barša, Pavel: *Síla a rozum*. Praha 2007, s. 329; srov. Barša, P.: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno 1998, s. 247–263.

³⁹⁴ Barša, cit. d., s. 331–332.

³⁹⁵ Srov. Wittgenstein, L.: *Filosofická zkoumání*. Praha 1992, přel. J. Pechar, §65–71. Za tuto myšlenku vděčím Fletcher and Ohlin, *Defending Humanity*, s. 142–143.

nacionalismu, ale z hlediska morální psychologie je zřejmé, že identifikace s národem, jeho historií, úspěchy ale také zločiny a temnými obdobími většinou působí silně na každého člověka. I když část představa národů může být iluzorní a přetvořena cílenou propagandou přepisující historií ve jménu homogenního národa, neznamená to, že by pocity spojené s národem byly nedůležité nebo by měly být odloženy jako nepotřebné.

Národy jsou společenstvím jednotlivců, kteří mají společné povědomí o principech regulujících jejich společenskou kooperaci. Tyto principy jsou častokrát jediným prostředkem legitimace ospravedlnění kolektivní organizace jejich záležitostí.³⁹⁶ Myšlenka národa jako společenství řízeného veřejnými pravidly regulující společenskou kooperaci je samozřejmě ideálem, podobně jako ideál trhu v případě ekonomické teorie. Vnáší to zajímavý prvek do Rawlsovy koncepce, který (jak sám upozorňuje) pochází z Hegelových *Základů filosofie práva*. Jedním z cílů politické filosofie je snaha o „usmířit“ (*reconciliate*) nás s naší sociální realitou tím, že pod správným úhlem pohledu je možné vidět jejich racionální jádro, stejně jako možnost případné nápravy. Prostředí, které je schopné nápravy tak nabízí i jinou cestu, než pouhou resignací na stávající poměry.³⁹⁷ Nemá to znamenat, že současný systém je nejlepší ze všech mnohých, ale že jej budeme nahlížet jako *rozumný*, uskutečňující naši svobodu skrze společenské instituce. „Tato role filosofie není pouhým akademickým cvičením, ale říká nám něco o nás samých; ukazuje nám naši svobodu vůle, to, že jí disponujeme skrze společenské instituce, nikoliv jiným způsobem.“³⁹⁸ Státy svojí existencí (alespoň) co se týče evropského vývoje předcházejí existenci národů.³⁹⁹ I když jsou národy výsledkem historického vývoje, neznamená to, že by jejich existence byla z etického hlediska

³⁹⁶ Pettit, P.: *Rawls's Peoples*. In: Martin and Reidy, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 44.

³⁹⁷ Rawls, J.: *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press 2000, s. 3. Viz Hardimon, Michael O.: *The Project of Reconciliation: Hegels Social Philosophy*. Philosophy and Public Affairs, 21, 1992, s. 165–195 a Parusniková, Zuzana: *Jedinec v běhu světa. Zamyšlení nad Hegelovým pojetím*. Filosofický časopis, 59, 2011, č. 3, s. 325–350.

³⁹⁸ Rawls, J.: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. B. Herman. Cambridge (Mass.) and London 2000, s. 332.

³⁹⁹ Viz Hroch, M.: *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha 2009, s. 50–51.

irelevantní. Muselo by se to pak týkalo celé řady historický vzniklých společenských institucí a procesů, např. instituce rodiny v různých kulturách.

Rawls rozlišuje celkem pět druhů národů, z nich nejvýznamnější je rozdělení na národy dobře uspořádané (*well-ordered*) a ostatní. Dobře uspořádané národy jsou regulovány sdílenou a veřejnou koncepcí spravedlnosti. Mezi tyto ostatní společnosti patří *outlaw states* (agresivní vůči ostatním a nedodržující lidská práva), *burdened societies* (neschopné zajistit spravedlivé instituce) a *benevolent absolutisms*, které nemají jednotnou koncepci spravedlnosti, ale dodržují základní lidská práva.⁴⁰⁰ Největším nebezpečím pro mír ve vztazích mezi státy jsou takové společnosti, které nerespektují nutnou míru pluralismu, která panují jak mezinárodním, tak lokálním prostředí. Společnost, nebo doktrína, které to odmítají nebo ignorují, nikdy nemohou vytvořit základ alespoň z části stabilních mezinárodních vztahů. Rawls podle našeho názoru jako jeden z mála teoretiků mezinárodní spravedlnosti klade důraz na to, že legitimita mezinárodních principů spravedlnosti není jen empirickou otázkou, ale zásadním problémem. Klade důraz na to, že podpora nedemokratických společností musí být vedena ve „stínu“ lidských práv a slušných společenských institucí, ale nikdy ve jménu rozšiřování liberální demokracie.

c. Dva původní stavy a principy mezinárodní spravedlnosti

Jak budou konstruovány principy mezinárodní spravedlnosti? Dle Rawlse budou tyto principy vybrány v mezinárodní původní situaci, analogicky k původní situaci v liberálně demokratické společnosti, s tím rozdílem, že aktéry mezinárodní původní situace nejsou jednotlivci, ale národy. Svojí charakteristikou se odlišují jak od národů v tradičním smyslu slova, tak od států či vlád. Jsou nadáni jak schopností racionálně následovat své cíle, tak schopny své jednání ospravedlňovat druhým. Proto pokud budou naplněny jisté podmínky a můžeme předpokládat slušný (nikoliv však zcela spravedlivý režim) neliberální režim,

⁴⁰⁰ *Právo národů*, s. 14–15.

který může tvořit spolu s liberálními společnostmi Společenství národů. „Důvodem pro zohlednění postoje slušných hierarchických národů není snaha předepisovat jim principy spravedlnosti, nýbrž ujistit se o tom, že liberální principy zahraniční politiky jsou rozumné i ze slušného neliberálního pohledu. Snaha dosáhnout takové jistoty je liberální koncepcí vlastní.“⁴⁰¹

Globální veřejný rozum, který je základem Rawlsovy koncepce, neobsahuje myšlenku, že spravedlivý mezinárodní systém musí být tvořen *pouze* liberálními demokraciemi. Na rozdíl od např. kosmopolitních teorií mezinárodní spravedlnosti má Rawlsův důraz na *morální* povahu národů tu výhodu, že je (kromě jiného) schopen uchopit důležitost pocit sounáležitosti obyvatel se svým politickým a systémem a jako škodu je schopna napáchat nepromyšlená intervence. Veřejný rozum, v němž jsou soustředěny principy mezinárodní spravedlnosti je autonomní ve vztahu ke všem morálním tradicím nacházejících se v pluralitě společností tvořících mezinárodní vztahy. Představuje naopak *normativní pozici, na jejímž základě je umožněno přijetí daného společenství jako plnoprávného člena mezinárodního společenství vedeného principy spravedlnosti.* Lidská práva pro Rawlse tvoří předpoklad jakékoliv férové společenské kooperace, principy vztahů mezi státy zase předpoklad jakýchkoliv férových slušných mezinárodních vztahů. Podle teoretiků anglické školy mezinárodních vztahů dříve tvořily evropská, indická, čínská a islámská civilizace svou vlastní mezinárodní společnost, s odlišnými sdílenými normami a institucemi. I v současnosti musí být případně zohledněny jiný než západní pohled na fungování mezinárodní společnosti. Můžeme tedy říct, že Rawlsova normativní teorie je v souladu s mnoha našimi současnými poznatky o fungování a principech mezinárodních vztahů.

Principy mezinárodní spravedlnosti budou potvrzeny v mezinárodní původní situaci, která v mnohém připomíná původní situaci z *Teorie spravedlnosti a Politického liberalismu*. Původní situace jako model reprezentace používáme v prvním kroku tak, aby liberální koncepce spravedlnosti byla rozšířena na Právo národů.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 90.

iii. Liberální národy a principy mezinárodní spravedlnosti

Jsou to liberální národy, které nejprve vytvoří pravidla vzájemného soužití a spolupráce vytvořením pravidel Společnosti národů. Následně, protože vidí že ne všechny státy jsou liberálně demokratické, ale jsou schopny dodržovat základní lidská práva a jsou organizovány jako společenské systémy vedené jedotným systémem spravedlnosti, chtějí jim tuto politickou koncepci mezinárodní spravedlnosti ospravedlnit.

Liberální demokratické národy mají podle Rawlse tři základní charakteristiky: 1) „rozumně spravedlivou ústavně demokratickou vládu“ (institucionální aspekt); 2) občany pojí „společné sympatie“ (kulturní aspekt) a 3) mají „morální povahu“, čímž se rozumí, že „vyžadují pevnou vazbu na politickou (morální) koncepci práva a spravedlnosti“.⁴⁰² Pod prvním bodem Rawls chápe tradiční znaky konstituční demokracie a klade důraz na to, aby demokratické instituce byly co možná nejvíce odpovědné. „Režim není autonomním aktérem následujícím své vlastní byrokratické ambice.“⁴⁰³ Demokratická vláda má být odpovědná a nemá následovat zájmy velkých korporací nebo soukromých zájmů určitých skupin stojících mimo veřejnou odpovědnost. Třetí základní charakteristika liberálně demokratických režimů je jejich morální povaha, díky které nejednají čistě kalkulu postaveném na národních zájmech, ale sanží se nabídnout férové podmínky spolupráci i ostatním národům jak, jak to bylo vyloženo výše.

Díky svému vnitřnímu uspořádání jsou liberálně demokratické státy mezi sebou mírumilovné. „Když liberální společnost vede válku v sebeobraně, dělá to pro to, aby ochránila a uchovala svobody svých občanů a své ústavní demokratické politické instituce. Liberální společnost nemůže ve skutečnosti od svých občanů oprávněně požadovat, aby bojovali za ekonomický blahobyt nebo za získání nerostných surovin, a už vůbec ne za moc nebo impérium.“⁴⁰⁴ Rawls udává tři důvody, proč jsou liberální státy ze své vlastní podstaty méně náchylné

⁴⁰² *Právo národů*, s. 43–44.

⁴⁰³ Tamtéž, s. 44.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 139.

k válkám než jiné režimy. 1) Jedná se o komerčně zaměřené státy; 2) liberální státy nejsou závislé na relativní ekonomickém statusu ostatních národů a 3) liberální státy jsou schopny tolerovat neliberální, ale slušné režimy. Mnoho klasických i současných liberálů podporují myšlenku, že velice účinným prostředkem pro stabilizaci mezinárodních vztahů je rozšiřování svobodného obchodu mezi národy. Válka a obchod jsou ve vzájemném rozporu. Obchod je rozšiřováním bohatství na mezinárodní úrovni mírovou cestou, který navíc buduje stále větší vzájemnou závislost mezi jednotlivými národy a státy světa. Zastánci této myšlenky byli Kant, Ricardo, Montesquieu i John Stuart Mill.⁴⁰⁵ Empirické potvrzení nebo vyvrácení této teze „obchodního míru“ je stále v nedohlednu, nicméně existují studie, které potvrzují upevňování mírových styků mezi národy kvantitou interakcí mezi nimi.

Následující seznam představuje osm principů spravedlnosti, který má řídit mezinárodní vztahy mezi národy. Tyto principy podle Rawlse umožní vznik široké sítě spolupráce mezi státy s pomocí řady mezinárodních organizací, nikoli vznik světového státu. Jednotná světová vláda není žádoucí, neboť „by byla buď globálním despotismem, nebo by velela křehkému impériu ohrožovanému častými občanskými nepokoji, k nimž by docházelo spolu s tím, jak by se různé regiony a národy snažily získat politickou svobodu a autonomii.“⁴⁰⁶ Proto musíme vycházet z již fungujících a zavedených praktik mezinárodních vztahů, což nám ale také dává v jistých mezích prostor pro jejich překročení a doplnění. Principy mezinárodní spravedlnosti jsou podle Rawlse následující:

- 1) „Národy jsou svobodné a nezávislé, a ostatní národy mají tuto svobodu a nezávislost respektovat.
- 2) Národy mají dodržovat smlouvy a závazky.
- 3) Národy jsou si rovny a podílejí se na dohodách, které jsou pro ne závazné.
- 4) Národy mají dodržovat povinnost neintervence.

⁴⁰⁵ *Law of Peoples*, s. 74–75.

⁴⁰⁶ *Právo národů*, s. 60.

- 5) Národy mají právo na sebeobranu, nikoli však právo podněcovat válku z jiných důvodů než kvůli sebeobraně.
- 6) Národy by měly ctít lidská práva.
- 7) Národy by při válčení měly dodržovat jistá specifická omezení.
- 8) Národy mají povinnost pomoci jiným národům, které žijí v nepříznivých podmínkách jež jim znemožňuje disponovat spravedlivým či slušným politickým a sociálním zřízením.⁴⁰⁷

Tyto principy budou podle Rawlse nutně podléhat dalším doplněním a interpretacím již z toho důvodu, že některé principy jsou spolu v případném rozporu. Například dodržování lidských práv může být v konfliktu s principem národního sebeurčení, nebo princip nonintervence opět s principem dodržování lidských práv.⁴⁰⁸ Zástupci národů v druhé původní situaci reflektují nad principy dobře známými z dějin a praxe mezinárodních vztahů a práva, nevybírají si z různých koncepcí spravedlnosti jako v případě vybírání principů spravedlnost jedné společnosti.⁴⁰⁹ Jisté však dle Rawlse je, že by nebyl vybrán za princip mezinárodní spravedlnosti princip užitku, protože žádný národ by nebyl ochoten přijmout „*první princip* (...) že výhody ve prospěch jiného národa budou vyváženy nevýhodami, které pocítí on sám.“⁴¹⁰ Mezi národy musí panovat dostatečná míra tolerance a úcty, to však neznamená absenci funkčních nerovností, například v případě mezinárodních organizací.⁴¹¹

Rawls dále ke svému seznamu principů pro Právo národů dodává, že bude třeba vytvořit instituce mezinárodní spolupráce stejně jako principy pro zvládání případných humanitárních krizí. Rawlsův přístup k otázce mezinárodních organizací je v literatuře bohužel málo analyzován.⁴¹² Instituce vytvořené na základě Práva národů se vztahují na všechny národy a upravují v případě potřeby i jejich vnitřní záležitosti. Zmiňuje tři mezinárodní instituce a režimy: oblast

⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 61–62.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 63.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 67.

⁴¹⁰ Tamtéž, s. 66.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 58.

⁴¹² Jednou z výjimek je Heath, cit. d.

mezinárodního obchodu, kooperativní bankovní systém a *konfederaci národů*, obdobu současné OSN. V případě trhu by mělo být optimálním řešením svobodná soutěž, ale musí být splněno několik zásadních předpokladů. Trh musí regulovat vhodně zvolená a spravedlivá základní struktura a ekonomicky silné státy nebudou vytvářet kartely a monopoly. Pokud tyto podmínky nejsou naplněny, mělo by společenství národy zajistit takové instituce, které zajistí spravedlivou regulaci základní struktury,⁴¹³ neboť když z generace na generaci přetrvávají nespravedlivé podmínky obchodu, postupem času „vzniknou neospravedlnitelné nerovnosti mezi národy.“⁴¹⁴ Obdobně pro ostatní z mezinárodních institucí platí, že mohou vykazovat jisté funkční nerovnosti, pokud je stanovena spravedlivá základní míra rovnosti. Tudíž, některé státy budou přispívat na chod mezinárodních institucí více než jiné, což může vést k větším výnosům, které jsou ale za naplnění spravedlivých podmínek ospravedlnitelné. Globální instituce uvažované Rawlsem proto musí být inkusivní a nabízet svoji podporu všem dobře uspořádaným společnostem, liberálním i neliberálním.⁴¹⁵

Rawls zakončuje část věnovanou liberálním demokraciím tvrzením, že stabilita v mezinárodním prostředí nemůže spoléhat na pouhou rovnováhu sil. Jednou z možností je spoléhat se na to, že liberální demokracie budou tuto stabilitu vytvářet díky svému vnitřnímu uspořádání. Teorie demokratického míru tvrdí, že liberálně demokratické státy spolu neválčí. Z vnitřních příčin sdílejí povědomí a legitimní základě politické moci, které jsou podrobeni, a díky této strukturální podobnosti dokázaly „pacifikovat“ své zahraniční styky.⁴¹⁶ Pokud pomineme spory ohledně definic „míru“ a „demokracie“ (což se týká zejména

⁴¹³ *Právo národů*, s. 69.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 69 pozn. 69.

⁴¹⁵ Kokaz, Nancy: *Institutions for Global Justice*. In: Weinstock, D. (ed.): *Global Justice, Global Institutions*. Calgary 2007, s. 81–82. Např. by mělo být nepřipustné, aby globální organizace spolupráce podmiňovaly svoji pomoc neliberální slušné společnosti její demokratizací.

⁴¹⁶ Pro pravděpodobně nejlepší vyjádření této teorie viz. Doyle, Michael: *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs*. *Philosophy and Public Affairs*, 12, č. 3-4, s. 205–235, 323–353; Doyle, M. W.: *Liberalism and World Politics*. *American Political Science Review*, 80, 1986, s. 1151–1169; dále srov. Mearsheimer, J.: *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War*. *International Security*, 15, 1990, č. 1, s. 5–56.

demokracií v tranzici⁴¹⁷), jedná se o tezi s poměrně dobrou empirickou základnou. Obecně se poukazuje na vliv demokratických *institucí* a norem *demokratické kultury*. Výzkumy také ukazují, že efekt demokracie na zahraničněpolitické chování funguje pouze potud, pokud má země jistou životní úroveň.⁴¹⁸ Někteří liberálové zdůrazňují na teorii demokratického míru strukturální příčiny (veřejné mínění, vláda práva, volená politická reprezentace), jiní poukazují na politickou kulturu liberálních demokracií, jejich důraz na kompromis a pokojné urovnávání domácích politických konfliktů.⁴¹⁹ Rawls je zastáncem *monadické* verze teorie demokratického míru, která tvrdí, že demokracie jsou obecně mírumilovné, nikoliv pouze navzájem (*dyadická* teorie). Je tomu tak, protože Rawls zásadní podmínky, proč jsou liberální národy mírumilovné, naplňují i některé státy neliberální. Rawls doplňuje, že tak jednají pouze takzvané liberálně demokratické společnosti, které takovýmto jednáním porušují Právo národů a odsuzují se do role *státu mimo zákon* (viz kap. 7). Mnoho válek ve 20. Století také proběhlo během procesů dekolonizace a bipolárního soupeření mezi dvěma mocenskými bloky, častokrát intervenujícími v záležitostech zemí třetího světa. Pokud budou liberální národy skutečně následovat své principy, budou v budoucnu vytvářet prostředí, díky kterému si získají větší respekt k neliberálním společnostem, které se budou moci na druhou stranu spolehnout na dobrou vůli svých partnerů.⁴²⁰

iv. Rozšíření společnosti národů o slušné národy

Jak se Rawls dokáže vypořádat s problémem, že součástí jim proponovaného mírového uspořádání Společnosti národy jsou také neliberální národy? Rawls si správně myslí, že podle Rawlse není nutné pro zavedení Práva národů aby všechny státy byly liberálními demokraciemi. Nemůžeme totiž doufat, že všechny státy budou disponovat liberální formou vlády, ale obecnější a normativně méně

⁴¹⁷ Srov. Mansfield, Edward D. – Snyder, J.: *Democratic Transitions, Institutional Strength, and War*. International Organization, 56, 2002, č. 2, s. 297–337

⁴¹⁸ Mousseau, M. – Hegre, H. - Oneal, J. R.: *How the Wealth of Nations Conditions the Liberal Peace*. European Journal of International Relations, 9, 2003, č. 4.

⁴¹⁹ Burchill, Scott: *Liberalism*. In: Burchill, S. et al: *Theories of International Relations*. New York 2009, s. 62.

⁴²⁰ *Právo národů*, s. 71n.

závažná představa *omezené a odpovědné vlády* má univerzální platnost. Tato představa spočívá na respektu státní moci, která bude do jisté míry kontrolována občanem a nebude arbitrérní. A to jsou podle Rawlse schopny zajistit i neliberální slušné režimy a také to vymezuje meze tolerance v mezinárodních vztazích a hranice legitimacy vlády v domácí politice. Je třeba formulovat kritéria pro slušnou neliberální společnost, která „má být uznána jako *bona fide* člen politicky rozumné Společnosti národů a v tomto smyslu ‘tolerována‘“.⁴²¹

Rawlsovou inovací je proto zavedení kategorie národů, které ač nejsou demokratické, přesto jsou součástí práva národů a zasluhují respekt ze strany liberálně demokratických států. Rawls je nazývá *slušné konzultační hierarchie*. Slušnost je pro Rawlse normativní myšlenka, která je slabší než rozumnost, která je součástí koncepce spravedlnosti liberálních demokracií.⁴²² Nejsou soustředěny kolem liberální koncepce politické spravedlnosti, ale mají jednotnou koncepci spravedlnosti na bázi vize společného dobra. Občané nejsou nutně pojímáni jako sobě rovní v liberálně demokratickém smyslu. Jsou to společnosti s korporativistickou formou: na členy těchto společností se „ve veřejném životě pohlíží jako na členy různých skupin, přičemž každá skupina je v právním systému zastoupena slušné konzultační hierarchii jako korporace.“⁴²³ Nemusí se jednat o společnosti splňující následující dvě podmínky. 1) Nejedná se o zahraniční politice agresivní společnosti. Pokud se slušné společnosti snaží o dosažení většího vlivu, dokáží tak činit mírovými a diplomatickými prostředky. 2) a) všichni obyvatelé slušné společnosti mají zajištěna lidská práva (bez níž by se jednalo o systém postavený pouze na donucování, nikoli na společenské spolupráci; b) právní systém ukládá všem stejné závazky, které vyplývají z koncepce spravedlnosti postavené na určité všeobsažné doktríně. Tyto závazky jsou chápány jako vyplývající ze spravedlivé společenské spolupráce, ne jako pouze prosazované silou; c) soudci a úředníci musí být přesvědčeni, že příkazy jimi vykonávané .⁴²⁴

⁴²¹ Tamtéž, s. 98.

⁴²² Tamtéž, s. 103–104.

⁴²³ *Právo národů*, s. 100.

⁴²⁴ Tamtéž, s. 100–103.

Všichni obyvatelé slušné neliberální společnosti jsou příslušníky určitých skupin, kterým se dostává slyšení v rámci společenského a politického systému, nikoliv však stejná váha. „Osoby tudíž mohou uznávat a chápat morální povinnosti a závazky, které jim přísluší jako členům těchto skupin, a jednat v souladu s nimi.“⁴²⁵ Tyto společnosti by v původní situaci přijaly tytéž principy mezinárodní spravedlnosti, jako společnosti liberální, s přihlédnutím ke svým zájmům a férově situovaných. Jako slušné a racionální společnosti chtějí dodržovat lidská práva, zastávají a obecně aplikují státní moc pomocí ideje spravedlnosti obecného dobra, udržovat bezpečí a nezávislost své společnosti. To, že některé společnosti nezacházejí se všemi svými členy jako zcela sobě rovnými, ještě neznamená, že by v mezinárodních vztazích neměly být tolerovány.⁴²⁶

Podle Rawlse mohou slušné konzultační hierarchie nabývat mnoha podob. Rawls prvky těchto režimů poukazuje na příkladu *Kazanistánu*, fiktivního muslimského státu.⁴²⁷ Muslimské náboženství je v tomto státě favorizováno a některé společenské pozice jsou vázány na náboženské vyznání. Přesto je výkon ostatních náboženství povolen a nepředstavuje nebezpečí pro lidská práva jeho vyznavačů. Politický proces počítá se zapojením všech důležitých skupin ve společnosti, a poté co je dosaženo politického rozhodnutí, musí být vysvětlována představiteli státu. David Reidy dodává, že možným kandidátem by mohl být Omán,⁴²⁸ my můžeme doplnit případ islámského, leč ústavního režimu Turecka nebo jiných podobných zemí. Norani Othman ve své studii týkající lidských práv v islámských zemích ukazuje, že lidská práva mohou být uspokojivě vykonávána i v společenských systémech nedisponujících liberálně demokratickým režimem.⁴²⁹ Netýká se to pouze otázky lidských práv, ale také řady jiných konceptů, které vznikly jako reakce na výzvy modernizačního procesu nejprve západní civilizace

⁴²⁵ Tamtéž, s. 103.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 106–107.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 109–119.

⁴²⁸ Reidy, *Rawls on International Justice*, cit. d., s. 315, pozn. 25.

⁴²⁹ Srov. Othman, N.: *Základní argumenty lidských práv v nezápadní kultuře. Šaría a práva žen v moderním islámském státě*. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 281–318.

a následně ostatních částí světa, kde velice zajímavým případem je oblast environmentální etiky a politického myšlení.⁴³⁰

Rawlsův příklad islámské země není samozřejmě jediný možný. Dalším možným příkladem je například kultura konfucianismu, která silně působí v Číně, Japonsku, Jižní Korei a jiných asijských státech. I když je někdy vydávána za tradici autoritářskou, při bližším prozkoumání zjistíme, že řadou věcí je autoritářské vládě vzdálena (blíže viz kap. 5 o lidských právech). Podle konfucianismu jsou lidé součástí jistého sdíleného morálního univerza, které můžeme připodobnit podle vzoru H. Fingaretta k posvátnému obřadu, kde jednotlivci plní roli „posvátných nádob“ v tomto obřadu.⁴³¹ Morální a společenské normy nejsou konstruovány jednotlivci, ale jednotlivci získávají svoji identitu a význam na základě sítě společenských vztahů. Navíc, některé významné společnosti, běžně označované jako konfuciánské, jsou liberálně demokratickými státy, i když se svými specifiky. Zcela však uznávají důležitost základních lidských práv (např. Jižní Korea nebo Japonsko). Diskuse ohledně západních proti jiným morálním systémům častokrát sklouzávají ke konstatování faktu, že jsou tyto tradice nesouměřitelné. Při bližším zkoumání se však objevuje řada styčných bodů. Konfucianismu je např. tradičně proti tvrdým trestům, krutému zacházení apod. (i když v čínské historii mnozí konfuciáni tvrdé trestání prosazovali a bylo součástí státní praxe),⁴³² podobných příkladů lze najít celou řadu.

Rawlsovým účelem není chápat liberální pojetí státu a pospolitosti, a pak zkoumat, zda v ostatních myšlenkových, kulturních a náboženských tradicích můžeme najít podobnosti, na jejichž základě by mohl vzniknout překrývající se konsensus. Kulturní rozmanitost nás má nabádat k ostražitosti v případě prosazování univerzálních morálních zásad, na druhou bychom se však neměli obávat prosazovat takovou koncepci mezinárodní spravedlnosti, která neobětuje

⁴³⁰ Srov. Lai, Karyn L.: *Classical China*, Dwivedi, O. P.: *Classical India*, Chapple, Ch. K.: *Jainism and Buddhism*, Haq, S. N.: *Islam* (In: Jamieson, D. (ed.): *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford 2001, s. 21–36, 37–51, 52–66, 111–129); Začalová, Pavla: *Zelená je barva islámu. Islámská environmentální etika a její přesah do praxe*. Nový Orient, 63, 2008, č. 2, s. 2–6; .

⁴³¹ Fingarette, H.: *Confucius: The Secular as Sacred*. New York 1972, s. 7.

⁴³² Srov. Konfucius: *Hovory Konfuciovy*. Přel. V. Lesný aj. Průšek, Praha 1940 2:3; Mencius. trans. D. C. Lau, London 1970, 3A.

své jádro dosažení konsenzu. Pokud máme alespoň minimálně za to, že existují jiné přijatelné morální a politické systémy, které nejsou západní, ale zároveň neporušují základní lidská práva, nemůže považovat existenci slušných neliberálních národů za jakousi chiméru. Pokud se například liberálové a konfuciáni neshodují na některých normách, není to pouhý fakt nesouhlasu, který je normativně významný, ale to, že tento souhlas plyne z uvážení a reflektovaného stanoviska. To je opět další variace na Rawlsovu metodu reflexní rovnováhy. Pokud člověk z jiné kulturní tradice dorazí po uvážlivém a kultivovaném morálním zkoumání, má právo na respekt.⁴³³ Přitom nesmíme sklouzávat k jisté „reifikaci“ ne-evropských kultur (morálních, náboženských a politických), ale snažit se je pochopit a uchopit v celé jejich současné i minulé rozmanitosti. Simon Blackburn podle nás názoru správně tvrdí, že liberální snaha o neutralitu mezi morálními koncepcemi a z ní vyplývající snaha o kulturní tolerance není opodstatněna pouhým nesouhlasem, ale nesouhlasem, který má podobnou reflektivní koherenci a závažnost jako naše vlastní morální a politická tradice.⁴³⁴ To jsou důvody, proč v Rawlsově teorii hierarchické slušné národy nemají svoji vlastní základní strukturu vycházející z domácí původní situace.

d. Kritika Rawlsova pojetí národa

Rawlsovo pojetí subjektů mezinárodní spravedlnosti bylo a je kritizována ze samotného liberálního tábora, tak i z jiných stran. Nejprve se podíváme na kritiku různých aspektů Rawlsova chápání národa a poté se krátce zaměříme na kritiku jeho pojetí demokratického míru.

Řada myslitelů je přesvědčena, že jakákoliv liberální teorie spravedlnosti musí být postavena za účelem obhajoby individuálních práv. Marek Hrubec tvrdí, že založení mezinárodní spravedlnosti v původní situaci tvořené zástupci národů, nikoliv jednotlivců, „přibližuje Rawlsovu teorii normativní nenáročné realistické

⁴³³ Srov. Hansen, Ch.: *Comparative Ethics and Global Moral Synthesis: The Case of Asian Values*, http://www0.hku.hk/philodep/ch/Comparative_Philosophy.htm

⁴³⁴ Blackburn, Simon: *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford 1984.

teorii mezinárodních vztahů.“⁴³⁵ Dále má být skutečným důvodem změny v subjektech spravedlnosti u Rawlse „umírněná petrifikace reálné politiky mezinárodních vztahů, jejíž orientace na národní suverenitu je však v praktické politice stále více oslabována.“⁴³⁶ Hrubec tedy vytýká Rawlsovy, že opustil ideály individualistické *Teorie spravedlnosti* a svým zaměřením se na národy se dopustil chyby realismu přehlížet jiné podstatné náležitosti teorie mezinárodní spravedlnosti než národní zájmy. Hrubec ještě doplňuje svou analýzu rozdělením současných směrů mezinárodní spravedlnosti. Rawls podle něj chybně charakterizuje teorie kosmopolitní spravedlnosti jako zaměřené pouze na jednotlivce, což je charakteristika pouze levicově libertariánských myslitelů. Myslitelé kosmopolitně zaměřeni berou jako základ veškerého uvažování jednotlivce, ale také berou v potaz zakotvení jednotlivců ve společenských a politických institucích. V Rawlsově teorii mají roli hrát jednotlivci pouze instrumentální roli, protože jsou zcela podřízeni zájmům větším společenským celků, (hlavně národům v Rawlsově případě).⁴³⁷

Předně je třeba říci, že Rawls s pojmem národního zájmu vůbec nepracuje, a pokud ano, činí tak zřetelně kriticky vůči tomuto principu. Rawls nechápe státy jako nějaké hegelovské metafyzické entity, ale jako společenská uskupení sdílející jisté charakteristické rysy, které ale přes jejich rozdílnosti charakterizuje jeden společný prvek: výkon donucovací moci. Předpokládá, že *ideál morální osobnosti vlastní liberálně demokratické kultuře* je univerzálně platný. Pro Rawlse musí každá společnost, ať již liberální či nikoliv, být schopna poskytovat takovou míru společenské kooperace, která zajišťuje jisté sociální podmínky nezbytné pro zachování národa jako korporátní morální osoby.⁴³⁸ Jak uvidíme dále, pro Rawlse představuje naplnění této podmínky dodržování základních lidských práv (viz kap. 6). Ale to přece neplatí pouze pro liberální demokracie. Liberální koncepce osoby je tak pouze podmnožinou obecné morální koncepce osobnosti. Morální osobnost

⁴³⁵ Hrubec, Marek: *Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 85.

⁴³⁶ Tamtéž.

⁴³⁷ Viz Tamtéž, s. 86–88. Srov. Hrubec, M.: *Kritická koncepce mezinárodního uspořádání. Axel Honneth o uznání mezi státy*. *Filozofia*, 66, 2011, č. 5, s. 405–422.

⁴³⁸ Reidy, D.: *Rawls on International Justice. A Defense*. *Political Theory*, 32, 2004, č. 3, s. 310–311.

jednotlivců jako rovných a svobodných je relativně nová, kdežto morální osobnost jako taková byla rozvíjena v celé řadě myšlenkových tradic dávno před nástupem liberální demokracie.⁴³⁹ Pokud chceme tvrdit opak, jsme nuceni přiznat, že liberalismus je jedinou přijatelnou formou organizace společnosti, která by neporušovala základní lidská práva.

Druhým důvodem, proč založit teorii mezinárodní spravedlnosti na úrovni národů, a ne jednotlivců, je nutnost zachovat možnosti, jak se vypořádat s konceptem odpovědnosti v mezinárodních vztazích. V celé řadě případů např. porušování lidských práv nebo environmentální degradace je třeba hledat meze kolektivní, nikoliv pouze individuální spravedlnosti. To vyplývá jednoduše z toho, že politická uskupení jsou *sui generis*. Rawlsově teorii chybí jasný výklad toho, jak můžeme příslušníky generace jedné společnosti *odpovědné* za činy, které učinily jejich předchůdci. David Miller však ukazuje, že jeho teorie lze vhodně doplnit. Kolektivní odpovědnost za činy předcházejících generací musí obsahovat jak právo na výhody plynoucí z činů předchůdců, tak odpovědnost za případnou náhradu těm národům, kterým bylo určitým způsobem ukřivděno (kolonialismus, otroctví, genocida apod.).⁴⁴⁰ Miller na druhou stranu upozorňuje, že musíme rozlišovat v případě přisouzení kolektivní (národní) odpovědnosti rozlišovat mezi demokraciemi a systémy, které určité menšiny naprosto vyřazují z politického jednání.⁴⁴¹ Zásadní skutečností je fakt, že mnoho autorů nerozlišuje mezi dvěma druhy odpovědnosti: odpovědnosti za výsledek a odpovědností pomocnou (v originále *outcome* a *remedial responsibility*). Toto rozdělení je zásadní, protože nám umožňuje s pojmem odpovědnosti lépe pracovat, neboť ne vždy, když je

⁴³⁹ Viz Tamtéž, s. 318, pozn. 48: „*Within the global context, idea(l) of persons or citizens as free and equal is itself both relatively new and pretty clearly not universal if even widely shared. The idea(l) of well-ordered people as a corporate moral agent the members of which are persons, rational, reasonable, and responsible, even if not fundamentally organized as free and equal individuals, is, however, quite old and pretty clearly very widely shared, even if not universal. There is nothing metaphysical here, just distinct political and moral ideals latent within and manifest through history.*“

⁴⁴⁰ Miller, D.: *Collective Responsibility and International Inequality*. In: Martin and Reidy (eds.), cit. d., s. 201.

