

Koncepce mezinárodní spravedlnosti v komparativní perspektivě: realismus, liberalismus a marxismus

ONDŘEJ CÍSAŘ*

Abstract: The Concept of International Justice in a Comparative Perspective: Realism, Liberalism, and Marxism

This article presents a comparison of three approaches to international justice. The first part of the article focuses on the realist paradigm, the second section analyzes various liberal approaches, and the third part presents the basic ideas of neomarxism. The largest part of the article is devoted to a critical discussion of existing liberal approaches – liberal institutionalism (R. Keohane), political liberalism (J. Rawls), democratic liberalism (J. Habermas), globalist utilitarianism (P. Singer), globalist egalitarianism (Ch. Beitz, T. Pogge), and liberal impartialism (B. Barry). The article concludes by synthesizing the insights of the three broad normative positions into a realist, yet at the same time critical, liberalism.

Keywords: global justice, international justice, realism, liberalism, neomarxism, internationalism, globalism.

1. Úvod

Otázka spravedlnosti uspořádání mezinárodních vztahů se v posledních několika letech dostala do popředí celosvětové veřejné diskuse. Díky soustředěné kampani intelektuálních, uměleckých i politických celebrit se tento problém – pod heslem boje proti globální chudobě – dokonce stal jedním ze symbolů uplynulého roku. Na poli soudobé politické teorie se však diskuse o mezinárodní spravedlnosti vede již několik desetiletí. S určitou dávkou zjednodušení lze říci, že toto téma poskytlo určující impuls pro vznik samotné disciplíny mezinárodních vztahů. Jejich studium se v období po I. světové válce konstituovalo na pozadí kritiky idealismu liberálního internacionalismu a jeho víry v možnost nalezení nestranných pravidel pro uspořádání vztahů mezi státy (Carr 2001).¹ Realistické kritice liberalismu a jejím výchoďiskům se věnuje první oddíl této stati.

Zvláštní pozornost začala být otázce mezinárodní spravedlnosti věnována od 70. let 20. století. Souviselo to s publikací Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* (Rawls 1971), která v analytické

* Autor je odborným asistentem Katedry politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Adresa: Joštova 10, 60200 Brno, e-mail: cisar@fss.muni.cz.

politické filosofii určovala diskusi po následující tři desetiletí. I když Rawls sám v 70. letech věnoval otázkám mezinárodní spravedlnosti překvapivě málo pozornosti (srov. také Singer 2002: kap. 5, Hrubec 2004), jeho pokračovatelé se jimi zabývali důkladně (především Beitz 1979, Pogge 1989: kap. 5–6). V současné době je to především právě liberální teorie, v jejímž rámci probíhá diskuse o principech mezinárodní, resp. globální spravedlnosti. Této diskusi se věnuje druhý a nejrozsáhlejší oddíl tohoto příspěvku.

Vedle realismu a liberalismu se k uspořádání mezinárodních vztahů vyslovili také současní neomarxističtí myslitelé. Spojili své představy s přesvědčením o konci kapitalismu a s tím spojeným vystoupením alterglobalizačního hnutí (viz Barša a Císař 2004: kap. 7). Základní obrysy těchto koncepcí podá třetí oddíl textu. Závěr stati pak argumentuje, že každá z představených tradic, pokud je chápána samostatně, trpí určitými problémy. Jen jejich vzájemná kombinace dává vyniknout silným stránkám jednotlivých z nich.

2. Realismus

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

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

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

V mezinárodních vztazích žádná politická autorita neexistuje, chybí zde suverén, jemuž by byly jednotky mezinárodního systému (v moderní době: státy) podřízeny, a který by vymáhal

pravidla jejich interakcí. Mezinárodní vztahy jsou proto určovány faktem plurality a anarchie. Podobně jako v Hobbesově předpolitickém stavu, v němž se utkávaly rozdílné – zároveň však rovnocenné – individuální zájmy, podle realistů se v mezinárodní politice utkávají rozdílné – avšak formálně rovnocenné – zájmy národní. Žádný z těchto partikulárních zájmů nemůže ztělesňovat univerzální zájem všech, protože žádný takový zájem jednoduše neexistuje. Ačkoli se státy snaží své politiky za univerzální vyjádření lidské podstaty často vydávat, nejedná se o nic jiného než o ideologické ospravedlnění jejich politických zájmů. V pluralitním světě nelze nalézt objektivně platné univerzální měřítko, jímž by se měly všechny jednotky mezinárodního systému řídit. Co je rozumné pro jeden stát, není rozumné pro stát jiný (Carr 2001: kap. 1–3).

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

Podle realismu jsou státy instrumentálně racionální, tzn. mají schopnost formulovat a sledovat své zájmy. Vzhledem k tomu, že mezinárodní vztahy definuje pluralita instrumentálně racionálních států, pravděpodobnost jejich vzájemného konfliktu je vysoká. Tato situace je přitom nepřekonatelná, neboť ani dnes ani nikdy jindy v budoucnosti nebude moci být dosaženo všemi přijatelné shody na společně sdílených principech. Jakékoli principy budou vždy zrcadlit zájmy konkrétních aktérů. Jak dokládá Carr, principy, které se v určité době snaží vystupovat jako „neutrální“, vždy jen zrcadlí politické zájmy v této době dominantních hráčů (Carr 2001: kap. 5). Ať si to chceme připustit nebo ne, mezinárodní vztahy proto periodicky sklouzávají do polohy přítel – nepřítel (Schmitt 1932).

Podle realismu je taková situace morálně hodnotnější než pokusy o hledání univerzalistic- kých řešení, s nimiž přišly moderní pokrokářské ideologie, především pak liberalismus a marxismus. Tyto pokusy se nerovnájí ničemu jinému než ospravedlnění imperialismu. Pokud necháme do politického konfliktu promluvit morálku, jak žádá liberalismus, absolutizujeme jeho sázky, neboť protikladné strany prezentujeme nikoli jako politické nepřátele, ale jako ztělesnění věčného boje dobra a zla. Ten, kdo se vydává za reprezentanta univerzálních hodnot lidství, získává ospravedlnění pro užití jakýchkoli prostředků pro potření temných sil zla. Důsledkem není nic jiného než brutalizace střetu. Liberální snaha po vyloučení silových řešení z mezinárodní politiky tak podle realistů končí svým vlastním popřením. Boj proti válce končí v její absolutizaci. (Schmitt 1932, Morgenthau 1978: kap. 1, Weber 1998)

V současnosti se realistická kritika zaměřila především na liberální ideologii lidských práv. Podle této kritiky soudobí liberální univerzalisté hodlají s pomocí morálního jazyka „humanitární intervence“ potlačit konflikty v jejich zárodku. Realisté naopak vidí politický konflikt jako nutnou podmínku mírového soužití plurálních hodnot. Zatímco kosmopolitním liberálům údajně nejde o nic jiného než o morální ospravedlnění západní mocenské a kulturní nadřazenosti, která se oblékla do hávu domnělé univerzality všelidských norem lidských práv, realisté vidí svět jako polycentrickou matici rozdílných postojů a tradic, jejichž vzájemné střetávání nemůže být nikdy překlenuto jednotným normativním systémem (Zolo 2000). Stabilita mezinárodního systému tak bude vždy založena na *modus vivendi*, který bude odrážet momentální

mocenskou rovnováhu. Takový závěr logicky vyplývá z východisek realismu – morálního skepticismu a instrumentálního pojetí racionality. Čistý realismus neumožňuje představit si nestranné (tj. všeobecně přijatelné) normy mezinárodní spravedlnosti.

3. Liberalismus

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

Současný liberalismus tuto koncepci přeložil do rozdílu mezi racionalitou a rozumností.² Jednotlivec je podle liberálů na jedné straně schopen sledovat své zájmy (je racionální), na straně druhé má schopnost dohodnout se s druhými na společných pravidlech a dodržovat je (je rozumný). To se týká sociálních institucí na domácí i na mezinárodní úrovni. Liberalismus proto věří v to, že mezinárodní vztahy nemusejí záviset jen na momentálních mocenských rovnováhách, ale mohou být alespoň do určité míry založeny na všeobecně sdílené dohodě.

