

Spravedlnost a univerzální hodnoty v politické filosofii liberálního egalitarismu*

PAVEL DUFEK**

Abstract: Justice and Universal Values in the Political Philosophy of Liberal Egalitarianism

Contemporary normative debates about justice increasingly revolve around the problem of extending the principles of justice (and corresponding theories) beyond the level of the nation-state, to which they have been for a long time confined. The article below discusses several authors from the wide and heterogenous politico-philosophical current of liberal egalitarianism, which can be considered one of the leading contemporary schools of thought, or the mainstream. There are two interrelated goals in this enterprise: First, to show how varied and cross-cutting the normative landscape of justice is, even within this specific current. Second, since I concentrate on the problem of extending the principles and theories of justice to supra-state levels, the universality (or the „cosmopolitan reach“) of these ideas stands out as one of the most interesting features of these discussions. The work of Brian Barry, David Miller, Onora O’Neill and John Rawls exemplify many crucial issues that any theory of justice with cosmopolitan ambitions must cope with. The article concludes that the concept of (universal) human rights seems to be the only value that can buttress any cosmopolitan theories of justice; however, the normative debate over (1) their grounding, scope and corresponding obligations and (2) their connection to a comprehensive account of a good society, i.e. liberal democracy – and therefore, the acknowledged danger of ethnocentrism – is still far from being resolved.

Keywords: theories of justice, universalism and particularism, nation-state, global justice, liberal egalitarianism

1. Úvod

Tento text si klade za cíl načrtnout charakter současných diskusí o otázkách spravedlnosti v rámci širokého a poměrně heterogenního proudu liberálního egalitarismu, přičemž zvláštní důraz bude kladen na problematiku univerzality (či partikularity) jejich principů. V globalizujícím se světě se právě (ne)možnost extenze teorií spravedlnosti mimo úroveň národního

* Rád bych touto cestou poděkoval Ondřeji Císařovi a dvěma anonymním recenzentům za poznámky a připomínky k původní verzi textu.

** Autor působí na Katedře politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Poštovní adresa: Katedra politologie FSS MU, Joštova 10, 602 00 Brno; e-mail: dufek@fss.muni.cz.

státu – zejména na úroveň transnacionální či globální – stala jedním z neaktuálnějších témat politicko-filosofických debat; jinými slovy, autoři, kteří zastávají perspektivu, v níž jakožto výchozí referenční objekt normativního uvažování dominuje národní stát (či jinak definované partikulární společnosti), jsou nuceni předložit pádné argumenty, proč tak činí a proč by neměly jisté principy spravedlnosti platit pro všechny lidi stejně, bez ohledu na morálně arbitrární geografické hranice států.¹ Proud liberálního egalitarismu byl zvolen ze dvou důvodů: jednak zahrnuje značnou část současné politicko-filosofické krajiny a jednak v dotyčných dílech obvykle nacházíme silný potenciál ke kosmopolitní extenzi. Každý ze zde diskutovaných autorů přitom vychází z distinktivních premis: Hypotetické smlouvy svobodných jedinců o principech, které nikdo ze zúčastněných nemůže rozumně odmítnout (Brian Barry), vzájemného vztahu základních principů sociální spravedlnosti (rovnost, zásluhy, potřeby) a priority v případě jejich konfliktu (David Miller) a konečně explicitně kantovského normativního pojetí autonomních jedinců jako „cílů o sobě“, spojeného s imperativem univerzalizace morálních principů (Onora O'Neill).

Účelem textu je v prvé řadě představit východiska a vnitřní strukturu některých typických přístupů k této problematice, jež se následně uplatňují v diskusích o transnacionální či globální spravedlnosti. Rozsah článku neumožňuje hlubší rozvedení řady kritických bodů, které s myšlením o spravedlnosti neodvratně souvisí, ať se jedná o vnitřní dělení (a spory) v rámci kosmopolitního tábora, „rozpuštění“ (*dispersion*) suverenity národního státu a současné hledání nového základu politické legitimacy, či otázku celosvětové demokratizace a ustavování globálních demokratických institucí, případně globální „občanské společnosti“. V závěru nicméně věnuji určitý prostor problematice univerzálních lidských práv, neboť (a) právě lidská práva se zdají být nejnosnějším konceptem, na němž je možné stavět normativní teorie s univerzální platností, a (b) právě v konceptu lidských práv se kříží nemálo problémových os, včetně těch výše zmíněných.