⁴⁴¹ Miller, D.: *National Responsibility and Global Justice*, cit. d., s. 132. V případě nedemokratických systému je z hlediska kolektivní zodpovědnosti důležité, zda jsou případné negativní praktiky vládnutí podporovány obecně přijímaným společenským étosem (náboženským, kulturním apod.), či nikoliv. (Tamtéž, s. 117–118).

aktér za něco zodpovědný, je pouze také nositelem druhého druhu odpovědnosti, a naopak.⁴⁴² Odpovědnosti pomoci jinému aktéru (jednotlivci, skupině či státu) nemusí být vůbec spojena s odpovědností za nezáviděníhodný stav, do kterého se agent vlastní vinnou dostal. Ale k tomu, aby jeden, či druhý druh spravedlnosti mohl být přisouzen nějakému aktéru, musí se jednat o ohraničenou a jednou autoritou spravovanou jednotku.

Zastánci kosmopolitních teorií globální spravedlnosti to považují za chybu. Mají za to, že z toho či onoho důvodu jsou státní hranice morálně náhodné, a proto by neměly hrát roli v určování pravidel globální (distributivní) spravedlnosti. Joseph Carens ve svém vlivném článku tvrdí, že právo na to být občanem jistého státu (díky narození v něm) je dalším z dlouhé řady feudálních privilegií, podobně jako dříve rasa, etnická příslušnost, pohlaví či sexuální orientace.⁴⁴³ Odmítnutí vstupu jednotlivcům na území jiného státu je z morálního hlediska přípustné pouze v tom případě, že by se jednalo o vážné narušení společenských a kulturních institucí daného státu. Ke Carensovým argumentům připojme ještě ty, které zaznívají ze strany Ch. Beitze. Tvrdí, že pokud bychom provedly hypoteticky globální společenskou smlouvu v intencích Rawlsovy teorie spravedlnosti a kde by aktéry byly všechny lidské osoby, distribuce přírodních zdrojů nemůže brát ohled na státní hranice.⁴⁴⁴ Závoj nevědomosti by měl také skrýt před smluvními stranami zemi jejich původu. Distribuce bohatství tak musí být vedena globálními principy, bez ohledu na *současnou* distribuci. Proto by mělo být nerostné bohatství a další zdroje k dispozici pro cíle globální distribuční spravedlnosti.

Odpověď těmto kritikům má dvě části. Předně, fakt, že hranice jsou výsledkem dlouhodobým a většinou nespravedlivých historických, politických a společenských procesů ještě neznámá, že by i současné ekonomická produkce a

⁴⁴² Miller, D.: *National Responsibility and Global Justice*, cit. d., kap. 4.

⁴⁴³ Srov. Carens, Joseph H.: *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, *The Review of Politics*, 49, 1987, č. 2, s. 251–273.

⁴⁴⁴ Beitz, Ch.: *Political Theory and International Relations*. Princeton 1979, s. 138; Caney, S.: *Justice Without Borders*. Oxford 2005, s. 107–116.

přírodní bohatství vlastněné na konkrétním území neměla být brána v potaz.⁴⁴⁵ Pokud bychom byly zastánci Nozickových libertariánských principů spravedlnosti, bylo by tomu tak, ale to kosmopolitní autoři zcela jistě nejsou.⁴⁴⁶ Je třeba rozlišovat, jak činí Cara Nine, mezi požadavkem spravedlnosti kompenzovat ztráty vzniklé imperialismem, nespravedlivou *zahraniční* politikou, válečnou vinou apod. a názorem, že nespravedlivě ustanovené hranice ospravedlňují *kohokoliv* žádat dané zdroje k redistribuci.⁴⁴⁷ Nárok na kompenzaci mají pouze ty národy, kterým vznikla nespravedlivým zabráním jistého teritoria nějaká újma; toto práva však zcela jistě nemají *všechny* národy. Nine upozorňuje ještě na jeden důležitý bod. Názor, že všechny státní hranice jsou morálně arbitrérní vlastně znamená, že spravedlivě ustanovené hranice z principu nemohou existovat. To ale celá řada empirických příkladů vyvrací (např. případ ostrovů, na kterých se v současnosti nachází Japonsko).⁴⁴⁸ Názor teoretiků jako Beitz a Caney by vedl k tomu, že nárok na reparaci za minulá příkoří by z právního a morálního hlediska vůbec nedával smysl.

Dále stanovisko kosmopolitanismu spočívá na tom, že nepovažuje národní hranice za normativně důležité. Rawls nevypracovává důkladně pozici ohledně důležitosti národního tělesa pro jednotlivce. Autor si nicméně myslí, že na tomto místě se dá Rawlsova teorie opět relevantním způsobem doplnit. Důležitost národního tělesa pro osobní identitu a politické rozhodování je obecně přijímána a je to v tomto případě zastáncem kosmopolitanismu, který musí náležitě prokázat, že hranice národních států nejsou z normativního hlediska důležité. Obhajoba umírněného nacionalismu tak v žádném případě nemusí vést k obhajobě národní výlučnosti vzhledem k jiným národům, ale může být zaměřena vůči „naivní formě internacionalismu“, která zabraňuje tomu, aby byly jasně vytyčeny meze a hranice mezinárodní spravedlnosti.⁴⁴⁹ Existuje samozřejmě celá plejáda definic národnosti,

⁴⁴⁵ *Právo národů*, s. 63–64.

⁴⁴⁶ Srov. Nozick, R.: *Distribuční spravedlnost*. In: Kis, J. (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha 1997, s. 205–237.

⁴⁴⁷ Nine, Cara: *Moral Arbitrariness o State Borders: Against Beitz*. *Contemporary Political Theory*, 7, 2008, č. , s. 263–264.

⁴⁴⁸ Tamtéž, s. 264.

⁴⁴⁹ Miller, D.: *The Ethical Significance of Nationality*. *Ethics*, 98, 1988, č. 4, s. 648.

ve všech se objevují více či méně důraz na jazyk, sdílenou kulturu a historii, a což je zde zásadní, sdílený prostor, který je tím či oním národem „obhospodařován“ a s nímž existuje v neustále symbióze. Není zcela důležité jestli jsou národy „imaginárním komunitami“⁴⁵⁰ nebo ne, důležitý je fakt, že lidé považují národ za součást své identity a přisuzují mu velkou důležitost (ať již z kulturních, politických, sociálních nebo jen instrumentálních důvodů). Podle D. Millera není nutné, aby popis národní minulosti byl historicky přesný, ale aby byl obecně přijímán, ale bylo přitom na něj nahlíženo v procesu neustálé kritické reflexe.⁴⁵¹ Patriot může být přece zaníceným kritikem politické současnosti národa, stejně jako jejím obhájcem.

V případě Beitzovy kritiky státních hranic se jedná výhradně o přírodní zdroje. Hranice umožňují naprostou kontrolu přírodních zdrojů, jejichž vlastnictví je podle něj nezasloužené, a proto si je nemůže nikdo nárokovat. Zatímco talenty a schopnosti jednotlivců nemohou být distribuovány a mají „speciální“ vztah ke svým vlastníkům (identita, svoboda, autonomie apod.), v případě přírodních zdrojů tomu tak není. Aniž bychom zabíhali do přílišných podrobností Beitzovy argumentace, myslím si, že z jednoho zásadního důvodu je jeho argumentace nepřesvědčivá. Krajina, které ten či onen národ obývá, je díky historické interakci lidí s jejich okolím a souvisí s ní práce, volný čas, politická i kulturní aktivita. Navíc, pokud bychom obývané území považovali za morálně irelevantní fakt, jak bychom se měli rozhodovat v případech, kdy se jedná o národní sebeurčení? Zde nalézáme další závažný nedostatek teorií kosmopolitní spravedlnosti. Teritoriální a národní stát má zásadní důležitost nejen pro národní sebeurčení, ale také pro demokratickou formu vlády jako takovou. Demokracie totiž předpokládá jak inkluzi, tak exkluzi. Pokud je kosmopolitní představa o etické motivaci tvořena odkazem na sdílené charakteristiky všech lidí, kteří mají tedy sdílet podobné společenské a politické instituce, jakou etickou motivaci to nabízí všem těm, kteří by se na jejím základě měli rozhodnout?⁴⁵² Nároky teoretiků, kteří prosazují globální distribuční spravedlnost opomíjejí fakt, že ta je již vždy ve své podstatě

⁴⁵⁰ Viz Anderson, B.: *Imagined Communities*. London 1991.

⁴⁵¹ Miller, D.: *The Ethical Significance of Nationality*, cit. d., s. 656.

⁴⁵² Srov. Tamtéž, s. 650–651.

komparativní, a jak to může být činěno na základě jednotlivců v globální měřítku? Distribuční spravedlnost se ptá po tom, co je nárokem spravedlnosti mezi národy (nebo jinými společenskými skupinami) vzhledem a v porovnání s ostatními takovými skupinami.⁴⁵³ Nezapomeňme rovněž, že pro Rawlse je zásadním znakem slušných hierarchických národů *možnost emigrace*. Nicméně, právo emigrace ještě neznamená, že je to právo usadit se v nějaké konkrétní zemi. Toto právo samo o sobě nezaručuje, že se *musíme* dostat do více svobodného politického zřízení. Je to problém pro jeho realistickou utopii? Ne nutně, protože, Rawls říká, že pokud budou dodržovány principy Společenství národů (což znamená ochranu základních lidských práv), nebude již problém imigrace tak urgentní. Prioritou je rozvoj společností do té míry, aby příčiny současných velkých migračních toků byly výrazně redukovány.

Poslední kritika Rawlsova pojetí subjektu spravedlnosti, kterou zde bude zmíněna, míří tím směrem, že z liberální teorie vyplývá jejich univerzální dosah, což se ale nutně musí týkat také ochrany individuálních práv, nerozlučně s liberální ideologií spjatých. Rawlsovy slušné společnosti zaměřené na prosazování jedné vize společného dobra, ale nemusí mít vůbec ponětí o skutečné vládě práv a jejich individuální ochraně. Takovouto kritiku předkládá Joel Feinberg vůči společnostem, které nekladou ochranu individuálních práv jako základ své vize spravedlnosti.⁴⁵⁴ Popírá tak možnost, že by koncepce slušných národů mohla být součástí *liberální* teorie spravedlnosti. Feinberg ukazuje, jak by mohla vypadat společnost morálně nejlepší, která by nepracovala s konceptem práv. Nazývá ji *Nikdenice* a je charakterizována následujícími prvky:

„1. Občané jsou natolik ctností, jak si dokážeme představit, což je konzistentní s tím, co víme o lidské povaze. 2. Lidé mají nedokonale stanovené povinnosti (např. lásku k bližnímu), ty se však netýkají žádné konkrétní osoby nebo osob. 3. Lidé mají slabý smysl pro zásluhu, to znamená, že některé odměny a tresty jsou přiměřené, například když cenu získá nejlepší soutěžící, ale v rámci tohoto přístupu lidé nemohou požadovat to, co si zaslouží, o nic více, než má sluha právo trvat na zvláštní odměně za obzvlášť dobře odvedenou

⁴⁵³ Tamtéž, s. 660.

⁴⁵⁴ Feinberg, J.: *The Nature and Value of Rights*. *Journal of Value Inquiry*, 4, 1970, s. 243–247.

práci. 4. Aby mohly existovat instituce, například majetek, sliby a kontrakty, smlouvy a dohody, předpisy a půjčky, či manželství a partnerství, disponují Nikdenice „svrchovaným monopolem na práva“, v jehož rámci s sebou tyto praxe nesou práva, avšak pouze práva svrchovaného vládce.“⁴⁵⁵

Feinberg tvrdí, že takováto společnost by nutně musela být z morálního hlediska deficientní vůči společnostem, kde si jednotlivci mohou nárokovat svá práva na ostatních členech společnosti. Možnost nárokovat si svá práva je podle Feinberga základem úcty, důstojnosti. Pokud nejsme vybaveni právy, nemůžeme si de facto stěžovat na nám činěná příkoří a jsme tak ponecháni na libovůli vládnoucí moci. Toto ostré rozdělení je však poněkud zavádějící.

Existuje mnoho společenských a morálních systémů, které nejsou postaveny na představě individuálních práv, přesto by bylo nesprávné je považovat za neschopné ochraňovat lidské zájmy a reagovat na jejich příkoří. Analogicky to lze ukázat na příkladu rituálu. Ten má určitá pravidla, podle kterých se postupuje. Jejich porušení lze jistě postihovat, není ale nutné to chápat v kontextu porušování něčích individuálních práv.⁴⁵⁶ Například co se konfucianismu týče, požadavek na rovnost lidských bytostí není vyvozován z individuálních práv. Z vnějšího pohledu je rovnost lidí implikována jejich podílem na celkové harmonii celku, a z pohledu jeho aktérů jsou ostatní lidé bráni jako soupeřníci při udržování této společenské harmonie.⁴⁵⁷ Další kritika se týká samotné podstaty Rawlsových národů. Na základě analogie s výkladem v *Teorii spravedlnosti* můžeme považovat příslušnost k určitému politickému tělesu jako dílo náhody, arbitrárního morálního faktu, který nesmí vstoupit do našeho rozvažování o principech spravedlnosti. Rawls sám v případě lokální spravedlnosti tvrdí, že fakta z morálního hlediska nezaviněná nemají hrát roli při našem výběru koncepce společenské spravedlnosti. V rámci udržení konzistence liberální teorie z toho vyplývá, že existence států (národů) s sebou nenese morální význam, protože je to pouze jeden z dalších morálně irelevantních faktorů,

⁴⁵⁵ Tamtéž, český překlad v Ihara, Craig: *Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánská perspektiva*. In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 438–439.

⁴⁵⁶ Tamtéž, s. 434–435, 442–443.

⁴⁵⁷ Ihara, c. d., s. 452.

podobně jako rasa, společenská třída nebo pohlaví. Bude však stabilita mezinárodního systému postavená na principech Rawlsem představených možná? Ne všichni jsou o tom přesvědčeni, a to ze dvou důvodů. Kok-Chor Tan tvrdí, že Rawls nemůže očekávat globální překrývající se konsenzus okolo liberálních hodnot, protože na globální úrovni politický liberalismus prostě není neutrální.⁴⁵⁸ Překrývající se konsenzus mezi liberálními a slušnými národy není stejné povahy jako tento konsenzus v liberální společnosti mezi soupeřícími vizemi dobrého života. C. Audard k tomu ještě dodává, že Rawls chápe stabilitu pouze teoreticky, nikoliv jako historicko-sociální fenomén.⁴⁵⁹

Rawlova odpověď je následující a stojí na jeho pojetí *reciprocity* mezi národy. Pravidla společnosti národů mají jistě svůj historický původ v určitém čase a místě, to je ale ještě nečiní *inherentně* etnocentrickými nebo imperialistickými. Při konstrukci pravidel spravedlnosti nemůžeme předpokládat, že všechny přijatelné společnosti z hlediska spravedlnosti jsou pouze ty s liberálně-demokratickým zřízením. Národy nejsou pro Rawlse pouhým sdružením jednotlivců, jak je tomu v kosmopolitních teoriích. Jsou to samostatní morální aktéři (v Rawlsově smyslu) a proto je jejich vzájemná tolerance možná; pokud by byly principy spravedlnosti konstruovány pouze podle vztahů mezi jednotlivci, bylo by tomu jinak. To však není Rawlova pozice, ale názor jeho kosmopolitních kritiků. Stejně jako v případě liberální společnosti je třeba tolerovat různé komplexní doktríny, pokud splňují pravidla veřejného rozumu, podobně liberální společnosti musí tolerovat neliberální národy, pokud splňují podobné podmínky v mezinárodním prostředí. „Žádné z národů nebudou ochotny přijmout ztráty ospravedlněné zisky pro jiné národy; proto princip užitku nebo jiné principy diskutované v morální filosofii nejsou ani kandidáty na pro Právo národů.“⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Tan, Kok-chor: *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge 2004.

⁴⁵⁹ Audard cit. d., s. 74 pozn 13.

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 66.

Pokud by principy globální spravedlnosti měly být založeny pouze na hodnotách liberálně-demokratických (a tedy ty ostatní společnosti neměly být tolerovány), znamená to, že ignorujeme roli jako hraje sounáležitost s vlastní politickou, náboženskou a sociální kulturou. A Rawls podle našeho názoru správně tvrdí, že mezinárodní mír a stabilitu nemůže být udržena, pokud nebude zvykem v mezinárodních vztazích k důležitosti respektu a sebeúcty vůči jiným společnostem přihlíženo. Kant v *K věčném míru* obhajuje právo státu na autonomie. Intervence *jakéhokoliv* druhu jsou podle něj nepřijatelné. Přestože republiky jsou jistě spravedlivější než despotické státy, do jistého stupně jsou legitimní a mají morální autoritu. Podle Kanta nelze jednoduše prosazovat dualistické rozdělení liberální/neliberální, a podle této dělící linie připouštět mezinárodní intervenci. Z pohledu zkušeností 20. století s totalitními režimy se může zdát Kantovo stanovisko příliš silné, ale z jeho morálního a politického myšlení lze (alespoň implicitně) odvodit princip, že pokud (moderně řečeno) dojde k masivnímu porušování lidských práv, stát ztrácí svoji morální autoritu.⁴⁶¹ Když Kant mluví o *foedus pacificum*, nemá na mysli pouze společenství republik (nebo demokracií v současné terminologii), ale společenství všech států nadaných morální autoritou, tedy i států, které nemají republikánský politický systém. Jeho představa mezinárodního uspořádání je tedy inklusivní.⁴⁶² Rawlsova teorie je konceptuálně propracovanější a staví přísnější podmínky pro toleranci neliberálních států.

Kritiky se také dočkalo Rawlsovo pojetí demokratického míru. Muller a Wolff tvrdí, že lze najít pouze jemný náznak toho, že by liberální demokracie méně nakloněny válce ve všech případech⁴⁶³ a podobně tak jeden z hlavních autorů teorie demokratického míru M. Doyle tvrdí, že je možné teorii aplikovat pouze na vztah mezi demokraciemi samotnými. Doyle výslovně odmítá

⁴⁶¹ Cavallar, G.: *Kantian Perspectives on Democratic Peace: alternatives to Doyle*. Review of International Studies, 27, 2001, s. 242–243; srov. Reiss, H. S.: *Kant and the Right of Rebellion*, cit. d.

⁴⁶² Cavallar, cit. d., s. 245.

⁴⁶³ Müller, Harald; Wolff, J.: *Dyadic Democratic Peace Strikes Back*. Paper prepared for presentation at the 5th Pan-European International Relations Conference the Hague, September 9–11, 2004.

zapojení neliberálních států do koncepce demokratického míru a podle jeho názoru je to vzájemný respekt režimů ochraňujících individuální práva. Liberální demokracie spolu vytvořili „oddělený mír“, do kterého však neliberální národy nepatří.⁴⁶⁴ Podobně Leif Wenar a B. Milanovic poukazují na to, že z hlediska teorie demokratického míru není mír mezi demokratickými státy výsledkem jimi sdílené politické kultury, ale plyne z kvantity vzájemných interakcí, které jsou mezi demokratickými státy větší, než mezi jinou skupinou společností.⁴⁶⁵

Musíme uznat, že spojení Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti a demokratického míru není zdaleka tak silné, jak si je on sám představoval. Rawls by musel ukázat, že také neliberální, ale slušné společnosti lze inkorporovat do teorie demokratického míru, což bude velice složité, nicméně, lze se o to pokusit. Není zřejmé, jak výše uvedení kritičtí autoři jsou schopni vysvětlit, že některé demokratické státy spolupracují s některými neliberálními státy, a s jinými nikoliv, i když sdílejí velice podobné charakteristiky (např. Írán, Rusko a Čína). Rawlsova odpověď spočívá v tom, že demokracie jsou nepřátelské vůči nedemokratickým proto, že tajné, veřejnosti neznámé, nebo tajné vládní operace *a priori* vylučují možnost veřejnou kontrolu válečných konfliktů. Dle názoru autora chce Rawls říci, že teorie demokratického míru je v rámci jeho projektu mezinárodní utopie *rozšířitelná* i na neliberální slušné národy, protože v jádru hodnoty jejich společnosti podporují posilování míru v mezinárodních vztazích. Liberální demokracie a slušný neliberální režim jsou ideální typy, v jejichž ustanovení můžeme v budoucnu doufat a pracovat na jejich uskutečnění. Jejich reálné podoby mají mnoho chyb a proto také jejich zahraniční politika není v souladu s ideální teorií spravedlnosti. Toto je zatím pouze základ Rawlsovy odpovědi na kritiku svého pojetí demokratického míru. Její plnější rozvinutí bude následovat v kapitole týkající se pravidel vedení války.

⁴⁶⁴ Doyle, M.: *Liberal Internationalism: War, Peace and Democracy*. Nobel Prize, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/articles/doyle/

⁴⁶⁵ Wenar, L. – Milanovic, B.: *Are Liberal Peoples Peaceful?* The Journal of Political Philosophy, 2008, s. 1–25.

4. Lidská práva

V Rawlsově teorii mezinárodní spravedlnosti hrají lidská práva zásadní úlohu, přestože jeho pojetí lidských práv je odlišné od celé řady současných autorů v této oblasti a je velice specifické. Dříve než budeme zkoumat Rawlsovu koncepci, stručně nastíním některé konceptuální otázky spojené s otázkou lidských práv. Lze říci, že současná převládající koncepce lidská práva byla reakcí na krveprolití první poloviny dvacátého století. Významným způsobem se to projevilo ve *Všeobecné deklaraci lidských práv*, přijaté Valným shromážděním OSN v roce 1948, která je považována za základní stavební kámen ochrany lidských práv ve světě. Mezi ostatní důležité mezinárodní dokumenty se řadí *Konvence proti genocidě* (1948), *Pakt o občanských a politických právech* a *Pakt o ekonomických, kulturních a sociálních právech* (1966), nebo různé regionální dokumenty kodifikující lidská práva (např. *Evropská úmluva o lidských právech*).⁴⁶⁶ Z filosofického hlediska vyvolávají lidská práva řadu otázek a problémů, neboť s sebou nesou silné a universálně platné morální a právní závazky (adresované zejména vládám států a jejím úředníkům).

Jaké jsou základní znaky koncepce lidských práv? Při debatě o lidských právech musíme odlišit otázku ohledně ospravedlnění takového druhu práv a problematiku samotného obsahu těchto práv. Lidé se mohou samozřejmě shodnout na tom, že taková práva existují a jejich ochrana je velice žádoucí, ale nemusí se shodnout na obsahu lidských práv, případně jak by měly být uplatňovány v praxi. Z analytického hlediska z pojmu lidských práv plyne, že jejich platnost musí být universální (je platná pro všechny lidské bytosti), nepodmíněná (všichni lidé mají lidská práva z pouhého faktu své lidské existence) a jedná se o naléhavá práva (jsou to urgentní práva s mimořádnou důležitostí pro

⁴⁶⁶Všeobecná deklarace není právně závazná, ale oba dva Pakty právně závazné jsou, neboť se jedná o mezinárodní smlouvy. Výborný přehledu mezinárodních norem kodifikujících lidská práva stejně jako jiných otázek týkajících se lidských práv podává Nickel, J.: *Human Rights*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>

všechny, jichž se jejich porušování týká).⁴⁶⁷ W. A. Edmundson to vyjadřuje pregnantně následující formulací:

„Nároky (*claims*) plynoucí z lidských práv jsou přinejmenším takové, že existují lidské zájmy dostatečně důležité, aby daly za vznik povinnostem (*duties*) na straně druhých vykonat či nevykonat takovou činnost, která by případně vedla k nesouladu se zájmy držitele práva (práv), nebo s činnostmi držitele práv vedoucí k naplnění jeho daného zájmu.“⁴⁶⁸

Výše nastíněná definice lidských práv není ale dostačující. Jakou povahu lidská práva vlastně mají? Kým nebo jak jsou ustanovena? Klasickou odpovědí na tuto otázku je odpověď, že se jedná o normy přirozeně právní. Marek Hrubec označuje takového myslitele za *esencialisty*: „Lidská práva nejsou pro esencialisty pouhým výtvozem lidských bytostí, ale mají hlubší původ. Jsou to podle nich práva přirozená, tj. přirozeně náležející všem lidským bytostem, nebo práva, jejichž původ je božský, nebo práva jinak esencialisticky zdůvodněná.“⁴⁶⁹ Esencialistické pojetí se musí vyrovnat s námitkou, že morální pluralismus v mezinárodním prostředí (a daleko více v historické globální perspektivě) jasně ukazuje, že jakýkoli postulovaný universalismus lidských práv je vlastně zastřenou unilaterální politikou jistého politického aktéra a jeho morální, politických nebo ideologických cílů. Podle Hrubce není ale ani *etický relativismus* uspokojivou odpovědí na otázku podstaty lidských práv. Relativistické argumenty upozorňují na nebezpečí ideologického imperialismu maskovaného jako lidská práva, na druhou stranu neberou v potaz možnost konstrukce lidských práv v rámci interkulturního dialogu, který nebude veden pouze strategickým kalkulem, ale také rozumností a etickými hledisky.⁴⁷⁰ Současné neshody ohledně rozsahu a uplatňování lidských práv neimplikují nemožnost shody do budoucna. Existuje celá řada lidských práv, o kterých na globální úrovni panuje poměrně silně vybudovaný konsensus.

⁴⁶⁷ Viz. Cohen, Joshua: *Existuje lidské právo na demokracii?* In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 219–220.

⁴⁶⁸ Edmundson, W. A.: *An Introduction to Rights*. Cambridge 2004, s. 180 (překlad autor)

⁴⁶⁹ Hrubec, M.: *Úvod*. In: Týž: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 30.

⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 31.

Následující Charlese Beitze můžeme rozlišit mezi *ortodoxní* a *praktickou* interpretací lidských práv,⁴⁷¹ což nám pomůže v rozřešení výše zmíněného dilematu mezi esencialismem a relativismem. Podle prvního pojetí jsou lidská práva v nějakém smyslu přirozená, předcházející politickým a společenským institucím. Jsou nadčasová (tj. platila vždy, když existovali lidé) a jejich dosah je absolutní. Takto chápaná práva by nutně musela být velice obecná a není jasné, zda by z hlediska politické praxe přinesla užitek. Řada lidských práv je reakcí na procesy a instituce vlastní pouze moderní lidské civilizaci, proto lidská práva nemohou být z velké části *ahistorická*.⁴⁷² Praktické pojetí naopak ukazuje, že nemusíme obětovat univerzalistická etická stanoviska a být přitom morálními realisty či morálními esencialisty. Za základ můžeme vzít současnou podobu lidských práv, jak jsou pojímána v současné mezinárodně politické praxi. V tomto pojetí jsou lidská práva pojímána jako kulturně partikulární reakce na universálně sdílené výzvy lidské existence. Otázka ospravedlnění lidských práv je oddělena od chápání nebo interpretace jejich původu.

V neposlední řadě lze lidská práva, jak jsou v současnosti uplatňována, řadit do několika kategorií podle jejich zaměření. Rozlišujeme mezi právy zaměřenými na ochranu integrity jednotlivce, spravedlivý proces, participaci na politickém procesu, rovnost a sociální a ekonomické zabezpečení. Často jsou práva rozdělována do tří generací lidských práva: politická a občanská, sociální, ekonomická a kulturní a soubor práv třetí generace (právo na mír, zdravé životní prostředí apod.). *Všeobecná deklarace* neobsahuje skupinová práva, ale některé ostatní dokumenty skupinová práva obsahují, např. právo na sebeobranu v případě genocidy či jiná podobná práva. Problematika lidských práv většinou nesouvisí s neshodami ohledně obecné představy o lidských právech, ale o konkrétních případech, o jejich praktickému použití a vykonatelnosti a o souvislostech mezi jednotlivými právy. Pokud se podíváme na lidská práva optikou rozlišení mezi

⁴⁷¹ Beitz, Ch.: *Human Rights and the Law of Peoples*. In: Chatterjee, D. (ed.): *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 193–214.

⁴⁷² Nickel, *Human Rights*, cit. d.

negativní a pozitivní svobodou,⁴⁷³ zjistíme, že původní deklarace lidských práv z 18. století se zaměřovaly výlučně na individuální práva, kdežto současně uznávaná soustava lidských práv obsahuje řadu pozitivních povinností vyplývajících z požadavku jejich dodržování.⁴⁷⁴

a. Rawlsova koncepce lidských práv

Rawlsův pohled na lidská práva, jejich ukotvení a legitimita se řadí k praktickému a ekumenickému (postaveném na interkulturním dialogu) pojetí lidských práv, tak jak to bylo nastíněno v předchozí podkapitole. V mnohém se však o dalších výkladů v tohoto směru chápání lidských práv odlišuje, zejména v tom, že lidská práva *nejsou* totožná s právy obsažená v liberální koncepci spravedlnosti, tj. jsou obsahově jejich podmnožinou. Lidská práva nejsou založena žádnou morální, metafyzickou či náboženskou koncepcí lidské přirozenosti (podobně jako princip spravedlnosti v případě liberální společnosti). Vyjadřují „minimální standard dobře uspořádaných politických institucí pro všechny národy patřící do spravedlivého politického společenství národů.“⁴⁷⁵ V tomto ohledu jsou lidská práva u Rawlse morálně neutrální. H. L. A. Hart činí rozdíl mezi speciálními a obecnými druhy práv.⁴⁷⁶ První povstávají ze specifických interakcí jednotlivců a práva a k nim korelativní povinnosti jsou omezena na jednotlivce nebo skupiny jednotlivců konstitující daný vztah. Naproti tomu obecná práva náležejí lidem bez ohledu na jejich postavení v různých společenských, politických a ekonomických interakcích s ostatními lidmi. Jsou na nich nezávislá a tato práva je možno nárokovat vůči všem ostatním lidským bytostem. Podle Harta lze

⁴⁷³ Positivní právo je zde chápáno jako oprávnění jednotlivce, ostatní pak musí konat tak, aby mu umožnili výkon takového práva. Negativní právo naopak na straně ostatních vytváří závazky nezasahovat do takového práva, zdržet se všeho, co by bránilo výkonu práva.

⁴⁷⁴ Klasickým příkladem je již zmíněný *Pakt o ekonomických, sociálních a kulturních právech*, ale také některé články *Všeobecné deklarace* (čl. 22–27). Přesto je otázkou, do jaké míry je možné udržet lidská práva pouze v mezích negativních práv a povinností, neboť z nich vyplývá řada pozitivních povinností. Z toho důvodu by bylo možná lepší nedělit lidská práva do tradičních „kategorií“, ale podle toho, do jaké míry odpovídají základním lidským potřebám. B. Bednářová mne zde upozornila na fakt, že takové dělení by přispělo k nějaké hierarchizaci práva, určilo by, která skupina práv je významnější než jiná, což by zásadně změnilo systém jejich ochrany.

⁴⁷⁵ *Právo národů*, s. 121.

⁴⁷⁶ Hart, H. L. A.: *Are There Any Natural Rights?* In: Goodin and Pettit, *Contemporary Political Philosophy*, s. 320–327, charakteristika obecných práv na s. 325.

identifikovat alespoň jedno takové právo, a to je rovné právo na svobodu pro všechny; omezování něčí svobody je možné pouze v případě, že bude podáno dostatečné ospravedlnění.⁴⁷⁷

Hartovo dělení dobře souvisí s Rawlsovým výkladem, protože lidská práva lze vykládat jako Hartova obecná práva, s tím rozdílem, že Rawls by nesouhlasil s charakteristikou obecných práv jako přirozených práv nestvořených žádným dobrovolným lidským činem.⁴⁷⁸ Při analýze lidských práv Rawls klade důraz na to, že jeho pojetí není možno považovat za etnocentrické a vyjadřující pouze kulturní normy Západu.⁴⁷⁹ Lidská práva jsou nezbytná pro jakoukoli společenskou kooperaci; pokud jsou pravidelně porušována, jedná se o společenský systém založený pouze na donucování a pravděpodobně neexistuje společnost, která by otevřeně chtěla svůj společenský systém založit na legitimitě vyjádřené čistou silou. Ve svém jádru, a to je nutné zdůraznit, stojí Rawlsova koncepce lidských práv na jednom fundamentálním předpokladu. Každý systém práva dobře uspořádané společnosti (ať již liberálně demokratického či slušného hierarchického národa) musí splňovat podmínku, že systém práva musí na všechny stejně uplatňovat povinnosti a závazky na členy politického společenství podle jisté koncepce spravedlnosti. To však *nutně vyžaduje zajištění základní lidských práv*, kterého jsou schopny jak liberální, tak slušné neliberální režimy.⁴⁸⁰

Rawls není zastáncem kulturního *relativismu*, jak by se mohlo zdát při povrchním zkoumání jeho důrazu na toleranci nedemokratických národů, ani *etnocentrismu* prosazování liberálně demokratických hodnot a doktríny lidských práv. Univerzální principy spravedlnosti je možno nalézt a obhájit a přitom dodržet dostatečnou míru autonomie pro jednotlivé politické celky a jejich kulturní a politická specifika.⁴⁸¹ Toto pojetí se odráží v jeho chápání lidských práv,

⁴⁷⁷ Tamtéž.

⁴⁷⁸ Tamtéž, s. 320.

⁴⁷⁹ *Právo národů*, s. 183–184.

⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 123.