Na rozdíl od realistů tak liberálové přiznávají velký význam institucím, které upravují interakce politických aktérů v mezinárodní aréně. Život společnosti a to i mezinárodní je nepředstavitelný bez sociálních institucí. Podle liberálů nežijeme v anarchickém systému, který je v každém svém bodě a v každém okamžiku vystaven nebezpečí válečného konfliktu, ale v relativně institucionalizovaném prostředí, které má zásadní význam pro způsob jednání aktérů mezinárodních vztahů (Keohane a Nye 2001, Císař 2004). Otázkou, kolem níž se formují různé varianty normativní liberální teorie mezinárodních vztahů, je konkrétní podoba těchto institucí. Existují dvě základní varianty liberální odpovědi – internacionalistická a globalistická.³

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

3.1 Internacionalistický liberalismus

Internacionalističtí liberálové pokračují v duchu Kantova spisku *K věčnému míru*, kde předesílá svou představu světového uspořádání, jehož cílem bylo vyloučení válek ze vztahů mezi státy. Kant si takové uspořádání představoval jako volnou federaci republik, nikoli jako všezahrnující globální politickou strukturu. Naopak – světového státu se obával kvůli nadměrné koncentraci moci a z ní plynoucímu nebezpečí despotismu. Kosmopolitní právo proto omezil jen na pravidlo všeobecné pohostinnosti. Kantovým cílem byla pacifikace vztahů mezi státy, nikoli nastolení světové vlády, která by nahradila pluralitu států. Lze jej proto považovat za praotce internacionalismu, nikoli však globalismu. Mezi jeho současné nejvýraznější pokračovatele patří R. Keohane, J. Rawls a J. Habermas.

Liberální institucionalismus – R. Keohane

Základním principem, který by podle Kanta mohl napomoci dosažení věčného míru, je striktní uplatnění pravidla transparentnosti. Dohody, které jsou dosahovány v tajnosti či s tajnými dodatky, musejí být předem považovány za neplatné (Kant 1999: 9). Liberální institucionalisté – R. Keohane, J. Nye nebo z jiné tradice vycházející N. Bobbio – navazují ve svých úvahách o institucionálním uspořádání globální politiky přesně na tento Kantův požadavek (Bobbio 1995, Keohane 2002a, 2002b, 2003, Nye 2004). Svou pozornost proto zaměřují převážně na zvýšení transparentnosti fungování a rozhodování mezivládních organizací jakými jsou např. Evropská unie, Mezinárodní měnový fond a Světová obchodní organizace. Cílem je dosáhnout zvýšení odpovědnosti (*accountability*) politických elit (Keohane a Nye 2000).

Keohane vychází z teorie her, resp. z institucionalismu racionální volby, který se (v souladu se svými utilitaristickými východisky) při vysvětlování sociálních institucí spoléhá na sebezáměr individuálních aktérů. Ti v perspektivě tohoto přístupu jednají na základě konsekvencialistické logiky. K institucionálním inovacím proto dochází jen v tom případě, kdy to aktérům přináší nějaké hmatatelné výhody. Se vznikem efektivních globálních institucí tak nelze počítat automaticky. Abychom o nich mohli uvažovat, museli bychom se zeptat, v čím zájmu by to bylo. Keohane však zároveň zdůrazňuje, že racionálně jednající aktéři nikdy nejednají v hodnotovém vakuu, ale v prostředí, které je určitým způsobem normativně strukturováno. Ani při modelování reformy mezinárodních organizací se proto nelze zcela spoléhat jen na individuální sebezáměr a konsekvencialistickou logiku utilitarismu. (odstavec vychází z Keohane 2002c)

Podle teorie her má každá hra celou řadu možných rovnovážných výsledků. Neexistuje jen jedno racionální řešení a konkrétní volba rovnováhy je proto často ovlivněna normativními a ideálními vlivy (Goldstein a Keohane 1993). Keohane se odvolává na existující normy reciprocity a férovosti, bez nichž si lze jen těžko představit jakoukoli sociální kooperaci. Ve světě, o němž si myslíme, že je zalidněn jen hobbesovskými egoisty, nebudeme ochotni učinit první krok ke kooperaci. Řečeno naším jazykem, podle liberála Keohane jsou jednotlivci nejen instrumentálně racionální, ale také rozumní. A sdílené přesvědčení o správnosti reciprocity může poskytnout základ pro vzájemnou dohodu. Keohane tak upozorňuje na to, že aktéři jednají sice na základě svého zájmu, ale zároveň jsou „zapuštěni“ v hustě institucionalizovaném prostředí, které charakterizují určité *sdílené hodnoty a normy*. A tyto výrazným způsobem

ovlivňují racionální jednání. V tom podle něj spočívá šance pro spravedlivější a efektivnější instituce, než jaké existují dnes.

Přitom však neplatí, že by o mezinárodních institucích uvažoval jako o idealizovaných strukturách nestranných pravidel. Instituce odrážejí zájmy mocných aktérů. Přesto je podle Keohanea lepší, když tyto instituce existují, protože jinak by ambice mocných států působily bez jakéhokoli zakotvení v pravidlech (Keohane 2002c). V reálném světě se nepohybujeme mezi čistými extrémami. Nikdy nebudeme žít buď jen ve světě mocenských ambicí (realismus) nebo naopak ve světě přehledných a nestranných pravidel (idealismus). Reálný svět vykazuje rysy obou těchto ideálních typů. Nelze proto věřit, že v mezinárodních vztazích bude realita moci být plně nahrazena legitimitou pravidel – anarchie světovým státem. Normy a principy v mezinárodních vztazích nechybí, nelze je však chápat jako obdobu domácích pravidel morálky a práva (Keohane a Nye 2000). V tomto ohledu se Keohane shoduje s dalším představitelům internacionalistického liberalismu – J. Rawlsem.

Politický liberalismus a právo národů – J. Rawls

Východiskem Rawlsovy teorie spravedlnosti je koncepce společnosti jako recipročního systému spolupráce svobodných a rovných osob. Pro takovou společnost se Rawls snaží nalézt všeobecně přijatelné principy spravedlnosti. Tyto principy by férovým způsobem upravovaly uspořádání základních politických a sociálních institucí a zajistily by zahrnutí všech občanů společnosti do systému vzájemně výhodných interakcí. Pokud by byla společnost uspořádána podle Rawlsových principů spravedlnosti, každý, kdo by byl schopen přispět ke kooperaci, by mohl participovat na společenských zdrojích. Každý jednotlivec by měl zajištěn minimální férový podíl. Férové podmínky spolupráce vyjadřují ideu reciprocity, kterou Rawls spojuje s představou rozumnosti. (Rawls 1971, 2001)

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

Na domácí úrovni slouží nástroj původní pozice k modelování hodnot férovosti a reciprocity, které jsou podle Rawlse (podobně jako podle Keohanea, který z rawlsovské představy vychází) součástí politické kultury liberálních společností. Strany v původní pozici reprezentují svobodné, rovné, rozumné a racionální občany těchto společností a jejich cílem je specifikovat nestranné principy jejich sociální interakce. Výsledkem volby na domácí úrovni

by podle Rawlse byly dva principy spravedlnosti, které by občanům poskytly rovné svobody, rovné férové příležitosti a zároveň by všem zajistily materiální minimum (tzv. princip diference). Jinými slovy řečeno, principy spravedlnosti by zajistily, aby mohl každý efektivně užívat základních svobod liberální společnosti. (Rawls 1971, pro další diskusi srov. Kukathas a Pettit 1990, Barša 1995, Swift 2005, Císař 2005)