Předesílám, že text pojednává především o záležitostech spravedlnosti distributivní (či sociální), tedy způsobu rozdělení statků a břemen (*benefits and burdens*) mezi členy politické obce – přičemž jednou z ústředních otázek zůstává, jak široce je tuto „obec“ žádoucí vymezit.²

2. Spravedlnost jako nestrannost a liberální universalismus (Brian Barry)

Teorie spravedlnosti Johna Rawlse (Rawls 1972 [1995])³ vyvolala v akademickém světě mimořádný ohlas a vymezení se vůči tomuto dílu i dalším Rawlsovým příspěvkům se následně stalo prvním krokem v rozvíjení jakýchkoliv dalších úvah o spravedlnosti. Jednou z nejadresnějších a nejpodrobnějších kritik přispěl i Brian Barry – nejadresnějších proto, že od počátku souhlasil s Rawlsovými předpoklady i cíli, ke kterým směřoval (týkalo se to zejména využití kontraktualistického přístupu ke konstrukci principů spravedlnosti či záměru ospravedlnit přerozdělovací praktiky státu), ovšem Rawlsova idea spravedlnosti jako férovosti (*justice as fairness*) mu připadala – přes veškeré své silné stránky – problematická (Barry 1973a, 1973b).⁴ Ve svých následujících dílech se proto snažil hledat jinou cestu k ospravedlnění ideálu liberálně-demokratických principů spravedlnosti, a našel ji – alespoň dle svého přesvědčení – v konceptu *spravedlnosti jako nestrannosti* (*justice as impartiality*). Toto pojetí podle Barryho dokáže koherentně spojit dvě samostatné, avšak navzájem propojené oblasti tázání

– motivy, které vedou jednotlivé účastníky smluvního aktu k jeho přijetí (jedná se tedy o ty důvody, které činí novou situaci v určité dimenzi lepší, než před smlouvou) a kritéria, podle kterých budeme poměřovat spravedlnost přijatých pravidel, jež mají regulovat společenské soužití. Například konkurenční model *spravedlnosti jako vzájemné výhody* (justice as mutual advantage), tedy čistě instrumentálně nahlížený akt smlouvy spojovaný klasicky s T. Hobbesem a v nedávné době např. s D. Gauthierem (Gauthier 1986), právě takovou inkoherenci trpí, a to z důvodu výhodnosti tzv. „černého pasažérství“.

2.1 Původní stav: Rawls versus Scanlon

V Rawlsově pojetí původního stavu v *Teorii spravedlnosti* (reprezentovaném mimo jiné ideou „závoje nevědomosti“, který dodává původnímu stavu morální náboj, čímž Rawlse odlišuje od autorů jako Gauthier) vidí Barry několik slabin a dochází k závěru, že při zkoumání podmínek společenské smlouvy musíme přiznat jejím účastníkům znalost vlastních identit a tudíž zájmů a místo kritéria vzájemné výhody je nutné předpokládat kritérium férovosti (ve smyslu nestrannosti) smlouvy. Bližší definici tohoto kritéria Barry hledá u Thomase Scanlona, který postavil Rawlsovu původnímu stavu svébytnou alternativu: Férové jsou takové „systém[y] pravidel, určené pro obecnou regulaci chování, které by nikdo nemohl rozumně odmítnout jako základ pro informovanou, nevynucenou všeobecnou dohodu“ (Scanlon 1982: 110). Podle Barryho lze pomocí tohoto nástroje dosáhnout původně Rawlsem zamýšlených cílů mnohem snadněji, například v souvislosti s legitimizací základních práv na svobodu slova, svobodu náboženského vyznání a podobně. Spravedlnost jako nestrannost dostává ve formě scanlonovského původního stavu *procedurální* nástroj, kterým může poměřovat všeobecnou přijatelnost substanciálních koncepcí dobrého života, respektive tu jejich část, která se vztahuje k charakteru a fungování společenských institucí.