⁴⁸¹ Ve výkladu Výboru OSN pro hospodářská, sociální a kulturní práva se uvádí, že zájem o prosazování těchto práv je politicky neutrální, je uskutečnitelný pomocí celé řady politických režimů: „socialistický nebo kapitalistický systém; smíšené, centrálně plánované či laissez-faire

jejich založení a dosahu. Jak uvidíme níže, Rawls zastává pojetí lidských práv, která jsou méně rozsáhlá, než ta požadována liberální teorií spravedlnosti, a to i jeho vlastní. Je to dáno specifickou rolí lidských práv v rámci *Práva národů*. Rawls je chápe tak, že vytváří meze státní suverenity a rozsah jeho vnitřní autonomie. Režimy nedodržující lidská práva mohou být předmětem diplomatických nebo ekonomických sankcí, v extrémním případě vojenské intervenci. Pokud lidská práva dodržují, jsou řádnými členy Společenství národů a mají právo na to být tolerovány. Lidská práva jsou pro Rawlse základem pro mezinárodní vztahy obecně a ustanovují meze rozumného pluralismu mezi všemi národy. Jsou výsledkem dlouhého historického vývoje a jejich univerzální postupné přijetí po roce 1945 (ne však všech těchto práv) svědčí o tom, že mohou být atraktivní pro různě uspořádané společnosti. „Lidská práva vyjadřují nutný, nikoli však dostatečný standard pro slušnost domácích politických a sociálních institucí“⁴⁸²

Rawls sice na jednom místě tvrdí, že lidská práva upravují důvody pro vyhlášení spravedlivé války, ale více v souladu s jeho celkovou koncepcí je jeho vyjádření o stranu dále, kde píše, že „jejich splnění [lidských práv, S. M.] je dostatečné k vyloučení ospravedlněné a násilné intervence ze strany jiných národů, například formou diplomatických či ekonomických sankcí či v závažných případech vojenskou silou.“⁴⁸³ Lidská práva nejsou stejně silná jako tradiční přirozená práva, i když je jejich dosah universální, nepocházejí z idejí stojících mimo čas nebo nepocházejí z božího zjevení. Plní praktickou funkci v rámci současného mezinárodního systému se svými komplexními problémy.⁴⁸⁴ Lidská práva jsou *práva* a měla by z konceptuálního hlediska nejen vytvářet povinnosti je neporušovat, ale také ukládat sekundární povinnosti udržovat nebo zakládat

hospodářství, anebo (...) nebo jakýkoli jiný přístup.“ CSPR, General Comment 3, *The Nature of States Parties Obligations*, čl. 2, odst. 1, 14/12/90, odst. 8. Citováno podle Hrubec, M.: *Sociální spravedlnost v globálním kontextu. Extraterritoriální uznání globálních chudých*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 157–158.

⁴⁸² *Práva národů*, s. 121.

⁴⁸³ Tamtéž, s. 122.

⁴⁸⁴ Reidy, *Political Authority and Human Rights*, cit. d., s. 174.

instituce, které budou napomáhat k jejich ochraně.⁴⁸⁵ Jedním z velkých problémů je určení aktérů, kteří zodpovídají za nápravu, ochranu a odčinění porušování lidských práv. V tradičním a převládajícím pojetí jsou těmi jedinými aktéry státy a primárně jsou to ony, které zodpovídají za dodržování lidských práv na svém území. *Všeobecná deklarace a Pakty* určují, že v případě některých práv má stát povinnost chránit jejich výkon (chránit výkon práva před třetí osobou, tzn. aby stát i další osoby nezasahovaly do výkonu práva), např. povinnost zakázat a trestat veřejné projevy rasismu (povinnost státu přijmout legislativu zakazující veřejné projevy rasismu, stejně jako legislativu trestající takové projevy a vytvořit orgány pro výkon takového práva). U jiné skupiny má stát povinnost zajistit výkon práva, ale zároveň musí zajistit smysluplné užívání práva, např. zajistit právo na přístup k čisté vodě, aniž by výkon tohoto práva někdo ohrožoval nebo rušil.

Rawls je zastáncem minimalismu v chápání obsahu lidských práv a jeho seznam je mnohem kratší než dnes obecně přijímaný soubor lidských práv. Tento seznam se zdá být velice strohý. Rawls odkazuje na čl. 3–18 *Všeobecné deklarace lidských práv* jako na vlastní obsah lidských práv, ale jako u jiných principů mezinárodní spravedlnosti je třeba dalšího upřesnění a doplnění. Uvedme zde přehled obsah těchto článků

3 Každý má právo na život, svobodu a osobní bezpečnost.

4 Nikdo nesmí být držen v otroctví nebo nevolnictví; všechny formy otroctví a obchodu s otroky jsou zakázány.

5 Nikdo nesmí být mučen nebo podrobován krutému, nelidskému nebo ponižujícímu zacházení nebo trestu.

6 Každý má právo na to, aby byla všude uznávána jeho právní osobnost.

7 Všichni jsou si před zákonem rovni a mají právo na stejnou ochranu zákona bez jakéhokoli rozlišování. Všichni mají právo na stejnou ochranu proti jakékoli diskriminaci, která porušuje tuto deklaraci, a proti každému podněcování k takové diskriminaci.

8 Každý má právo, aby mu příslušné vnitrostátní soudy poskytly účinnou ochranu proti činům porušujícím základní práva, která jsou mu přiznána ústavou nebo zákonem.

⁴⁸⁵ Hinsch, W. – Stepanians, M.: *Human Right as Moral Claim Rights*. In: Reidy and Martin, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 117–134.

9 Nikdo nesmí být svévolně zatčen, držen ve vazbě nebo vyhoštěn do vyhnanství.

10 Každý má úplně stejné právo, aby byl spravedlivě a veřejně vyslechnut nezávislým a nestranným soudem, který rozhoduje buď o jeho právech a povinnostech, nebo o jakémkoli trestním obvinění vzneseném proti němu.

11 (1) Každý, kdo je obviněn z trestného činu, považuje se za nevinného, dokud není zákonným postupem prokázána jeho vina ve veřejném řízení, v němž mu byly zajištěny veškeré možnosti obhajoby. (2) Nikdo nesmí být odsouzen pro čin nebo opomenutí, které v době, kdy byly spáchány, nebyly trestné podle státního nebo mezinárodního práva. Rovněž nesmí být uložen trest těžší, než jakého bylo lze použít v době, kdy byl trestný čin spáchán.

12 Nikdo nesmí být vystaven svévolnému zasahování do soukromého života, do rodiny, domova nebo korespondence, ani útokům na svou čest a pověst. Každý má právo na zákonnou ochranu proti takovým zásahům nebo útokům.

13 (1) Každý má právo volně se pohybovat a svobodně si volit bydliště uvnitř určitého státu. (2) Každý má právo opustit kteroukoli zemi, i svou vlastní, a vrátit se do své země.

14 (1) Každý má právo vyhledat si před pronásledováním útočiště v jiných zemích a požívat tam azylu. (2) Toto právo nelze uplatnit v případě stíhání skutečně odůvodněného nepolitickými zločiny nebo činy, které jsou v rozporu s cíli a zásadami Spojených národů.

15 (1) Každý má právo na státní příslušnost. (2) Nikdo nesmí být svévolně zbaven své státní příslušnosti ani práva svou státní příslušnost změnit.

článek 16

(1) Muži a ženy, jakmile dosáhnou plnoletosti, mají právo, bez jakéhokoli omezení z důvodů

příslušnosti rasové, národnostní nebo náboženské, uzavřít sňatek a založit rodinu. Pokud jde o

manželství, mají za jeho trvání i při jeho rozvázání stejná práva.

(2) Sňatky mohou být uzavřeny jen se svobodným a plným souhlasem nastávajících manželů.

(3) Rodina je přirozenou a základní jednotkou společnosti a má nárok na ochranu ze strany společnosti a státu.

17 (1) Každý má právo vlastnit majetek jak sám, tak spolu s jinými. (2) Nikdo nesmí být svévolně zbaven svého majetku.

18 Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje v sobě i volnost změnit své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevat své náboženství nebo víru, sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou a zachováváním obřadů.⁴⁸⁶

Rawls dodává, že existují lidská práva, která jsou logickým důsledkem výše nastíněných práv, např. práva obsažená v *Konvenci proti genocidě* (1948) a *Konvenci proti apartheidu* (1973). Ze seznamu prezentovaného *Všeobecnou deklarací lidských práv* Rawls nepřejímá články týkající se svobody slova a plné svobody vyznání. Dále, Rawls nezařazuje ty články, které garantují tzv. sociální a ekonomická práva (čl. 24–27), uvádí pouze právo na majetek a dostatečné prostředky k životu. Celá řada práv jak z *Všeobecné deklarace*, tak z obou Paktů o lidských právech, podle Rawlse nejsou základními lidskými právy, včetně práva na demokratický politický systém. Proto bývá Rawls uváděn jako zastánce minimálních lidských práv.⁴⁸⁷

Z výše uvedeného výčtu můžeme vidět, že dodržování pouze těchto práv by vedlo k bezprecedentnímu zlepšení situace lidí, kteří jsou v současném světě v nejhorším postavení. Dále, pokud se na některá práva podíváme blíže, zjistíme, že jsou vlastně komplexnější a obsáhlejší, než by se na první pohled mohlo zdát. Na jiném místě v *Právu národů* hovoří Rawls o nutnosti zajistit „minimální ekonomické bezpečí“ každému jednotlivci spolu s ekonomickými prostředky, které umožní občanům zastávat povinnosti a mít zajištěny svobody v jejich domácí společnosti.⁴⁸⁸ Souvisí to s jeho názorem, že předpokladem pro výkon jakýchkoli práv je nutné mít určitou míru ekonomického bezpečí.⁴⁸⁹ Rawls

⁴⁸⁶ *Všeobecná deklarace lidských práv*, čl. 3–13.

⁴⁸⁷ Jedním z Rawlsových důvodů je zaměření jeho teorie mezinárodní spravedlnosti. Nejde mu o teorii globální distribuční spravedlnosti, která by garantovala jednotlivcům vzhledem ke všem ostatním relativní míru rovnosti. Jeho cílem je zajistit, aby všechny národy disponovaly takovými zdroji a společenskými institucemi, aby se mohly spravovat samostatně podle svých představ za předpokladu, že se bude jednat o slušný nebo liberální režim (viz kap. 3 této práce).

⁴⁸⁸ *Právo národů*, s. 101 pozn. 90.

⁴⁸⁹ Rawls odkazuje na H. Shue: *Basic Rights: Substance, Affluence, and US Foreign Policy*. Princeton 1980. V tomto díle Shue rozvíjí myšlenku, že každé základní právo (např. právo na život a minimální ekonomické bezpečí) implikuje tři druhy povinností: 1) vyhýbat se deprivaci, 2)

souhlasil s tvrzením, že drastická míra chudoby panující v současném světě je porušením lidských práv globálních chudých a vytváří morální i právní závazky na straně dobře uspořádaných národů snažit se tento stav zvrátit.⁴⁹⁰ Lze předpokládat, že v otázce rozvojové pomoci by nenavrhoval co největší redistribuci, ale co nejvíce posilovat domácí instituce a umožnit, aby jim ostatní aktéři pomáhali tyto instituce vybudovat a posilovat. Rawlsovým cílem je takový soubor práv, který je závazný pro všechny státy, ať již s ním aktuálně souhlasí či nikoli, což není to samé jako v případě *Všeobecné deklarace lidských práv* a jiných mezinárodně právních dokumentů sloužících k ochraně lidských práv.⁴⁹¹ Rawls tvrdí, že lidská práva musí být zajištěna universálně, což neimplikuje, že ve všech státech musí být lidská práva kodifikována jako práva náležící jednotlivcům s takovými charakteristikami, jak si je představuje liberální myšlení (ale musí být zaměřena na ochranu jednotlivců).

Liberální a slušné hierarchické společnosti dodržují lidská práva a neztrácejí svoji universální platnost, přestože jsou v některých politických společenstvích odmítána. Shoduje se to se současnou mezinárodní praxí, kde jsou lidská práva pojímána jako kogentní normy (*ius cogens*), tj. taková, která musí být zachována za všech okolností a mající tak přednost před jakýmikoli jinými právními prameny, ať již mezinárodní, regionální či národní povahy.⁴⁹² Normy zvané *jus cogens* jsou takovou součástí mezinárodního zvykového práva, které jsou považovány za tak důležité, že jsou závazné pro všechny aktéry (*erga omnes*). Zvykové mezinárodní právo je ustanovenou dlouhodobou a konzistentní praxí národních států (*usus generalis*) a obecným povědomím nezbytnosti takové praxe (*opinio necessitatis generalis*), což vyznačuje jejich zásadní důležitost pro udržení

chránit proti deprivaci a 3) poskytnout pomoc v jejím případě. Všechny tyto podmínky musí být naplněny, abychom mohli prohlásit, že byl zajištěn výkon práva, ale každá z podmínek nemusí být naplněna jedinou institucí či jednotlivcem. Srov. Tamtéž, s. 35–46, 51–64.

⁴⁹⁰ Srov. Hrubec, M.: *Sociální spravedlnost v globálním kontextu. Extrateritoriální uznání globálních chudých*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 143–178 s odpovídající literaturou.

⁴⁹¹ Reidy, D.: *Political Authority and Human Rights*. In: Reidy – Martin, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., 173.

⁴⁹² Viz Judge Tanaka's Dissenting Opinion in the *South West Africa case (Ethiopia v. South Africa; Liberia v. South Africa)*, Second Phase, Judgment [1966] ICJ Rep 298. Kogentním pravidlem, které vytváří kogentní norma, je zákaz porušování lidských práv.

integrity celého společenství. Normy *erga omnes* vytvářející zásadní druh závazků, které, pokud porušovány, mohou být nárokovány jakýmkoliv státem, nikoliv pouze státem poškozeným.⁴⁹³ Obdobně Rawls chápe lidská práva jako platná všude a zavazující všechny politické aktéry a jejich polity bez ohledu na jejich kodifikaci nějakým určitým souborem legálně platných norem. I v případě identifikace současných pozitivních norem lidských práv s obsahem lidských práv ve filosofickém smyslu nemůžeme uniknout vážení závažnosti jednotlivých lidských práv. Joel Feinberg proto nazval některé články *Všeobecné deklarace* jako manifestační práva, která vyjadřují právní nároky, které by měly být universálně uplatněny.⁴⁹⁴

Autor by zde rád doplnil Rawlsovu koncepci lidských práv o pohled J. Habermase na stejnou problematiku, neboť mezi nimi existuje řada podobností a v mnohém Habermas Rawlse doplňuje.⁴⁹⁵ Podle Habermase jsou lidská práva výsledkem reakce společnosti na vyrovnání se s modernitou a všemi jejími sociálními, ekonomickými a politickými důsledky, než pouhým výsledkem západního myšlení vnucovaného okolnímu světu. Státní donucovací moc vyjádřená skrze různé formy právních systémů „nevyžaduje od svých adresátů pouze faktické uznání, nýbrž domáhá se toho, aby uznání bylo zasloužené.“⁴⁹⁶ Díky působení sil modernizačního procesu byly narušeny tradiční formy legitimacy politické donucovací moci, založené na náboženských nebo morálních systémech (např. v evropském myšlení velice silná myšlenka přirozeného práva, v čínské kultuře myšlenka „mandátu nebes“ nebo islámská představa o životě jako naplně božích příkázání). Proto původně v Evropě vznikly myšlenky právního systému založeného na individuálních právech, jež „jsou v souladu s funkčními

⁴⁹³ Viz. Baker, Roozbeh: *Customary International Law in the 21st Century: Old Challenges and New Debates*. European Journal of International Law, 21, 2010, č. 1, s. 173–204; *Vídeňská úmluva o smluvním právu* (1968) čl. 53.

⁴⁹⁴ Feinberg, J.: *Social Philosophy*. New Jersey 1973, s. 95. *Pakt o občanských a politických právech* umožňje dočasné omezení platnosti některých práv v případě veřejného ohrožení, nikoliv však práva na život a svobodné vyznání a na zákazy mučení, otroctví (čl. 4).

⁴⁹⁵ Habermas, Jürgen: *K legitimizaci prostřednictvím lidských práv*. In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 113–133.

⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 114.

požadavky hospodářských společností, které jsou odkázány na decentralizovaná rozhodnutí mnoha nezávislých aktérů.⁴⁹⁷

Habermas dodává, že lidská práva nespočívají na nějaké formě metafyzického individualismu, ale jsou „zapuštěna“ do již existujících společenství, kde socializace a pocit sounáležitosti s komunitou hrají zásadní roli. Individualizace a socializace jsou součástí jednoho dialektického procesu. Eroze tradičních komunit a systémů hodnot je výsledkem modernizačního procesu, nikoli jeho legální formy.⁴⁹⁸ Protože ostatní kultury také procházejí tímto procesem, mohou lidská práva rovněž sdílet a považovat je za měřítko legitimacy donucovací moci. Například všechny modernizující se asijské státy postupně přešly na moderní právní systémy, které ale ne vždy dovádějí do jejich logických důsledků. Lidská práva nestojí na abstraktním pojetí lidského jednotlivce předcházejícího vši společnosti; „protože jsou však právní osoby individualizovány pouze cestou zespolečnění, může být integrita jednotlivé osoby chráněna jen zároveň se svobodným přístupem k oněm interpersonálním vztahům a kulturním tradicím, v nichž může být identita této osoby udržena.“⁴⁹⁹

b. Kritika Rawlsova minimalismu lidských práv

Musíme se nyní vyrovnat s kritikou, jíž byl rawlsovský pohled na lidská práva podroben. Rawls sám v úvodu kapitoly o lidských právech v *Právu národů* zmiňuje dva druhy kritiky. Jedna je obecně směřována proti Rawlsově minimalismu, kde jsou vynechána práva, která tvoří podstatnou část liberálně demokratických práv. Tato kritika míří proti rozsahu lidských práv a také proti jeho pojetí lidských práv jako limitů státní suverenity. Druhá námitka tvrdí, že pouze liberálně demokratický režim je schopen zajistit ochranu lidských práv, a proto by demokracie měla také patřit mezi lidská práva.

J. Nickel tvrdí, že je přílišným zjednodušením považovat lidská práva za jakýsi test legitimacy dané vlády či státu. Současná praxe uplatňování lidských

⁴⁹⁷ Habermas, Jürgen: *K legitimizaci prostřednictvím lidských práv*, cit. d., s. 114. Srov. Barša, *Síla a rozum*, cit. d., s. 366–375.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 126–127.

⁴⁹⁹ Tamtéž., s. 129.

práv ukazuje na řadu jiných praktik a kontextů než intervenci.⁵⁰⁰ Obdobně kritizuje Rawlse Charles Beitz, protože podle jeho názoru lidská práva nemohou sloužit pouze jako „test“ pro případnou intervenci ze strany mezinárodního společenství do záležitostí suverénního státu, ale musí být veden v zájmu jednotlivců ve společnosti všech lidských společenství. Beitz poukazuje na fakt, že Rawls nepovažuje lidská práva za základ politické reformy, ale chápe je jako limit státní suverenity.⁵⁰¹ To údajně vede k přeceňování významu společností na úkor jednotlivců.

Rawls zastává pojetí lidských práv jako v principu *vynutitelných*.⁵⁰² Vynutitelnost práv ale vždy neznamená, že je předem daný aktér, který má povinnost konat (nebo je to velice složité). Primárně se jedná o státy a jejich vlády, na kterých mají být lidská práva nárokována. Pokud tomu tak není, ať již z důvodu neschopnosti konat či z důvodů aktivního porušování lidských práv, musí nápravu sjednat ostatní aktéři (ostatní státy nebo mezinárodní organizace, viz kap 4. 3 o uspořádání mezinárodních institucí). Rawls chápe lidská práva jako meze státní suverenity navenek a limit jeho autonomie dovnitř. Je třeba zdůraznit, že jeho chápání lidských práv jako „mantinelů“ státní suverenity a vnitřní autonomie neznamená, že v případě porušování lidských práv je automaticky přípustná vojenská intervence nebo ekonomické sankce. Tlak vyvíjený mezinárodním společenstvím na sebe může vzít celou řadu podob, od vydávání různých dokumentů hodnotících stav lidských práv v dané zemi, nezávazné deklarace až po případné ekonomické sankce. Beitz dále upozorňuje, že případnou snahu o dodržování lidských práv v cizích zemích není možné vždy považovat za intervenci ve vlastním smyslu slova. Jako příklad uvádí případ, kdy je dodržování lidských práv podmiňována rozvojová pomoc, nebo když jsou lidská práva obsažena v právu upravujícím regionální politickou

⁵⁰⁰ Nickel, J.: *Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?* In: Martin, R. – Reidy, D. (eds.): *Rawls's Law of Peoples*, s. 288.

⁵⁰¹ Beitz, Ch.: *Rawls's Law of Peoples*. *Ethics*, 110, 2000, č. 4, s. 687.

⁵⁰² Wilkins, B.: *Rawls on Human Rights. A Review Essay*. *The Journal of Ethics*, 12, 2008, s. 107.

integraci (EU, AU apod.).⁵⁰³ Wilkins poukazuje na možné doplnění Rawlsovy teorie lidských práv a to pomocí dvojstupňového pojetí lidských práv, kdy intervence je vyhrazena pro vážné porušování práv první kategorie. Například *Evropská konvence lidských práv* obsahuje v čl. 3 a 4 ustanovení, která práva v nich obsažena nadřazuje právům ostatním, nezcizitelným za žádných okolností.⁵⁰⁴ Joel Feinberg charakterizuje lidská práva v absolutním smyslu jako ta, která nejsou v zásadním konfliktu s ostatními lidskými právy.⁵⁰⁵ O těchto právech se pak můžeme oprávněně domnívat, že si mohou nárokovat status zvláště urgentních práv a případně mohou být vynucena mezinárodním společenstvím.

Allen Buchanan poukazuje na to, že Rawlsova minimalistická koncepce lidských práv není koherentní, protože se údajně zakládá na dvou mylných domněnkách: 1) ke konstrukci seznamu lidských práv potřebujeme přihlížet respektujících jiné pojetí vztahu jednotlivce a společnosti v neliberálních společnostech a 2) Rawls se mylně domnívá, že lidská práva není možné založit na univerzálně platných lidských zájmech, protože by to nutně znamenalo odklon od politické koncepce spravedlnosti k určité komplexní vizi lidského dobra.⁵⁰⁶ Rawls chybí, že díky snaze o dosažení konsensu ohledně jeho principů mezinárodní spravedlnosti „obětuje“ některá (globálně) kontroverzní práva, např. právo na demokratický režim vlády nebo plnou svobodu projevu a vyznání. Rovněž Buchanan podezřívá Rawlse z toho, že chce obětovat zájmy jednotlivců pro udržení společenské kooperace, kterou považuje za jeden ze zdrojů ospravedlnění lidských práv.⁵⁰⁷ Pokud kooperace za určitých podmínek (Rawlsův seznam lidských práv) je univerzální lidskou morální vlastností, potom se nejedná o politickou koncepci spravedlnosti, jak si ji Rawls představuje.

⁵⁰³ Beitz, Ch.: *Human Rights as a Common Concern*. *American Political Science Review*, 95, 2001, č. 2, s. 269. Samozřejmě to platí pouze v případě, že by se nejednalo o humanitární pomoc.

⁵⁰⁴ Wilkins, cit. d., s. 118. Poukazuje také na některá rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva.

⁵⁰⁵ Feinberg, J.: *Social Philosophy*, cit. d., s. 84–97.

⁵⁰⁶ Buchanan, A.: *Taking the Human out of the Human Rights*. In: Martin, R. – Reidy, D. (eds.): *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 156–168.

⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 163–165.

Není zřejmé, proč je Rawls nekonzistentní v tom, že aplikací politického liberalismu na mezinárodní prostředí je jeho seznam lidských práv kratší než práva přiznávaná v rámci konstituční demokracie. V mezinárodním prostředí stejně jako v liberální společnosti panuje *rozumný pluralismus*, ale s tím rozdílem, že nyní jsou jeho součástí také slušné nedemokratické národy. Pokud tuto myšlenku nechceme alespoň v obecných obrysech přijmout, nezbyvá než postulovat společnost národů, ve kterých je umožněno být plným členem pouze liberálně demokratickým národů. Autor je toho názoru, že Rawls správně chápe koncept dobře uspořádané společnosti jako širší než je jeho liberální podoba, tj. zahrnuje i státy, které nedisponují (nebo ne plně) liberálně demokratickými institucemi. Rawls vidí universalismus lidských práv mezinárodním v *překrývajícím se konsensu*. Doplňme tuto úvahu Cohenovou koncepcí *globálního veřejného rozumu*, zřetelně navazující na Rawlsovy úvahy z jeho knihy *Political Liberalism*.⁵⁰⁸ Veřejný rozum přenesený do prostředí globální politiky by se měl „skládat ze souboru politických hodnot, principů a norem, které mohou být obecně sdíleny při hodnocení politický společností jak jednotlivě, tak v jejich vzájemných vztazích.“ Proto se musí odůvodňování lidských práv řídit principy, o kterých lze očekávat, že budou přijatelné všem rozumným národům. O rasistických, imperialistických, náboženských a jiných ze všeobsažných doktrín převzatých důvodech to čekat nelze. Opačný názor by pak musel hlásat lidská práva jako identická s právy nutnými pro spravedlivou liberálně demokratickou společnost.

Rawlsovy kritici častokrát hájí právo na demokratický režim jako jedno ze základních lidských práv.⁵⁰⁹ Amartya Sen obhájí právo na demokratickou vládu, protože se jedná a takový režim, který nejlépe ochraňuje lidská práva. Snaží se podle svých analýz příčin hladomoru v rozvojových zemích ukázat, že z empirického hlediska jsou důsledkem špatné sociální organizace, nikoli přírodních katastrof.⁵¹⁰ Ale to je přílišná generalizace. Nikoli vždy demokratické státy poskytují větší materiální blahobyť než státy jiné (vezměme

⁵⁰⁸ Cohen, cit. d., s. 230–234.

⁵⁰⁹ Srov. Buchanan, cit. d.

⁵¹⁰ Sen, A.: *Poverty and Famines*. Oxford 1981; Sen, A.: *Development as Freedom*. New York 1999.

například problém chudoby v autoritářské Číně a demokratické Indii).⁵¹¹ Podle Rawlse je otázka případného lidského práva na demokracii *empirickou* otázkou, nikoliv otázkou filosofickou. Pouze v případě, kdy by se prokázala nezbytnost demokracie pro dodržování lidských práv, mohli bychom ji samu považovat za součást souboru lidských práv.⁵¹² V současnosti však již nejsou ekonomicky efektivní režimy nutně spojovány s demokratickým zřízením z prostého faktu, že můžeme jmenovat řadu úspěšných neliberálních režimů (Singapur, Malajsie, Čína, Jižní Korea do roku 1986, Taiwan do roku 1988 apod.), na druhou stranu známe příklady řady demokratických států, které jsou na tom z hlediska rozvojových indikátorů velice špatně.⁵¹³

Legitimní vláda není synonymem spravedlivé společnosti. Nepovažuje každou vládu nadanou monopolem moci za legitimní; na druhou stranu nerozlišuje legitimitu vlády pouze podle dělicí linie demokracie/nedemokracie. Rawlsův minimalismus ohledně lidských práv není zapříčiněn je snahou vyhnout se kulturnímu imperialismu. Listina lidských práv by zůstala stejná i v případě, že by svět byl složen pouze z liberálně-demokratických států. Vyplývá to mimo jiné z faktu rozumného pluralismu, který by byl vlastní i výsostně liberálnímu mezinárodnímu uspořádání. Joshua Cohen proto namítá, že seznam lidských práv by musel být totožný se seznamem vlastním konkrétním teoriím spravedlnosti, což je zřídka zastávaný postoj. Pokud chápeme lidská práva jako výsledek globálního veřejného rozumu je zřejmé, že nikoli všechna tvrzení domácích teorií spravedlnosti, která jsou považována za pravdivá, mohou naplnit

⁵¹¹ William A. Edmundson (*An Introduction to Rights*. Cambridge 2004, s. 174) k tomu dodává: „One will emphasize the empirical nature of the question of what best serves economic and cultural development in a particular country, and the incompleteness of Sen’s analysis of modern famines and of the democratic peace hypothesis. Not all underdevelopment is the same, and not all of it is the consequence of war or famine. Nor have all authoritarian regimes landed their countries in famine or war. Because local conditions vary, and needs and remedies are best known to local officials, this reply concludes, it should be up to each nation to determine for itself what relative priority to assign first and second-generation rights.“

⁵¹² *Právo národů*, s. 122–124.

⁵¹³ Srov. Levitsky, S. – Way, L. A.: *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the End of the Cold War*. New York 2010; Slater, D.: *Strong state democratization in Malaysia and Singapore*. *Journal of Democracy*, 23, 2012, č. 2, s. 19–33.

očekávání, že budou přijata všemi rozumnými národy.⁵¹⁴ Právo na demokracii nepatří mezi *základní lidská práva*, jehož porušování by mohlo ospravedlnit mezinárodní intervenci. Stát nemusí být demokratický, aby mohl chránit tato práva. Naopak státy, jejichž systém vykazuje prvky procedurální demokracie, mohou lidská práva porušovat.⁵¹⁵ Demokracie není dostačující, ani nezbytnou podmínkou pro ochranu lidských práv. V předchozí části jsme se snažili obhájit existenci slušných, přesto neliberálních společností. Pokud je tomu tak, není žádný důvod předpokládat, že z konceptuálního hlediska nemohou být lidská práva efektivně zajištěna v nedemokratické společnosti. Lidská práva tak jsou podskupinou práv zajišťovaných spravedlivou společností.⁵¹⁶

V rámci diskuse ohledně lidských práv bylo věnováno mnoho místa kritice západního založení lidských práv morálním individualismu ze strany zastánců tzv. „asijských hodnot.“⁵¹⁷ Zastánci tzv. „asijských hodnot“ zhruba tvrdí, že koncepce lidských práv je postavena na hodnotách vlastních Západu, zejména individualismu a liberalismu, které narušují morální povahu asijských společností.⁵¹⁸ Podle jejich názorů má Asie zejména pod vlivem konfucianismu hodnoty své, mezi které zejména patří loajalita, hierarchická stavba společnosti, píle, pracovitost, důraz na sociální, nikoliv politická a občanská práva apod. Tím také mají být ospravedlněny případné autoritářské praktiky v zájmu sociálních práv obyvatel. Některé státy ve východní Asii (Singapur, Jižní Korea, Taiwan, Japonsko) charakterizuje vysoce rozvitá moderní společnost (národní stát, demokracie, rozvinutá kapitalistická ekonomika), přesto

⁵¹⁴ Cohen, *Existuje lidské právo na demokracii?*, cit. d., s. 241–242.

⁵¹⁵ Bernstein, Alyssa R.: *A Human Right to Democracy?* In: Martin, R. – Reidy, D. (eds.): *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 288.

⁵¹⁶ Cohen, cit. d., s. 225–226.

⁵¹⁷ K tomuto tématu obecně srov. Bell, D.: *East meets West: Human Rights and Democracy in East-Asia*. Princeton 2000; Angle, S.: *Human Rights and Chinese Thought*. Cambridge 2002; Pines, Y.: *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought in the Warring States Era*. Honolulu 2009.

⁵¹⁸ Rosemont, Henry: *Čí demokracie? Jaká práva? Konfuciánská kritika moderního západního liberalismu*. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 391–429.

společnost není založena na představě jednotlivců jako *předně* morálně jednajících autonomních individuí.⁵¹⁹

Čínský případ skýtá mnohá poučení. V případě Číny se politici i myslitelé odvolávají na dědictví konfucianismem ovlivněného čínské imperiálního státu, vládnoucího téměř po dvě tisíciletí. Proto mnoho předních současných konfuciánů v kontextu debaty ohledně demokratizace čínské společnosti, jako např. Daniel Bell, dávají přednost meritokratickému elitismu před liberální demokracií, protože ten funkční součástí místní sociální, kulturní a politické identity.⁵²⁰ Některé části ze standardního katalogu lidských práv jsou považovány za slučitelné s konfucianismem (nebo jeho některými proudy), jiné nejsou považovány za tak důležité, a nakonec některá lidská práva jsou mnohem silněji prosazována, než je tomu běžné v západním diskursu ohledně lidských práv. Důvodem je jiný pohled na chápání jednotlivce v rámci jeho sociálních, kulturních a politických vztahů. Ale po bližším zkoumání se situace vůbec nejeví tak jasně jako na počátku. Konfucianismus nikdy nebyl jediným důležitým myšlenkovým směrem, ovlivňujícím státní praxi a obecně kulturu země. Spolu s ním výrazně působily také taoismus, legismus nebo buddhismus. I když konfucianismus zůstal dominantní státní ideologií, kulturně již zcela určitě tak výsadní postavení nikdy neměl, a ostatní myšlenkové tradice jsou daleko méně nakloněny autoritativnímu stylu vládnutí.⁵²¹

I kdyby se debata ohledně „asijských hodnot“ měla minimalizovat na konfucianismus, přesto i tam nalézáme prvky, které jsou v ostrém rozporu s praxí nejen v Číně, ale i jiných asijských státech. Takové společnosti nejsou založeny na morálce práv, jako je běžné u liberalismu, ale na morálce založené v pospolitosti. Lidem není přiznávána hodnota a respekt na základě vlastnictví neodcizitelných individuálních práv (jako je tomu například u Locka⁵²²), ale na

⁵¹⁹ Kim, Sungmoon: *On Korean Dual Civil Society: Thinking through Tocqueville and Confucius*. *Contemporary Political Theory*, 9, 2010, č. 4, s. 444.

⁵²⁰ Bell, D.: *Beyond liberal democracy*. Princeton 2006.

⁵²¹ Srov. Hansen, Chad: *Do Human Rights Apply to China?* *Hong Kong Law Journal*, 24, 1994, č. 3, s. 397-415; Schwartz, B.: *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge and London 1985; Faibank, J.: *Dějiny Číny*. Praha 2004, s. 55–84.

⁵²² Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*, cit. d., s. 140–149.

tom, že „všichni lidé se rodí se schopností prožívat morální stavy, jako jsou soucit, respekt, slušnost a lidské vztahy na nich založené.“⁵²³ Cohen poznamenává, že to je možné také v rámci islámu, kde může být koncepce lidských práv interpretována jako „předpoklady pro naplnění povinností.“⁵²⁴ Také v rámci svého projektu politického liberalismu Rawls ukazuje, že islám rovněž může poskytnout zázemí pro slušný neliberální režim respektující lidská práva. Tvrdí, že skvělým příkladem překrývajícího se konsensu je jeden z možných raných výkladů islámského práva *šarí'a*.⁵²⁵ Výše řečené chce naznačit, že i neliberální tradice mohou přispět relevantním dílem k našim zkoumáním mezi univerzálních lidských práv.