Princip diference u Rawlse slouží k ospravedlnění redistribučního schématu, jehož cílem je zabránit excesivním nerovnostem, které by v neregulovaném systému byly způsobeny rozdíly v přirozených talentech a sociálních kompetencích jednotlivců. Podle Rawlse si nikdo nezaslouží, aby profitoval z toho, že se narodil do vzdělanějšího prostředí nebo obdržel zvláštní talent. Místo každého jedince na společenském žebříčku by mělo vyplývat z jeho voleb a nikoli z nezasloužených – morálně arbitrárních – fakt. Rawlsovi jde o zajištění toho, aby sociální i přirozené nerovnosti přinášely prospěch těm nejméně zvýhodněným. Tato úvaha přitom podle Rawlse platí na úrovni domácí společnosti, nelze ji však použít pro uspořádání mezinárodních vztahů. Princip diference na uspořádání mezinárodních vztahů uplatnit nelze. V jejich rámci nejde podle Rawlse o zajištění redistribuce mezi jednotlivci, ale pouze o zabránění agresivním válkám mezi národy a porušování základních lidských práv v rámci těchto národů. (Rawls 1999)

S tímto úmyslem formuluje druhou původní pozici, jejímž cílem je nalezení principů práva národů. Ve druhé původní pozici strany nereprezentují své spoluobčany jako jednotlivce, ale reprezentují národy. Strany ve druhé původní pozici nevybírají z různých koncepcí spravedlnosti jako na domácí úrovni, ale z různých interpretací tradičních principů mezinárodních vztahů jakým je například princip neintervence (pro kompletní seznam viz Rawls 1999: 37, Hrubec 2004: 90). Tyto tradiční principy Rawls doplňuje respektem k základním lidským právům, která kladou omezení realisticky chápané státní suverenity, a principem pomoci, podle něhož musejí bohaté země poskytnout adekvátní asistenci těm zemím, které nejsou schopny rozvinout instituce dobře uspořádané společnosti. Rawls se však otevřeně staví proti extenzi vlastní teorie spravedlnosti na globální úroveň. Jinými slovy řečeno, odmítá ty koncepce, které se snaží ospravedlnit nějakou formu globálního redistribučního schématu. Rawls tak v zásadě míří na podobné cíle, o jakých mluvil Kant. Jde mu o nastolení základních principů mírového soužití, odmítá však globální sociální spravedlnost.

Rawls se totiž nedomnívá, že postavení, které společnost zaujímá v globální dělbě práce, je ovlivněno morálně arbitrárními fakty (v tomto případě tedy nerovnoměrnou distribucí zdrojů), které by potřebovaly být doplněny redistribucí podobně jako je tomu v rámci národních společností. Podle Rawlse vyplývá bohatství každé společnosti z její politické kultury. Je tedy především ovlivněno schopností dané společnosti správně uspořádat své politické a společenské instituce. Proto není správné globalizovat princip diference, neboť ten by s sebou nesl konstantní transfery z bohatých do chudých zemí a penalizoval by tak pracovitě společnosti.⁴ Rawls se naopak staví za princip pomoci, neboť ten má – v protikladu ke globální redistribuci – jasně stanovený cílový bod (Rawls 1999: 117–118).

Rawls zde ke kritice svých globalistických kolegů poněkud účelově využívá obecný argument, který proti aplikaci principu diference *na domácí úrovni* vznesli jeho vlastní kritikové. Problém penalizace „pracovitých“ se totiž netýká jen globální aplikace principu diference, ale také jeho domácích implikací. Princip diference obecně neodlišuje nerovnosti vyplývající z voleb jednotlivců od těch, které jsou výsledkem působení morálně arbitrárních fakt

(Kymlicka 2002: 60, 70–75). Naopak – požaduje kompenzaci všech nerovností. Proč by pak měl tento argument platit proti jeho aplikaci jen na úrovni globální, Rawls nevysvětluje.

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

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

Rawls přitom také tvrdí, že jeho koncepce práva národů nejen odpovídá na existující fakt pluralismu, ale pomáhá jej udržovat. Rawlsovi tak jde o nalezení koncepce, která by dokázala respektovat existenci sice neliberálních, ale zároveň *slušných* politicky organizovaných společenství. Globalistické koncepce podle Rawlse tuto podmínku nejsou schopny naplnit. Aplikace liberálních principů na globální úrovni by totiž vyžadovala, aby každá společnost vykazovala rysy liberálně demokratického režimu. Pro tuto perspektivu je akceptovatelná jen liberální životní forma. Rawls však svou koncepcí slušnosti a tzv. slušného hierarchického národa míru tolerance rozšiřuje i na neliberální společenství (Rawls 1999: 59–88). Ta sice neberou své občany jako rovné, ale mají politickou koncepcí spravedlnosti založenou na obecném dobru (na rozdíl od liberálních společností zde tak dobro předchází právu), která je respektována v jejich politických institucích, a spolu s tím respektují právo národů. Když slušné neliberální národy respektují právo národů, zaslouží si respekt také ze strany liberálních národů.

Demokratický liberalismus a světová domácí politika – J. Habermas

Z faktu mezinárodního pluralismu vychází také J. Habermas. Habermas se při hledání metody ospravedlnění pravidel, která určují život společnosti, nespolehá na hypotetický experiment, ale v jistém protikladu k původní Rawlsově představě zdůrazňuje skutečný význam demokratického procesu (viz Kukathas a Pettit 1990). Jeho koncepce sdílí stejný cíl – nalezení nestranných pravidel, nikoli však metodu. K Rawlsově monologickému přístupu staví svou dialogickou variantu. Jen takové pravidlo lze podle Habermase považovat za legitimní, které

bylo schváleno v racionální diskusi všemi, kterých se týká (Habermas 1996: 107–109). Habermas tak kantovské nasazení liberálních teorií doplňuje procedurální verzí rousseauistické tradice radikální demokracie (Habermas 2002). Zatímco Rawls se vždy odvolává na primát negativní svobody, Habermas si její existenci nedokáže představit beze vztahu k jejímu pozitivnímu – občanskému – pojetí.

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

Habermasova koncepce deliberativní (rokovací) demokracie se v souladu s tím snaží propojit liberální důraz na nestranná pravidla s radikálně demokratickým zdůrazněním občanské participace. K tomu však podle jeho přesvědčení zatím došlo jen na úrovni národních států a částečně také v rámci Evropské unie (EU). Právě EU je podle něj schopna demokratické dědictví moderního liberálního státu realizovat na nadnárodní úrovni. Pokud by se EU konstitucionalizovala, mohla by vytvořit nový bod průniku individuálních práv a občanské participace. Tím by byly vytvořeny podmínky pro sociální integraci evropského kontinentu, která by tak byla schopna poskytnout základ celoevropskému mechanismu redistribuce (Habermas 2001). Zatímco Evropané jsou podle Habermase schopni dát své kolektivní identitě společný eticko-politický *obsah*, globální společenství občanskou solidaritu generovat nedokáže. Ta je vždy založena na konkrétní kolektivní identitě, kterou diskurz lidských práv, jenž poskytuje jediné potenciální pojivo na globální úrovni, není schopen podepřít (Habermas 1998b).

Přesto Habermas o konstitucionalizaci mezinárodních vztahů uvažuje. Jde mu totiž o konstitucionalizaci bez institucionalizace světové vlády a globálního demokratického procesu. Nadnárodní právo, o němž Habermas hovoří, by při svém vynucení spoléhalo na *národní státy* a jejich moc. Habermas nemluví o světovém státu, ale o politicky konstituované světové společnosti, která by byla i při absenci světového státu schopna realizace „světové domácí politiky“ – domácí politiky s globálním horizontem. V podstatě mu jde o vytvoření efektivního globálního lidskoprávního režimu, o globální konstitucionalizaci „negativních povinností univerzalistické morálky“ – povinnosti „zdržet se zločinů vůči lidstvu a agresivních válek“ (Habermas 2005: 16).