2.2 Použitelnost spravedlnosti jako nestrannosti

Dostáváme tedy určitou představu, v čem spočívá Barryho představa spravedlnosti: Principy a pravidla, vztahující se k fungování společenských institucí, jsou férová (nestranná čili spravedlivá), pokud projdou scanlonovským „testem odmítnutelnosti“. Jak se ale tato abstraktní idea spravedlivé procedury uplatní v praxi? Jako příklady Barrymu slouží ústavodárný proces a z něj pramenící základní práva, charakter fungování soudního systému či podoba některých základních politických procesů; ve všech těchto případech je nestrannost stavěna do kontrastu s utilitaristickým přístupem, ač se nakonec ukáže, že obě dvě teorie mají leccos společného.

(1) Při sestavování ústavních fundamentů (*constitutional essentials*) se utilitarismus odvolává na kalkulaci celkového užítku (přesněji řečeno agregaci uspokojených individuálních preferencí [*want-satisfaction*])⁵, k němuž různá ústavní ustanovení povedou. Barry tento postup označuje jako „decentralizovanou strategii“ (*bottom-up*) – ústavní pravidla jsou odvozena z celkového užítku, naměřeného u jednotlivých občanů. Taková kalkulace ale z praktického hlediska není v lidských silách, a klasičtí utilitaristé jako Bentham či James Mill proto navrhovali, aby se za uspokojující utilitaristické kritérium považovala politická vůle většiny. To je ovšem velmi odvážná generalizace, protože je dost dobře (teoreticky i prakticky) možné, že zájmy většiny se nebudou s utilitaristickým kritériem překrývat. Co když by určitá politika

jen nepatrně zvedla uspokojení preferencí u většiny (nebo přispívala k uspokojení pouze slabých preferencí), zatímco opačná politika by výrazně přispěla k naplnění preferencí nějaké menšiny? Řešení by se mohlo ukrývat v ústavním omezení většinového rozhodování, ovšem tyto diskuse nejsou zdaleka jednoznačné (Barry 1995: 81).

Spravedlnost jako nestrannost naopak výsledky, které vyplývají z aplikace ústavních pravidel, ignoruje (či přinejmenším nedisponuje systematickým vyhodnocovacím aparátem). Barry volí jako jeden z příkladů základních ústavních hodnot svobodu náboženského vyznání. Dá se předpokládat, že tato svoboda je v životě každého jedince klíčová (včetně nevěřících, kterým je určena „svoboda nevěřit“). Představme si, že někdo prosazuje omezení náboženské svobody (předpokládá se, že pro všechny ostatní, nikoliv však pro sebe či svou skupinu). „Zlaté pravidlo“ morálky však vybízí k položení otázky, jak by dotyčný přijal, kdyby takové omezení hodlali uvalit ostatní na něj – a odpověď bude patrně znít, že svoji náboženskou svobodu by si omezit nenechal. Výsledkem scanlonovského testu odmítnutelnosti v původním stavu by proto muselo být zamítnutí omezujícího principu, neboli, *vice versa*, přijetí principu svobody vyznání. Stejný argument pak podle Barryho platí pro otázky sexuální orientace, uvěznění bez řádného soudního procesu, mučení podezřelých z trestných činů a podobně.

Do ústavně garantovaných principů spravedlnosti naopak Barry nepočítá dva tradiční politické principy, princip újmy (*harm*) a princip prekluze (*preclusion*). Oba bývají využívány jako zbraň proti tzv. státnímu paternalismu. První z nich říká, že zasahování státu do individuální svobody je legitimní pouze tehdy, škodí-li určitá aktivita ostatním lidem; poškození sebe sama se za dostatečný důvod nepočítá. Druhý pak stanovuje, že politická témata, která narážejí na zásadní rozpory mezi morálními a náboženskými přesvědčeními, by měla být ponechána na rozhodnutí jednotlivců. V obou případech se Barry domnívá, že ústavně garantovaná „volná ruka“ v individuálním jednání není tím správným řešením a že běžný politický proces je pro podobné účely dostačující (Barry 1995: 91–92).