Tato část práce se snažila ukázat, že Rawlsovo odmítnutí zařadit všechna liberální práva mezi práva lidská nevytváří inkoherenci v jeho teorii spravedlnosti. Pokud existují neliberální společnosti, které přesto mohou být legitimní, musí být rovněž seznam lidských práv výsledkem globálního konsensu. Pokud by byl zajištěn katalog lidských práv tak jak je chápe Rawls, znamenalo by to rozhodný pokrok v potlačování nerovnosti a nespravedlnosti ve světě. Lidská práva podobně jako jiné morální normy nejsou výsledkem nějakých věčných a neměnných pravd, se kterými srovnáváme morální a politické systémy partikulárních kultur a civilizací. Naopak, jsou teprve ustavována jejich průnikem a shodou na tom, co opravdu tvoří nezbytný předpoklad lidské autonomie (obecně chápané jako schopnost vést smysluplně svůj život). Pro některé myslitele představují liberálně demokratická práva univerzální vyjádření lidské podstaty. Z hlediska filosofického a politického je třeba takovýto názor odmítnout jako krátkozraký a kontraproduktivní. Přijetí takového názoru by mělo za výsledek, že liberálně demokratické státy nemají s naplňováním lidských práv žádné problémy a jsou to pouze nezápadní a neliberální státy a společnosti, které

⁵²³ Ihara, Craig: *Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánská perspektiva*. In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 451.

⁵²⁴ Cohen, *Existuje lidské právo na demokracii?*, cit. d., s. 243.

⁵²⁵ Rawls, J.: *Idea of Public Reason Revisited*. *The University of Chicago Law Review*, 64, 1997, č. 3, s. 782–783 pozn 46 (Rawls zde následuje An-na'im, A.: *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse 1990, s. 52–57)

musíme reinterpretovat, abychom v nich lidská práva „našli.“⁵²⁶ To je však těžko přijatelný závěr. Opět je třeba podle našeho názoru jít cestou globální reflexní rovnováhy, kde obsahy mezinárodních deklarácí o lidských právech jsou pouze „materiálem,“ který musí být kriticky prozkoumán z pozic jednotlivých kultur.

⁵²⁶ Srov. Onuma, Y.: *Na cestě k intercivilizačnímu pojetí lidských práv*. In: Hrubec, *Interkulturní dialog o lidských právech*, cit. d., s. 274–276.

5. Neideální teorie I.: právo na válku a právo ve válce

a. Cíl neideální teorie a její podstata

Model liberální demokracie a slušného režimu patří do ideální části Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti. Neideální teorie slouží k tomu, jak dlouhodobým vývojem dosáhnout stavu, kdy všechny společnosti budou dobře uspořádanými a budou respektovat pravidla Společenství národů. Dle Rawlse principy vyplývající z neideální teorie musí být morálně přijatelné, politicky uskutečnitelné a zároveň efektivní.⁵²⁷ Cílem neideální teorie jsou pravidla pro interakci mezi dobře uspořádanými společnostmi, a jejich protějšky, které 1) porušují pravidla mezinárodní spravedlnosti (státy stojící mimo zákon, *outlaw states*) a využívají válku jako propagaci vlastních zájmů nebo 2) jejich společenské instituce jim neumožňují stát se dobře uspořádanými společnostmi (postižené společnosti, *burdened societies*). Proto Rawls dělí neideální teorii do dvou částí. První se zabývá pravidly spravedlivé války, druhá principy spravedlnosti pro pomoc postiženým společnostem.

Rawls dodává, že „takto chápaná neideální teorie staví na předpokladu, že už máme určitou ideální teorii k dispozici, neboť dokud není ideálně identifikovaná, alespoň v obrysech – a víc bychom neměli očekávat –, schází neideální teorii cíl, k němuž by se daly její otázky zodpovědět.“⁵²⁸ Ideální teorie tak není pouhou utopickou představou dokonalé společnosti, kterou by měla být realita poměřována, ale jedná se o nutnou součást každého prakticky zaměřeného politického myšlení. Podobně jako v Kantově filosofii se jedná o regulativní a normativní vizi postavenou na projekci morálního ideálu již přítomného v současné společnosti do empirické reality současného světa.⁵²⁹ V této části se budeme zabývat

⁵²⁷ *Právo národů*, s. 137.

⁵²⁸ Tamtéž, s. 138.

⁵²⁹ Kant, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001, B372–375: „Platón nacházel své ideje zejména ve všem, co je praktické, tj. co se zakládá na svobodě, která opět podléhá poznatkům,

záležitosti spadající pod bod 1, v části následující budeme analyzovat druhou část neideální teorie mezinárodní spravedlnosti.

b. Tradice myšlení spravedlivé války

Pravidla pro *etické ospravedlnění* zahájení a vedení válečného konfliktu jsou jednou z nejstarších součástí mezinárodní etiky.⁵³⁰ V západní myšlenkovém kontextu to byli nejprve zejména náboženští myslitelé, kteří vypracovali koncepci *spravedlivé války*. Na jejím počátku stojí sv. Augustin a jeho pojetí bylo dále rozpracováno scholastickými a později scholastickými mysliteli.⁵³¹ Původně křesťané neměli jednotný názor na povahu politické autority a přípustnost války. U církevních otců převážil postupně názor, který má oporu v celé řadě biblických textů), že je povinností křesťanů poslouchat sekulární vládců, dokud to neporušuje závazek vůči božím nařízením.⁵³² Nejvlivnější z církevních otců, sv. Augustin, tvrdil, že rozdílný přístup k násilí a válce v Novém a Starém zákoně je skloubitelný. Cílem každé války má být pozemský mír a násilí je dočasnou nezbytností pro jeho dosažení.⁵³³ Proto by církev neměla válku a priori odmítat. Vládcové jsou oprávněni vést válku a poddaní mají povinnost se jí účastnit, i když je panovník pohanem. Válka není nespravedlivá per se, ale touha po moci, krutost

jež jsou zvláštním produktem rozumu. Kdo by chtěl čerpat pojmy ctnosti ze zkušenosti, kdo by chtěl to, co může posloužit nanejvýš jako příklad k nedokonalému vysvětlování, učinit vzorem zdroje poznání (jak to mnozí skutečně učinili), ten by učinil z ctnosti jakousi podle času a okolností proměnlivou, pro pravidlo nepoužitelnou, dvojznačnou ne-věc. Každý si naproti tomu uvědomuje, že když je mu někde představen jako vzor ctnosti, má přesto pravý originál vždy jen ve své hlavě, onen údajný vzor s ním srovnává a pouze podle něj hodnotí. Takovým vzorem je však idea ctnosti (...) To, že člověk nikdy nebude jednat adekvátně tomu, co obsahuje čistá idea ctnosti, vůbec nedokazuje, že by v této myšlence bylo něco chimérického. Každý soud o morální hodnotě či nehodnotě je totiž možný jen prostřednictvím této ideje; ta je totiž základem každého přibližování se mravní nedokonalosti, ať již nás od ní sebevíc oddalují překážky v lidské přirozenosti, jež jsou co do svého stupně neurčitelné.“

⁵³⁰ O historii pohledu na válku a její pravidla v evropském, ale i mimoevropském kontextu podrobně pojednává Neff, Stephen: *War and the Law of Nations. A General History*. Cambridge, Press 2005.

⁵³¹ Srov. Barnes, Jonathan: *The Just War*. In: Kretzmann, N. – Kenny, A. – Pinborg, J. (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge 1988, s. 771–784; Fletcher, G. P. – Ohlin, J. D.: *Defending Humanity. When Force is Justified and Why*. Oxford 2008, kap. 1.

⁵³² Srov. Kilcullen, J.: *Medieval Political Philosophy*. In: Zalta, e. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-political/>

⁵³³ Viz. Augustinus Aurelius, *Contra Faustum*, XXII, 74 – 80, *Ep.* 189, 220, 229 (Augustin: *Political Writings*. Cambridge 2001, s. 214–226.

a láska k násilí jsou odsouzeníhodné; nikoli válka zajišťující obecný prospěch. Pacifistické předpisy (např. *Matouš 5:39*: „*Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi; ale kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou*“) Nového zákona jsou zaměřeny hlavní na vnitřní postoj člověka. Donucovací moc je přípustné využít pro obracení odpadlíků na správnou víru, ale Augustin nebyl zcela jistě pro dobovačné války mimo oblasti ovládané křesťany. Augustinův postoj je tak ambivalentní, stejně jako vyznění klíčových pasáží Písma. Válka je tam chápána jako nutnost tohoto světa, bez které nelze zajistit mír. Na stranu druhou Augustin si byl velice dobře vědom hrůz války a stavěl se proti jejímu idealizování.⁵³⁴

Své klasické vyjádření našla teorie spravedlivé války v krátkém pojednání Tomáše Akvinského o válce z jeho *Sumy teologické*.⁵³⁵ Zavedl podmínky, které je třeba splnit, aby válka mohla být považována za spravedlivou. Spravedlivá válka vyžaduje legitimní veřejnou autoritu (*legitima auctoritas*), spravedlivou příčinu (*iusta causa*) a správný záměr (*recta intentio*). Analogicky k ochraně vnitřního míru a bezpečí obyvatel je přípustné sáhnout k válečné akci na obranu před vnějším nebezpečím. Pouze veřejná autorita může mít za záměr někoho zabít, ať již v případě trestu, nebo v případě války. Spravedlivá příčina znamená, že válka je odpovědí na určité provinění státu nebo národa. Akvinský chápe spravedlivou válku zejména jako odplatu za již provedené přikopání anebo prostředek, jak dosáhnout kompenzace za nespravedlivé jednání. V poslední řadě, správný záměr se vyznačuje snahou o nápravu nespravedlivého stavu a nastolení míru, nikoli pohnutkami jako lakota, krutost nebo touha po moci. Všechny tyto podmínky musí být splněny společně se souborem specifických norem se k ním vztahujícím (proporcionalita, válka jako poslední možnost apod.).

⁵³⁴ Atkins, E. M. – Dodaro, R. J.: *Introduction*. In: Augustin: *Political Writings*. Cambridge 2001, s. xxiv). Je třeba uvést, že Augustinův přístup k trestům byl mírný a humánní, zdůrazňující milosrdenství a odpuštění na rozdíl od kladení důraz na trest jako formu odplaty. Politická spravedlnost by měla být nestranná, netoužící po odplatě. Jeho autorita byla v pozdějších obdobích častokrát využita způsobem přičinícím se obecnému zaměření jeho politické a morální filosofie. Srov. Machovec, M.: *Svatý Augustin*. Praha 2011.

⁵³⁵ Tomáš Akvinský: *Summa Teologická*. Olomouc 1937, II-II, q. 40, a. 1–5; srov. Tamtéž II-II, q. 123; Finnis, John: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford 1998; Mooney, Brian: *Old Wine in New Skins: Aquinas, Just War and Terrorism*. *Pacifica*, 20, 2007, s. 204–218.

Pozdně scholastický autor Francisco de Vitoria (1492–1546)⁵³⁶ také ukázal, že pomocí teorie spravedlivé války lze odmítat koloniální výboje a podmaňování domorodého obyvatelstva, což byla běžná praxe (nejen) Vitoriovy doby. Vitoria rozhodně odmítá španělské výboje jako nemorální a nelegální z hlediska *ius gentium*. Císař ani papež nemají autoritu nad celým světem. Cílem spravedlivé války nikdy nemůže být mocenský výboj vedený z důvodu ekonomického prospěchu nebo šíření náboženské víry. Zejména náboženské důvody nemohou ospravedlnit vyvlastňování domorodých kmenů imperiálními mocnostmi.⁵³⁷ Přímé zabíjení civilistů není nikdy povoleno a případné nevyhnutelné ztráty nikdy nesmí být disproporční úrovni sporu.

Klasičtí teoretici společenské smlouvy (Hobbes, Locke, Rousseau) byli oproti výše zmíněným myslitelům daleko pesimističtější ve vztahu k morálním pravidlům omezujícím mezinárodní politiku. Hobbes a Locke měli za to, že válka je přirozenou součástí mezinárodních vztahů, neboť jejich vzájemný vztah je analogický tomu mezi jednotlivci v přirozeném stavu.⁵³⁸ Mezinárodní právo mají pouze omezenou platnost, protože státy kladou na první místo své přežití. Pokud je ustanovena domácí autorita, její přenesení na úroveň mezinárodního systému není *nutností*, protože státy jsou na rozdíl od jednotlivců soběstačné.⁵³⁹ Locke oproti Hobbesovi odmítl právo okupačních vojsk na politickou legitimitu, stejně tak jako na dobytý majetek, což plyne z Lockova důrazu na samosprávu konkrétního politického tělesa. Suverenita není zcela absolutní, ale právo na podobu politických orgánů mají pouze občané dané společnosti.⁵⁴⁰ Rousseau pokládá válku za výsledek uspořádání mezi státy a vyžaduje jistou formu politické organizace. Proto je Hobbesův výklad války jako

⁵³⁶ Jeho teorie spravedlivé války v Vitoria, Francisco de: *Political Writings*. Cambridge 1991, s. 231–328. Dále srov. Doyle, J. P.: *Španělská scholastika*. In: Hankins, J. (ed.): *Renesanční filosofie*. Praha 2010, s. 331–334.

⁵³⁷ Vitoria, *Political Writings*, s. 252–258.

⁵³⁸ Hobbes, T.: *Leviathan*. Praha 2009, XIII, 12; Locke, John: *Druhé pojednání o vládě*, cit. d. kap. 13–14, 19. Srov. Gauthier, D.: *Hobbes on International Relations*. In: Týž: *The Logic of Leviathan*. Oxford 1969, s. 206–212; Cox, Richard: *Locke on War and Peace*. Oxford 1960.

⁵³⁹ Mapel, D. M.: *The Contractarian Tradition and International Ethics*. In: Nardin, T. – Mapel, D. R. (eds.): *Traditions of International Ethics*. Cambridge 1993, s. 188.

⁵⁴⁰ Ward, Lee: *Locke on the Moral Basis of International Relations*. *American Journal of Political Science*, 50, 2006, č. 3, s. 691–705.

pocházející z individualistické psychologie mylný. Podle Rousseaua je jediným skutečným řešením, jak se vyhnout ozbrojeným konfliktům, existence autarkických republik podle představ jeho *Společenské smlouvy*.⁵⁴¹

Kant toto pojetí odmítá a jeho názor je poněkud ojedinělý, neboť zastává názor, že mír mezi národy je opravdu možný, přestože válka a násilí jsou součástí lidské přirozenosti.⁵⁴² Podle Kanta tvoří válka součást lidské podstaty a historie, což dokazuje na celé řadě příkladů. Kant uznává úlohu míru v lidské historii a snaze lidstva dosáhnout míru. Z jeho spisu *K věčnému míru* je zřejmé, že fundamentální rozdíl mezi domácí a mezinárodní politikou s tím, že v druhé oblasti pozbývají morální normy své platnosti. Z pohledu realismu nelze o státech uvažovat analogicky jako o osobách s právní odpovědností za jednání. Na rozdíl od mnoha současných myslitelů Kant popírá oprávněnost intervence do vnitřních záležitostí jiného státu, protože se jedná o analogickou situaci, kdy autonomie jednotlivců zabraňuje ostatním vměšovat se do jejich záležitostí.

Křesťanská tradice spravedlivé války je stále velmi vlivná a pozměněná podobě jí zastává řada současných autorů. Ovlivnila pravděpodobně nejzásadnější současnou práci o spravedlivé válce *Just and Unjust Wars* Michaela Walzera, kterou Rawls výslovně uvádí jako v mnoha ohledech prosazující jeho pohled na věc.⁵⁴³ Historii spravedlivé války byla nastíněna trochu obširněji proto, že Rawls v *Právu národu* výslovně hovoří o podobnosti mezi jí a jeho vlastní koncepcí. Podle něj je však důležité uvést zcela jiný druh koncepce těchto rozdílných teorií spravedlivé války. Tradiční teorie spravedlivé války staví na přirozeném právu, které je součástí božího práva a je nahlédnutelné rozumem všech lidí bez rozdílu. Na rozdíl od toho principy obsažené v *Právu národů* jsou součástí politické koncepce spravedlnosti. Politická koncepce není sekulární, ateistická, náboženská nebo perfekcionista. Je aplikována na sobě vlastní oblast, oblast politická.⁵⁴⁴ Akvinský proto správně říká, že spravedlivou válku může vést pouze

⁵⁴¹ Mapel, cit. d., s. 189.

⁵⁴² Mertens, T.: *War and International Order in Kant's Legal Thought*. Ratio Juris, 8, 1995, č. 3, s. 298.

⁵⁴³ Walzer, M.: *Just and Unjust Wars*. New York 2000.

⁵⁴⁴ *Právo národů*, s. 156–157.

odpovídající autorita, protože spojuje společenský celek chápající obyvatelstvo jako partnera ve veřejném rozumu.⁵⁴⁵

Rawls svojí filosofií mezinárodní spravedlnosti nespadá ani do jedné z dvou klasických linií myšlení v mezinárodních vztazích, realistické (Thúkidydés, Machiavelli, Thomas Hobbes, Rousseau) a tradici přirozeného práva (Vittoria, Suarez, Puffendorf, Grotius, Locke, Vattel). Je kritický k oběma těmto tradicím.⁵⁴⁶ První odmítá, protože vyvozuje pravidla pro mezinárodní vztahy z (domnělých) vlastností států samotných a považuje čistě racionální jednání za jediné správné (tj. omezené na následování doktríny *raison d'être*). Druhá podle něj nemůže sloužit jako základ práva národů, protože není *politickou koncepcí spravedlnosti*, a tudíž nemůže sloužit jako základ pro uznání jedné koncepce spravedlnosti mezi různě uspořádanými národy. Pokračovatelem této tradice je do jisté míry liberální kosmopolitanismus, který Rawls rovněž považuje za chybný, protože nenabízí prostor pro dostatečnou míru autonomie pro národy, jež nejsou liberálními demokraciemi. Jeho charakteristika tradice přirozeného práva je do jisté míry zjednodušující, protože tuto tradici chápe zcela tomisticky. V zásadním bodě kritiky však lze s Rawlsem souhlasit, a to v tom, že principy mezinárodní spravedlnosti jako odvozené z přirozeného práva a *a priori* zahlédnutelné rozumem nemohou sloužit jako jejich ospravedlnění.⁵⁴⁷

c. Rawls: právo na válku

Rawls tvrdí, že „žádný stát nemá právo válčit kvůli sledování svých *racionálních* zájmů, na rozdíl od svých zájmů *rozumných*.“⁵⁴⁸ Tímto rozumným zájmem je myšleno právo národů na sebeobranu. Liberálně demokratické státy bojují

⁵⁴⁵ *Suma teologická*, I-II, q. 90, a. 3: „soukromá osoba nemůže vésti ke ctnosti účinně. Neboť může pouze napomínati, ale když její napomenutí není přijato, nemá moc donucovací; tu však musí mít zákon, aby účinně vedl ke ctnosti, jak praví Filosof, v X. Ethic. Tuto pak moc donucovací má množství nebo osoba veřejná, jíž náleží uvalovati tresty, jak se dole řekne. A proto pouze jí náleží činiti zákony.“

⁵⁴⁶ Ke vztahu Rawlsova myšlení a tradice teorie mezinárodních vztahů viz Boucher, David: *Uniting what Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context*. In: Martin and Reidy (eds.): *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford 2006, s. 19–37.

⁵⁴⁷ Srov. Tamtéž, s. 24–26.

⁵⁴⁸ *Právo národů*, s. 139.

v sebeobraně pro obranu svých ústavních institucí a vláda nemá právo požadovat od svých občanů bojovat v jiném případě (např. pro ekonomické či jiné instrumentální cíle). Mohli jsme to vidět v části věnované výkladů národů, kde bylo zdůrazněno, že národy se liší od států také tím, že nedisponují plnou vnitřní a vnější suverenitou. Rawls dodává, že pokud liberální společnosti bojují za něco jiného než zachování vlastní svobody, pouze to dokazuje, že i liberální společnosti se chovají nerozumně a mohou se z pohledu mezinárodního společenství postavit mimo jeho zákon.⁵⁴⁹ Rawls následně dochází k závěru, že *všechny* společnosti mají právo na sebeobranu, vyjma těch, které jsou agresivní a nerespektují autonomii ostatních národů.

Cílem národů ctících právo národů je, aby případně všechny společnosti přijaly právo národů za své a řídily se jím. Pokud se tak stane, byly bychom svědky univerzálního dodržování lidských práv. To by podle Rawlse mělo být cíle zahraniční politiky dobře uspořádaných společností. Rawls tvrdí, že je povinností dobře uspořádaných států vytvořit jistou konfederativní mezinárodní strukturu (jako např. OSN), která jim umožňuje koordinovat zahraniční politiku vůči státům, které nedodržují pravidla mezinárodní spravedlnosti (viz 4 ...). Rawls obecněji k otázce vedení zahraniční politiky říká, že „její zodpovězení vyžaduje politickou moudrost, přičemž úspěch z části závisí na štěstí (...) je v zásadě věcí politického úsudku a záleží na zhodnocení pravděpodobných dopadů různých politických přístupů.“⁵⁵⁰

Rawls chápe národy jako morální osoby nadané jistými právy a povinnostmi. Autor je toho názoru, že v případě jeho pohledu na pravidla na vedení války vyvstává důležitá přednost jeho teorie před teoriemi kosmopolitními. Rawls souhlasí s realisty, že národy (státy) jsou hlavním aktérem mezinárodní politiky, ale již je nechápe jako analogie jednotlivců v hobbesovské přirozeném stavu, kde morální normy nejsou relevantní. Protože jsou národy chápány jako morální osoby, je možné konstruovat teorii státní suverenity, která bude citlivá k jejímu případnému omezení mezinárodním společenstvím (tj. v případě vážného

⁵⁴⁹ Tamtéž, s. 139, pozn. 133; srov. *Teorie spravedlnosti*, s. 225n.

⁵⁵⁰ *Právo národů*, s. 142–143.

porušování lidských práv). Na druhou stranu to umožňuje konstrukci práva národů, které budou moci prosazovat a respektovat rozličné národy na základě důvodů, jež vznikly skrze autonomii politického zřízení. Jedná se o obecně známý a přijímaný princip nezasahování do vnitřních záležitostí jiného státu. Jak dodává Rawls (a hned první článek *Charty OSN*), mezinárodní řád si nelze představit bez (omezeného) výkonu práva na vnitřní suverenitu. To, že tento princip je často porušován, nic nemění na jeho platnosti (analogicky, neustále krádeže nemění nic na ospravedlnění zákazu okrádání).

Musíme rovněž rozvést poznámu z 4. části o tom, že suverenita národů je omezena jak dovnitř, tak navenek. Národy nedisponují suverenitou, jaká jim přináležela podle klasického vestfálského uspořádání mezinárodních vztahů. Rawls odkazuje na dvě změny v chápání suverenity po roce 1945: doktrínu všeobecné ochrany lidských práv a omezení práva na sebeobranu a vojenské akce posvěcené Radou bezpečnosti OSN. Rawls uvádí zajímavou myšlenku, že právo národů vést válku nepřísluší národům *qua* národům, ale pochází až z ustanovení Práva národů. Armáda není ospravedlnitelná z principů spravedlnost partikulárního společenství, protože není zapotřebí pro udržení stability dobře uspořádané společnosti. Jinak řečeno, vláda konkrétního národa není *původcem své veškeré moci*.⁵⁵¹ Vedení války tak není jistým druhem prepolitického práva jednotlivých národů, ale je ustanoveno až spolu s Právem národů.

Rawls odmítá pohled realismu na mezinárodní vztahy, který chápe státy *nutně* jako racionálně jednající jednotky, střežící si svou suverenitu a ostražité před jednáním ostatních aktérů. Díky anarchickému mezinárodnímu prostředí spolu státy nutně musí soupeřit, protože jejich bezpečí je závislá na jejich *relativním mocenském postavení*, tj. vzhledem k moci ostatních států. Válka ale podle Rawlse není „faktem“ mezinárodních vztahů. Jistě by souhlasil s Hedley Bullem, že je to jeden z konceptů mezinárodní společnosti.⁵⁵² Pravidla a normy hrály vždy důležitou roli a válka byla *vždy* normativním konceptem, který různých

⁵⁵¹ *Právo národů*, s. 8.

⁵⁵² Bull, H.: *The Anarchical Society*, cit. d.

druzích mezinárodních společenství hrál odlišnou roli (srov. např. pojetí války ve starověkém Řecku či Číně s jejím chápáním ve středověku a později v současnosti). Absence mocenského suveréna v mezinárodním prostředí neimplikuje nepřítomnost nebo irelevanci normativních norem a konceptů.

Co však v případě, když jistý stát porušuje lidská práva, ale sám není expanzionistický? To je klasické dilema humanitární intervence.⁵⁵³ Poskytuje Rawls alespoň nějaká vodítka, jak postupovat? Jedním z nich je ustanovení mezinárodních institucí, které mohou takovýto problém řešit. Samozřejmě to neodpovídá na otázku přípustnosti případné intervence do záležitostí cizího státu za účelem ochrany lidských práv, protože i sebedokonalejší instituce budou stát před tímto dilematem a zvažovat jej. Humanitární intervence téměř vždy znamená i nevinné oběti, které rozhodnutí zasáhnout nemohou nijak ovlivnit. Rawls říká, že záleží na stupni integrace dané společnosti do mezinárodní spolupráce.⁵⁵⁴ Vojenská intervence je až poslední možností, a pouze tehdy, pokud „jsou tyto prohřešky vůči lidským právům zvláště nehorázné a společnost nereaguje na udělení sankcí.“⁵⁵⁵ V tomto bodě však musíme Rawlsovy myšlenky rozvést, neboť ve stávající podobě nejsou dostatečné pro posuzování přípustnosti humanitární intervence.

Humanitární intervenci je hrozba či použití vojenské síly proti cizímu státu za účelem ochrany lidských práv jeho obyvatel bez souhlasu představitelů tohoto státu.⁵⁵⁶ Zasahující státy nebo koalice států nevidí svoji akci jako odpověď na obranu svých životně důležitých národních zájmů, ale jsou vedeny smyslem pro humanitární odpovědnost. Lze ji obhajovat (a samozřejmě kritizovat) celou řadou morálních a právních doktrín (přirozené právo, utilitarismus, společenskosmluvní teorie, komunitarismus, právní pozitivismus apod.). Autor se domnívá, že

⁵⁵³ K přehledu diskuse ohledně humanitární intervence viz. Holzgrefe, J.: *The Humanitarian Intervention Debate*. In: Holzgrefe, J. L. – Keohane, Robert O.: *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge 2003, s. 15–52; Krisch, N.: *Legality, Morality and the Dilemma of Humanitarian Intervention after Kosovo*. *European Journal of International Law*, 13, 2002, č. 1, s. 323–335; Chomsky, Noam: *Humanitarian Intervention*. *Boston Review*, 1993/1994;

⁵⁵⁴ Srov. Mill, J. S.: *Few Words on NonIntervention*. In: Robson, J. M.: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI - Essays on Equality, Law, and Education*. Toronto and London 1984).

⁵⁵⁵ Tamtéž, pozn. 136.

⁵⁵⁶ Holzgrefe, cit. d., s. 18.

následující myšlenky jsou v Rawlsově koncepci implicitně přítomny. Předně, musí být konsistentní s doktrínou tzv. dvojitého účinku (*double effect*), která má svůj původ ve filosofii Tomáše Akvinského.⁵⁵⁷ V jejím jádru vězí přesvědčení, že nějaká obecně prospěšná činnost je morálně přípustná, pokud nemá nepřevažující negativní dopady na některé osoby, které však nejsou záměrné, ale pouze předpokládáné.⁵⁵⁸ Například pokud můžeme zabránit rozsáhlé genocidě pouze bombardováním vojenských cílů režimu ji provádějícího a můžeme oprávněně předpokládat v důsledku *také* smrt nevinných osob, za jistých okolností je takové jednání jediné morálně přípustné (po zvážení ostatních alternativ). Je to ale přípustné pouze v případě, že konečný cíl akce je dobrý, prostředky k jeho dosažení jsou morálně přípustné a nechtěné negativní dopady jsou proporční dosaženému výsledku.⁵⁵⁹

Proti humanitární intervenci můžeme vznést relativistický argument, a totiž poukázat na fakt zakotvení norem podepírajících ospravedlnění humanitární intervenci v západních myšlenkových konceptech práv apod. Nicméně, to je mylný argument, neboť zaměňuje původ morálních norem s jejich ospravedlněním. (podobně jako v případě ospravedlnění lidských práv v kapitole pět).⁵⁶⁰ Jak by však mohl Rawls odpovědět na námitku, že humanitární intervence nemá oporu v mezinárodním právu? V tomto případě považuji za nejlepší teorii, kterou vypracovali Fletcher a Ohlin.⁵⁶¹ Podle těchto autorů humanitární intervence nemůže být legitimizována *vně* systému mezinárodního práva a právních obyčejů nebo důrazem na jiné dokumenty než Chartu OSN, protože by to oslabilo pozici celého systému mezinárodních dohod, kde jsou kodifikovány základy vztahů mezi státy. Vedle mezinárodních dohod a smluv, což je i Charta OSN, existují mezinárodní obyčeje, které jsou pramenem práva a neexistuje žádná hierarchie právní síly mezi mezinárodním právní obyčejem a mezinárodní

⁵⁵⁷ Srov. Tomáš Akvinský, *Summa Teologická*, cit. d., II-II, q. 64, a. 7.

⁵⁵⁸ Viz Quinn, Warre S.: *Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect*. *Philosophy and Public Affairs*, 18, 1989, č. 4, s. 334–351.

⁵⁵⁹ Tamtéž, s. 334, pozn. č. 334.

⁵⁶⁰ Téson, F.: *The Liberal Case for Humanitarian Intervention*. In: Holzgrefe, J. L. – Keohane, Robert O.: *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge 2003, s. 100 – 101.

⁵⁶¹ Fletcher a Ohlin, *Defending Humanity*, cit. d., s. 129–154.

smlouvou. Navíc Charty OSN pouze deklaruje, nikoli vytváří, že existuje mezinárodní obyčej zakazující intervenci do vnitřních záležitostí státu nebo zakazující užití síly v mezinárodních vztazích.⁵⁶² Klasický výklad Charty poukazuje na články 2(4) a 2(7) Charty,⁵⁶³ které poukazují na zákaz použití síly v mezinárodních vztazích vyjma sebeobrany. Další výjimku tvoří použití síly na základě rozhodnutí Rady bezpečnosti. (čl. 39 v následné spojitosti s čl. 4e1 a 42), který uvádí, že „Rada bezpečnosti určí, zda došlo k ohrožení míru, porušení míru nebo útočnému činu, a doporučí nebo rozhodne, jaká opatření budou učiněna podle článku 41 a 42, aby byl udržen nebo obnoven mezinárodní mír a bezpečnost“.⁵⁶⁴ Rada bezpečnosti skutečně obhajovala intervence v Somálsku (1992), Rwandě (1994) a na Haiti (1994) na základě toho článku. Existuje jiný způsob, jak obhájit humanitární intervenci v případě, že Rada bezpečnosti není schopna nebo nechce jednat?⁵⁶⁵

Fletcher a Ohlin spoléhají na takové ospravedlnění humanitární intervence, které je založeno na *sebeobraně národů*. Princip sebeobrany je samozřejmě jeden ze základních pilířů mezinárodní politiky, ať již v praktické či teoretické rovině. Podle výše zmíněných autorů je třeba ospravedlnění humanitární intervence formulovat jako právo společenských skupin na obranu před genocidou nebo masivním porušováním lidských práv. Striktně řečeno, národy nejsou subjektem mezinárodního práva, ale v mezinárodním právu jsou zakotvena práva *ochraňující*

⁵⁶² Za upřesnění rozdílu mezi dohodami a obyčejí v mezinárodním právu vděčím B. Bednářové.

⁵⁶³ Čl. 2(4): „Všichni členové se vystříhají ve svých mezinárodních stycích hrozby silou nebo použití síly jak proti územní celistvosti nebo politické nezávislosti kteréhokoli státu, tak jakýmkoli jiným způsobem neslučitelným s cíli Organizace spojených národů.“; čl. 2(7): „Žádné ustanovení této Charty nedává Organizaci spojených národů právo, aby zasahovala do věcí, které podstatně patří do vnitřní pravomoci kteréhokoli státu, ani nezavazuje členy, aby takové věci podrobovali řešení podle této Charty; tato zásada však nebrání, aby se použilo donucovacích opatření podle kapitoly VII.“

⁵⁶⁴ Srov. Frowein, J. – Krisch, N.: *Chapter VII. Action with Respect to Threat to the Peace, Breaches of the Peace, and Act of Aggression*. In: Simma, B. (ed.): *The Charter of the United Nations: A Commentary. Volume I*. 2nd ed. Oxford, New York 2002, s. 701 – 763.

⁵⁶⁵ Zde je nutné poznamenat, že je otázka, jestli se RB OSN zabývala obhajitelností humanitární intervence. Rada bezpečnosti OSN prostě jednala ve smyslu přijetí opatření proti hrozbě nebo porušení míru nebo mezinárodní bezpečnosti. Konkrétní situaci označila v rezoluci z porušení nebo ohrožení míru a v tomto smyslu přijala opatření. Nezáleželo jí na tom, jestli to samotné porušení spočívá v hromadném zabíjení, páčání genocidy, atd. Výsledek by byl stejný, i kdyby v těch situacích nedošlo k porušení lidských práv, ale například by tam byli teroristé s jadernou bombou. (za tuto poznámku vděčím B. Bednářové).

jednotlivce jako příslušníky menšin (etnických, náboženských apod.). Také ochrana před genocidou chrání společenské skupiny a jednotlivce, nikoli státy.⁵⁶⁶ Obdobně národy mají právo na sebeurčení (viz. např. čl. 1 Charty OSN), a přece nejsou státními celky, což je jeden ze základů mezinárodního uspořádání po první světové válce. To by z filosofického hlediska mělo platit také o právu národů na sebeobranu, protože Charta jej pouze uznává, nikoli zakládá. Z toho lze dedukovat, že právo na sebeobranu (analogicky s jeho použitím v rámci jednoho politické společenství a jeho právního systému) existovalo před ustanovením mezinárodního systému založeného na státech.⁵⁶⁷ Je to v souladu s pojetím, které chápe stát jako *instrument* určitého národa (ať již jakkoli definovaného). „Pokud národ nemá kontrolu nad svými vlastními záležitostmi, je součástí většího státního celku a je zaútočeno na jeho zájmy, má inheretní právo na sebeobranu,“ což rovněž implikuje případnou pomoc od ostatních aktérů.⁵⁶⁸ Tento druh argumentace má velkou výhodu, že pracuje pouze s principy platnými v současném mezinárodním právu a jeho praxí a neobhájuje humanitární intervenci na principech stojících mimo současnou politickou a právní realitu. Případná humanitární intervence samozřejmě musí splňovat pravidla pro humánní vedení války (viz. následující část).