Habermas a ve stejném duchu také jeho pokračovatel R. Forst (2001) se snaží najít jakousi střední polohu mezi etatismem a globalismem. Tato pozice je založena na předpokladu univerzálně platných „negativních povinností“, které jsou však aktualizovány v rámci konkrétních pospolitostí. Jeho koncepce tak chce zachovat kosmopolitní nasazení liberalismu a zároveň vzít vážně partikulární kulturní zakotvení různých politických společenstev. Domácí politické kontexty jsou stále charakterizovány takovou měrou politické kooperace, která na globální úrovni neexistuje. Globální redistribuce není možná, protože není možný globální

demokratický proces. Integrace na globální úrovni se sice postupně zhušťuje a vytváří se tak globální kontext spravedlnosti, nelze na něj však aplikovat náročné požadavky vlastní moderním liberálním státům. Jak upozornil Rawls, předpokládalo by to reciprocitu. Ta však na globální úrovni chybí (viz také Barry 1997). Habermas proto pravidla mezinárodního soužití omezuje jen na minimální požadavky dodržování lidských práv a prevence válek. Forst v této souvislosti hovoří o „minimální spravedlnosti“ ve smyslu zajištění podmínek svobodné deliberace a odlišuje ji od „maximální spravedlnosti“ jako výsledku deliberací v rámci konkrétních politických jednotek (Forst 2001: 181). Na globální úrovni pak prosazuje jen minimální koncepci⁵, kterou doplňuje povinností pomoci těm společnostem, které současný systém znevýhodňuje. V tom se do určité míry shoduje s J. Rawlsem, rozchází se však s těmi autory, kteří se snaží obhájit program globální sociální spravedlnosti.

3.2 Globalistický liberalismus

Podle přesvědčení globalistických liberálů je nevyhnutelné, abychom uvážili takové způsoby mezinárodněpolitické organizace, které by nejlépe odpovídaly vyzkoušeným „domácím“ morálním intuicím. Pokud jsme se byli schopni doma shodnout na tom, že požadavky lidské důstojnosti a rovná morální hodnota každého jedince vyžadují institucionalizaci mechanismu, který by každému členu společnosti zajistil férový podíl na výsledcích společenské kooperace, přišel čas překročit hranice izolovaných národních komunit. Ty totiž nejsou již nadále nijak izolované. Jsou propojeny hustou strukturou mezinárodních organizací. Ta však v současné době nijak nepřipomíná uspořádání, které bychom doma označili za spravedlivé, demokratické a víceméně přijatelné. Právě naopak – mezinárodní pravidla dnes odrážejí nerovnováhu vojenské a ekonomické moci mezi jednotlivými částmi světa a většinu světové populace poškozují. Proto je třeba přistoupit k jejich reformě na základě kosmopolitních principů, které nediskriminují mezi lidmi na základě jejich příslušnosti k partikulární politické komunitě. Podle tohoto přesvědčení je dnes jediným skutečně relevantním kontextem spravedlnosti celý svět.

Jeden svět a minimalizace utrpení – P. Singer

Tezi, že vzdálenost nehraje v naší morální úvaze žádnou roli, zdůraznil P. Singer již počátkem 70. let. V reakci na neadekvátní reakci vyspělého světa na hladomor v Bengálsku v roce 1971 argumentoval ve prospěch principu pomoci, který by nebyl závislý na národní příslušnosti. Podle Singera existuje analogie mezi situacemi hladomoru či extrémní chudoby v nevyspělých zemích a situací topícího se dítěte v mělkém rybníce. Pokud se ocitneme v blízkosti rybníka, byť bychom byli oblečeni v našich nejlepších šatech a spěchali na určenou dobu do zaměstnání, máme morální povinnost topícímu se dítěti pomoci. Zabráníme tím velkému zlu s minimálními náklady – zpozdíme se do zaměstnání a budeme se muset převléci. Ve stejném vztahu se podle Singera nacházejí občané v bohatých a chudých oblastech světa. Bohatí mají morální povinnost pomoci trpícím, protože přínos ve smyslu snížení utrpení na jejich straně mnohonásobně převáží ztráty plynoucí z obětované části příjmu materiálně zajištěných obyvatel západu. (Singer 1972, srov. také Singer 2002: 156–158, Brown 2002: 163–167)

Takový princip by platil i v případě, kdyby svět nebyl vzájemně provázán. Postupující globalizace však podle Singera napomáhá tomu, abychom si jeho platnost uvědomili a začali na jeho základě rekonstruovat morální východiska našeho jednání. Singer odmítá o integračních procesech minulých dekád uvažovat jako o internacionalizaci, vidí je naopak jako projev skutečné globalizace. Procesy, jakými jsou produkce skleníkových plynů vyspělými zeměmi, budování mezinárodního obchodního režimu a institucionalizace norem lidských práv, již dávno podkopaly tradičně chápanou státní suverenitu a učinily z nás obyvatele světa, v němž se naše jednání dotýká osudu lidí tisíce mil daleko. Národní stát přestal být adekvátním rámcem morální rozvahy, stal se jí celý svět (Singer 2002: 8).

V tomto světě menšina populace prosperuje na úkor její většiny, která se nachází ve stavu extrémní chudoby a bezmoci. Bezprostředním cílem, k němuž Singer míří, je ospravedlnění individuálního příspěvku každého materiálně zajištěného jedince na boj proti globální chudobě a s ní spojenému utrpení. I relativně malý příspěvek z kapsy toho, jehož základní potřeby jsou uspokojeny, představuje dramatický přínos pro ty, kteří strádají kvůli podvýživě, nedostatku pitné vody, základní zdravotní péče a vzdělání. Podle Singera by měl každý z nás přispívat nejméně jedno procento svého ročního příjmu, aby byly organizace bojující proti chudobě schopny ve střednědobém horizontu potírat její nejextrémnější projevy (Singer 2002: 193).

Vedle nároků, které globální etika klade na každého jednotlivce, je třeba uskutečnit celou řadu politických reforem, které změní uspořádání současných mezinárodních vztahů. V oblasti životního prostředí jde především o fixaci kvót produkce skleníkových plynů na hlavu (tj. proporcionálně k populaci) v určitém časovém bodě. Když se zároveň umožní obchodování s emisemi, dojde nejen k zastavení zvyšování produkce těchto plynů, ale největším znečišťovatelům se poskytne prostor pro postupné přizpůsobení jejich výrobní struktury. V oblasti mezinárodního obchodu musí dojít k vyloučení těch zemí, které nemohou nárokovat rozumnou demokratickou legitimitu. Státy, v jejichž čele stojí nikým nezvolení diktátoři a pučem nastolení generálové, musejí ztratit možnost vstupovat do ekonomických transakcí na vrub svých zemí.⁶ To by zároveň znamenalo, že by jim z důvodu chybějícího uznání nebylo umožněno vstoupit do Organizace spojených národů. To je podle Singera důležité, protože to řeší otázku ospravedlnění případné vojenské intervence, pokud by v těchto zemích docházelo k masovému porušování lidských práv. Zatímco pro členy OSN platí ta ustanovení Charty, která zabráňují intervenci do vnitřních záležitostí suverénních států, v tomto případě by neplatila, protože by nešlo o členy (Singer 2002: 135).

Singer podobně jako například Rawls či Habermas obhajuje omezení realisticky chápané státní suverenity dodržováním základních lidských práv. Výkon spravedlnosti však – na rozdíl od obou jmenovaných filosofů – nehodlá vložit do rukou národních států, resp. státu, ale do rukou reformované OSN. Ta by se měla stát zárodkem globální politické autority, která jediná by byla schopna odpovědět na výzvy integrovaného světa. Na jedné straně se tak Singerův globalismus vyhýbá možným obviněním z imperialismu, kterému byly z radikálních pozic podrobeni Rawls a Habermas (viz Anderson 2005, podle něhož oba filosofové pouze poskytují ideologické ospravedlnění neoimperialismu USA), na straně druhé však postrádá jeho konečné doporučení rozumnou dávku realismu. Co si myslet o tom, když svou jinak analyticky silnou knihu končí slovy o tom, že jeho argumentační linka „vede ve směru světové pospolitosti se svou vlastní přímo volenou legislativou, která by se pravděpodobně postupně rozvinula v souladu s logikou Evropské unie“? (Singer 2002: 199)

Singerův příklon ke spekulativní filosofii na úkor politické praxe je koneckonců vlastní všem liberálům globalistického ražení. Podle níže diskutovaného B. Barryho je to dokonce přednost tohoto uvažování, protože tak poskytuje nástroje kritiky dnešního nespravedlivého stavu. Přimknutí se k politické praxi není pro Barryho spjato s respektem k vyzkoušeným institucím, jak tvrdí realisté, ale s konvencionalismem – ospravedlněním *status quo* bez ohledu na to, jestli odpovídá našim morálním intuicím nebo ne (Barry 1995a). Jinými slovy řečeno, co je reálné, to je spravedlivé. Představitelem takového přístupu je pro Barryho M. Walzer s jeho důrazem na sdílenou praxi partikulární komunity. Podle Walzera existuje rozdíl mezi „silnou“ morálkou konkrétních společenství a „slabou“ morálkou existující mezi nimi. Zatímco silná morálka poskytuje základ pro sociální integraci národní pospolitosti, slabá morálka mobilizuje veřejné mínění, politické nástroje a v krajním případě intervenční sbor jen ve výjimečných případech masového porušování lidských práv (Walzer 1994). Morálka uvnitř komunit a mezi nimi jsou dvě odlišné věci.