(2) Mají být substantivní principy sociální spravedlnosti ústavně zakotvené, a tedy interpretovatelné a vymahatelné soudně? Barry odpovídá, že pro řešení otázek jako forma ekonomické organizace, nastavení daňového systému a podobně nejsou soudy vybaveny ani navrženy – sociálně-ekonomickými problémy se mají zabývat politické instituce, nikoliv (ústavní) soudy. Způsob a úroveň, jakým budou jednotlivá sociálně-ekonomická témata interpretována a formulována, nemá být věcí soudů, nýbrž politické reprezentace. Na soudech zůstává, aby dohlížely na spravedlivé fungování určitým způsobem nastaveného systému (Barry 1995: 97–98).

(3) Spočívá-li tíha odpovědnosti za sociální spravedlnost především na bedrech běžné legislativy a politických rozhodnutí, můžeme se ptát, jaké procedury budou nejlépe přispívat k jejich spravedlivosti. Barry nazývá „kontextem nestrannosti“ (*circumstances of impartiality*) takové empirické podmínky, které se co možná nejvíce blíží ideálu scanlonovského původního stavu, a substantivní pravidla spravedlnosti, která v takovém prostředí vzniknou, budou mít proto sklon být skutečně spravedlivá. Mezi prvními lze jmenovat ochotu naslouchat stejnou měrou všem rozumným argumentům, bez ohledu na to, ze které strany přicházejí. To se může zdát jako triviální podmínka, ale jak Barry upozorňuje, v mnoha společnostech, pokud ne ve většině, je některým menšinám upíráno právo účastnit se rozvažování o politických principech, kterým mají být podřízeny. Druhou klíčovou podmínkou je záruka, že názorům a návrhům různých stran se dostane plnohodnotného, chceme-li férového, slyšení, diskuse, rozhodování a zpětné kontroly. Jen tak vznikne záruka, že „vítězný“ návrh byl vystaven

možnosti odmítnutí, zakládající se na rozumných důvodech – a odmítnut nebyl, a tudíž jej lze považovat za spravedlivý.⁶ Na tomto místě se otevírají horizonty další zajímavé diskuse, kterou je možné shrnout pod označení „deliberativní demokracie“, a Barry nepřímou naznačuje, že podobné rysy by rozhodovací proces v jeho světě mít měl. (Barry 1995: 100–103, 107; srv. Laslett a Fishkin 2003). Mimo jiné se nabízí otázka (kterou zde ovšem nemohu dostatečně rozvést) po možném propojení Barryho pojetí původního stavu a Habermasovy představy komunikativní racionality, která díky požadavku veřejného obhájení předkládaných argumentů zde načrtávané pojetí – alespoň v rovině ideální teorie – podle všeho doplňuje; dokonce sám Barry poznamenává, že podobná představa „...stojí v jádru Scanlonovy teorie“ (Barry 1995: 168). V každém případě se lze domnívat, že Habermas má k Barrymu (a naopak) rozhodně blíže než k Rawlsovi, a to i poté, co doplníme ideu závoje nevědomosti ideou překrývajícího se konsenzu (*overlapping consensus*): V původním Rawlsově pojetí – a v tom lze s Barrym souhlasit – se ze smlouvy svébytných jedinců, kteří se jen dočasně skrývají za závoj nevědomosti, stává „počítačová kalkulace“ idealizovaného aktéra, neboť všichni účastníci se rozhodují podle stejných pravidel a principů (Barry 1995: 59). Překrývající se konsenzus na druhou stranu vylučuje individuální koncepcie dobrého života (tzv. komprehensivní doktríny, *comprehensive doctrines*), což je bezpochyby protikladem Habermasovy koncepce.⁷

Podle Barryho jsou stanovené podmínky nejlépe plněny západními liberálně-demokratickými společnostmi, a konkrétně pak menšími západoevropskými zeměmi s konsensuálnějším modelem demokracie (Nizozemí, skandinávské země). Dostává se tak ke zdůvodnění svého předchozího tvrzení, že liberálně-egalitářské principy si mohou nárokovat universální platnost.