Na závěr tohoto krátkého argumentačního shrnutí podpory humanitární intervence je třeba připomenout, že všechny světové kultury a náboženství se obecně shodují v tom, že činy jako genocida, zabíjení, znásilňování apod. jsou morálně nepřijatelné.⁵⁶⁹ Rozdíly mezi jednotlivými názorovými, kulturními a náboženskými proudy tak spočívá v tom, jak na tyto hrůzné činy reagovat. Také odpůrci liberalismu nebo západního myšlení jako takového jsou nuceni přiznat, že

⁵⁶⁶ Tamtéž, s. 138.

⁵⁶⁷ Tamtéž, s. 145: „*To whom does natural law grant the right of self-defense? Again, an analogy to the right of individual self-defense will guide our analysis. The right of individual self-defense exists in natural law because it is the right that all individuals enjoy in a state of nature before a social contract creates a functioning government. Similarly, one might think of nations as having existed in a state of nature with each other, forming a social contract that created the Westphalian international legal order. But nations retain the inherent right to self-defense, just as individuals do.*“

⁵⁶⁸ Tamtéž, s. 146.

⁵⁶⁹ Srov. Taylor C.: *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*. In: Bauer J. R. – Bell D. A. (ed.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge 1999, s. 124–144.

masivní porušování lidských práv je morálně špatné a vyžaduje nápravu. Kontroverzní případy humanitární intervence poukazují na jednu problematiku v oblasti mezinárodního práva.⁵⁷⁰ Není totiž vyřešeno, do jaké míry mají být vyvažovány hlavní principy mezinárodního práva navzájem. Např. není jasné, do jaké míry je zákaz použití síly slučitelný se stejně striktním zákazem genocidy a jiných vážných porušení mezinárodního práva. Dodržování mezinárodního práva není to samé jako dodržování pouze jednoho aspektu nebo nařízení mezinárodního práva. Proto odkaz na jednu obecně přijímanou normu mezinárodního práva nemůže automaticky znamenat menší důležitost norem ostatních, pokud se nejedná o normy *ius cogens*, které mají absolutní přednost. Principy mezinárodního práva jsou v teorii i praxi častokrát ve vzájemném nesouladu a je třeba hledat normativní vodítka, jak tyto diskrepance odstraňovat. Rawlsova teorie si samozřejmě neklade za cíl tak náročný úkol (alespoň ne v té podobě, v jaké nám ji zanechal). Určitě ale může nabídnout vhodná normativní vodítka nutná pro jeho budoucí vypracování.

d. Právo ve válce

Rawls stanovuje pravidla omezující vedení války podle tradiční koncepce *jus in bello* a uvádí šest principů:

- 1) Cílem spravedlivé války je spravedlivý a trvalý mír mezi národy, zvláště se současným nepřítelem. Nejde o to nepřátele zničit nebo jej vyhladit, ale snažit se jej inkorporovat do společenství dobře uspořádaných národů.⁵⁷¹
- 2) Dobře uspořádané národy spolu nevedou válku, pouze proti „nedobře uspořádaným státům, jejichž expanzionistické cíle ohrožují bezpečnost a svobodné instituce dobře uspořádaných zřízení a zapříčiňují vznik války.“⁵⁷²

⁵⁷⁰ Upozorňuje na ní F. Téson, *The Liberal Case for Humanitarian Intervention*, cit. d., s. 110–111.

⁵⁷¹ Srov. Augustin, *Ep.* 189, 6 (In: *Political Writings*. Cambridge 2001, s. 217: „Peace ought to be what you want, war only what necessity demands. Then God may free you from necessity and preserve you in peace. For you don't seek peace in order to stir up war; no – war is waged in order to obtain peace. Be a peacemaker, therefore, even in war, so that by conquering them you bring the benefit of peace even to those you defeat.“

3) Ve válce je třeba odlišovat různé skupiny ve státě nepřítele, a to jeho vůdce, vojáky a civilní obyvatelstvo. Odpovědnost za válku padá na politické elity kontrolující státní aparát, „avšak civilní obyvatelstvo, které je často udržováno v nevědomosti a strháváno státní propagandou, odpovědné není.“⁵⁷³ Protože je podle něj přípustná pouze válka proti společnostem, které nejsou dobře uspořádané, není možné považovat civilisty za strůjce války a tak z nich učinit legitimní vojenský cíl. Proto bylo např. bombardování Hirošimy a Nagasaki podle Rawlse nelegitimní. Jedinou výjimkou je případ, kdy by vítězství druhé strany znamenalo naprostou destrukci hodnot dobře uspořádané společnosti (jako například hrozilo Británii v roce 1940-41). Proto bombardování německých měst bylo v této době v pořádku, zničení Drážďan v roce 1945 však nikoliv, protože nepřineslo žádný užitek a porážka Německa již byla neodvratná.⁵⁷⁴

4) Protože lidská práva jsou přiznávána všem lidem, musí být všemi válečnými stranami dodržovány normy mezinárodního humanitárního práva. Rawls klade důraz na to, že to může přispět k lepšímu přijetí lidských práv i u původně nepřátelské populace a jejích vojáků.

5) Již během války mají dát dobře uspořádané národy jasně najevo, o „jaký druh míru a o jaký druh vztahů usilují.“ To je zásadní, protože „způsobem, jakým je válka vedena a kroky podniknuté k jejímu ukončení, se stávají součástí historické paměti společností a mohou případně připravit půdu pro příští válku.“⁵⁷⁵

6) Výše zmíněné principy hrají roli „mantinelů,“ ve kterých se může praktické uvažování o věcech války pohybovat. Jedinou výjimkou je případ, kdy nastává stav *nejvyššího ohrožení*. Rawls tak nazývá případ, kdy mohou být z důvodu samotného přežití společnosti cílem válečných akcí i civilisté. Rawls

⁵⁷² *Právo národů*, s. 144.

⁵⁷³ Tamtéž. Vojáci agresivního státu jsou legitimním cílem, i když jsou většinou stejně neodpovědní jako civilisté. Důvodem je, že v případě nepřipustnosti jejich zabití by dobře uspořádané národy neměly žádnou možnost jak se v případě napadení bránit. Ve válce jsou vojáci obou stran vystaveni ohrožení života, a proto se mohou bránit přiměřenou silou.

⁵⁷⁴ *Právo národů*, s. 145, 150 a 153.

⁵⁷⁵ Tamtéž, s. 147.

to ukazuje na příkladě bezprecedentního ohrožení představované hitlerovským Německem. Bylo to předzvěstí „nevypočitatelného a morálního a politického zla pro civilizovaný život na celé zemi (...) Hitler se vyznačoval tím, že neuznával jakoukoli možnost politických vztahů se svými nepřáteli. Měli se vždy krčit před terorem a brutalitou a měli být ovládáni silou.“⁵⁷⁶ Na druhou stranu i v tak extrémní situaci nepovažuje některé zásady spravedlivé války za přípustné, např. mučit válečné zajatce apod. Navíc, extrémní metody legitimizované případem nejvyššího ohrožení musí mít jasný a podstatný přínos; nemůže slibovat pouze „okrajový zisk.“

Čtvrtý a pátý princip vedení spravedlivé války leží podle Rawlse v rukou *státníka*, na jehož ideální podobu klade Rawls velký důraz. Řešení řady otázek spojených s vedením války je záležitostí praktického uplatňování politiky, kde výše uvedené principy slouží pouze jako meze přípustného jednání. Ideální státník není žádný konkrétní státní úřad, podobá se spíše „ideálu pravdomluvného a čestného jednotlivce.“ Jsou to vysocí představitelé státu, kteří jsou schopni vést svůj národ v nebezpečných časech. Ale to, co je odlišuje od pouhých vládců, kteří pouze změnili chod dějin (jako např. Hitler nebo Napoleon), je jejich nesobeckost, umírněnost a v případě konfliktu nejsou vedeni touhou po odplatě. Státníci nejsou pouhými politiky hledícími k dalším volbám, ale dále do budoucnosti se snahou udržet mír pro příští generace.⁵⁷⁷ Proto neodpírají poraženým národům jejich základní práva a po jisté době jim umožní vzít svůj osud zcela do svých vlastních rukou.

Má to pro udržení míru zvláštní důležitost a velikost státníka spočívá v ovládnutí svého chování (což podle Rawlse nedokázal Truman, který nazval Japonce bestii).⁵⁷⁸ Souvisí to s dalším s tím, že podstata i tak špatného režimu, jakým bylo hitlerovské Německo, nevězela v morální zkaženosti celého obyvatelstva, ale v podstatě státní mašinerie a agresivní propagandy; podobný systém se může objevit všude tam, kde bude umožněno takovému státu

⁵⁷⁶ Tamtéž, s. 150.

⁵⁷⁷ Viz *Právo národů*, s. 148–149.

⁵⁷⁸ Tamtéž, s. 151–152.

vzniknout.⁵⁷⁹ Řada historických příkladů zde Rawlsův názor podporuje. Totalitní systémy nejsou omezeny na jednu kulturní oblast, ale vyskytly se všude tam, kde bylo umožněno vzniknout takovému druhu politické moci.

Rawls poukazuje na celou řadu selhání státnictví, mnoho z nich v prostředí demokratické společnosti. Tvrdí, že Spojené státy nikdy nebyl v druhé světové válce ve stavu nejvyššího ohrožení, jejich bombardování japonských měst a následné svržení atomových pum tak považuje za nelegitimní. Projevil se tak podle něj význam úrovně demokratické kultury, která je pro Rawlse v případě války zásadní. Hluboké porozumění se dá získat pouze dlouhodobým vývojem, kdy je populace dostatečně schopna pochopit základy demokratického zřízení. Jemu vlastní principy by měly fungovat „v pozadí“ každodenní politiky a tvořit tak její obecně přijímaný rámec. V jiné části práce Rawls hovoří o *ideálu veřejného rozumu*, což jest stav, kdy nejen představitelé veřejné moci jednájí podle veřejného rozumu, ale i občané (v ideálním případě) jednájí, jako kdyby byli zákonodárci.⁵⁸⁰ Jeho součástí je také veřejná diskuse ohledně směru a vývoje zahraniční politiky. Pokud je politická kultura formována pomocí veřejného rozumu, stane se následně „politickým a sociálním základem míru a porozuměním mezi národy“.⁵⁸¹ Rawls ukazuje, že raně moderní národní státy Anglie, Francie, Habsburská říše a jiné vedly dobovačné války právě *kvůli* vnitřnímu uspořádání, které umožňovalo legitimizovat takovéto války a činilo tyto státy inherentně agresivní vůči ostatním členům mezinárodního společenství.⁵⁸² Současné teorie spravedlivé války se také musí vyrovnat s novými bezpečnostními hrozbami, terorismem a bojem za národní nezávislost. Rawls se těmito událostmi přímo nezabývá (nereaguje na události 11. září 2001). Nicméně, k obou tématům něco dodává. V případě národně osvobozenického boje má za to, že není přípustný v případě, kdy by došlo k porušení lidských práv nebo by

⁵⁷⁹ Tamtéž, s. 152, poz. 152. Rawls zde odmítá pohled vyjádřený Danielem Goldhagenem v jeho knize *Hitlerovi ochotní katani* (Praha 1997), kde je hitlerovský režim vykládán jako mající původ v německé politické kultuře a dlouhodobém zakořeněném antisemitismu. Srov. Arendt, H.: *Původ totalitarismu I-III*. Praha 1996.

⁵⁸⁰ *Právo národů*, s. 87–89.

⁵⁸¹ Tamtéž, s. 89.

⁵⁸² Tamtéž, s. 19–20.

s jednalo o porušení principů. Logicky by se tedy principy vedení války a jimi stanovovaná omezení měli vztahovat k přístupu k problému mezinárodního terorismu.

Rawlsův přístup k cílům války ukazuje v detailnějším světle povinnost národů vedoucích válečné akce. Jeho důraz na postkonfliktní budování společnosti postižené válkou (a tím pádem i případnou humanitární interencí) je součástí současného trendu, aby tradiční rozdělení na pravidla *jus ad bellum* a *jus in bello* byla nutně doplněna o dimenzi *jus post bellum*, tedy pravidla upravující povinnosti válčících stran po ukončení samotných válečných akcí.⁵⁸³ Ustanovení takovýchto pravidel již bylo obsaženo v dílech klasických autorů mezinárodního práva, Suareze, Grotia a Vattela.⁵⁸⁴ Kant je první autor, který explicitně poukazuje na nutnost zabudování mechanismů pro zajištění stabilního mírového prostředí, poté, co je mír ustanoven a zároveň odmítá právo vítězů na potrestání poražené populace (např. Tomáš Akvinský přiznává vítězi spravedlivé války potrestat cizí národ). Současná tendence mezinárodních institucí a mezinárodního práva je zakotvení principů, které by měly i v případě vojenské porážky respektovat autonomii a suverenitu národů. Charta OSN a jiné mezinárodní konvence odmítají vynucené přesuny obyvatelstva nebo narušení územní integrity jako podmíněnou součást poválečného urovnání (spolu s odmítnutím příliš zatěžujících reparací nebo poválečných sankcí).⁵⁸⁵ Normy *jus post bellum* musí být viděny v souvislosti s konečným cílem válčení, kterým je nastolení stabilních společenských institucí zajišťujících mír. Zde lze opět zřetelně vidět, že Rawlsův důraz na současnou praxi mezinárodního práva není nutně konzervativní, neboť to již poskytuje celou řadu relevantních nástrojů, které nejsou vždy státy dodržovány a respektovány. Účast ve válečném konfliktu, vedená snahou o ochranu základních lidských práv, logicky obsahuje závazek podílet se na takovém poválečném uspořádání, které dokáže garantovat spravedlivý mír, pomocí využití nástrojů jako rekonstrukce

⁵⁸³ Srov. Stahn, Carsten: „*Jus ad bellum*“, „*jus in bello*“ ... „*jus post bellum*“? *European Journal of International Law*, 17, 2006, č. 5, s. 921–943; Orend, B.: *Jus post bellum*. *Social Philosophy*, 31, 2000; Bass, G. J.: *Jus post bellum*. *Philosophy of Public Affairs*, 32, 2004, s. 384–412; Walzer, M.: *Just and Unjust Occupation*. *Dissent*, 51, 2004, č. 1, s. 61–63.

⁵⁸⁴ Carsten, cit. d., s. 933–934 s odpovídající literaturou.

⁵⁸⁵ Carsten, cit. d., s. 939.

politických a společenských institucí, potrestání válečných zločinů nebo snaha o znovu usmíření zneprátelených stran. Všechny tyto nástroje ve svém konečném důsledku musí respektovat základní lidská práva. Z toho pohledu je použití síly přípustné pouze v tom případě, že existuje oprávněný předpoklad zajištění odstranění příčiny násilností.⁵⁸⁶

Rawls se ve svém důrazu na důležitost přítomnosti silného státníka v kritických případech rozhodujících o otázkách války a míru, připomíná filosofy, kteří kladly velký důraz na osobnost politika nadanou ctnostmi. Aristotlés nebo Konfucius považovali za zásadní prvek dobrého řádu přítomnost jednotlivců, kteří svým politickým umem, vytrvalostí a znalostmi přispěli k budování řádné společnosti.⁵⁸⁷ Rawls je svým liberalismem velice vzdálen světu obou zmíněných myslitelů, ale jeho promyšlení postavy státníka jistě do jeho koncepce zavádí jistou míru morálního perfekcionismu, nicméně zcela v duchu své vlastní politické koncepce spravedlnosti.

e. Kritika

S jakými nedostatky se potýkají Rawlsova pravidla pro vedení spravedlivých válečných konfliktů? První kritika je opět směřována k analogii mezi jednotlivci (s jejich právy a povinnostmi) a národy. Státy nebo národy nejsou aktéry, protože se jedná o konglomerát jednotlivců, kteří je svými právy ustanovují. Proto ani nemohou mít právo na sebeobranu. Opět musíme mít na paměti, že vztah mezi individuální a národní úrovní není zcela přesný, ale nejlépe se dá uchopit jako vyvažování principů na obou úrovních v reflexní rovnováze. Národy jsou zcela jistě unitární aktéři, ale proto nejsou ve všem podobní jednotlivcům. Platí to i pro oblast vedení války. Nikoli vše, co patří k rozvinutému právu na sebeobranu v oblasti trestního práva, je možno extrapolovat do oblasti vztahů mezi státy (práva mezinárodního).⁵⁸⁸ Pouze ty analogie, které nevedou v mezinárodním prostředí k protiintuitivním výsledkům, mohou být považovány za zásadní

⁵⁸⁶ Tamtéž, s. 940.

⁵⁸⁷ Srov. Sim, May: *Remastering Morals with Confucius and Aristotle*. Cambridge and New York 2007.

⁵⁸⁸ Ftcher and Ohlin, cit. d., s. 11–13.

k budované koncepci spravedlnosti. Mezi ně ale určitě nepatří představa o národech jako nemajících právo se bránit v případě nutnosti nebo naprosto navázaných principy respektu a slušnosti k jiným národům.

Druhý druh kritiky představil Perry Anderson.⁵⁸⁹ Rawlse kritizuje za to, že jeho představa o přípustnosti použití síly v mezinárodních vztazích je vlastně ospravedlněním zahraniční politiky USA. Rawls svojí idealizací demokratických států vlastně přispívá k ospravedlnění jejich intervencí do záležitostí cizích států za domnělým účelem obrany univerzálních hodnot. Rawls nestanovuje žádné další procedury pro vykonání humanitární intervence, zásah je legitimní, pokud se na něm shodnou liberální a slušné národy. Slušné národy podle Andersona jsou obdobou islámských spojenců Spojených států, přičemž za ty stojící mimo zákon mezinárodního společenství jsou označovány ty státy, který stojí proti jejich zájmům.⁵⁹⁰ Pavel Barša k této kritice souhlasně dodává, že „Rawls obhajuje *status quo* a přidává k němu právo bohatým demokraciím intervenovat na základě vlastní morální a bezpečnostní rozvahy do vnitřních záležitostí chudých autokracií.“⁵⁹¹

Andersonova kritika je dle našeho názoru zcela chybná. Rawls sice nestanovuje *přesné* podmínky pro přípustnost humanitární intervence a přímo se k současným událostem nevyjadřuje, ale jím samotným zvolené příklady válečných konfliktů a jejich interpretace dává jasně najevo, jakým směrem by se jeho argumentace obracela v případě diskuse současných humanitárních intervencí. Vezměme si například jeho diskusi, za by bylo spravedlivé zakročit vůči společnosti, která jasně porušuje lidská práva, ale je izolovaná od ostatních států. Dále, Rawls výslovně kritizuje USA za jejich intervenci v Chile, Guatemale, Íránu a Nikaragui.

„Jestliže uvážíme velké nedostatky skutečných či údajně ústavních demokratických zřízení, nepřekvapí, že intervenují spíše ve slabších státech (...) Spojené státy svrhly Allendeho demokracii v Chile,

⁵⁸⁹ Anderson, P.: *Arms and Rights. Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War*. New Left Review, 31, 2005, s. 5–40.

⁵⁹⁰ Tamtéž, s. 23.

⁵⁹¹ Barša, cit. d., s. 356.

Arbenzovu demokracii v Guatemale, Mossadeghovu demokracii v Íránu a podle některých sandistickou demokracii v Nikaragui. Bez ohledu na ta, zda si to tato zřízení zasloužila či nikoliv, utajované operace proti nim uskutečnila vláda motivovaná svými monopolistickými a oligarchickými zájmy bez vědomí či kritiky veřejnosti. Tento úskok byl ještě usnadněn odvoláváním se na národní bezpečnost v kontextu velmocenské rivality, která umožňovala označit takovéto slabé demokracie, ať již to bylo jakkoliv neverohodné, za nebezpečné.⁵⁹²

Samozřejmě, názory se liší, kdo nebo jaké uskupení je oprávněno v případě humanitární intervence použít (nebo delegovat) sílu. Není třeba pochybovat o tom, že by Rawls souhlasil s *unilaterální* intervencí pro porušování lidských práv pouze v extrémních případech (jako například Indie v Bangladéši 1974, vietnamská intervence v Kambodži 1979, nigerijská v Sierra Leone a intervence Tanzánie v Ugandě 1973).⁵⁹³ Samozřejmě, rozhodování o konkrétní intervenci je závislé případ od případu, ale to neznamená, že koncept humanitární intervence je inherentně špatný. Rawls nedává návod, jakým by měly být uspořádány mezinárodní instituce, které by případně měly rozhodovací pravomoci, ale lze si jednoduše představit, že by podporoval co nejširší mezinárodní shody při tak vážném zahraničně politickém zásahu.

Mnoho autorů operuje s empiricky založeným argumentem, že ospravedlnění humanitární intervence podkopává samotné základy mezinárodního společenství. M. Walzer tak například tvrdí, že otevírá cestu ke kolapsu mezinárodního systému do anarchie.⁵⁹⁴ Podobně jiní autoři hovoří o tom, že ustanovení humanitární intervence jako normy mezinárodních vztahů by znamenalo proliferaci zásahů nejsilnějších států do záležitostí států slabších.⁵⁹⁵ Tento argument však není platný. Nezdá se, že by několik humanitárních intervencí provedených v 90. letech 20. století podkopaly, nebo

⁵⁹² *Právo národů*, s. 83.

⁵⁹³ Viz Horyna, B.: *Má smrt je protest proti bídě světa*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 15–64. Ohledně otázky amerických intervencí ve svém vlastním zájmu je třeba říci, že je otázkou do jaké míry je to vypovídající o podstatě demokracií a jejich zahraniční politiky obecně. Demokratické i nedemokratické státy mohou následovat dosti rozdílné trajektorie svého politického a společenského vývoje.

⁵⁹⁴ Walzer, *Just and Unjust Wars*, cit. d., s. 59.

⁵⁹⁵ K této literatuře Holzgrefe, cit. d., s. 24 pozn. 31.

jinak radikálně změnilo mezinárodní systém. Ani nedošlo k nijak významné proliferaci humanitárních intervencí ze strany silných států. Rovněž nesmíme zapomenout na to, že častokrát není kritizován samotný fakt intervence, ale nepřítomnost správné autority jí vedoucí, nevhodně zvolené prostředky nebo zanedbání původních cílů intervence. A Rawls je velký kritik používání „krizových metod“ ve válečných konfliktech, ospravedlňovaných jako „nutné prostředky“. Klade důraz na reciprocitu principů mezinárodní spravedlnosti a stěží si lze představit, že se snaží posvětit unilateralistické akce supervelmocí. Jsem přesvědčen, že zásadním problémem pro Rawlse nepředstavuje příliš idealistické vykreslení USA, ale nebezpečí, že humanitární intervence budou prováděny vždy pouze vůči slabším členům mezinárodního společenství kladoucím menší odpor. Na druhou stranu, to je problém každé, byť sebelépe procedurálně zvolené systému rozhodování. Naprosté zamítnutí myšlenky humanitární intervence znamená manifestaci naší neschopnosti zabránit nekřiklavějším porušování lidských práv, která přece jen někdy jsou v naší moci (za všechny případy zmiňme situaci ve Rwandě v roce 1994).

Třetí, vážnější kritiku představuje myšlení Carla Schmitta a jeho následovníků.⁵⁹⁶ Předkládají důvody, proč je liberalismu vlastní prosazování svých ideologických cílů mocenskou cestou nakonec humanitu spíše pošlapávající, než ochraňující. Schmitt upozorňuje na nebezpečí moralizace mezinárodní politiky pomocí ideologie lidských práv a vůbec jakýchkoliv univerzalistických politických doktrín. Jeho myšlení bylo postaveno na silné kritice moderního konstitučního liberalismu. Ve své nejznámější studii *Pojem politična* hovoří o protikladu mezi „my a oni“ jako základu jakéhokoliv politického společenství. Politiku v jejím jádře utváří vztah přítel/nepřítel.⁵⁹⁷ Morální universalismus ve své podstatě znamená degradaci protivníků těch, kteří univerzální morální hodnoty prosazují, na podlidskou úroveň a ústí v bestializaci válek. Tradičně chápané války jako prostředek prosazování státních zájmů nebylo takto zpolitizováno. Morální universalismus je návratem k předmodernímu chápání politiky, které

⁵⁹⁶ Ke Schmittovy a mezinárodní politice viz Hooker, W.: *Carl Schmitt's International Thought*. Cambridge 2009.

⁵⁹⁷ Schmitt, C.: *Pojem politična*. Praha 2007.

charakterizovalo spojení morálky s politikou. P. Barša poukazuje na to, že podle Schmitta jsou univerzální morální hodnoty nebezpečné a falešné. Falešné proto, že vydávají zájem partikulární za zájem universální; nebezpečné z toho důvodu, že zavádějí do politiky absolutizaci cílů, které vyústí uje do větší intenzity politického násilí.⁵⁹⁸ Pro Schmitta oblast politična předpokládá také právo vést válku, které pokud je omezeno znamená to konec nezávislého politického společenství.⁵⁹⁹ V evropské historii existovalo období (přibližně od roku 1648 do První světové války), kdy podle Schmitta války nebyly poměřovány morálními hlediska a tedy jejich válčení bylo omezeno. Umožňovalo to ostatním států zůstat v případě konfliktu neutrální, což by v případě boje za morální cíl nebylo možné. Všechny státy si musejí být rovni ve svém právu na válku, aby mohly být považovány za legitimní strany boje. Mezinárodní právo následující podmínky teorie spravedlivého míru pouze učiní války více ničivými.⁶⁰⁰ V rámci Schmittova myšlení tak politické kolektivy (státy) nutně vedou existencionální konfrontaci s jinými politickými celky. Ospravedlnění tohoto boje je zbytečné. Dokud budou existovat politické celky, bude válka vždy přítomna.⁶⁰¹ Kategorie *nepřátelství* je záležitostí pouhé existenci *jiných společenství*; může být vyjádřeno v kategoriích ekonomických, vojenských, nebo estetických, ale těmito nemůže být vyčerpáno.

Odpověď Schmittovy z rawlsovké perspektivy by mohla být vedena dvojím směrem. Samozřejmě Schmitt a jemu podobní kritici pracují s univerzálně platnými principy. V jeho případ se jedná o univerzální hodnotu spočívající k příslušnosti k partikulárnímu politickému společenství. Ukazuje se zde slabina relativistické kritiky morálního universalismu, která častokrát selektivně kritizuje univerzalistické argumenty, ale relativistické doktríny z této kritiky vynechává.⁶⁰² Schmitt je rovněž očividně přesvědčen, že politický projekt postavený na univerzalistických hodnotách musí vést k centralizaci moci na planetární

⁵⁹⁸ Barša, cit. d., s. 358.

⁵⁹⁹ Schmitt, C.: *Pojem politična*, cit. d.

⁶⁰⁰ Schmittův pohled na mezinárodní právo čerpám z Vinx, Lars: *Carl Schmitt*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, kap. 5.

⁶⁰¹ Hooker, cit. d., s. 14–15.

⁶⁰² K tomuto bodu viz výborná diskuse této tématiky v Caney, S.: *Justice Beyond Borders*. Oxford 2005, s. 25–65, obzvláště s. 52–54.

úrovni, což, jak víme z historické zkušenosti, končí „uzurpací“ univerzálních hodnot. Celé Schmittovo politické myšlení stojí na předpokladu, že *universalismus* není platný, protože neexistuje možnost, jak dosáhnout objektivně spravedlivých pravidel pro aktéry v mezinárodní politice, což je však pouze řádně nezdůvodněný předpoklad. Uplatňování těchto hodnot skrze mocenské donucování silnými hráči v systému povedu *vždy* k jejich selektivnímu uplatňování (Schmitt má pravdu v případě německé „viny“ na První světové válce, ale již nikoliv případě odsouzení zločinů proti lidskosti po Druhé světové válce). Avšak historické zneužití určitého normativního principu ještě není důvodem k jeho odmítnutí *a priori*. Jinakost nebo cizost jiného politického společenství jistě může znamenat *potencionální konflikty*, ale jejich případná nebezpečnost se liší případ od případu. Navíc, není zřejmé, co podle Schmitta ospravedlňuje tu či onu skupinu určovat zájmy politického tělesa. Vystává zde problém vlastní realistickým teoriím obecně, neboť pojetí státu jako pomyslné černé skříňky není udržitelné.

Druhá část odpovědi Schmittovy je poněkud překvapující, protože podle autorova názoru Rawls z tímto *druhem* moralizace politiky nesouhlasí. Jasně to vyplývá z jeho zdůrazňování, že právo národů není založeno ani nábožensky, sekulárně či není zakotveno v žádné metafyzické nebo morální doktríně. Rawlse postulují specifickou oblast politična, které se snaží naopak nebezpečím používat sílu na základě morálních doktrín neutralizovat. Na to upozorňuje i P. Barša, podle něhož by Rawls odmítl obhajování *války proti teroru*, jejíž součástí mělo být šíření demokracie a svobody vyhlášené administrativou amerického prezidenta G. W. Bushe ml.: „To šlo ovšem za rámec legitimních důvodů války u Rawlse, neboť politická práva nespádají pod základní lidská práva, jejichž obhajobou může být ospravedlňováno porušování suverenity.“⁶⁰³ Schmittovi *zploštění* všechny politické systémy do jedné kategorie politična, jejímž zásadním znakem má být vztah přítel-nepřítel. Vůbec nezáleží, zda se jedná o stát terorizující své obyvatelstvo, nebo malou nenásilnou republiku. Pokud je stát suverénní, má právo manifestovat svojí identitu ve střetu s identitami jinými jak

⁶⁰³ Barša, cit. d., s. 360.

uváží za vhodné, včetně válečného konfliktu. Válka se vymaňuje z kategorie spravedlivé/nespravedlivé.⁶⁰⁴ Tento pohled na mezinárodní politiku ale, jak víme z historie např. evropského mezinárodního systému posledních čtyř století, k proliferační válčným konfliktů a k nebezpečí, že jsou chápány jako pokračování politiky jinými prostředky. Jedná se přesně o ten pohled na údajná práva států neomezeně využívat zahraničněpolitických konfliktů pro své cíle, který odmítá.

I když se dále ve svém textu snaží P. Barša dokázat, že Rawlse nahlíží idealisticky na demokracie jako z *principu* neexpanzionistické a lidumilné, nezní to moc přesvědčivě. Rawls podle něj prosazuje humanitární unilateralismus a dává přednost Habermasově koncepci, která je postavena na silném důrazu na mezinárodní právo.⁶⁰⁵ Ale již výše v části věnované Andersonově kritice jsme mohli vidět, že porušování lidských práv není vždy stejného rozsahu a vážnosti, a situaci si častokrát pro své řešení žádá velice odlišné prostředky. Doktrína lidských prav a jejich ochrana nás tedy nezavazují použít sílu vždy, když jsou lidská práva porušována. Z předchozí částí věnované lidským právům a mezinárodním institucím vyplývá, že by to ani nebylo možné, neboť mnohé instituce nutné pro dobře uspořádanou společnost nemohou být národům efektivně vnuceny (vyjma vzácných případů poválečného Německa nebo Japonska). Z toho důvodu si také autor myslí, že Rawls se zřetelně vymezuje vůči realistické tradici myšlení v teorii mezinárodních vztahů.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Schmitt, C.: *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York 2003, s. 204.

⁶⁰⁵ Barša, cit. d., s. 362–375.

⁶⁰⁶ Pro opačný názor srov. Hrubec, M.: *Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 77–104.

6) Neideální teorie II.: „Povinnost pomoci“ a otázka globální distribuční spravedlnosti

Současný svět je poznamenán na globální úrovni silnými ekonomickými, politickými a sociálními nerovnostmi. Následující výčet nám ukáže doslova hrozivý stav mnoha lidí v současném světě: 20 procent lidí na světě je nucen vyžít s jedním dolarem na den, 45 procent se dvěma dolary; 14 procent je podvyživených a 15 procent nemá přístup k základní zdravotní péči; čtvrtina ze všech dětí ve věku 5–14 let musí pracovat mimo domov, častokrát v těžkých a naprosto nevyhovujících podmínkách; 15 světové populace procent neumí číst ani psát.⁶⁰⁷ Dále existuje velký vliv zdravotního stavu obyvatelstva a ekonomiky dané společnosti. V mnoha rozvojových zemích, zejména v Africe je vliv vyléčitelných nemocí na ekonomickou situaci státu devastující. Podle některých odhadů by pouhé 0,1 procenta HDP rozvinutých zemí ročně dokázalo za stejné období zachránit 8 mil. životů a vyprodukovat desítky miliard dolarů navíc.⁶⁰⁸ Tato a jiná výmluvná fakta vedly řadu autorů k názorům, že všichni obyvatelé planety by měli mít přibližně stejné životní šance. Současný stav, kdy dítě narozené v rozvojové zemi má daleko menší životní šance co se týče zdraví, vzdělání, sociálního zabezpečení apod. je z morálního hlediska neudržitelný. Existuje sice silná spojitost mezi zdravotním stavem populace a dodržováním základních lidských práv, samotná doktrína lidských práv, tak jak je vyložena například v Paktech, sama o sobě nestačí pro zajištění např. zdravotní péče v *jiných zemích*. Musíme vypracovat dosti robustní teorii spravedlnosti, která dokáže vrhnout lepší světlo na pozitivní práva a povinnosti aktérů v mezinárodním prostředí a zároveň významně přispěje k narovnání alespoň těch nejkřiklavějších nerovností. Připomeňme, že v mezinárodním právu není kodifikována povinnost pomoci postiženým společnostem. V tomto bodě jde tedy Rawls nad rámec *status quo* oproti současným mezinárodním vztahům.