Pro Barryho to představuje kapitulaci kritického myšlení tváří v tvář často na donucení založených tradic, které v současném světě utlačují řadu sociálních skupin. Internacionalističtí liberálové Keohane, Rawls a Habermas se naopak pokoušejí o pozitivní zhodnocení tohoto rozlišení, když odmítají konstrukce světového státu a ve svých koncepcích usilují o průnik liberálních politických principů (utopické složky) a respektu ke skutečnosti. Zatímco globalisté se přiklánějí k utopickému pólu politického myšlení, jejich internacionalistickým kolegům jde slovy J. Rawlse o „realistickou utopii“ (Rawls 1999). Nyní se zaměříme na globalistickou interpretaci jeho teorie.

Globalizace principu difference – Ch. Beitz a T. Pogge

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

Pogge zdůrazňuje, že jakákoli skupina, která dnes monopolizuje v určité zemi politickou moc, získává mezinárodní uznání jako legitimní reprezentant této země. Dostává se jí tak privilegia půjčovat si peníze na kapitálovém trhu a svobodně nakládat s přírodními zdroji dané země (Pogge 2002: 113). Politická elita může prodávat přírodní zdroje, které se nacházejí na území země, stejně jako zadlužovat celé politické společenství a přitom využívat získané zdroje jen ke svému obohacení. Je s ní zacházeno jako s legitimní stranou obchodních či finančních transakcí, ačkoli může spíše připomínat bandu zlodějů, která vyloupila obchodní dům a snaží se kradené zboží prodat překupníkům. S nelegitimní vládou by se proto mělo zacházet právě jako se zlodějskou bandou. Transakce, které taková skupina uskutečňuje, sice

vedou ke změně majitele zboží, neznamená to však, že dochází ke změně vlastnických práv. I kradené zboží je stále vlastnictvím okradeného a v případě úspěšné policejní akce se mu (bez toho, že by za něj musel platit) vrátí zpět.

Analogicky bychom podle Poggea měli přistupovat ke všem vojenským juntám a diktátorským režimům, které zneužívají svého postavení. Privilegium nakládat s přírodními zdroji totiž představuje silnou pobídku k vojenským převratům.⁷ To stejné platí ve vztahu k privilegium půjčovat si na kapitálovém trhu. Kdokoli, kdo se dostane k moci, může zadlužit celou zemi a její budoucí generace. Nástupnická vláda pak nemůže odmítnout závazkům země dostát, i když byly učiněny nelegitimním autoritářským režimem. Země by ztratila možnost půjčovat si prostředky v budoucnosti. Privilegium půjčovat si peníze tak umožňuje i těm nejhorším vládcům, aby si půjčovali za podmínek výhodnějších, než kdyby se chtěli zadlužit jako soukromé osoby. Navíc ve chvíli, kdy dojde k odstranění diktátorského režimu, zadlužení dusí demokratizační proces. Podle Poggea dvě zmíněná privilegia, která chápe jako aspekty globálního ekonomického řádu, které byly světu vnuceny bohatými zeměmi a přijaty „autoritářskými vládci a zkorumpovanými elitami v chudších zemích, významným způsobem přispívají k přetrvávání extrémní chudoby.“ (Pogge 2002: 115)

V normativním smyslu tvoří podle Poggea mezinárodní instituce – analogicky k institucím domácím – základní strukturu, která ovlivňuje osudy jednotlivců po celém světě. Neexistuje proto jediný důvod, proč by neměly být podřízeny principům spravedlnosti, které Rawls formuloval pro domácí úroveň. Pokud Rawls tvrdí opak, v protikladu k rovnostářským a individualistickým východiskům vlastní teorie prosazuje neospravedlnitelný „dvojitý standard“. Beitz a Pogge národní kontextualizaci teorie spravedlnosti odmítají a za skutečně relevantní kontext spravedlnosti označují celý svět. Zatímco podle Rawlse si pro stanovení pravidel mezinárodního soužití máme představit, že zástupci národních společenství vstupují do druhé původní pozice, podle Beitze a Poggea to není nutné. Naopak – podle nich by měla být Rawlsova koncepce spravedlnosti aplikována na globální úrovni včetně principu difference, který by tak zajistil, aby globální nerovnosti pracovaly ve prospěch těch jednotlivců, kteří by na tom globálně byli nejhůře.⁸ Byla by tak nastolena základní spravedlnost globálního ekonomického řádu.

Ch. Beitz přichází se dvěma argumenty ve prospěch globalistické pozice. Nejprve upozorňuje na to, že i kdyby byly státy vzájemně nezávislé jednotky (a přistoupili bychom proto na Rawlsův předpoklad druhé původní pozice), platnosti Rawlsových principů spravedlnosti na globální úrovni by to nic neubralo. Jelikož distribuce přírodních zdrojů je mezi společnostmi nerovná a nezasloužená, představuje z hlediska Rawlsovy teorie příklad morálně arbitrárního faktu. Žádná společnost si své zdroje nezasloužila, podobně jako si žádný jednotlivec nezasloužil svůj přirozený talent (Beitz 1979: 137).⁹ Ani předpoklad vzájemné nezávislosti mezi společnostmi proto distribuci zdrojů nečiní méně arbitrární. Strany v Rawlsově druhé původní pozici (tj. bez znalosti zdrojové vybavenosti jejich společností) by podle logiky jeho teorie musely volit takové principy, které by každé společnosti zajistily „férovou šanci rozvinout spravedlivé politické instituce a ekonomiku schopnou uspokojovat základní potřeby svých členů.“ (Beitz 1979: 141) Jednalo by se o mezinárodní analogii domácího principu difference.

Svět se však neskládá ze vzájemně nezávislých států. Není proto potřeba ani uvažovat o druhé (tj. mezinárodní) původní pozici, jak tvrdí Rawls. To je východiskem Beitzova druhého argumentu. V důsledku rostoucí vzájemné závislosti je třeba celý svět chápat jako jednu

jednotku, pro niž platí původní principy Rawlsovy teorie. Stejně jako Pogge i Beitz vychází z toho, že pravidla upravující mezinárodní ekonomické vztahy mají morálně relevantní distribuční konkvence – některé aktéry zvýhodňují a některé naopak znevýhodňují. Právě proto je třeba uvažovat o principech spravedlnosti, které by těm, kteří jsou na tom globálně nejhůře, zajistily minimální férový podíl na světových přírodních zdrojích.

Světová společnost tvoří v důsledku vzájemné závislosti jednu *kooperativní jednotku*. Právě proto nelze principy spravedlnosti omezovat na uzavřené společnosti: „pokud skutečnost globální ekonomické a politické vzájemné závislosti dokládá skutečnost globálního schématu sociální kooperace, neměli bychom vidět národní hranice jako něco, co má morální význam. Jelikož hranice se nekryjí s polem sociální kooperace, neoznačují meze sociální odpovědnosti. Proto bychom o stranách v původní pozici neměli předpokládat, že vědí, že jsou členy konkrétní národní společnosti a vybírají principy spravedlnosti primárně pro tuto společnost. Závoj nevědomosti se musí rozšířit na všechny otázky státního občanství a vybrané principy tak budou platit globálně.“ (Beitz 1979: 151, srov. také Pogge 1989: 247) Dodejme, že globální princip difference, o který tu jde, se bude v chápání rawlsovských globalistů týkat nejvíce znevýhodněných *jednotlivců* (nikoli států) a nemusí tak nutně znamenat *jen* transfer zdrojů z bohatých zemí do zemí chudých, i když ten v současných podmínkách představuje nejpravděpodobnější naplnění požadavků principu.