2.3 Skepse jako základ neutrality

Legitimizace spravedlnosti jako nestrannosti tedy dosud postupovala ve třech krocích. Nejdříve byl vysloven předpoklad, že motivací účastníků smlouvy je dosáhnout takových podmínek společenské kooperace, které by nemohl nikdo rozumně odmítnout. Pak přichází na řadu tvrzení, že žádná ze substantivních koncepcí dobrého života nemůže být základem této dohody, protože bude vždy někým rozumně odmítnuta. Neutralita ve formě nestrannosti k rozumným koncepcím dobra je pak navrhována jako řešení celého smluvního problému.⁸ Slabina naznačeného postupu se skrývá ve druhém kroku: Co když někdo bude trvat na názoru, že jeho koncepcie dobrého života je právě tím základem, který by každý rozumný člověk měl přijmout? V takto postavené situaci dostáváme tvrzení proti tvrzení, a bez dodatečných předpokladů vážně teorie na mrtvém bodě. Barry si v tomto bodě bere na pomoc filosofickou skepsi, již definuje následovně: „...žádná koncepcie dobra nemůže být ospravedlnitelně zastávána s takovým stupněm jistoty, který by opravňoval k jejímu vnucení těm, kteří ji odmítají“ (Barry 1995: 169). Skepse (či skepticismus) je namířená právě proti dogmatickým koncepcím dobra, a může být motivována jak empiricky (Barry uvádí klasický případ náboženských rozbrojů v evropských dějinách), tak normativně (na základě metatetického přesvědčení o neexistenci objektivních morálních hodnot) (srv. Mackie 1977; Brázda 2002: 13–33). Spojením skeptického pohledu na objektivitu hodnotových koncepcí a motivu férové smlouvy dostáváme liberální neutralitu „v plné zbroji“ (Barry 173–188).

Zde se ovšem vyplatí na chvíli zastavit. Lze vůbec koherentně spojit nedůvěru k absolutním hodnotám s vírou v primát liberálně-demokratických institucí, jak evidentně činí Brian

Barry? Vždyť skeptický přístup k nárokům morálních systémů i některých etických teorií jde ruku v ruce s rezervovaným pohledem na universalistické ambice některých mravotvůrců! Neměli bychom ovšem přehlížet druhou stranu mince s názvem „skepse v etice“, jíž je uchýlení se k pragmatickému, případně široce funkcionálnímu zdůvodnění morálky. Mají-li principy spravedlnosti (jako morální pravidla regulující strukturu základních společenských institucí) napomáhat mírovému a svobodnému soužití osob s často nekompatibilními zájmy, a usoudíme-li, že liberálně demokratické země jsou v regulaci konfliktů úspěšnější, než země neliberální a nedemokratické, pak tu přinejmenším existuje důvod k zamyšlení. Barryho proceduralistická teorie spravedlnosti s explicitně omezeným dosahem v tomto smyslu představuje určitý minimální pragmatický základ, který by mohl být přijatelný pro většinu rozumných osob, ať se nacházejí kdekoliv.

2.4 Kosmopolitismus, státocentrismus a nacionalismus

V knihách *Theories of Justice* a *Justice as Impartiality* Barry položil teoretické základy pro své další uvažování o substantivních principech spravedlivě uspořádané společnosti. Z mnoha náznaků bylo lze tušit, že ponese výrazně rovnostářský charakter a že případné redistributivní praktiky se nezastaví na hranicích existujících státních jednotek, což Barry potvrzuje ve své zatím poslední knize (Barry 2005: 25). V jednom z předchozích článků (Barry 1999) se přitom explicitně přidává na stranu autorů jako Ch. Beitz či T. Pogge (Beitz 1999; Pogge 2002), kteří za výchozí referenční jednotku normativního uvažování berou nikoliv státy, nýbrž individuální lidské bytosti. Svoji obhajobu kosmopolitismu a jistých univerzálních hodnot artikuluje prostřednictvím kritiky v současné době převažujících „paradigmat“ v teorii mezinárodních vztahů a v politické teorii – státocentrismu či etatismu (*statism*) a nacionalismu. V případě prvně jmenovaného se opět vynořuje jméno Thomase Hobbesa a v mezinárodním prostředí představa států (nikoliv už jednotlivců) jako racionálních egoistických aktérů, nad nimiž však – na rozdíl od vnitřního uspořádání státu – neuplatňuje svoji moc žádná vyšší autorita. Podobně jako v případě *spravedlnosti jako vzájemné výhodnosti* je jediným morálním imperativem právě universální egoismus, a jedině proto Barry uznává, že *morálka států* má vůbec nějaký morální náboj. Plyne z ní však několik nepřijemných záležitostí, mimo jiné (1) nemožnost efektivně vynucovat (přinejmenším) dodržování lidských práv v kterékoliv vybrané zemi a také (2) nemožnost přinutit státy k účasti v systému transnacionální redistribuce statků, ať už v podobě jakési individuální „daně“ či přímých peněžních transferů od bohatých států k chudším.