⁶⁰⁷ Pogge, T.: *World Poverty and Human Rights*. Cambridge 2002, s. 97.

⁶⁰⁸ Linarelli, John: *What Do We Owe Each Other in the Global Economic Order? Constructivist and Contractualist Accounts*. *Journal of Transnational Law and Policy*, 15, 2006, s. 203.

a. Rawlsovo odmítnutí globální redistribuce

V realitě mezinárodních vztahů se musíme potýkat se společnostmi, které nejsou schopny sami o sobě se stát dobře uspořádanými, tj. nejsou schopny zajistit základní ekonomické a společenské potřeby pro své obyvatelstvo. Rawls je nazývá postiženými společnostmi (*burdened societies*). Postrádají lidský kapitál, know-how, technologické a materiální zdroje proto, aby mohly být dobře uspořádanými.⁶⁰⁹ Posledním z Rawlsových principů teorie mezinárodní spravedlnosti stanovil povinnost pomoci postiženým společnostem. Cílem pomoci těmto společnostem není narovnání všech nerovností, ale umožnit se stát těmto společnostem dobře uspořádanými podle principů práva národů. Princip stanovující povinnost pomoci postiženým společnostem má přednost před všemi ostatními principy, alespoň co se týče zajištění prostředků pro ochranu základních lidských práv.

Jak víme, Rawls soustřeďuje pozornost své teorie spravedlnosti na společenské instituce a ne jinak je tomu v tomto případě. Na rozdíl od mnoha jiných teoretiků mezinárodní spravedlnosti Rawls chápe domácí instituce (sociální, politické a ekonomické) jako *hlavní příčinu* stavu dané společnosti. Podle jeho názoru jsou zásadním faktorem politická kultura, náboženství, morální a filosofické tradice, nikoliv mezinárodní prostředí.⁶¹⁰ Rawls však jde dále a tvrdí, že žádná společnost není tak chudá na zdroje, aby se nemohla stát dobře uspořádanou (ať již liberální či nikoliv) společností. Rawls sám poukazuje na podobnost tohoto názoru s principem spravedlivých úspor (*just savings principle*), načrtnutých v *Teorii spravedlnosti*.⁶¹¹ Tento princip slouží pro ustanovení a udržení spravedlivých institucí ve společnosti z generace na generaci. Pokud je této míry úspor dosaženo, povinnost spořit dále odpadá; další úspory již nejsou předmětem spravedlnosti. Jinými slovy pro to, aby společnost mohla být dobře uspořádanou, není třeba udržovat neustálý ekonomický růst.⁶¹² Institucionální

⁶⁰⁹ *Právo národů*, s. 159–160.

⁶¹⁰ Tamtéž, s. 174. Má samozřejmě na mysli, že domácí faktory jsou zásadní, mohou být však nějakým způsobem ovlivňovány zvnějšku.

⁶¹¹ *Teorie spravedlnost*, s. 174–178.

⁶¹² Srov. srov. Rawls, J.: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (Mass.) 2001, s. 159–162

zázemí dobře uspořádané společnosti podle Rawlse nevyžaduje stejnou úroveň materiálního blahobytu, jako mají nejbohatší státy. Když je dosaženo úrovně, kdy se společnost může autonomně spravovat jako dobře uspořádaná, povinnost pomoci končí. Cílem není stálá redistribuce bohatství, ale zajištění určitého standardu. Rawlsova povinnost pomoci tak má určitý mezní bod a „usiluje o zlepšení situace chudých ve světě, dokud se z nich nestanou svobodní a rovní občané rozumně liberálně společností nebo členové slušných hierarchických společností. To je její cíl. Z definice má také mít svůj mezní bod spočívající v tom, že princip přestává být na nepříznivě zatíženou společnost aplikován, jakmile se dosáhne cíle.“⁶¹³

M. Risse nazývá názor o přednosti domácích institucí ve vlivu na blahobyt společnosti *institucionální tezí* a definuje ji následovně:

„Růst a prosperita závisejí na kvalitě institucí, jako například stabilních majetkových právech, vládě práva, dostatečné kapacita byrokracie, odpovídajícím regulačním mechanismům pro omezení alespoň nejhorších forem zpronevěry, protitržního chování a úplatkářství, kvalitě a nezávislosti soudnictví, ale také na společenské soudržnosti, přítomnosti důvěry a společenské spolupráce, a tedy obecně kvalitě občanské společnosti.“⁶¹⁴

Alternativou k institucionální tezi je chápat jako determinanty ekonomického rozvoje geografickou polohu dané společnosti nebo integrace společnosti do mezinárodních ekonomických procesů. Je třeba zmínit fakt, že platnost institucionální teze je slučitelná s tvrzením, že částečně platí i teze geografická a integrační, ale jejich dopad je kauzálně „usměrňován“ institucionálním zázemím společnosti.⁶¹⁵ Je zřejmé, že v Rawlsově filosofii by instituce odpovídali základní struktuře společnosti, ale nikoli pouze tyto. Mezi instituce patří také historicky založené kulturní zvyklosti, které nemohou být vždy předmětem výkonu státní moci (tj. donucení). Instituce tedy musí být založeny na širší domácí podpoře, ale jejich administrativní a exekutivní kvalita je rovněž velice důležitá.

⁶¹³ Rawls, *Právo národů*, s. 199.

⁶¹⁴ Risse, M.: *How Does the Global Order Harm the Poor?* Philosophy and Public Affairs, 33, 2005, č. 4, s. 355.

⁶¹⁵ Risse, cit. d., s. 356.

Podle Rawlse nestačí na naplnění povinnosti pomáhat pouze finanční prostředky jako takové a je zřejmé, že jím nastíněná pomoc by se musela skládat z celé řady nástrojů, finančních, vzdělávacích, technologických apod. Důraz na lidská práva je rovněž prostředkem, který umožňuje zlepšení životní úrovně v mnoha ohledech. Empirické studie ukazují, že jejich zlepšení přináší odolnost vůči hladomorům, a v případě zlepšení postavení žen umožňuje populační kontrolu nenásilnou cestou.⁶¹⁶ Rawls upozorňuje, že neexistuje jedna cesta jako změnit např. politickou a ekonomickou strukturu určité společnosti. Cílem pomoci by nikdy neměl být paternalismus ze strany těch, kteří pomáhají, ale snaha pomoci určité společnosti stát se dobře uspořádaní podle svých vlastních měřítek, která nemusí být vždy liberálně-demokratická.⁶¹⁷

Rawls kritizuje kosmopolitanismu z toho pohledu, že se mu jedná o blahobyt jednotlivců, nikoliv spravedlivě uspořádané společnosti.⁶¹⁸ Pokud by měla platit určitý globální princip redistribuce bohatství, Rawls uvádí hypotetický příklad, který podle něj ukazuje na případný absurdní výsledek takového principu. Máme si představit dvě společnosti, A a B, obě dvě dobře uspořádané a mající na počátku stejnou populaci a úrovní bohatství.⁶¹⁹ S postupem času každý ze států přijmou jinou strategii, jak nakládat se svými zdroji. Stát A bude podporovat industrializaci a zvyšovat míru úspor, zatímco druhý stát bude spíše upřednostňovat více pohodlný životní styl. V druhém scénáři stát A skrze zdůrazňování práv žen efektivně sníží svůj populační růst, kdežto stát B nikoliv. Jejich bohatství se bude po určité době lišit tak, že stát A bude dvakrát tak bohatý než stát B. Podle Rawlse je nepřipustné, pokud oba dva státy jsou dobře uspořádané (a tedy ctí lidská práva) a autonomně rozhodují o své společnosti, aby bohatství bylo přerozdělováno ze státu A do státu B. Podle Rawlse je hlavním rozdílem mezi jeho principem a kosmopolitními principy distribuční spravedlnosti fakt, že jeho princip má cíl a mezní bod (*cut-off point*). „Můžeme jej nazvat

⁶¹⁶ Srov. Sen, *Poverty and Famine*, cit. d.

⁶¹⁷ *Law of Peoples*, s. 111. Instruktivní je zde případ indického státu Kerala, který s porovnatelným nebo nižším objemem prostředků (v porovnání s ostatními indickými státy) dokázal bezprecedentním způsobem naplnit různé rozvojové indikátory.

⁶¹⁸ *Law of Peoples*, s. 117–118.

⁶¹⁹ Tamtéž.

egalitárním principem s cílem.“⁶²⁰ Podle D. Millera globální spravedlnost není ideálem sociální spravedlnosti, ale obhajobou minimálního standardu lidských práv pro všechny lidské bytosti spolu s tím, že národní státy mají právo na výsledky své činnosti a zároveň jsou odpovědny za své činy.⁶²¹ Pokud by principy mezinárodní distribuční spravedlnosti měly probíhat podle určitého egalitárního schématu, není vůbec zřejmé, jak bychom měli rozhodovat mnohé konfliktní situace. Řada současných teoretiků v poněkud zjednodušeně hovoří o bohatých a chudých zemích, přestože obě dvě skupiny zemí se od sebe na základě řady kritérií zcela zásadně liší a panuje mezi nimi řada sporů. S. Freeman připomíná, že už jenom rozdílnost národních systému majetkového práva vnáší téměř nepřekonatelné komplikace při vážení alternativ našeho politického a společenského jednání. Proto by ne-kosmopolitní teorie by podle něj měla a) stanovit principy mezistátní kooperace, b) obhajovat lidská práva a c) ctít princip politické autonomie.⁶²²

Z těchto důvodů a dalších Rawls odmítá jakékoliv návrhy na redistribuci v mezinárodním měřítku, postavené na myšlence sociální spravedlnosti aplikované do mezinárodních vztahů. Proč tedy obhajuje zavedení povinnosti pomoci tomu, čemu říká *zatížené* společnosti? Můžeme označit dva důvody, proč by v mezinárodní původní situaci byly schváleny principy povinnosti pomáhat takovým společnostem, které nejsou schopny se stát dobře uspořádanými, jeden pragmatický a druhý morálně založený.⁶²³ První důvod vyplývá z uvážení, že společnosti s vážně narušenými nebo zcela neukčnými institucemi, budou vytvářet prostředí nestability i pro ostatní národy (emigrace, občanská válka, terorismu, nadnárodní kriminalita, obchod se zbraněmi apod.). Za druhé, samotný

⁶²⁰ *Právo národů*, s. 177.

⁶²¹ Miller, *Responsibility and Global Justice*, cit. d.

⁶²² Miller, David: *A Very Short Introduction to Political Philosophy*. Oxford 2003, s. 125–129. Ronald Dworkin považuje za hlavní dvě morální intuice. Princip etického individualismu stanoví inherentní hodnotu každého jedince a dále abstraktní politické právo rovného respektu. Ne vždy však první implikuje druhé. Všechny lidské bytosti si zasluhují respekt (v případě námi probírané problematiky to znamená dodržování základních lidských práv), ne však vždy *rovný* respekt (Dworkin, R.: *Sovereign Virtue*. Cambridge 2000).

⁶²³ Následují zde Risse, M.: *What We Owe to the Global Poor*. The Journal of Ethics, 9, 2005, s. 99–103.

fakt kooperace mezi národy (nebo jednotlivci) neznamena, že mohou tito aktéři vznášet vůči ostatním redistribuční nároky; to je možné pouze v případě, že by spolu sdíleli jednotnou donucovací strukturu. Dodržování lidských práv a slušných politických institucí ale není závislé na přítomnosti konkrétní donucovací struktury, a proto platí i v mezinárodním prostředí. Před tím, než přistoupíme k Rawlsovu odmítnutí silnější verze kosmopolitanismu, je třeba uvést, že jím navrhovaný princip, pokud by byl splněn, by přinesl bezprecedentní zlepšení životní úrovně mnoha obyvatel planety v současnosti žijících v naprosto neudržitelných podmínkách. Principy vedoucí jednání by měly být takové, aby byly přijatelné pro všechny rozumné aktéry. Pravidla mezinárodní spravedlnosti by proto měla předpokládat, že je nutné udržet alespoň minimální záruky stability mezinárodního řádu a je třeba je adresovat takovým aktérům, kteří jsou schopni prostředí mezinárodní politiky změnit.⁶²⁴ Kosmopolitní perspektiva není vzhledem k povaze a fungování současné mezinárodní politiky přesvědčivá, protože není jasné, jak velké transakční náklady by byly s aplikací jejích principů spojeny a jak by měly vypadat procedury toto upravující. Podle názoru kosmopolitanismus nemůže být vhodnou teorií spravedlnosti, neboť mnohé jeho nástroje vyvolávají spíše řadu složitějších problémů, než jich řeší.

Rawls odmítá názor, že současný systém mezinárodních vztahů, ať již v politické, ekonomické nebo kulturní oblasti, je analogický k základní struktuře uvnitř jednotlivých států. Stručněji řečeno, mezinárodních systém postrádá náležité vlastnosti, aby mohla být globální redistribuce politicky legitimní. Na druhou stranu, povinnost pomoci není charitativní záležitostí, ale věcí spravedlnosti, protože vychází z přirozených norem spravedlnosti, o kterých již mluvil v *Teorii spravedlnosti*.⁶²⁵ Patří mezi ně podpora spravedlivých institucí, pomoc ostatním v nouzi pokud nepřipustně neriskujeme vlastní život či blahobyť, nepůsobit zranění nebo smrt a nezpůsobovat přebytečné utrpení. Tyto principy platí pro všechny morální osoby, bez ohledu na svoji příslušnost k některému systému společenské kooperace. Jedním z cílů Práva národů je zajištění právě

⁶²⁴ Wenar, L.: *Contractualism and Global Economic Justice*. In: Pogge, T. (ed.): *Global Justice*. Oxford, Blackwell 2002, s. 76-90.

⁶²⁵ *Teorie spravedlnosti*, kap. 19, 51, 52.

těchto přirozených povinností. Přirozené povinnosti platí *bezpodmínečně* a jako takové by byly potvrzeny v hypotetické smluvní situaci.⁶²⁶ Kant obhajoval přirozenou povinnost pomoci druhému v nouzi na základě úvahy, že její případné neposkytnutí snižuje naše šance stát se beneficentem této pomoci v případě vlastní budoucí nouze. Rawls ale tvrdí, že to není hlavní argument pro jejich přijetí. Je jím fakt, že atmosféra vzájemné pomoci a vědomí o tom, že spoluobčané ctí povinnosti pomáhat ostatním vytváří silné společenské povědomí. Snaha představit si společnost bez těchto povinností jasně ukazuje jejich důležitost.⁶²⁷

Thomas Scanlon říká, že ambicióznější principy mezinárodní spravedlnosti, které by zaváděly rozsáhlou redistribuci mezi národy by měly za následek nabourání celé řady individuálních cílů a stojí na předpokladu, že tímto způsobem můžeme dosáhnout reálných změn.⁶²⁸ V moci individuálních aktérů taková změna bez pomoci institucí většinou není, ale je přirozenou povinností každého občana udržovat a případně zakládat spravedlivé instituce. Proto není jasné, jaký podklad má námitka, že Rawlsův názor na pomoc postiženým společností není dostatečně ambiciózní.⁶²⁹ Někteří teoretici mezinárodního práva hovoří o tom, že humanitární pomoc je důsledkem nedávno vzniklých norem mezinárodní práva zvykové povahy.⁶³⁰ Je to v souladu s hlediska jeho metodologického konstruktivismu; Rawlsův princip pomoci bychom mohly chápat jako kritickou reflexi nad již fungujícími a přijímanými normami vztahů mezi státy. Proč je ale Rawlsův pohled na globální nerovnosti tak odlišný od jeho chápání nerovností v národním společenství, načrtnutém v *Teorii spravedlnosti*? V tomto díle jsou jednotlivci ve společnosti do velké míry ovlivněni základní strukturou společnosti, která musí fungovat podle principů, na kterých se všichni mohou rozumně dohodnout; existující nerovnosti musí být případně podrobeny principům

⁶²⁶ *Právo národů*, s. 116.

⁶²⁷ *Theory of Justice*, s. 203–204. Jak například rozhodnout spor mezi nároky domácích chudých v poměrně bohaté společnosti a nároky těch, kteří žijí v jiné, vzdálenější zemi? Mají ti druzí, protože je jejich životní úroveň nižší, automaticky přednost z morálního hlediska?

⁶²⁸ Scanlon, cit. d., s. 224.

⁶²⁹ Viz Tasioulas, J.: *Global Justice Without End?* *Metaphilosophy*, 36, 2005, s. 2–39.

⁶³⁰ Brown, cit. d., s. 115–116.

distributivní spravedlnosti. V mezinárodní prostředí jsou však národy pojmány jako autonomní, a proto schopny ovlivnit svojí úroveň společenské a sociálního rozvoje. Úměrně tomu mají jiná práva a povinnosti, ale také zodpovědnost za své konání.

b. Řád a globální chudí: kosmopolitní kritika Rawlse

Většina Rawlsových kritiků napadají jeho tvrzení, že špatná ekonomická a sociální úroveň je důsledkem nekvalitních, zkorumpovaných, nebo málo efektivních institucí, a poukazují na stále vzrůstající úroveň vzájemné ekonomické závislosti, která má častokrát fundamentální dopad na životní šance obyvatel.⁶³¹ Thomas Pogge poukazuje na ekonomickou závislost a tvrdí, že globální ekonomický systém v mnoha ohledech porušuje právo těch, kteří jsou na tom globálně nejhůře.⁶³² Lidé mají podle Poggeho *negativní práva*, která by měla vytvářet závazek pro všechny lidské bytosti nepřispívat do ekonomického systému, který porušuje práva jiných a udržuje (nebo umožňuje) miliony obyvatel v chudobě. Mezi negativní charakteristiky globálního řádu Pogge zařazuje pravidla mezinárodního obchodu spolu (zemědělství, léky a textilní průmysl), půjčky SB a MMF vynucované pravidly které mají často negativní sociální dopad na země o půjčky žádající; pravidla mezinárodní spravedlnosti se nevztahují pouze na odčinění křivd jako genocida, kolonialismus nebo následky otroctví. Bohaté státy jsou *příčinou* světové chudoby a z ní plynoucí důsledků a jejich utrpení je tak *de facto* cenou za náš blahobyt. Mezi příčiny podle něj patří:

- Uznání politických režimů porušujících lidská práva za legitimní vládců, spolu s jejich plným právem na využívání přírodních zdrojů dané oblastí. Následně bohaté státy profitují z obchodu s těmito režimy, zejména co se jejich přírodních zdrojů týče.

⁶³¹ Nussbaum, *Beyond Social Contract*, s. 463–464; Beitz, *Political Theory and International Relations*, část III, kap. 3 a 4; Buchanan, *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*. Ethics, 110, 2000, s. 627–721.

⁶³² Pogge, T.: *Realizing Rawls*. Ithaca 1989; Pogge, Thomas: *An Egalitarian Law of Peoples*. Philosophy and Public Affairs, 23, 1994, č. 3.

- Legitimní vlády porušující lidská práva zadlužují své země, z čehož profitují banky sídlící v bohatých zemích a diktátoři samotní.
- Bohaté země profitují z prodeje zbraní a vojenského materiálu, které jsou následně používány k porušování lidských práv.
- Principy globálního ekonomického řádu jsou tvořeny s ohledem na zájmy bohatých zemí.

Pogge jde však ještě dále a tvrdí, že současný světový řád „škodí“ (*harm*) chudinským vrstvám světové populace. Pod řádem je zde míněno komplexní soustava institucí (politických, bezpečnostních, kulturních a ekonomických). Tvrdí, že obyvatelé bohatých zemí jsou *de facto* zodpovědní za světovou chudobu, protože se účastní a profitují z ekonomického a politického uspořádání, které má každoročně za následek smrt milionů lidí postižených chudobou.⁶³³ Zaměřuje se pouze na naše *negativní* povinnosti vůči ostatním lidem a národům (čili povinnost nezpůsobovat újmu), nikoliv na *pozitivní* povinnost pomoci. Otázka globální chudoby je podle Poggeho otázkou porušování lidských práv, protože zejména ekonomický globální řád umožňuje život miliardy lidí v nejhorší chudobě. Obsahem povinnosti plynoucích z lidských práv je neudržovat u moci takové institucionální schéma, které bude mít za následek nedostatek základních životních potřeb pro značnou skupinu lidí.

Pogge tak má za to, že důležitá není debata ohledně rozdělení a obsah negativní/positivní povinnosti ke globálně chudým, ale zkoumání, jak jim současný řád způsobuje újmu. Uvádí celou řadu důvodů, proč tomu tak je. Část současných nerovností spadá na vrub historickým nespravedlnostem, kolonialismu, otroctví a imperiálních válek. Dále bohaté a rozvinuté státy spotřebovávají většinou světových nerostných a neobnovitelných zdrojů. V neposlední řadě bohaté státy podporují takové globální režimy a instituce, které mají za následek přetrvávání globální chudoby v masivním měřítku. Pogge poznamenává, že autoritářské režimy v chudých zemích jsou do velké míry závislé na globálních a politických institucích, které podporují bohaté země

⁶³³ Pogge, *Uznávaná i porušovaná mezinárodním právem*, cit. d., s. 188–193.

(mezinárodní uznání a legitimita diktátorských režimů), a proto je musíme změnit. Pogge navrhuje, aby zásadní globální nerovnosti byly zmírňovány a případně odstraněny pomocí redistribučního mechanismu, který nazývá globální dividendou z přírodních zdrojů (*global resource dividend*). Aniž bychom zabíhali do detailů jeho návrhu, je třeba zmínit jednu zásadní věc. Od počátku ranného kapitalismu je zřejmé, že přírodní zdroje sami o sobě nejsou zásadním faktorem pro bohatství společnosti, ale je jím kapitál. Proto by jakákoliv daň uvalovaná na používání nebo prodej přírodního bohatství pravděpodobně znamenala zhoršení ekonomické situace rozvíjejících se ekonomik a ne naopak. Například bohaté státy, které vydělávají nejvíce na technologickém pokroku by touto daní nebyly zasaženy, kdežto chudé země vyvážející zdroje ano.⁶³⁴ Zdroje bohatství národy spočívají zejména v kapitálu, který je úzce vázán na produktivitu práce a dostupné know-how a technologie. Některé země jsou chudší než jiné mj. proto, že odmítají provádět národní politiku kontroly porodnosti. Můžeme mít země A a B, kde A kontroluje velikost své populace a chudší zemi B, která tak nečiní. Pokud by byla zajištěna lidská práva v obou zemích, stěží lze ospravedlnit redistribuci bohatství z jedné země do druhé.

Zatímco první Poggeho argument lze nazvat apriorním, druhý argument pro principy globální distribuční spravedlnosti je aposteriorní, vycházející z reálného fungování a chování jednotlivců, pravidel, států a interakce mezi nimi a z toho vyvozuje principy spravedlnosti. Jako příklad uveďme ospravedlnění principu globální redistribuce z pera Charlese Beitze, který jej uvádí jako logické vyústění vlastních Rawlsových principů spravedlnosti.⁶³⁵ Současný mezinárodní systém je charakteristický silnou provázaností a vzájemnou závislostí (zejména v ekonomické oblasti). Ekonomická závislost dorostla takových rozměrů, že mnozí nadnárodní aktéři spoluvytvářejí politiku suverénních států i proti jejich vůli.⁶³⁶ Jedná se o mezinárodní finanční instituce, mezinárodní systém obchodu, mezinárodní právo apod. Ekonomické události mohou mít negativní následky na úplně jiném místě planety, mnohdy na první pohled s ohniskem krize

⁶³⁴ Viz Heath, *Rawls on Global Distributive Justice*, cit. d., s. 215–216.

⁶³⁵ Beitz, *Political Theory and International Relations*, cit. d.

⁶³⁶ Srov. Hrubec, *Od uznání ke spravedlnosti*, cit. d., s. 421–433.

nesouvisejícím a mají závažní distributivní dopady na častokrát nejchudší vrstvy obyvatelstva. Podle Beitze tak existuje *základní struktura* mezinárodního společenství a protože všichni jednotlivci mají stejné právo na zdroje vzniklé touto kooperací, je třeba analogicky s národním státem zavést redistribuci zvýhodňující chudé státy. Obdobně Amartya Sen hovoří o zastaralosti koncepce mezinárodní spravedlnosti postavené na tradičním chápání národa jako centra etnické, jazykové, historické a kulturní života na určitém teritoriu. Takový druh spravedlnosti není schopen integrovat nové druhy identit, které vznikají na transnacionální úrovni (skrže náboženské, kulturní, profesní, politické a jiné vazby), ani není schopen bojovat proti urgentním globálním nerovnostem.⁶³⁷

Problémů Poggeho a podobných strategií globální redistribuce je několik. Za prvé, není zřejmé, do jaké míry současný řád skutečně škodí těm, kteří jsou nuceni žít ve zcela nevyhovujících podmínkách. Pokud se soustředíme na vývoj materiálního blahobytu na globální úrovni zjistíme, že většina světových oblastí zaznamenala výrazné zlepšení.⁶³⁸ Na počátku fungování brettonwodských institucí žilo přibližně 40 procent obyvatel za méně než dolar na den, v roce 1992 je přibližně 20 procent. Ať již si vezmeme jakýkoliv indikátor životní úrovně, od vzdělání, dětské úmrtnosti až po příjem na hlavu za rok, vždy je současná situace lepší než srovnatelné historické epochy, i když některé státy na tom mohou být hůře. Podle zastánců globální distribuční spravedlnosti je problém světové chudoby třeba řešit pomocí přesunu bohatství a zdrojů z bohatých zemí do zemí rozvojových. Dle našich dosavadních zkušeností s fungováním rozvojové pomoci je to chybná strategie.⁶³⁹ Rozvojová pomoc nikdy nemůže fungovat pouze na

⁶³⁷ Sen, A.: *Justice Across Borders*. In: deFried, P. – Cronin, C. (eds.): *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge (Mass.) 2002, s. 37–51.

⁶³⁸ Souhrn dat viz Risse, *How Does the Global Order Harm the Poor?*, cit. d., s. 368–371.

⁶³⁹ Hlavním problémem rozvojové pomoci za poslední půlstoletí není objem vynaložených prostředků, ale to, jak se s nimi nakládá a jak je rozvojová pomoc dobře naplánována. Někteří současní ekonomové zkoumající výsledky rozvojové pomoci na základě kontrolovaných experimentů přináší zásadní poznatky do naší současné debaty (za všechny zásadní studii Banerjee, A. – Duflo, E.: *Poor Economics*. New York 2011). Výsledkem těchto studií je, že častokrát stačí pro efektivitu rozvojové pomoci nastavit správně motivační ekonomické mechanismy, které jsou ale velice různorodé. Nicméně, podle nejnovějších poznatků se zdá být neefektivnější cestou detailně mapovat socio-kulturní zázemí chudých v mnoha zemích a přizpůsobovat pomoc „na míru“. Srov. také Easterly, W.: *Břemeno bílého muže?* Praha, Academia 2010.

základě distribuce bohatství. K úspěchu pomoci společnostem nejvíce sužovaným dlouhodobými vojenskými konflikty, slabou ekonomickou efektivitou apod. je třeba zejména kvalitní domácích institucí, počínaje právním systémem, úctě k ostatním lidem (včetně politických protivníků) a konče dostupností prostředků pro efektivní využívání svých lidských práv. Většina z oněch dober, která jsou nutná zajištění základních lidských práv lidských bytostí neplnou prostě z bohatství, ale pro jejich zajištění musí existovat celá řada institucí (zdravotních, vzdělávacích, politických, apod.). Opět zde vyvstává jistá podobnost mezi kosmopolitanismem a libertarianismem. Pro oba směry je směrodatný ohled na blahobyt a práva jednotlivců. Instituce, v rámci kterých jednotlivci navzájem na sebe působí jsou až odvozené, druhotné. Plány na zavedení globálního plánu na vyplácení peněžní podpory všem lidským bytostem⁶⁴⁰ trpí tím neduhem, že vůbec nebere v potaz různorodost využití těchto prostředků v jednotlivých společnostech. Častokrát největším problémem zahraniční pomoci není nedostatek financí, ale koordinace rozvojové pomoci podobně mezi hlavními aktéry. Stěží si tak lze představit, že by světový systém redistribuce bohatství, postavený například na nějaké formě globálního zdanění (ať již prodeje přírodních zdrojů nebo finančních toků). Heath podává vyčerpávající seznam oblastí působnosti státu, který by musel být omezen v případě skutečné existence globální redistribuce, což nelze považovat pouze za otázku implementace principů spravedlnosti (uvádí měnovou politiku, sociální a penzijní systém, obranu politiku, rozpočet, míru úspor, populační politiku, daně, systém školství a výzkumu, obchodní politiku a kontrolu imigrace).⁶⁴¹ Pokud však kosmopolitní teoretici mají na mysli „pouze“ zlepšení současného systému mezinárodní pomoci (efektivita, odpovědnost apod.), lze se oprávněně tázat, proč se snažit stavět na výjimečně robustních základech teorie globální distribuční spravedlnosti.

Za druhé, Pogge nedokáže vysvětlit úspěšný vývoj mnoha zemí a jejich boj s chudobou oproti jiným rozvojovým zemím, i když všechny jsou součástí jednoho, globálního systému. I když přijmeme Poggeho analýzu odpovědnosti za

⁶⁴⁰ Zde mám na mysli plán představený Philipem Van Parijsem; viz Parijs, *Real Freedom for All*, cit. d.

⁶⁴¹ Heath, *Rawls on Global Distributive Justice*, cit. d., s. 220–223.

světovou chudobu, přesto s ním nemusíme sdílet přesvědčení, že nejlepším řešením je určitá forma globální redistribuce. Paradoxně by totiž mohl výsledný stav připomínat ten řízený Rawlsovými principy mezinárodní spravedlnosti. Protože se Pogge soustředí pouze na negativní povinnost neporušovat někdo práva tím, že podporujeme globální instituce napomáhající a udržující globální chudobu, nemá žádný nástroj pro dosažení nějaké egalitárnější redistribuce bohatství v rámci globálních mezinárodních vztahů v případě, že negativní práva nejsou porušována.⁶⁴² Pogge, Beitz a Caney a další autoři jednoduše odmítají nebo pomíjejí roli domácích i mezinárodních institucí a soustřeďují se na principy spravedlnosti, které by byly přijaty svobodnými a rovnými jedinci v globální původní situaci s výsledkem, že by byly přijaty obhajující rozsáhlou globální přerozdělování zdrojů. Rawls ale netvrdí, že pravidla mezinárodního obchodu apod. nemohou přispívat ke špatné politické a ekonomické situaci jednotlivých zemí. Těžko lze ale rozhodně tvrdit, že existuje zřejmá kauzální působnost mezi současným mezinárodním ekonomickým řádem a převládající extrémní chudobou. Dobrý institucionální rámec, který je schopen zajistit společenskou integritu je také schopen lépe odolávat případným tlakům zvnějšku. Zde by mohl zaznít argument, že ekonomické síly globalizace nemají de facto žádnou teritoriální základnu a jsou imunní vůči státocentrickým silám.⁶⁴³ I když je samozřejmě těžké hodnotit komplexní faktory, které určují ekonomický a sociální vývoj společnosti, přesto země s kvalitnějšími institucemi (všimněme si ještě, že se jedná o instituce nezávislé na např. náboženství) dopadají v mezinárodním srovnání lépe (i přes rozdílné geografické faktory). Dalším problematickým bodem je fakt, že podle Poggeho nemohou být obyvatelé zemí postižených chudobou kolektivně zodpovědní za ekonomický, politický a sociální stav jejich země, obyvatelé bohatých států však *jsou* odpovědní za stav globální (zejména

⁶⁴² Srov. Tan, Kok-Chor: *Review: T. Pogge: Poverty and Human Rights*. *The Philosophical Review*, 113, 2004, č. 4, s. 584–587.

⁶⁴³ Srov. Hertz, N.: *Plíživý převrat. Globální kapitalismus a smrt demokracie*. Praha 2003; Klein, Naomi: *Bez loga*. Praha 2005.

ekonomického) systému, který tuto chudobu umožňuje, a to i v případě, kdy nejsou politicky ani veřejně aktivní.⁶⁴⁴

Kosmopolitní autoři jsou častokrát skoupý co se empirické podpory své argumentace týče a jejich argumenty jsou spíše abstraktní a obecné. Empirické výzkumy spíše potvrzují Rawlsovo stanovisko a ukazují, že úroveň domácích institucí je zásadním faktorem v ekonomickém rozvoji společnosti.⁶⁴⁵ V případě, kdy jsou institucionální faktory určeny, již geografické nebo integrační vysvětlení podává velice málo vysvětlení; zásadní je potlačování korupce, zavedení vlády práva a udržování veřejného pořádku, dodržování majetkových práv a investice do sociálního kapitálu jsou faktory ovlivňující integraci do mezinárodního obchodního systému a tedy jeho dopad na domácí společnost.⁶⁴⁶ Tyto empirické studie zahrnují celou řadu států jako např. Čína, Mauritius, Indie, Jižní Korea, Taiwan nebo Botswana. Ovšem, nacházíme případy, kdy celé státy byly negativně ovlivněny buď měnící se situací na globálním trhu (zejména s potravinami a ropou), nebo nerovné podmínky mezinárodního obchodu. Pokud se ukáže, že jisté praktiky mezinárodní spolupráce nemají férovou základní strukturu a i když se jedná většinou o transakce, jejichž účastníci konají individuálně a bez záměru způsobit škodu (samozřejmě ne všichni), je třeba je díky jejich případným negativním efektům regulovat, ale nikoliv prostředky distributivní spravedlnosti. Samotný fakt spolupráce a koordinace ekonomických aktivit nevede k vytvoření redistribučních nároků na členy jiných společností.⁶⁴⁷ I když téměř všichni hlavní kosmopolitní autoři odmítají světový stát, nelze se ubránit dojmu, že pokud opravdu hovoříme o distribuční spravedlnosti (nikoliv o pouhé pomoci), byl by takový stát pravděpodobně nutností. Pokud však hovoříme o přesunech bohatství

⁶⁴⁴ Miller, David: *National Responsibilities and Global Justice*. Oxford 2008, s. 244–245.