Rozumná dohoda a občanský nacionalismus – B. Barry

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

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

Na mezinárodní úrovni však chybí nejen sdílená kultura, ale ani vzájemná závislost mezi společnostmi zdaleka nedosahuje domácí úrovně. Proto se problém, který Rawlse pronásledoval doma, na této úrovni opakuje mnohem úporněji. Barry pochybuje, že by bohaté země nějak profitovaly z rawlsovského redistribučního schématu. Lze totiž rozumně předpokládat,

že transfer zdrojů by byl po dlouhou dobu jednosměrný – z bohatých do chudých zemí. Podmínky reciprocity, tj. že všechny strany budou dříve nebo později z redistribučního schématu profitovat, na globální úrovni jednoduše neexistují (Barry 1997: 532). Barry proto navrhuje alternativní koncepci spravedlnosti jako nestrannosti, která podle něj nejčistším způsobem odráží liberální přesvědčení o rovné morální hodnotě jedinců. Dosahuje tak Rawlsova cíle lépe než jeho vlastní koncepce.

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

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

Na druhé straně si však Barry všímá existence národních kultur, které poskytují podmínky pro smysluplné individuální volby a podává jejich univerzalistické ospravedlnění (Barry 1999). Barrymu nejde o ospravedlnění nějaké partikulární kultury, ale o ospravedlnění nároku kterékoli komunity rozvíjet sdílený systém hodnot a norem. Obhajuje tak občanský nacionalismus. Ten podle něj není – v protikladu k primordialistickým koncepcím – v opozici ke globální redistribuci. Naopak – globální redistribuce občanský nacionalismus v bohatých zemích nijak neohrožuje, zatímco chudým poskytuje možnost rozvinout jejich vlastní verzi. Barry se tak explicitně odvolává k dědictví liberálního nacionalismu, který v univerzalizaci národní integrace viděl cestu k emancipaci *jedinců* ze sevření parochiálních tradic a dogmat. V tomto pohledu se však nijak výrazněji neodlišuje ani od některých partikularisticky orientovaných autorů (Miller 2002) ani od Rawlse, který povinnost pomoci obdobně motivuje snahou o rozvinutí autonomních národních kultur v zemích, kde neexistují. Rawls se tím snaží definovat konečný bod mezinárodní pomoci a staví se proti kontinuální redistribuci. Barry sice o globální redistribuci hovoří, motivuje ji však stejně jako Rawls. Otázkou tak zůstává, zda-li se

Barryho vnitřně poněkud nekoherentní (zdánlivě globalistická) koncepce ve svých závěrech vůbec něčím odlišuje od Rawlsova internacionalismu.

4. Marxismus (radikalismus)

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

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

4.1 Impérium a revoluce množství

Jádrem přesvědčení Hardta a Negriho je teze o všudypřítomné globální říši, v níž nelze odlišit centrum od periferie, „metropoli“ od jejich „držav“. ¹⁰ Tím ztrácí smysl hovořit o „imperialismu“ jako vědomé politice vycházející ze středu říše k jejím hranicím s cílem jejich rozšíření. Tento odosobněný systém rozbil utlačující struktury moderního národního státu jen proto, aby jednotlivce bezprostředně podřídil globální mašinérii produkce a sociální kontroly. Osvobozování podřízených subjektů má pak spočívat ve spontánních erupcích přímé akce. Ty mohou probíhat po celém obvodu systému a ve všech sociálních oblastech. Je-li systém všude – a hlavně „uvnitř“ aktérů samotných –, pak se možnost revoluce již nekonzcentruje na periférii, ale je latentně přítomná přímo ve středu říše. (Hardt, Negri 2000)

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

Protože těžištěm revoluce je spontánní kreativita množství jednotlivců, již se ze subjektů stávají svrchované a nezaměnitelné bytosti, Hardt a Negri hledají pro toto „hnutí“ takové or-

ganizační formy, které by dokázaly jeho spontánní kreativitu uchovat. Nikoliv dělnická třída, vedená avantgardou – hierarchicky organizovanou sociálně-demokratickou či komunistickou stranou –, nýbrž divoké a spontánní *množství* (*multitude*) je nositelem právě probíhající komunistické revoluce. Empirickým referentem takového množství je podle Hardta a Negriho ta část hnutí za globální sociální spravedlnost, která stojí proti ekonomické globalizaci v její současné podobě, zároveň však neusiluje o návrat do světa národních států, ale o podřízení globalizace demokratické kontrole. Přitom však nejde o formulaci nějakého instrumentálního technokratického programu budování demokratických institucí, ale o bezprostřední realizaci demokracie v rámci alternativních fór a sociálních hnutí. (Hardt 2002, Hardt and Negri 2004: kap. 2)

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

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

4.2 Krize kapitalistického světového systému a „duch Porto Alegre“

Také podle I. Wallersteina se nyní nacházíme na prahu systémové přeměny. Podle Wallersteina však není jejím důvodem globalizace, ale krize kapitalistické světoekonomiky, která narazila na své růstové limity. Jako každý historický systém také kapitalistická světoekonomika se nyní přibližuje mezi (asymptotě) svého normálního fungování. A jako vždy ve chvíli, kdy se rozkládá starý systém, není možné určit, jakou cestou se vydá systém nový. Otevírá se prostor pro konkrétní rozhodnutí politických aktérů a jejich strategie. Právě proto velmi záleží na tom, co v tomto okamžiku tito aktéři udělají. Z toho vyplývá primární pozornost, kterou Wallerstein věnuje strategii dnešní levice. Právě na ní záleží, jestli nový historický systém bude vykazovat demokratické a rovnostářské rysy, o které Wallersteinovi (a levici) jde, nebo bude naopak i nadále hierarchicky strukturovaným systémem. (Wallerstein 2004)

Levice se musí především zaměřit na analýzu a kritiku současných globálních nerovností. Zde se Wallerstein snaží vyvolat v život Weberův pojem „materiální racionality“ (*materielle Rationalität, substantive rationality*), který postavil proti formální racionalitě: „Weber tím chtěl vyjádřit protiklad mezi tím, co je racionální z hlediska kolektivních a široce aplikovatelných

hodnotových systémů, a tím, co je racionální z hlediska dílčích, úzce definovaných souborů cílů, které si může klást jednotlivec nebo organizace.“ (Wallerstein 2005: 213) Wallerstein je tak podobně jako jeho liberální kolegové přesvědčen, že lze z hlediska celku rozlišovat mezi rozhodnutími na základě míry jejich rozumnosti. K tomu je – chtělo by se říci v habermasovském duchu – třeba rozpoutat dlouhotrvající a hlubokou debatu.

Konečným cílem levice však musí být program dekomodifikace, který se Wallerstein snaží obhájit vůči námitkám o neefektivitě nesoukromého vlastnictví. Nepřijímá přitom staro-levicovou víru ve znárodnění výrobních prostředků. Model, který navrhuje, se hodlá inspirovat způsobem řízení veřejných univerzit a nemocnic ve Spojených státech. Produkce by podle něj měla být realizována skrze středně velké, decentralizované a neziskové instituce. Tyto instituce by musely vracet veškerý svůj zisk do vlastní činnosti. Nerozdělovaly by tedy dividendy nebo podíly na zisku. Základním cílem je „dekomodifikace ekonomických procesů tohoto světa. Je třeba zdůraznit, že dekomodifikace neznamena demonetarizaci, ale vyloučení kategorie zisku. Kapitalismus byl a zůstává programem komodifikace všeho. ... Socialismus by měl být programem všeobecné dekomodifikace.“ (Wallerstein 2005: 216)

Ve výkladu současných levicových hnutí se Wallerstein podobně jako Hardt a Negri opírá o vystoupení alterglobalizačního hnutí a explicitně odkazuje na „ducha Porto Alegre“. Porto Alegre mu tak představuje těžiště levicového tábora, kterému jde o budování demokratičtějšího a více rovnostářského světového řádu. Duch Porta Alegre v jeho schematické expozici tvoří egalitární protipól „ducha Davosu“, který naopak symbolizuje tábor těch, kdo se snaží o vytvoření takového systému, který zachová jejich současná privilegia.