Nacionalismus je pro Barryho problematický už jenom tím, že v podání svých reálných proroků („krev a půda“, tedy identifikace „národa“ na základě společného původu a určitého nárokovaného teritoria – leckdy mýtické domoviny, jež obvykle v držení daného národa momentálně není) se velice liší od akademického chápání nacionalismu, které pracuje s národní identitou jakožto záležitostí volního rozhodnutí a teritoriální nároky se v něm nevztahují ke konkrétnímu území, nýbrž k *nějakému* území, na němž bude národ moci naplnit smysl své existence (Barry 1999: 17–20). Kromě této nesrovnalosti se pak zastánci „nacionalismu“ musejí vyrovnávat s faktem, že rovnice 1 stát = 1 národ neplatí prakticky nikde; liberálně orientovaní autoři jako W. Kymlicka se kvůli tomu podle Barryho dostávají do schizofrenní situace, když jsou vedeni ke schvalování neliberálních praktik uvnitř minorit, které sdílejí stejné státní

teritorium s většinovým národem. To je pro kosmopolitního autora jako Barry, zastávajícího hodnoty individualismu, rovnosti a univerzality, nepřijatelné (Barry 1999: 31–34).⁹

3. Sociální spravedlnost v mezích národního státu (David Miller)

David Miller na rozdíl od Barryho nepatří do kontraktualistického proudu v politické filosofii; pokud bychom ho měli za každou cenu někam zařadit, pak by se patrně nabízela společná „škatulka“ etického pluralismu a sociálního egalitarismu. Pluralismus proto, že podle Millera nelze redukovat myšlení o spravedlnosti na jediný princip, ze kterého by byl odvozen zbytek teorie; stejně tak je nutné orientovat se v kontextu společenského dění – v různých typech společenských vztahů mají prioritu různé principy spravedlnosti. Pojem egalitarismu hovoří sám za sebe, v této souvislosti lze připomenout pravidlo o prioritě rovné distribuce statků a břemen, která může být narušena pouze na základě rozumných a přesvědčivých důvodů (například nadprůměrným příspěvkem k ekonomické výkonnosti společnosti) (Koller 1997: 91–92, 103–106). K ospravedlnění případných nerovností mají sloužit právě některé z Millerových principů spravedlnosti, zatímco jiné v jeho pojetí vedou k zásadní rovnosti.

3.1 Tři cesty ke spravedlnosti

Miller rozlišuje několik nástrojů pro rozvažování o principech spravedlnosti. Metoda (1) *abstrakce* směřující k odhalení jistých fundamentálních principů, kterou spatřoval v nástroji původního stavu v Rawlově *Teorii spravedlnosti*, podle něj zůstává na příliš vysoké úrovni obecnosti a nedokáže poradit v konkrétních případech rozhodování – například jak se mají sousedé podělit o náklady na nový plot, nebo jak se postavit k Novákově žádosti o dovolenou. Metoda (2) *procedury*, kterou Barry doporučuje jako lék na nekompatibilitu morálních přesvědčení, zase naráží na paradoxní problém, že jejím předpokladem je právě předchozí obecná shoda na tom, jak mají vypadat férové rozhodovací procedury. Nesoulad v substantivních přesvědčeních nesmí být příliš radikální, jinak tato metoda uvízne v neřešitelných problémech (Miller 1999: 22–24).