⁶⁴⁵ Rodrik, D. (ed.): *In Search of Prosperity: Analytical Narratives and Economic Growth*. Princeton 2003; Landes, D.: *Wealth and Poverty of Nations: Why Some are so Rich and Some So Poor*. New York 1998; Hall, R. – Jones, Ch.: *Why Do Some Countries Produce So Much More Output Per Worker than Others?* Quarterly Journal of Economics, 114, 1999, s. 83–116; Rodrik, D. – Subramanian, A. – Trebbi, F.: *Institutions Rule: The Primary of Institutions over Geography and Integration in Economic Development*. Journal of Economic Growth, 9, 2004, s. 131–65; Acemoglu, D. – Johnson, S. – Robinson, J.: *Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation*. American Economic Review, 91, 2002, s. 1369–1401.

⁶⁴⁶ Risse, *How does the Global Order Harm the Poor?*, cit. d.

⁶⁴⁷ Blake, cit. d., Nagel, cit. d., Heath, cit. d., Barry, cit. d.

v řádech desetin procent světového HDP, stěží se jedná o něco analogického distribuční spravedlnosti v liberálních demokraciích a jiných státech.⁶⁴⁸

Zajímavým případem aplikace norem spravedlnosti je problematika vlivu nerostného bohatství na rozvoj zemí. Mnoha empirická zjištění naznačují, že pro mnohé země je velké nerostné bohatství doslova *prokletím*.⁶⁴⁹ Problémem nejsou zdroje samotné, ale politické instituce, domácí i *mezinárodní*. Dochází tak ke vzniku „rentiérských států“, které se vyznačují velkou mírou závislosti svých rozpočtů na fondech z prodeje nerostných surovin; vlády takovýchto států častokrát rezignují na udržování stabilní a profesionální administrativy, která by byla schopna financovat svůj rozpočet skrze zdanění a jiné prostředky.⁶⁵⁰ Vláda nepotřebuje následovat priority obyvatel, neboť její zdroje pocházejí odjinud. Wenar tvrdí, že je to problém nedostatečného dodržování majetkových práva; vlády, které nejsou legitimní nebo se k moci dostaly násilím (nebo ovládají pouze část území), mají plné právo na přírodní zdroje, které se tak nezdědí, když stávají finančními zdroji pro autoritářské režimy. Proto je tato otázka předmětem čistě spravedlnosti jako férového (obchodu) zacházení, ne distributivní spravedlnosti. Wenar navrhuje⁶⁵¹, aby každá země A ustanovila fond, který by byl naplněn takovou částkou peněz, kterou by nějaká země B získala skrze obchod se zemí C, která zneužívá nelegitimně nabyté nebo udržované moci. Tyto peníze pak budou věnovány pro postiženou zemi C (pro dobu, kdy se ustálí politické prostředí v zemi nebo bude vládnout legitimní vláda). Wenar má za to, že současný stav je výsledkem dědictví Vestfálského uspořádání, kde byla kontrola (i ekonomická) území pomocí vojenské síly považována za legitimní a platil velice silný výklad státní suverenity.⁶⁵² Ani západní tradice myšlení v tomto ohledu nebyla konzistentní, Hobbes a Locke například zastávaly přímo opačné názory.⁶⁵³

⁶⁴⁸ Heath, *Rawls on Global Distributive Justice*, cit. d.

⁶⁴⁹ Wenar, L.: *Property Rights and Resource Curse*, cit. d.

⁶⁵⁰ Termín „rentiérský stát“ pochází z díla Karl, Terry Lynn: *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro States*. Cambridge 1997.

⁶⁵¹ Wenar, Leif: *Property Rights and Resource Curse*, cit. s., s. 57–62.

⁶⁵² Tamtéž.

⁶⁵³ Srov. Locke, J.: *Dvě pojednání o svobodě*. Praha 1965, kap. 16 (*O výboji*), s. 224: „O tom, že útočník, který se přivede do válečného stavu s jiným a nespravedlivě napadne právo jiného člověka, nemůže nikdy takovou nespravedlivou válkou nabytí práva nad přemoženým se snadno

Mezinárodní normy a mezinárodní právo však de facto umožňují stále praxi, kdy nerostné bohatství negativně ovlivňuje rozvoj společnosti *s přispěním* mezinárodních aktérů. Wenar prosazuje, aby systém mezinárodní práva na vlastnictví byl veden analogicky k právnímu systému upravujícímu vlastnické vztahy. Není zde místo na zodpovězení otázky, do jaké míry by Rawls s Wenarovým řešením souhlasil. Určitě by však chápal nedostatky mezinárodního majetkového práva jako porušení principů mezinárodní spravedlnosti, které si žádá náhradu.

c. Egalitarianismus štěstí a kosmopolitní spravedlnost

S. Freeman upozorňuje na to, že v pozadí kosmopolitní kritiky Rawlsovy pozice ohledně globální distribuční spravedlnosti leží druh politické filosofie, který se zaměřuje na otázku ne/štěstí a eliminaci jeho dopadů, označovaná jako egalitarianismus štěstí (*luck egalitarianism*).⁶⁵⁴ Egalitarianismus štěstí můžeme

shodnou všichni lidé, kteří nebudou mysliti, že lupiči a piráti mají právo na panství nad každým, koho mají dosti síly zmocí, nebo že lidé jsou vázáni sliby, jež z nich vinutí nezákonné násilí (...) Bezpráví a zločin jsou stejné, ať je spáchá neosítel koruny nebo některý bezvýznamný ničema. Titul provinilce a počet jeho stoupenců nečiní rozdíl ve zločinu, leč že jej zhoršují“. Hobbes, T.: Leviathan. Praha 2009, kap. XX., s. 139–142: „Stát vzniklý nabytím je stát, v němž byla suverénní moc získána násilím. Násilím je získána tehdy, když lidé jednotlivě, nebo mnozí dohromady, většinou hlasů ze strachu před smrtí nebo nevolnictvím autorizují všechna jednání tohoto člověka nebo shromáždění těchto lidí, kteří mají v moci jejich životy a svobodu (...) Avšak práva důsledky suverenity jsou v obou případech stejné. Moc suveréna nemůže být bez jeho souhlasu převedena na někoho jiného; nemůže ji pozbýt, žádný z jeho poddaných ho nemůže vinit z bezpráví, nemůže ani být poddanými trestán (...) Panství nabyté výbojem nebo vítězstvím ve válce nazývají někteří myslitelé DESPOTICKÝM podle řeckého despotés, což znamená pán nebo majitel. Je to panství, které vykonává pán nad svým sluhou. A toto panství pak získává vítěz, jestliže poražení, aby unikli hrozbě zabití, se buď výslovně, nebo jinými dostatečnými známkami své vůle dohodli, že budou ušetřeni a podrží si tělesnou svobodu, může vítěz podle své libosti z vítězství těžit. Teprve po uzavření takové úmluvy se poražený stává SLUHOU, nikoliv však dříve (...) Právo nad poraženými tak není dáno vítězstvím, nýbrž jeho vlastní úmlouvou. Nezavazuje ho ani to, že byl podroben, to znamená, že byl bit, zajat, odvečen nebo zahrán na útěk nýbrž to že přijde a vítězi se podrobí.“

⁶⁵⁴ Freeman, Rawls, cit. d., s. 451: „They claim, not that equal distributions per se are intrinsically good, but rather equal distributions that are not the product of people's free and informed choices (under appropriate conditions). The egalitarian position here is then one that seeks to equalize the products of fortune – “luck egalitarianism” so called. So long as the relevant products of fortune have been equalized or neutralized (e.g., people have been compensated for misfortune), then inequalities in resources, welfare, capabilities – whatever the relevant good – are warranted, assuming they are based in people's free and informed choices.“ Označení tohoto směru pochází pochází od Anderson, E.: *What is the Point of Equality?* Ethics, 109, 1999, s. 287–337. Za představitele označuje G. A. Cohena, R. Arnassona, R. Dworkina. Srov. dále Lippert-

zhruba definovat jako přesvědčení, že jednotlivci mají právo na kompenzaci od ostatních v případě, že při naplávání jejich životních plánů mají relativní výhodu proti ostatním, kterou sami nezavini. ⁶⁵⁵ Charakteristika každého člověka je formována mnoha sociálními (třída, rasa, společenský status) a přirozenými (nadání, talent, kreativita apod.) faktory. Zastánci egalitarianismu štěstí mají za to, že všechny tyto faktory by neměli mít vliv na distribuci statků ve společnosti, protože jednotlivci je nemohou považovat jako za plně vyplývající z jejich odpovědných voleb a činností v průběhu života. Kritizují Rawlse za to, že nedotáhl do svých logických důsledků svůj vlastní argument z *Teorie spravedlnosti* vytvořit takovou teorii, která bude citlivá k ambicím, ale nebude zohledňovat ty charakteristiky, za které můžeme jednotlivce činit zodpovědnými. Stručně řečeno, lidé mohou zodpovídat pouze za to, k čemu se rozhodli či zavázali bez ohledu na charakteristiky své osobní identity, které nemohou kontrolovat. ⁶⁵⁶

Rawls, jak jsme mohli vidět, se nesnaží o eliminaci či kompenzaci všech druhů morálně arbitrérních nerovnosti. Existují různé druhy neštěstí, ne všechny stejně špatné z morálního hlediska. Je třeba brát ohled na vlastní Rawlsův postřeh, že přírodní loterie a rozdělení talentů není samo o sobě ani spravedlivé ani nespravedlivé. Teprve způsob, jakým společnost s tímto rozdělením talentů naloží, je předmětem spravedlnosti. Cílem není eliminovat smůlu, ale „přetvořit“ ji do podoby, kdy bude závislá na zodpovědnosti dotyčného aktéra, nikoliv na vlivech nad kterými neměl kontrolu. V obecnější rovině si všimněme, že egalitarismus štěstí, nepředpokládá pouze, ale musí také připouštět silný rozdíl mezi zaviněným a nezaviněným štěstím (v angličtině je patrnější smysl tohoto rozdělení, jako *bad luck/ option luck*). To, co je výsledkem naší volby nevyžaduje od ostatních žádnou kompenzaci. Tento pohled předpokládá dostatečně silné rozlišení mezi událostmi,

Rassmusen, K.: *Justice and Bad Luck*. In: Zalta, e. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-bad-luck/>

⁶⁵⁵ Daniels, cit. d., s. 253.

⁶⁵⁶ Pro vyjádření této doktríny viz Cohen, G. A.: *On the Currency of Egalitarian Justice*. *Ethics*, 99, 1989, s. 906–944.

kteře jsou kauzálně mimo činnost konkrétního jednotlivce, a těmi, které jsou zcela pod jeho kontrolou. Znamenalo by to být toho názoru, že volby jednotlivců jde přísně odlišit od vnějších faktorů (ať již sociálních, nebo přirozených). Pouze poznamenejme, že by to vyžadovalo metafyzicky plausibilní teorii svobodné vůle, která by ukazovala, jak je možné smysluplně zcela odlišit lidskou svobodnou volbu od té kauzálně zapříčiněné zvnějšku. Každopádně by tato představa o tom, co je a co není v rámci svobodného lidského konání byla kontroverzní sama o sobě.⁶⁵⁷ V oblasti mezinárodní spravedlnosti takovou rovnostářskou pozici zastává A. Brown.⁶⁵⁸ Podle něj by nemělo být někdo znevýhodněn pouze proto, že měl velkou smůlu a narodil se do země často postižené přírodními katastrofami, hladomorem nebo občanskou válkou. Místo, kde jsme nuceni prožít svůj život, aniž bychom se o to přičinili, je ovlivňováno jak lidskými, tak přírodními faktory. Brown však jde dále, a zařezuje mezi tyto faktory i přírodní zdroje jako takové. Nezastává tento postoj *a priori*, tj. že by mělo být naším cílem eliminovat nezaviněné neštěstí bez rozdílu.⁶⁵⁹ Není ale jasné, kde má ležet ona pomyslná hranice.

Podržení silného rozdílu mezi zaviněnými a nezaviněným štěstím vede k některým protiintuitivním závěrům vzhledem k rovnosti. Vyžadovalo by to například detailní znalost historie jednotlivců, jejich talentů, skutečných tužeb a přání. Lze si jen představit, jak velkou invazi státu do soukromí jednotlivců by to muselo znamenat. Tak podle E. Anderson je chybou, že tázání se po rovnosti se soustřeďuje na otázku distribuce. Ideál rovnosti bychom spíše měli hledat v zajištění demokratické rovnosti. Rovnost je zejména ideálem vzájemného postavení občanů v demokratickém společenství, zaměřeným proti útlakům, politické a sociální nerovnosti, která vytváří přílišnou propast v rámci jednoho společenství rovných občanů. S. Scheffler připomíná, že egalitarianismus štěstí

⁶⁵⁷ Pro základ filosofické debaty v této oblasti srov. Kane, R.: *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York 2005.

⁶⁵⁸ Brown, Alexander: *Ronald Dworkin's Theory of Equality. Domestic and Global Perspectives*. Palgrave 2009, s. 147–168.

⁶⁵⁹ To by s sebou neslo závazek přispívat lidem v nouzi dokud nerozdáme vše, co máme (podobně na úrovni mezinárodní).

musí čelit podobným námitkám jako utilitarismus.⁶⁶⁰ Například si lze představit, že někteří jednotlivci mají daleko náročnější záliby na zdroje než většina populace; tj. existují lidé, kteří jsou na tom velmi špatně co se týče využití zdrojů pro uspokojení svých potřeb. Problém je ale v tom, že pro myslitelé zastávající výše zmínění druh egalitarismu je oblast potřeb velice široká, protože zároveň tvrdí, že celá škála nezaviněných charakteristik, které musí být předmětem kompenzace.⁶⁶¹

Všimněme si rovněž, že zastánci egalitarismu štěstí, jako například Richard Arneson, chápou svůj filosofický projekt jako zásadně zaměřený na problém rovnosti a její interpretace, a dopady na distributivní problematiku.⁶⁶² Rovnost hraje v jejich ideálech spravedlnosti ústřední úlohu a vše je podřízeno hledání odpovědi na otázku, co má být předmětem rovnosti (blahobyt, zdroje, rovné příležitosti) a jaké formy nevýhod by měli být kompenzovány (handicap, špatná sociální situace, nedostatek talentů, přílišné riskování apod.).⁶⁶³ Rawls však svoji teorii spravedlnosti jako férovosti nezaměřuje pouze na tento problém; otázka rovnosti netvoří celý předmět spravedlnosti, která má také jiné součásti. Mezi ně patří také *efektivita*. Není pouze problémem fáze implementace pravidel spravedlnosti, ale je také normativním ideálem, který musí být brán v potaz spolu

⁶⁶⁰ Scheffler, S.: *What is Egalitarianism?* Philosophy and Public Affairs, 2003, s. 16. Následující příklad Tamtéž.

⁶⁶¹ Srov. výbornou charakteristiku E. Anderson: „*Ronald Dworkin defines equality as an "envy-free" distribution of resources. This feeds the suspicion that the motive behind egalitarian policies is mere envy. Philippe Van Parijs argues that equality in conjunction with liberal neutrality among conceptions of the good requires the state to support lazy, able-bodied surfers who are unwilling to work. This invites the charge that egalitarians support irresponsibility and encourage the slothful to be parasitic on the productive. Richard Arneson claims that equality requires that, under certain conditions, the state subsidize extremely costly religious ceremonies that its citizens feel bound to perform. G. A. Cohen tells us that equality requires that we compensate people for being temperamentally gloomy, or for being so incurably bored by inexpensive hobbies that they can only get fulfilling recreation from expensive diversions. These proposals bolster the objection that egalitarians are oblivious to the proper limits of state power and permit coercion of others for merely private ends. Van Parijs suggests that to fairly implement the equal right to get married, when male partners are scarce, every woman should be given an equal tradable share in the pool of eligible bachelors and have to bid for whole partnership rights, thus implementing a transfer of wealth from successful brides to compensate the losers in love. This supports the objection that egalitarianism, in its determination to correct perceived unfairness everywhere, invades our privacy and burdens the personal ties of love and affection that lie at the core of family life.*“ (*What is the Point of Equality?* Ethics, 109, 1999, s. 287–288).

⁶⁶² Arneson, Richard J.: *Equality and Equal Opportunity for Welfare*. Philosophical Studies, 56, 1989, s. 77.

⁶⁶³ Scheffler, S.: *What is Egalitarianism?*, cit. d., s. 13.

s principy spravedlnosti regulujícími základní strukturu domácí nebo mezinárodní společnosti.

„Jsou tu i jiné základní společenské problémy, zvláště problémy koordinace, efektivnosti a stability. Záměry jedinců nemusejí do sebe zapadat tak, aby jejich aktivity byly navzájem slučitelné, a všechny mohou být uskutečněny, aniž by někdo oprávněně očekával, že bude vážně zklamán. Uskutečnění těchto záměrů by mělo navíc mělo vést k dosažení společenských cílů takovými způsoby, které jsou účinné a konzistentní se spravedlností. Schéma společenské kooperace musí být stabilní. (...) Není-li dána určitá míra souhlasu s tím, co je spravedlivé a nespravedlivé, je zřejmě mnohem obtížnější, aby jedinci efektivně koordinovali své záměry a dosáhli pak toho, že vzájemně prospěšný řád bude zachován. (...) Nemůžeme obecně hodnotit nějakou koncepci spravedlnosti pouze na základě její role při rozdělování, jakkoliv užitečná tato role může být při identifikaci pojmu spravedlnosti. Musíme vzít v úvahu její širší souvislosti, neboť i když spravedlnost má určitou prioritu jako nejdůležitější ctnost institucí, stále ještě platí, že za jinak stejných podmínek je třeba dávat přednost jedné koncepci spravedlnosti před nějakou jinou, jsou-li její širší důsledky žádoucnější.“⁶⁶⁴

Proto ne vždy je egalitární distribuce lepší než nerovná distribuce, protože musíme brát v potaz fakt, že efektivní systém společenské spolupráce se musí vypořádat s problémem „černých pasažérů“ a jiných rizik, jako např. nebezpečí klesajících úspor ve společnosti.⁶⁶⁵ Autonomie národů a jejich suverenita může mít negativní dopad na míru rovnosti mezi společnostmi, na druhou stranu její význam je pozitivní co se týče pobídek pro vytváření národních úspor. Pokud by otázky efektivity byly

Na závěr naší diskuse ohledně globální distribuční spravedlnosti je třeba zmínit ještě jeden opomíjený problém. Naráží na něj Marek Hrubec když tvrdí, že standardy distribuční spravedlnosti jsou vázány na zákony, zvyky a kultura konkrétních společností. Následně však kritizuje Rawlse, že jeho vlastní teorie není schopna motivovat jednotlivce ani v případě domácích institucí, aby jednali podle jím navržených principů spravedlnosti. V rámci jeho teorie jim totiž chybí „dostatečně vyvinutý smysl pro závazek druhým lidem“; „vzájemné pouto

⁶⁶⁴ *Teorie spravedlnosti*, s. 18–19.

⁶⁶⁵ Heath, *Rawls on Global Distributive Justice*, cit. d., s. 210–211.

závaznosti, a tím i motivace podřídit se určitým normativním pravidlům však nevzniká z pouhého lpění na prosazování nějakého neutrálního pravidla, ale krystalizuje u jedinců ve vztazích vzájemného uznání pospolitosti.⁶⁶⁶ Tím má být hegelovsky orientované chápání společného dobro, vyjadřovaného jako participace všech občanů na vzájemném uznání všech členů společnosti. Mělo by to být výhodné i pro zapojení neliberálních národů do kosmopolitní teorie spravedlnosti, kde slouží toto formální společné dobro jako univerzální základ pro uznání společnosti jako spravedlivé. Nakonec Hrubec tvrdí, že výše naznačené myšlenky nacházíme u Rawlse nedostatečně rozvinuty, což jeho teorii celkově limituje.⁶⁶⁷

Všechny okolnosti však naznačují, že Rawls sám míří podobným směrem. Vždyť sám několikrát říká, že základní charakteristikou liberálních i slušných neliberálních společností jsou jejich základní představy o spravedlnosti a celá jeho koncepce národa je zaměřena na zahrnutí důležitosti společenství do liberální teorie spravedlnosti. Pokud není schopna liberální teorie, která nechává do velké míry otevřenu otázku individuálního dobra, generovat dostatečné závazky lidí mezi sebou, jak jsou toho potom schopny konkurenční teorie? Při zvažování této otázky je nutné mít na paměti, že v případě kosmopolitanismu již vůbec není zřejmé, jak by takové závazky mohl vytvářet, protože rovný ohled na všechny globální jednotlivce zabraňuje vytváření lokálních morálních závazků, které nejsou instrumentálně použitelné pro zlepšování situace globálně nejhůře postavených. Podobně upozorňuje na úskalí kosmopolitního myšlení B. Horyna když říká, že překonávání vzájemných rozdílů mezi lidmi směrem k jednotnému humanistickému ideálu *musí nejprve předpokládat vzájemný odstup*, který však kosmopolitní myslitelé odmítají jako podružné:

„Nejprve musíme mít odstup k sobě navzájem, abychom ho mohli následně světoobčansky překonávat (...) Jsem-li kosmopolita, mou vlastní je fakticky neexistující nacionální stát, jehož fakticky neexistující hranice v každém okamžiku překračuji, aniž bych ale měl

⁶⁶⁶ Hrubec, *Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity*, cit. d., s. 100.

⁶⁶⁷ Tamtéž, s. 102–103.

možnost zachovat si odstup od dalších hranic, protože ani ty už nejsou (...) Tam, kde mizí odstup, mizí také možnosti politiky identity, bez které se politika kosmopolitismu nedá nijak naplnit. Pokud má být kosmopolitismus reálně něčím víc než metaforou pro humanistickou vůli po překonání odlidštění, musí obsahovat také nedosažitelnost, disens, agonické vztahy odrážející rozpory a napomáhající je řešit jinak než mocenským impaktem.“⁶⁶⁸

I když předmětem této práce bylo normativní zkoumání problému mezinárodní spravedlnosti, na úplný závěr by autor rád zmínil několik poznámek ohledně nutnosti a případné efektivitě reformy globálních institucí. Řada autorů apeluje na reformu institucí, které v rámci současné globální politiky zásadně dokáží ovlivnit jednání a politiky jednotlivých států. Jedná se zejména o OSN, WTO, IMF, SB a podobné organizace. Snaha o jejich reformu je vedena oprávněnou kritikou, které se zaměřuje na nedostatečnou reprezentativnost těchto institucí. Existuje řada alternativní návrhy na reformu institucí s globálním dosahem, zmiňme například návrhy D. Helda, J. Galtunga, D. Archibugi nebo R. Falka a A. Strausse.⁶⁶⁹ Všichni tito autoři považují za nutné jít cestou vzniků nových reprezentativních sborů na globální úrovni, rozšířit počet členů Rady bezpečnosti OSN, případně pořádat světových voleb. Všechny mají za cíl inkorporaci nových akterů zajistit lepší rozhodování globálních institucí, neboť budou lépe odrážet preference těch, kterým je v současné mezinárodní politice různými způsoby bráněny plně hájit své zájmy a stanoviska. Tyto reformní návrhy jsou však zbytečně gigantické a prakticky neuskutečnitelné. Jsou (paradoxně) stále silně zaměřeny na státy a jejich jednání, čímž se zase tolik neliší od současného statu quo, a jimi navrhované rozšíření počtu akterů neznamena automaticky zlepšení akceschopnosti mezinárodních institucí, pravděpodobně právě naopak. Existují zřetelné tendence

⁶⁶⁸ Horyna, B.: *Má smrt je protest proti bídě světa*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 43–44.

⁶⁶⁹ Archibugi, D.: *Principles of Cosmopolitan Democracy*; Held, D.: *Democracy and Globalisation* (oba v Held – Archibugi – Kohler (eds.): *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Stanford 1998); Galtung, J.: *Alternative Models of Global Democracy*. In: Holden, B. (ed.): *Global Democracy: Key Debates*. London 2000; Falk, R. – Strauss, A.: *On the Creation of Global People's Assembly: Legitimacy and Power of Popular Sovereignty*. Stanford Journal of International Law, 36, 2000, č. 2, s. 191–219.

při souboru ekonomicky velice nerovných partnerů k nastávání situací, kdy bohatší uplácí slabšího.⁶⁷⁰ Současné mezinárodní instituce nutně vyžadují poměrně zásadní reformy, ty ale musí vést směrem k jejich lepšímu financování a vyvažování moci jednotlivých států (např. poskytnutí chudým státům lepší zázemí apod.), nikoliv radikálním zásahem do jejich fungování.

⁶⁷⁰ Kuper, A.: *Democracy Beyond Borders: Justice and Representations in Global Institutions*. Oxford 2004, s. 160–163.

Závěr

Výklad této disertační práce se ubíral následujícím způsobem. Nejprve byly v první kapitole po krátkém a obecném rozboru problematiky spravedlnosti v politickém myšlení představeny hlavní přístupy v rámci zkoumání mezinárodní (globální) spravedlnosti. Postupně byly ukázány hlavní náležitosti a argumenty realismu a dále tři liberálních směrů: kosmopolitního liberalismu, sociálního liberalismu a levicového libertarianismu. Realismus správně poukazuje na anarchičnost mezinárodního prostředí a specifické mechanismy v nich platící. Nicméně, díky tomu, že převádějí chování všech států na několik základních státních zájmů, mezi nimž má hrát ústřední roli sebezachování, ignorují řadu vnitřních a vnějších faktorů, které na chování aktérů v mezinárodním prostředí působí. Kosmopolitanismus se zdá být progresivnějším směrem, neboť jeho představitelé staví svou politickou filosofii na rovném postavení všech jednotlivců v globálním měřítku. Logika liberálního myšlení se podle nich nemůže zastavit na hranici národního státu, ale musí zahrnovat všechny lidské jednotlivce. V tomto případě bylo poznamenáno, že kosmopolitanismus má velké problémy souvisejícími s legitimními zájmy společenských celků na úrovni národů a jejich vzájemné koordinace. Řada problému od mezinárodního práva po právo válečné nemůže být náležitě uspokojena, pokud mají mít státní celky pouze instrumentální úlohu v rámci teorii spravedlnosti. Podobným, i když specifickým problémům čelí levicový libertarianismus. Nejslibnějším směrem z pohledu v úvodu nastíněných požadavků na teorii mezinárodní spravedlnosti se jeví sociální liberalismu, který postuluje rozdílné principy spravedlnosti pro sféru domácí a mezinárodní spravedlnosti. Národy hrají širší než instrumentální úlohu, přesto to znamená povinnost pomoci cizím národům a zajištění jistého životního minima a základních lidských práv.

Za jednoho z hlavních představitelů sociálního liberalismu je považován J. Rawls a druhá kapitola byla věnována nastínění základních premis jeho politické filosofie, které hrají zásadní úlohu v jeho pozdějším výkladu ohledně

spravedlnosti mezinárodní. Bylo zejména upozorněno na Rawlsovo pozdní dílo, kde obhajoval koncepci liberální spravedlnosti jako nezávislou od náboženských a morálních všeobsažných doktrín a jako schopnou vytvořit ohnisko překrývajícího konsensu. Třetí kapitola měla za úkol nastínit konstrukci principů spravedlnosti, jejich obsah a charakteristiku aktérů mezinárodní spravedlnosti. Rawls za ně nepovažuje jednotlivce náležející do jedné globální společnosti, ale národy, korporátní osoby nadané jistou morální povahou. Národy mají zájem na uchování své autonomie a prosperity svého obyvatelstva na určitém území. Rawls ale popírá právo národů na plnou vnitřní i vnější suverenitu. Zvnějšku je jednání národů omezeno odmítáním války vyjma případů sebeobranu a v extrémním případě mezinárodní intervence, dovnitř je národní suverenita omezena lidskými právy jeho obyvatel.

Rawlsovo pojetí lidských práv, vyložené v kapitole čtyři, se zřetelně liší od řady jiných liberální myslitelů. Chápe lidská práva jako minimální normy vůbec umožňující společenskou spolupráci ve vlastním smyslu slova. Pokud společnost dodržuje lidská práva má právo na plnoprávné postavení ve společnosti dobře uspořádaných národů řídicích se právem národů. Rawls odmítá ztotožnit lidská práva vyplývající z teorie mezinárodní spravedlnosti s právy, která by byla garantována teorií spravedlnosti občanům v liberálně-demokratické společnosti. Lidská práva vyjadřují minimální standard, kterému musí politicky samostatný národ dostát, aby mohl mít plně legitimní nárok na donucovací prostředky na svém území. I když byl Rawlsův seznam kritizován jako minimální, jeho skutečné naplnění by vedlo k bezprecedentnímu zlepšení postavení globálně chudých a zneuznaných obyvatel.

V páté části práce byla podrobena analýze Rawlsem navrhovaná pravidla pro vedení válečných konfliktů a přípustnost války. Podle Rawlse je přípustná pouze v případě sebeobranu nebo v případě vážného porušování lidských práv takového rozsahu, kdy se dobře uspořádané společnosti spolu rozhodnou zasáhnout v zájmu obyvatel státu stojícího mimo právo národů. V případě vojenského konfliktu je důležitá ochrana domácího obyvatelstva, přiznání lidských práv všem válčícím stranám. Rawls rovněž klade silný důraz na naplnění

podmínek budování míru po skončení vojenského konfliktu. Poslední, šestá část práce byla věnována problematice povinnosti pomoci postiženým společnostem, kterou Rawls klade jako jeden z hlavních principů svého Práva národů. Národy, které se nemohou z rozličných důvodů stát dobře uspořádanými, mají právo na pomoc od ostatních společností. Tato povinnost pomoci není pro Rawls záležitostí soucitu či charity, ale je to požadavek přirozených norem spravedlnosti, jejichž dodržování by zcela zásadně změnilo podobu současných globálních nerovností. Případně koncepci kosmopolitně založené teorii globální distribuční spravedlnosti schází dvě zásadní náležitosti, kritéria pro porovnávání relativních nerovností v globálním měřítku a nemožnost konstrukce principů globální redistribuce na základě rawlsovské metodologie, neboť je vázána na fundamentální ideje demokratické společnosti. Pokud si představíme globální původní situaci obývanou všemi lidmi, vůbec nevíme, jak a na základě čeho by byly vybrány zrovna ty principy, které prosazují teoretici kosmopolitních teorií spravedlnosti.

V úvodu této práce byla položena následující výzkumná otázka: *Je Rawlsova teorie mezinárodní spravedlnosti, postavená na modifikované teorii společenské smlouvy a doplněná o jeho koncepci politického liberalismu, schopná uspokojivě odpovědět na výše nastíněné dilemata liberalismu a přitom udržet koherenci liberalismu jako takového?* Nastínili jsme čtyři hypotézy, které musí být splněny, aby výzkumná otázka mohla být případně odpovězena kladně.

První hypotéza zněla: „Rawlsova metoda hledání principů spravedlnosti (tj. jeho představa o společenské smlouvě spolu s jeho koncepcí politického liberalismu) je koherentní.“ Lze říci, že Rawls, přestože byl mnohými kritizován za zpronevření se některým principům z jeho vlastních rannějších děl, povedlo se mu uspokojivě vysvětlit, proč jsou principy spravedlnosti rozdílné podle oblasti jejich aplikace. Teorie spravedlnosti je zaměřena na sobe vlastní objekt, základní strukturu, která je odlišná v domácím a mezinárodním prostředí. Přestože mezi těmito oblastmi neexistuje ostrá diskontinuita, principy spravedlnosti nemohou být stejné pro obě dvě oblasti jejich aplikace. Pokud by tomu mělo být naopak, musela by být základní struktura mezinárodního společenství totožná s tou, kterou

nalezneme v případě liberálně demokratického státu, což je velice nepravděpodobné.

Úzce to souvisí s druhou hypotézou, která tvrdila, že „že hlavními morálními aktéry mezinárodních vztahů jsou národy a nikoliv jednotlivci, je ospravedlněný jím předkládanými argumenty.“ Rawlsova koncepce národů je schopna proti jiným teoretickým přístupům odpovědět na jedno z hlavních dilemat globálně platných normativních pravidel, a to, do jaké míry můžeme smířit rozdílné náboženské a politické doktríny tak, že vytvoří společenství vzájemného respektu a autonomie jeho aktérů. Národům a jejím politickým představitelům je třeba přiznat morální status, který však také umožňuje postihovat a napravovat případné křivdy proti spravedlnosti. Rawls vypracoval principy mezinárodní spravedlnosti, o kterých se autor domnívá, že by s nimi souhlasily liberální i neliberální společnosti, neboť soustředěním se pouze na jednotlivce by teorie mezinárodní spravedlnosti nedokázala uspokojivě řešit řadu problémů, kde je odpovědnost států a národů zásadní.

Otázkou lidských práv se zabývala třetí hypotéza, která stanovila, že „*Rawlsova doktrína lidských práv může být základem pro stabilní mezinárodní uspořádání, přesto je schopna efektivně řešit problémy vážného porušování lidských práv.*“ Rawlsova poněkud minimální koncepce lidských práv v zájmu respektu autonomii společností a také pro stabilní mezinárodní prostředí vytváří lepší prostředí mezinárodní spolupráce a vzájemné pomoci, než koncepce postavené na identifikaci lidských práv s právy garantovanými plnou liberální koncepcí spravedlnosti. Nelze předpokládat, že by teorie mezinárodní spravedlnosti byla totožná z liberálními teoriemi, nebo že by tyto byly z morálního hlediska jediné přípustné, pokud jsou dodržovány určité základní podmínky. Menší rozsah základních lidských práv postulovaných Rawlsem zajišťuje dostatečnou míru ochrany jednotlivců všude na světě a nepřináší příliš ambiciózní seznam, který by mohl přinést v konečném ohledu spíše nedorozumění, než konsensu.