5. Závěr: K realistickému a zároveň kritickému liberalismu

Nejprve shrňme, jak se k otázce mezinárodní spravedlnosti vyjadřují tři představené tradice politického myšlení. Realismus upozorňuje na to, že jakákoli norma či pravidlo je odvozena ze zájmu toho, kdo ji prosazuje. Podle realistů bychom proto neměli předstírat, že hledáme nestranná řešení politických konfliktů, např. ve formě prosazování lidských práv, ale měli bychom nechat tyto konflikty proběhnout. Na jejich základě se ustaví mocenská rovnováha, která založí stabilitu mezinárodního pořádku. Mezinárodní spravedlnost v této perspektivě není nic jiného než odraz hegemonie momentální velmoci. Čistý realismus ústí do ospravedlnění „práva silnějšího“.

Liberálové se naopak s realistickou představou *modus vivendi* nehodlají spokojit. Podle liberalismu nejsou všechny normy a principy rovnocenné. Naopak – z hlediska jejich všeobecné přijatelnosti mezi nimi existuje rozdíl. Některé jsou přijatelnější než jiné. Z liberálního hlediska si proto lze představit spravedlivější než právě existující uspořádání mezinárodních vztahů. Politické konflikty jsou podle liberálů často řešitelné rozumnou domluvou spíše než otevřeným střetem, který v současné situaci může více než k mocenské rovnováze vést k masovým lidským a materiálním ztrátám. Rozdíl panuje mezi těmi, kteří za jediný relevantní kontext spravedlnosti považují celý svět a těmi, kdo rozlišují mezi různými kontexty spravedlnosti. Zatímco internacionalističtí liberálové tvrdí, že mezi požadavky domácí a mezinárodní spravedlnosti existují podstatné rozdíly, globalisté hodlají zopakovat západní zkušenost budování sociálního státu na globální úrovni. Globalistický liberalismus ústí do čistého utopismu.

Marxistická kritika míří primárně na mocenské asymetrie, které s sebou přinesl kapitalismus. Požadavky liberální spravedlnosti podle marxistů slouží pouze a jen jako ideologická zástěrka nadvlády kapitálu nad životy jednotlivců. Skutečná spravedlnost tak může být uskutečněna jen tehdy, když bude současný systém zrušen, resp. když sám sebe rozloží. Jen tehdy se uvolní prostor pro kreativní energii jedinců, aby mohli určovat směřování svých vlastních životů a rozvíjet se ve svobodné komunikaci s druhými. Čistý marxismus ústí do naivistického spontaneismu.

Ani jedna z výše uvedených perspektiv nepředstavuje sama o sobě nosnou normativní pozici. Každá z nich však nabízí důležité vhledy, které chybí druhým dvěma. Realistická představa konfliktu jako šachové partie, která nastoluje mocenskou rovnováhu, je z hlediska dopadů moderních technologizovaných konfliktů na civilní obyvatelstvo nepřesvědčivým postojem. Realismu navíc chybí schopnost formulovat politické programy. Na to upozornil již Carr, když realismus viděl nikoli jako všezahrnující politický program, ale jako nutný korektiv idealismu liberalismu: „Vyspělé myšlení kombinuje vizi s pozorováním a analýzou. Utopie a realita jsou proto dvě stránky politické vědy.“ (Carr 2001: 10)

Realismus potřebuje idealistické nasazení liberalismu stejně jako liberalismus potřebuje optiku realismu. Ta mu umožňuje získat citlivost k převládajícímu uspořádání politické skutečnosti, aniž by ji ospravedlňoval jako realismus. Přesvědčivá perspektiva proto musí být – slovy R. Keohana – „realistickým liberalismem“ (Keohane 2002c: 247). Musí usilovat o správné (rozumné) politické instituce, neboť ty mají pro prosperitu jednotlivců i jejich společenství naprosto zásadní význam. Na druhé straně si však musí být vědoma, že instituce mohou mít utlačující rysy. Zde do hry vstupuje kritická teorie marxismu. Zatímco realismus nás vybavuje respektem k existujícím institucím, marxismus upozorňuje na jejich možné utlačující aspekty. Nestačí proto, když bude liberalismus realistickým, musí být také kritickým. Odmítnutí utopismu musí jít ruku v ruce s obnovením schopnosti kritiky konkrétně existujících nespravedlností, která zbavuje mocenský *status quo* domnělé přirozenosti a požaduje jeho veřejné ospravedlnění (Forst 2001, 2005). Praxe sociální kritiky se tak stane nutným spojencem liberalismu a realismu.

Poznámky:

1. Původní data vydání historických děl a překladů jsou obsažena v seznamu literatury. V textu je odkazováno k těm edicím, s nimiž autor pracoval.
2. Podle J. Rawlse představuje předpoklad rozumnosti nutné východisko liberálních teorií. Jestliže by lidé ve skutečnosti tuto podmínku nesploňovali, neztratila by smysl jen liberální teorie, ale samotná existence člověka. Pokud jsou „lidské bytosti ... z velké části amorální, pokud ne nevyčleřitelně cynické a sebestředné, mohli bychom se spolu s Kantem ptát, jestli vůbec stojí za to, aby lidské bytosti žily na zemi.“ (Rawls 1999: 128)
3. Někteří autoři užívají odlišnou terminologii, mají však na mysli identický fenomén. Např. Ch. Beitz v této souvislosti rozlišuje „sociální“ versus „kosmopolitní“ liberalismus (Beitz 1999b) a R. Forst s B. Barrym „etatismus“ či „státocentrismus“ versus „globalismus“ (Forst 2001, Barry 1999).
4. Této chyby se podle Rawlse dopouštějí právě ti z jeho pokračovatelů, kteří se snaží princip diference uplatnit pro uspořádání globálních politických institucí (viz níže).
5. I když upozorňuje, že jde ve skutečnosti o velmi náročný požadavek (viz Forst 2005: 35–36).
6. K tomuto bodu se dále dostaneme v souvislosti s T. Poggem, z jehož pera návrh pochází.

7. Pogge uvádí příklad Nigérie, kde export ropy tvoří asi čtvrtinu HDP a kde získává kontrolu nad těmito příjmy kdokoli, kdo se dostane k moci: „Ze strany armádních důstojníků se jedná o velké pokušení a v průběhu 28 z posledních 32 let byla Nigérie ovládána vojenskými diktátory, kteří se dostali k moci silou.“ (Pogge 2002: 113) Stejný vzorec podle Poggea vykazují také Keňa, Angola, Mozambik, Brazílie, Venezuela, Filipíny, Barma/Myanmar, ropné státy středního Východu a mnoho dalších menších zemí, které jsou bohatě zdrojově vybaveny. Ačkoli kauzální vztah mezi zdrojovou vybaveností a neexistujícím ekonomickým rozvojem je dlouho znám jako domácí problém (tzv. Holandská nemoc), Pogge upozorňuje, že tento mechanismus nemůže fungovat bez pobídek přítomných na mezinárodní úrovni.
8. K diskusi postupného odklonu Poggea od rawlsovského globalismu k pragmatičtěji chápané koncepci „minimálního standardu“ viz Zanetti 2005 (srov. Pogge 2002: 27–51).
9. Ke kritické diskusi této analogie viz Pogge 1989: 251–252.
10. Tato sekce částečně využívá text z Barša, Císař 2004: 188–192.

Literatura:

- Anderson, Perry. 2005. „Arms and Rights. Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War.“ *New Left Review* 31, 5–40.
- Barry, Brian. 1995a. „Spherical Justice and Global Injustice.“ In: *Pluralism, Justice, and Equality*. Eds. David Miller a Michael Walzer. Oxford: Oxford University Press, 67–80.
- Barry, Brian. 1995b. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, Brian. 1997 [1982]. „Humanity and Justice in Global Perspective.“ In: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Eds. Robert E. Goodin a Philip Pettit. Oxford, Malden: Blackwell Publishers, 525–540.
- Barry, Brian. 1999. „Statism and Nationalism: Cosmopolitan Critique.“ In: *Global Justice*. Eds. Ian Shapiro a Lea Brilmayer. New York and London: New York University Press, 12–66.
- Barša, Pavel. 1995. „Teorie spravedlnosti Johna Rawlse.“ *Politologický časopis* 2, č. 4, 339–350.
- Barša, Pavel a Císař, Ondřej. 2004. *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. Brno: CDK.
- Baumgold, Deborah. 2003. „Hobbes.“ In: *Political Thinkers. From Socrates to the Present*. Eds. David Boucher a Paul Kelly. Oxford: Oxford University Press, 163–180.
- Beitz, Charles. 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, Charles. 1999a. „International Liberalism and Distributive Justice.“ *World Politics* 51, 269–296.
- Beitz, Charles. 1999b. „Social and Cosmopolitan Liberalism.“ *International Affairs* 75, č. 3, 515–529.
- Bobbio, Norberto. 1995. „Democracy and the International System.“ In: *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*. Eds. Daniele Archibugi a David Held. Cambridge: Polity Press, 17–41.
- Brown, Chris. 2002. *Sovereignty, Rights and Justice. International Political Theory Today*. Cambridge: Polity.
- Carr, E. H. 2001 [1938]. *The Twenty Years' Crisis 1919–1939. An Introduction to the Study of International Politics*. New York: Palgrave.
- Císař, Ondřej. 2004. *Transnacionální politické sítě. Jak mezinárodní instituce ovlivňují činnost nevládních organizací*. Brno: IIPS.
- Císař, Ondřej. 2005. „Filosofické základy studia politického pluralismu.“ *Politologický časopis* 12, č. 2, 201–212.
- Forst, Rainer. 2001. „Towards a Critical Theory of Transnational Justice.“ In: *Global Justice*. Ed. Thomas Pogge. Oxford, Malden: Blackwell Publishing, 169–187.

- Forst, Rainer. 2005. „Justice, Morality and Power in the Global Context.“ In: *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Eds. Andreas Follesdal a Thomas Pogge. Dordrecht: Springer, 27–36.
- Goldstein, Judith a Keohane, Robert, eds. 1993. *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*. Ithaca: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen. 1996 [1992]. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1998a [1996]. „„Reasonable“ versus „True“, or the Morality of Worldviews.“ In: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Eds. Ciaran Cronin, Pablo De Greiff. Cambridge, Oxford: Polity Press, Blackwell Publishers Ltd., 75–101.
- Habermas, Jürgen. 1998b. „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie.“ In: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 91–169.
- Habermas, Jürgen. 2001. „Why Europe Needs a Constitution.“ *New Left Review* 11, 5–26.
- Habermas, Jürgen. 2002 [1996]. „Tři normativní modely demokracie.“ In: *Teorie demokracie dnes*. Praha: Filosofie, 79–95.
- Habermas, Jürgen. 2005. „A Political Constitution for the Pluralist World Society?“ Rukopis (<http://ptw.uchicago.edu/Habermas01.pdf>).
- Hampton, Jean. 1993. „Contract and Consent.“ In: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Eds. Robert Goodin a Philip Pettit. Oxford: Blackwell, 379–393.
- Hardt, Michael. 2002. „Today’s Bandung?.“ *New Left Review* 14, 112–118.
- Hardt, Michael a Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Hardt, Michael a Negri, Antonio. 2004. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Books.
- Hobbes, Thomas. 1985 [1651]. *Leviathan*. London: Penguin Books.
- Hobbes, Thomas. 1988 [1642]. „O občanu.“ In: *Výbor z díla*. Praha: Svoboda.
- Hrubec, Marek. 2004. „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha: Filosofie, 77–104.
- Kant, Immanuel. 1990 [1785]. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- Kant, Immanuel. 1999 [1795]. *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: OIKOYMENH.
- Keohane, Robert. 2002a. „International Institutions: Can Interdependence Work?.“ In: *Power and Governance in a Partially Globalized World*. London and New York: Routledge, 27–38.
- Keohane, Robert. 2002b. „International Liberalism Reconsidered.“ In: *Power and Governance in a Partially Globalized World*. London and New York: Routledge, 39–62.
- Keohane, Robert. 2002c. „Governance in a Partially Globalized World.“ In: *Power and Governance in a Partially Globalized World*. London and New York: Routledge, 245–271.
- Keohane, Robert. 2003. „Global Governance and Democratic Accountability.“ In: *Taming Globalization: Frontiers of Governance*. Eds. David Held a Mathias Koenig-Archibugi. Cambridge, Oxford: Polity Press, 130–159.
- Keohane, Robert a Nye, Joseph. 2000. „Introduction.“ In: *Governance in a Globalizing World*. Eds. Joseph Nye a John Donahue. Cambridge, Mass., Washington D.C.: Visions of Governance for the 21st Century, Brookings Institution Press, 1–41.
- Keohane, Robert a Nye, Joseph. 2001 [1977]. *Power and Interdependence, 3rd edition*. New York: Longman.
- Kukathas, Chandran a Pettit, Philip. 1990. *A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. 2nd edition. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Machiavelli, Niccolò. 2001 [1531]. „Vladař.“ In: *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. Praha: Argo, 17–75.
- Marx, Karel a Bedřich Engels. 1950 [1848]. „Manifest komunistické strany.“ In: *Sebrané spisy ve dvou svazcích. Svazek I*. Praha: Svoboda, 17–59.
- Miller, David. 2002. „Two Ways to Think about Justice.“ *Politics, Philosophy and Economics* 1, 5–28.

- Morgenthau, Hans. 1978 [1948]. *Politics Among Nations*. New York: Alfred A. Knopf.
- Nye, Joseph. 2004. „Globalization’s Democratic Deficit. How to Make International Institutions More Accountable.“ In: *Power in the Global Information Age. From Realism to Globalization*. Oxon, New York: Routledge, 201–205.
- Pogge, Thomas. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1985. „Justice as Fairness: Political not Metaphysical.“ *Philosophy and Public Affairs* 14, č. 3, 223–251.
- Rawls, John. 1989. „The Domain of the Political and Overlapping Consensus.“ *New York University Law Review* 64, č. 2, 233–255.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA., London: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, Michael. 1995 [1984]. „Procedurální republika a nezakotvené jáství.“ *Filosofický časopis* č. 2, 249–265.
- Scanlon, T. M. 1982. „Contractualism and Utilitarianism.“ In: *Utilitarianism and Beyond*. Eds. Amartya Sen a Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 103–128.
- Schmitt, Carl. 1932. *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Singer, Peter. 1972. „Famine, Affluence, and Morality.“ *Philosophy and Public Affairs* 1, č. 3, 229–243.
- Singer, Peter. 2002. *One World. The Ethics of Globalization*. New Haven and London: Yale University Press.
- Skinner, Quentin. 1995 [1981]. *Machiavelli*. Praha: Svoboda.
- Swift, Adam. 2005 [2001]. *Politická filozofie: Základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis. An Introduction*. Durham and London: Duke University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2005 [2003]. *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Praha: Slon.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Weber, Max. 1998 [1919]. „Politika jako povolání.“ In: *Metodologie, sociologie a politika*. Ed. Miloš Havelka. Praha: OIKOYMENH, 246–296.
- Zanetti, Véronique. 2005. „Egalitarian Global Distributive Justice or Minimal Standard? Pogge’s Position.“ In: *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Eds. Andreas Follesdal a Thomas Pogge. Dordrecht: Springer, 199–213.
- Zolo, Danilo. 2000. „The Lords of Peace: From the Holy Alliance to the New International Criminal Tribunals.“ In: *Global Democracy. Key Debates*. Ed. Barry Holden. London and New York: Routledge, 73–86.