Každá teorie mezinárodní spravedlnosti se musí vyrovnat s otázkou, jaké jsou pozitivní povinnosti vůči ostatním národům, pokud ony nejsou sami schopny

ustanovit výkon lidských práv a zajistit spravedlivé instituce. Poslední z hypotéz tvrdila, že „Rawlsova představa ohledně mezinárodní distribuční spravedlnosti obsahuje základ efektivní pomoci postiženým společností, zároveň ale dokáže fungovat v prostředí globálního pluralismu.“ Podle autora je velkou výhodou, že Rawls se omezuje na stanovení určité hranice, dokdy je nutné společností pomáhat stát se dobře uspořádanými. Umožňuje mu to se zaměřit na skutečně urgentní případy porušování lidských práv a základních lidských zájmů ve světě, aniž by se to snažil řešit pomocí příliš progresivních principů mezinárodní redistribuční spravedlnosti, které navíc zanechávají dojem, že v systému společností organizovaných v mezinárodním prostředí jako státy dbají málo na případnou stabilitu tohoto prostředí. Podle některých autorů je stabilita a efektivita společenských institucí věcí druhořadého zájmu, Rawls dle autora však přesvědčivě ukázal, že tomu tak nemůže být. Instituce existují, vyžadují naši poslušnost a tak na sebe ukládají požadavek legitimacy. Teorie spravedlnosti chápaná jako *realistická utopie* tyto instituce neodmítá, pouze zkoumá, které jejich uspořádání můžeme považovat za spravedlivé. Případná globální redistribuce obhajována mnohými Rawlsovými kritiky by znamenala takový zásah do suverenity států, že by se nemohlo jednat pouze o otázku implementace principů spravedlnosti, ale tyto změny by samy o sobě měly normativní váhu.

Dle autorova názoru se Rawlsovi se podařilo z velké části ukázat, že teorie nestojící pouze na myšlence globální společnosti všech individuů jako sobě rovných a svobodných může přesto oprávněně požadovat reformu jistých globálních i domácích institucí. Rawlsova povinnost pomoci znamená nejen povinnost při vybudování spravedlivých institucí v domácím prostředí postižené společnosti, ale nutně také úpravu nespravedlivých institucí z globálním přesahem, které by toto znemožňovalo. Nic z výše řečeného však nepoukazuje na nutnost zavedení globální distribuční spravedlnosti. Přestože má Rawlsova teorie mnohá úskalí a bude ji třeba postupně rozvíjet a doplňovat na mnoha místech, má náležitosti, které ji umožňují položit základ pro férovou spolupráci mezi liberálními i neliberálními slušnými režimy, která nebude porušovat autonomii žádné společnosti. Postup směrem tomuto skutečně globálnímu překrývajícimu

konsensu bude také vyžadovat požadavek na větší koherence a přístupnost alternativních teorií spravedlnosti a morálních systémů, aspirujících na to stát se součástí globálního veřejného rozumu, regulujícího styky mezi lidskými společenstvími a jednotlivci v mezinárodním prostředí. Hlavním z úskalí Rawlsovy teorie je samotné metodologické uchopení spravedlnosti pomocí myšlenky modifikované společenské smlouvy a reflektivní rovnováhy vzhledem k faktu rozumného pluralismu v mezinárodních vztazích. Toto úskalí však nespočívá v její platnosti, ale v její schopnosti vytvářet globální veřejný rozum.

Nicméně, je to do jisté míry i nutné. Nelze se domnívat, že by jedna liberální teorie mohla bezzbytku vyplnit prasto mezinárodní spravedlnosti. V tom je její předmět příliš široký a mezinárodní pluralismus příliš hluboký. V úvodu k této práci bylo zdůrazněno, že jedním cílů liberální teorie mezinárodní spravedlnosti je ospravedlnit své pojetí ostatním společnostem, které nesdílí její morální a politická východiska. Tato práce se většinu doby zaměřovala na liberální teorie politického myšlení, a neliberálních a nezápadních směrů politické myšlení se dotkla pouze z části. Pro úplnost jakéhokoli zkoumání otázky mezinárodní spravedlnosti bude tedy nezbytné, aby i tyto směry byly inkorporovány do vskutku mezinárodní teorii spravedlnosti. Lze se tázat, zda je to nejlepší postup, jak pracovat na stanovení principů spravedlnosti, pokud je to metoda, která je ryze vlastnictvím liberálního myšlení. Na druhou stranu by bylo potřeba ukázat, že konkurenční metody a teorie dosahují stejně efektivně rozdílných principů. Aplikace myšlenky původní situace do mezinárodního prostředí tak pravděpodobně bude ještě muset být sofistikovanější, než jak s ní pracuje Rawls (nebo jím inspirovaní kosmopolitní myslitelé).

Autor je toho názoru, že i když budeme optimističtí ohledně budoucího vývoje mezinárodních vztahů, vždy budou existovat silné limity pro uplatnění domácích konceptu spravedlnosti do mezinárodního prostředí, protože domácí koncepce spravedlnosti (liberální i neliberální) mají určitou mez, do jaké mohou tolerovat etické principy ostatních společností. Principy liberálního práva národů nejsou samozřejmě jedinými, o kterých můžeme v dobré víře předpokládat, že by mohli být universálně ospravedlnitelné. Vezměme za příklad v konfucianismu

silné zdůrazňování odpovědnosti vůči rodičům a předkům jak v soukromém, tak veřejném životě. Globální veřejný rozum by pak mohl obsahovat pravidla a principy, které pocházejí z různých tradic, ale mohou aspirovat na to stát se součástí překrývající konsensu.

Seznam literatury

- Ackerley, Brooke E.: *Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy*. *Political Theory*, 33, 2005, č. 4, s. 547–576.
- Angle, Stephen C.: *Decent Democratic Centralism*. *Political Theory*, 33, 2005, č. 4, s. 518–546.
- Arnason, Johann P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha, Filosofia 2009.
- Appiah, K.: *Constitutional Patriots*. In: Cohen, J. (ed.): *For the Love of Country*. Boston 1996, s. 21–29.
- Aubard, Catherine: *Cultural Imperialism and 'Democratic Peace'*. In: David and Reidy (eds.): *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford 2006.
- Augustin: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- Baghramian, Mari: *Relativism*. London and New York, Routledge 2004.
- Baker, Roozbeh: *Customary International Law in the 21st Century: Old Challenges and New Debates*. *European Journal of International Law*, 21, 2010, č. 1, s. 173–204.
- Barnes, Jonathan: *The Just War*. In: Kretzmann, N. – Kenny, A. – Pinborg, J. (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press 1988, s. 771–784.
- Barry, Brian: *Humanity and Justice in Global Perspective*. In: Goodin, Robert E. – Pettit, Philip: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford – Cambridge (Mass.) 1997, s. 525–540.
- Barša, Pavel: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno, CDK 1998.
- Barša, P.: *Síla a rozum. Spor realismu a idealismu v moderním politickém myšlení*. Praha, Filosofia 2007.
- Barša, P. – Císař, Ondřej: *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha, Portál 2008.
- Bass, G. J.: *Jus post bellum*. *Philosophy of Public Affairs*, 32, 2004, s. 384–412.

- Beitz, Ch.: *Human Rights and the Law of Peoples*. In: Chatterjee, D. (ed.): *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 193–214.
- Beitz, Ch.: *Human Rights as a Common Concern*. *American Political Science Review*, 95, 2001, č. 2, s. 269–282.
- Beitz, C.: *Political Theory and International Relations*. 2nd ed. Princeton, Princeton University Press 1999.
- Beitz, Ch.: *Rawls's Law of Peoples*. *Ethics*, 110, 2000, č. 4, s. 669–696.
- Bell, Daniel A.: *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton and Oxford, Princeton University Press 2008.
- Beneš, Vít: *Realismus*. In: Barša, P. a kol.: *Dialog teorií. Filosofická dilemata výzkumu mezinárodních vztahů*. Praha, SLON 2009, s. 30–59.
- Benhabib, Seyla: *Situating the Self*. New York, Routledge 1992.
- Bernstein, Alyssa R.: *A Human Right to Democracy?* In: Martin and Reidy (eds.), s. 278–298.
- Blake, Michael: *Distributive Justice, State Coercion and Autonomy*. *Philosophy nad Public Affairs*, 30, 2001, č. 3, s. 257–296.
- Boucher, David: *Uniting what Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context*. In: Martin and Reidy (eds.), s. 19–37.
- Boucher, D. – Kelly, P.: *The Social Contract and its Critics. An Overview*. In: Tíž: *Social Contract Theory from Hobbes to Rawls*. London 1994, s. 1–34.
- Brown, Alexander: *Ronald Dworkin's Theory of Equality. Domestic and Global Perspectives*. Palgrave 2009.
- Brown, G. W. – Held, D. (eds.): *Cosmopolitanism Reader*. Cambridge, Polity Press 2010.
- Buchanan, Allan: *Taking the Human out of Human Rights*. In: Martin and Reidy (eds.), s. 150–168.
- Budde, K.: *Constructivism all the way down – Can O'Neill succeed where Rawls failed?* *Contemporary Political Theory*, 8, 2009, č. 2, s. 199–223.
- Bull, H.: *The Anarchical Society*. 3. vyd. New York, Columbia University Press 2002.

- Burchill, Scott: *Liberalism*. In: Burchill, S. et al: *Theories of International Relations*. New York, Routledge 2009, s. 57–85.
- Caney, Simon. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Charvet, J.: *Contractarianism and International Political Theory*. In: Boucher, D. – Kelly, P.: *Social Contract from Hobbes to Rawls*. London 1994, s. 177–192.
- Carens, Joseph H.: *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, *The Review of Politics*, 49, 1987, č. 2, s. 251–273.
- Coates, Anthony: *Just War*. In: Bellamy, R. – Mason (eds.): *Political Concepts*. Manchester and New York, Manchester University Press 2003, s. 211–224.
- Cox, Richard: *Locke on War and Peace*. Oxford, Clarendon Press 1960.
- Císař, Ondřej: *Mezi suverenitou a světovým státem. Nezavršená demokracie*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 157–176.
- Cohen, Gerald A.: *On the Currency of Egalitarian Justice*. *Ethics*, 99, 1989, s. 906–944.
- Cohen, G. A.: *Svoboda a peníze*. In: Týž: *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha 2006, s. 141–178.
- Cohen, Joshua: *Existuje lidské právo na demokracii?* In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 213–246.
- Cohen, G. A.: *Facts and Norms*. *Philosophy and Public Affairs*, 11, 2003, s. 211–245.
- Cohen, G. A.: *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- D'Agostino, Fred: *Public Justification*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>
- Daniels, N.: *Rawls Complex Egalitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press 2006, s. 241–276.
- Derrida, J.: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York, Routledge 2001.

- Dworkin, R.: *The Original Position*. In: Daniels, N. (ed.): *Reading Rawls*. New York 1976.
- Doyle, J. P.: *Španělská scholastika*. In: Hankins, J. (ed.): *Renesanční filosofie*. Praha, Oikúmené 2010.
- Doyle, M. W.: *Liberalism and World Politics*. *American Political Science Review*, 80, 1986, s. 1151–1169.
- Easterly, W.: *Břemeno bílého muže?* Praha, Academia 2010.
- Eggleton, B.: *Practical Equilibrium: A A Way of Deciding What to Think about Morality*. *Mind*, 119, 2010, č. 476, s. 549–584.
- Emmerich, Ze'ev: *Political Theory and Realistic Spirit*. In: Bell, Duncan (ed.): *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*. New York, Oxford University Press 2008, s. 195–218.
- Estlund, D.: *Liberty, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls*. *Journal of Political Philosophy*, 6, 1998, č. 1, s. 99–112.
- Falk, R. – Strauss, A.: *On the Creation of Global People's Assembly: Legitimacy and Power of Popular Sovereignty*. *Stanford Journal of International Law*, 36, 2000, č. 2, s. 191–219.
- Feinberg, Joel: *Social Philosophy*. New Jersey 1973.
- Fine, R.: *Kosmopolitismus a sociální teorie*. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 3, s. 407–431.
- Fingarette, H.: *Confucius: The Secular as Sacred*. New York 1972.
- Flatham, Richard E.: *Legitimacy*. In: Goodin (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford – Cambridge (Mass.) 1997, s. 678–684.
- Fletcher, G. P. – Ohlin, J. D.: *Defending Humanity. When Force is Justified and Why*. Oxford, Oxford University Press 2008.
- Flikschuh, K.: *Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in Perpetual Peace*. In: Bird, G. (ed.): *A Companion to Kant*. Oxford 2006, s. 383–396.
- Finnis, John: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press 1998.

- Fraser, N.: *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 65–106.
- Frankfurt, Harry: *Equality as a Moral Ideal*. *Ethics*, 98, 1987, č. 1, s. 21–43.
- Freeman, Samuel: *Introduction. John Rawls – An Overview*. In: Týž (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press 2006, s. 1–61.
- Freeman, S.: *Congruence and the Good of Justice*. In: Týž (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 277–315.
- Freeman, S.: *Rawls*. London and New York, Routledge 2007.
- Freeman, S.: *Reason and Agreement in Social Contract Views*. *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1989, č. 2, s. 122–157.
- Fried, B.: *Left-Libertarianism: A Review Essay*. *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2004, s. 66–92.
- Fried, B.: *Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka*. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, s. 216–222.
- Gartzke, E.: *Preferences and the Democratic Peace*. *International Studies Quarterly*, 44, 2000, s. 191–212.
- Gauthier, D.: *Hobbes on International Relations*. In: Týž: *The Logic of Leviathan*. Oxford 1969, s. 206–212.
- Gauthier, D.: *Social Contract as Ideology*. In: Goodin, Robert E. – Pettit, Philip: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford – Cambridge (Mass.) 1997, s. 27–44.
- Goldhagenem, Daniel: *Hitlerovy ochotní katani*. Praha, NLN 1997.
- Gutmann, A.: *Communitarian Critique of Liberalism*. *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, č. 3, s. 308–322.
- Guyer, Paul: *Kant*. Routledge, London and New York 2006.
- Habermas, Jürgen: *K legitimizaci prostřednictvím lidských práv*. In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 113–133.
- Habermas, J.: *Státní občanství a národní identita*. *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 6, s. 943–958.

- Haddock, B.: *Hegel's Critique of the Theory of Social Contract*. Boucher, D. – Kelly, P.: *Social Contract Theory from Hobbes to Rawls*. London 1994, s. 149–164.
- Hampton, J.: *Contracts and choices: does Rawls have a social contract theory?*, *Journal of Philosophy*, 77, 1980, s. 315–38.
- Hampton, J.: *Contract and Consent*. In: Goodin, R. E., Pettit, P. and Pogge, T. (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford 2007, s. 478–492.
- Hampton, J.: *The Common Faith of Liberalism*. In: Táž: *The Intrinsic Worth of Persons*. Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 151–184.
- Hampton, J.: *Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?* *Ethics*, 99, 1989, s. 791–814.
- Hansen, Chad: *Do Human Rights Apply to China?* *Hong Kong Law Journal*, 24, 1994, č. 3, s. 397–415.
- Hansen, Ch.: *Comparative Ethics and Global Moral Synthesis: The Case of Asian Values*, http://www0.hku.hk/philodep/ch/Comparative_Philosophy.htm
- Hardimon, Michael O.: *The Project of Reconciliation: Hegels Social Philosophy*. *Philosophy and Public Affairs*, 21, 1992, s. 165–195.
- Hart, H. L. A.: *The Concept of Law*. 2nd ed. Oxford, Oxford University Press 1994.
- Haworth, A.: *Liberalism, Abstract Individualism, and the Problem of Particular Obligations*. *Res Publica*, 11, 2005, č. 4, s. 371–401.
- Hare, R. M.: *Rawls's Theory of Justice*. *Philosophical Quarterly*, 23, 1973, s. 144–155, 241–252.
- Heath, J.: *Rawls on Global Distributive Justice: A Defence*. In: Weinstock, D. (ed.): *Global Justice, Global Institutions*. *Canadian Journal of Philosophy Special Issue*, Calgary 2005. s. 193–226.
- Hertz, N.: *Plíživý převrat. Globální kapitalismus a smrt demokracie*. Praha, Dokořán 2003.
- Hinsch, W. – Stepanians, M.: *Human Right as Moral Claim Rights*. In: Reidy and Martin, *Rawls's Law of Peoples*, cit. d., s. 117–134.

- Hirst, P.: *Globalization, the nation state and political theory*. In: O'Sullivan, N. (ed.): *Political Theory in Transition*. London 2000, s. 172–189.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. přel. K. Berka, Praha, Oikúmené 2009.
- Holzgrefe, J.: *The Humanitarian Intervention Debate*. In: Holzgrefe, J. L. – Keohane, Robert O.: *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge 2003, s. 15–52.
- Hooker, W.: *Carl Schmitt's International Thought*. Cambridge, Cambridge University Press 2009.
- Horyna, B.: *Má smrt je protest proti bídě světa*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 15–64.
- Hroch, Miroslav: *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha, SLON 2009.
- Hrubec, Marek: *Kritická koncepce mezinárodního uspořádání. Axel Honneth o uznání mezi státy*. *Filozofia*, 66, 2011, č. 5, s. 405–422.
- Hrubec, M.: *Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 77–104.
- Hrubec, M.: *Sociální spravedlnost v globálním kontextu. Extrateritoriální uznání globálních chudých*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 143–178.
- Hui, Victoria T.: *Toward a Dynamic Theory of International Politics: Insights from Comparing Ancient China and Early Modern Europe*. *International Organizations*, 58, 2004, s. 175–205.
- Hume, D.: *Of the Original Contract*. In: Týž: *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianapolis 1987, s. 465–487.
- Chan, Joseph: *Lidská práva pro současnou Čínu. Konfuciánský přehled*. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 349–389.
- Chotaš, Jiří: *Hegelova teorie mravního státu*. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 2, s. 275–291.

- Ihara, Craig: *Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánská perspektiva*. In: Hrubec, M.: *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha 2008, s. 431–458.
- Karl, Tery Lynn: *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro States*. Cambridge 1997.
- Kant, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*. přel. J. Loužil. Praha, Oikúmené 2001.
- Kant, I.: *K věčnému míru. O obecném rčení*. Praha, Oikúmené 1999.
- Kant, I.: *The Metaphysics of Morals*. trans. M. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- Karlas, Jan: *Liberalismus a velké teorie mezinárodních vztahů*. *Mezinárodní vztahy*, 2004, č. 2, s. 5–19.
- Kelly, P.: *Contractarian Social Justice*. In: Boucher, D. – Kelly, P. (eds.): *Social Justice from Hume to Walzer*. London, Routledge 1998, s. 185–202.
- Kilcullen, J.: *Medieval Political Philosophy*. In: Zalta, e. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-political/>
- Kim, Sungmoon: *On Korean dual civil society: Thinking through Tocqueville and Confucius*. *Contemporary Political Theory*, 9, 2010, č. 4, s. 434–457.
- Kleingeld, Pauline: *Kant's Theory of Peace*. In: Guyer, P. (ed.): *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge 2006, s. 477–504.
- Kleingeld, P. – Brown, E.: *Cosmopolitanism*. In: Zalta, E. (ed.): *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>
- Knowles, Dudley: *Political Philosophy*. London, Routledge 2001.
- Konfucius: *Hovory Konfuciovy*. Přel. V. Lesný a J. Průšek, Praha 1940.
- Kolers, A.: *The Territorial State in Cosmopolitan Justice*. *Social Theory and Practice*, 28, 2002, č. 1, s. 29–50.
- Kořan, M.: *Beztvará věda, pozitivismus a realismus v mezinárodních vztazích*. *Mezinárodní vztahy*, 41, 2006, speciální číslo, s. 7–31.
- Kořan, M.: *Dilemata z pohledu filosofie vědy*. In: Barša, P. (ed.): *Dialog teorií. Filosofická dilemata výzkumu mezinárodních vztahů*. Praha 2009, s. 187–224.

- Kuneš, J.: *Kantova kritika čistého rozumu*. *Reflexe*, 26, 2004, s. 5–20.
- Kuper, A.: *Democracy Beyond Borders: Justice and Representations in Global Institutions*. Oxford, OUP 2004.
- Krisch, N.: *Legality, Morality and the Dilemma of Humanitarian Intervention after Kosovo*. *European Journal of International Law*, 13, 2002, č. 1, s. 323–335.
- Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford-New York, Oxford University Press 2002.
- Julius, A. J.: *Nagel's Atlas*. *Philosophy and Public Affairs*, 34, 2006, č. 2, s. 176–192.
- Larmore, Ch.: *The Morals of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- Larmore, Charles: *Public Reason*. In: Freeman, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2003, s. 368–393.
- Linarelli, John: *What Do We Owe Each Other in the Global Economic Order? Constructivist and Contractualist Accounts*. *Journal of Transnational Law and Policy*, 15, 2006, s. 181–218.
- Lippert-Rasmussen, K.: *Justice and Bad Luck*. In: Zalta, e. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-bad-luck/>
- Lu, Catherine: *World Government*. In: Zalta, e. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. <http://plato.stanford.edu/entries/world-government/>
- Mackie, John: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London, Penguin 1977.
- MacPherson, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford 1962.
- Machovec, M.: *Svatý Augustin*. Praha, Akropolis 2011.
- Mansfield, E. – Snyder, J.: *Electing to Fight*. Cambridge, MIT Press 2005.
- Martin, R.: *Economic Justice*. In: Boucher – Kelly, *Social Contract from Hobbes to Rawls*, cit. d., s. 247–267.
- Marvan, T.: *Konstanty Quinovy filosofie*. In: Quine, *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Praha, Západočeská universita v Plzni 2006, s. 4–30.

- McBride, C. – Seglow, J.: *Introduction: Egoism, Altruism and Impartiality*. *Res publica*, 9, 2003, č. 3, s. 213–222.
- Mearsheimer, J.: *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War*. *International Security*, 15, 1990, č. 1, s. 5–56.
- Meisels, T.: *Liberal Nationalism and Territorial Rights*. *Journal of Applied Philosophy*, 20, 2003, č. 1, s. 31–43.
- Mertens, T.: *War and International Order in Kant's Legal Thought*. *Ratio Juris*, 8, 1995, č. 3, s. 296–314.
- Mill, John Stuart: *Utilitarianism*. In: Týž: *On Liberty and Other Essays*. ed. J. Gray. Oxford and New York, Oxford University Press 1991, s. 131–201.
- Miller, David: *A Very Short Introduction to Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press 2003.
- Miller, D.: *Collective Responsibility and International Inequality*. In: Martin and Reidy (eds.), s. 191–205.
- Miller, David: *National Responsibilities and Global Justice*. Oxford 2008.
- Morton, A.: *Philosophy in Practice*. 2nd ed. Oxford, Blackwell 2007.
- Moore, G. E.: *The Method of Ethics*. Oxford, Clarendon Press 1907.
- Mouffe, Chantal: *Carl Schmitt a paradox liberální demokracie*. *Filosofický časopis*, 57, 2007, č. 6, s. 899–914.
- Morgenthau, H.: *Scientific Man versus Power Politics*. Chicago, Chicago University Press 1946.
- Moravcsik, Andrew: *Is There a 'Democratic Deficit' in World Politics? A Framework for Analysis*. *Government and Opposition*, 39, 2004, č. 2, s. 336–363.
- Muthu, Sankar: *Enlightenment against Empire*. Princeton University Press, Princeton and Oxford 2003.
- Nardin, Terry: *International Political Theory*. In: Burchill, S. et al: *Theories of International Relations*. New York, Routledge 2009, s. 284–310.
- Nagel, T.: *The Problem of Global Justice*. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, č. 2, s. 113–147.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford 1986.

- Neff, Stephen: *War and the Law of Nations. A General History*. Cambridge, Cambridge University Press 2005.
- Neuhosser, F.: *Freedom, Dependence and the General Will*. *The Philosophical Review*, 102, 1993, č. 3, s. 363–395.
- Nicholson, Michael: *International Relations. A Concise Introduction*. New York, Routledge 2002.
- Nine, Cara: *Moral Arbitrariness of State Borders: Against Beitz*. *Contemporary Political Theory*, 7, 2008, s. 259–279.
- Noonan, J.: *Modernization, Rights, and Democratic Society: The Limits of Habermass Democratic Theory*. *Res Publica*, 11, 2005, č. 2, s. 101–123.
- Nussbaum, Martha: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Tanner Lectures on Human Values, Harvard, Harvard University Press 2007.
- Nussbaum, Martha: *Rawls and Feminism*. In: Freeman, S. (e.d): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2003, s. 488–520.
- O’Neil, O.: *A Kantian Approach to Transnational Justice*. In: Brown, G. W. – Held, D. (eds.): *Cosmopolitanism Reader*. Cambridge, Polity Press 2010.
- O’Neill, O.: *Lifeboat Earth*. *Philosophy and Public Affairs*, 4, 1974, s. 273–292.
- Onuma, Y.: *Na cestě k intercivilizačnímu pojetí lidských práv*. In: Hrubec, *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha, Filosofia 2008, s. 274–276.
- Othman, N.: *Základní argumenty lidských práv v nezápadní kultuře. Šaría a práva žen v moderním islámském státě*. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha, Filosofia 2008, s. 281–318.
- Otsuka, M.: *Libertarianism without Inequality*. Oxford, Clarendon Press 2003.
- Owen, J.: *How Liberalism Produces Democratic Peace*. *International Security*, 19, 1994, s. 87–125.
- Parusniková, Zuzana: *Jedinec v běhu světa. Zamyšlení nad Hegelovým pojetím*. *Filosofický časopis*, 59, 2011, č. 3, s. 325–350.
- Pettit, Philip: *Rawls’s Peoples*. In: Martin and Reidy (eds.), *Rawls’s Law of Peoples*, cit. d., s. 38–55.

- Pogge, T.: *An Egalitarian Law of Peoples*. Philosophy and Public Affairs, 23, 1994, č. 3, s. 195–224.
- Pogge, T.: *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford – New York 2007.
- Pogge, T.: *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, Blackwell 2002.
- Polin, R.: *Politický a morální závazek u Thomase Hobbese*. Reflexe, 25, 2004, s. 79–99.
- Putnam, H.: *Reason, Truth and History*. Oxford 1981.
- Qinn, Warren: *Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect*. Philosophy and Public Affairs, 18, 1989, č. 4, s. 334–351.
- Quine, W. v. O.: *Two Dogmas of Empiricism*. Philosophical Review, 60, 1951, s. 20–63.
- Rawls, John: *An Idea of Overlapping Consensus*. Oxford Journal of Legal Studies, 7, 1987, č. 1, s. 1–25.
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1971.
- Rawls, J.: *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*. In: Freeman, S. (ed.): *Collected Papers*. Cambridge (Mass.) 1999, s. 75.
- Rawls, J.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. Philosophy and Public Affairs, 14, 1985, č. 3, s. 223–251.
- Rawls, J.: *Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1999.
- Rawls, J.: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. B. Herman. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2000.
- Rawls, J.: *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*. In: Freeman, S. (ed.): *Collected Papers*. Cambridge (Mass.) 1999.
- Rawls, J.: *Justice as Fairness. A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 2001.
- Rawls, J.: *Political Liberalism: Reply to Habermas*. The Journal of Philosophy, 92, 1995, č. 3, s. 132–180.
- Rawls, J.: *The Idea of Public Reason Revisited*. The University of Chicago Law Review, 64, 1997, č. 3, s. 765–807.

- Rawls, J.: *The Idea of an Overlapping Consensus*. Oxford Journal of Legal Studies, 7, 1987, č. 1, s. 1–25.
- Rawls, J.: *The Priority of Right and Ideas of the Good*. Philosophy and Public Affairs, 17, 1988, č. 4, s. 251–276.
- Raz, J.: *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*. Philosophy and Public Affairs 19, 1990, s. 3–46.
- Reidy, David: *Political Authority and Human Rights*. In: Martin and Reidy (eds.), s. 169–188.
- Reidy, David A.: *Rawls on International Justice. A Defence*. Political Theory, 12, 2004, s. 291–319.
- Reiss, H.: *Introduction*. In: Kant, I.: *Political Writings*. ed. Hans Reiss and trans. H.B. Nisbet. Cambridge 1991, s. 1–40.
- Reiss, H. S.: *Kant and the Right of Rebellion*. Journal of the History of Ideas, 17, 1953, č. 2, s. 179–192.
- Risse, M.: *How Does the Global Order Harm the Poor?* Philosophy and Public Affairs, 33, 2005, č. 4, s. 349–376.
- Rodin, D.: *War and Self-Defense*. Oxford, Oxford University Press 2002.
- Rosemont, Henry: *Či demokracie? Jaká práva? Konfuciánská kritika moderního západního liberalismu*. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní diaog o lidských právech*. Praha 2008, s. 391–429.
- Russett, B. – Oneal, J. – Berbaum, M.: *Causes of Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations, 1886–1992*. International Studies Quarterly, 47, 2003, č. 3, s. 371–393.
- Salač, Jaroslav: *Globalizační tendence v současném právu. Příklad existence tzv. lex mercatoria*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 37–48.
- Sangiovanni, Andrea: *Normative Political Theory: A Flight from Reality?* In: Bell, Duncan (ed.): *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*. New York, Oxford University Press 2008, s. 219–239.
- Sandel, Michael: *Democracy's Discontent*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1998.

- Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.
- Sayre-McCord, G.: *Moral Realism*. In: Copp, D. (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford 2006, s. 36–62.
- Scanlon, Thomas. *Rawls on Justification*. In: Freeman, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 1993, s. 139–167.
- Scanlon, T.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1998.
- Sen, Amartya: *Elements of a Theory of Human Rights*. *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2004, č. 4, s. 315–356.
- Sen, A.: *Justice Across Borders*. In: deFried, P. – Cronin, C. (eds.): *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge (Mass.) 2002, s. 37–51.
- Sen, A.: *Poverty and Famines*. Oxford, Clarendon Press 1981.
- Senallart, Michele: *Otázka právního státu u Michela Foucaulta*. *Filosofický časopis*, 58, 2010, č. 2, s. 203–219.
- Scheffler, S.: *Rawls and Utilitarianism*. In: Freeman, S. (ed.): *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2006, s. 426–456.
- Scheffler, S.: *What is egalitarianism?* *Philosophy and Public Affairs*, 31, 2003, č. 1, s. 5–39.
- Schmitt, C.: *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press 2003.
- Sidgwick, H.: *The Method of Ethics*. London, Macmillan 1907.
- Singer, Peter: *Famine, Affluence, and Morality*. *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, s. 229–243.
- Stahn, Carsten: „*Jus ad bellum*“, „*jus in bello*“ ... „*jus post bellum*“? *European Journal of International Law*, 17, 2006, s. 921–943.
- Steiner, H. *An Essay on Rights*, Cambridge (Mass.), Blackwell 1994.
- Sterba, James P.: *Benhabib and Rawls's Hypothetical Contractualism*. *New German Critique*, 1994, č. 62, s. 149–164.
- Steinberger, Peter J.: *The Idea of the State*. Cambridge, Cambridge University Press 2004.
- Stroud, Barry: *Hume*. London and New York, Routledge 2003.

- Sturgeon, N.: *Ethical Naturalism*. In: Copp, D. (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press 2006.
- Suša, Oleg: *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha, Filosofia 2010.
- Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press 1993.
- Taylor C.: *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*. In: Bauer J. R. – Bell D. A. (ed.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge 1999, s. 124–144.
- Téson, F.: *The Liberal Case for Humanitarian Intervention*. In: Holzgrefe, J. L. – Keohane, Robert O.: *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge 2003, s. 93–129.
- Testa, G.: *Gauthier and the Capacity for Morality*. *Res publica*, 9, 2003, č. 3, s. 223–242.
- Thúkydidés: *Dějiny peloponéské války*. přel. V. Bahník. Praha 1977.
- Tideman, N. – Vallentyne, P.: *Levicový libertarianismus globální spravedlnost*. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha 2008, s. 239–265.
- Tramel, Peter: *Moral Epistemology*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/mor-epis/>
- Vallentyne, Peter: *Distributive Justice*. In: Goodin, Robert E. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. Oxford, Blackwell 2007 s. 548–562.
- Vallentyne, P.: *Libertarianism and the State*. *Social Philosophy and Policy*, 24, 2007, s. 187–205.
- Vallentyne, P. – H. Steiner – M. Otsuka: *Why Left-Libertarianism Isn't Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried*. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2005, s. 201–15.
- Van Parijs, Peter: *Real Freedom for All*. New York, Oxford University Press 1995.
- Van Parijs, P.: *International Distributive Justice*. In: Goodin, Robert E. (ed.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. Oxford, Blackwell 2007, s. 638 – 652.

- Velek, J.: *Jurgen Habermas a utopie věčného míru*. Filosofický časopis, 52, 2004, č. 2, s. 231–253.
- Velek, J.: *John Rawls a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti*. In: Hrubec, M. (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha 2004, s. 49–76.
- Vitoria, Francisco de: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- Walsh, Caroline: *Rawls and Walzer on Non-domestic Justice*. Contemporary Political Theory, 6, 2007, s. 419–436.
- Walzer, M.: *Just and Unjust Wars*. New York, Basic Books 1977.
- Walzer, M.: *Just and Unjust Occupation*. Dissent, 51, 2004, č. 1, s. 61–63.
- Walzer, M.: *Spheres of Justice*. Oxford, Blackwell 1983.
- Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, Oikúmené 1998.
- Wenar, Leif: *Property Rights and Resource Curse*. World Bank 2007, <http://siteresources.worldbank.org/INTDECINEQ/Resources/PropertyRights.pdf>.
- Wenar, L.: *Why Rawls is Not Cosmopolitan Egalitarian*. In: Martin and Reidy (eds.), s. 95–113.
- Wenar, L. – Milanovic, B.: *Are Liberal Peoples Peaceful?* The Journal of Political Philosophy, 2008, s. 1–25.
- Wenar, L.: *Contractualism and Global Economic Justice*. In: Pogge, T. (ed.): *Global Justice*. Oxford, Blackwell 2002, s. 76-90.
- Wendt, A.: *Why a World State is Inevitable*. European Journal of International Relations, 9, 2003, č. 4, s. 491–542.
- White, B. – Little, R. – Smith, M.: *Issues in World Politics*. In: Týž (eds.): *Issues in World Politics*., Palgrave 2005, s. 1–17.
- Williams, Bernard: *Realismus a moralismus v politické diskusi*. In: Týž: *Na počátku byl čin*. Praha, Pavel Mervart 2011.
- Williams, H.: *Kant and the Social Contract*. In: Boucher, D. – Kelly, P.: *Social Contract Theory from Hobbes to Rawls*. London 1994, s. 135–148.

Začalová, Pavla: *Zelená je barva islámu. Islámská environmentální etika a její přesah do praxe*. *Nový Orient*, 63, 2008, č. 2, s. 2–6.

Zakaria, F.: *Budoucnost svobody*. Praha, Academia 2003.

Znoj, M.: *Věčný mír, věčná válka a internacionální liberalismus*. In: *III. Kongres českých politologů*, Olomouc 2006.