Podle Millera tedy zbývá jediná alternativa: Prozkoumat, na jakých praktických principech existující morální přesvědčení stojí, a teprve na základě hlubšího porozumění těmto základním principům začít s výstavbou teorie. Miller předpokládá, že v lidských společnostech lze takových principů objevit vícero, a proto se hlásí k odkazu Michaela Walzera a jeho pluralitního přístupu ke studiu lidských společenství. Na rozdíl od Walzera však svůj zrak neupírá na sdílené významy jednotlivých „dober“, které svým charakterem odkazují ke specifickým kombinacím distributivních kritérií (principů). Svoji teoretickou pouť Miller začíná u analýzy empirických poznatků, týkajících se „forem lidského soužití“ (*modes of human relationships*). Předpokládá přitom, že po identifikaci těchto základních modů lidských vztahů lze ke každé z nich přiřadit princip spravedlnosti, který ji nejlépe vystihuje; smyslem dalšího teoretického úsilí pak je načrtnout konzistentní obraz společnosti, v níž si dané principy nepřekáží a naopak se přirozeně doplňují. Miller identifikuje tři základní formy – *solidární komunitu, instrumentální asociaci a občanství*, ke kterým postupně přiřazuje principy *potřeb, zásluhy a rovnosti*. Primát filosofické kontemplace je tedy u Millera zpochybněn ve prospěch empirického,

kontextuálního založení teorie spravedlnosti, což mimo jiné znamená, že výraznější mezery mezi teorií a praxí představují zásadní metodologický nedostatek a vedou k poohlédnutí se po nějaké jiné, realitě více odpovídající teorii.¹⁰

3.2 Přísliby a meze teoretické preskripce

Podobně jako Rawls v *Teorii spravedlnosti* pracuje i Miller s konceptem „kontextu sociální spravedlnosti“ (*circumstances of social justice*), ovšem slůvko „sociální“ (které se u Rawlse neobjevilo) ho vede k naplnění tohoto pojmu odlišným významem. Pro Rawlse představuje kontext spravedlnosti takové podmínky, za kterých *nabývá* tato společenská ctnost smysl – pokud nenastanou (tzn. v situaci dokonalého materiálního nadbytku, popř. všeobecné shody o cílech společnosti a prostředcích k dosažení těchto cílů), není důvod o spravedlnosti hovořit. Miller naopak vidí v kontextu *sociální* spravedlnosti takové podmínky, které *garantují* její smysluplnou aplikaci:

(1) „Ohraničenou společnost s jasně vymezeným členstvím, tvořící uzavřený systém distribuce, jehož férovost či neférovost se různé teorie spravedlnosti snaží demonstrovat“ (Miller 1999: 4). V moderním politickém myšlení byl takovým přirozeným referenčním rámcem národní stát, který zároveň disponuje (2) odpovídající institucionální strukturou pro (re)distributivní nároky sociální spravedlnosti. Rawls nazval tento systém institucí „základní strukturou společnosti“, jež má zahrnovat charakter politického, ekonomického a sociálního uspořádání a na způsob jejíhož fungování mají být namířeny principy spravedlnosti. Poslední Millerovou podmínkou je (3) agentura, schopná nároky sociální spravedlnosti implementovat. Vzhledem k odpovědím na předchozí dvě podmínky se jako první volba nabízí donucovací aparát národního státu, přičemž důležitým předpokladem v současné době je, že se způsobem fungování tohoto aparátu by alespoň hypoteticky mohla souhlasit každá zainteresovaná osoba (Miller 1999: 4–6).

Pokud kterákoliv z výše načrtnutých podmínek selže, hroučí se podle Millera celá konstrukce, na níž je sociální spravedlnost postavena. Z hlediska kosmopolitní normativní pozice lze ovšem argumentovat, že neexistují přesvědčivé důvody, proč bychom měli omezovat aplikaci principů spravedlnosti na morálně arbitrární (ač reálně existující) hranice národních států. Miller na tuto filosofickou výtku odpovídá poukazem na své vymezení kontextu spravedlnosti. Jedině společná národní identita dokáže reálně zastřešit existující etnické, náboženské a další rozdíly a zároveň představovat referenční prostor pro komparativní soudy o férovosti distribuce statků a nákladů. Jedině národní politická kultura může nabídnout soubor sdílených významů, bez nichž by nemohla vzniknout všeobecná shoda o hodnotě statků a nákladů, jež podléhají společenské distribuci. Jedině existující svazky v rámci národního státu dávají jednotlivým osobám jistotu reciprocity, tedy víru v to, že se mohou u svých krajanů spolehnout na podobné ústupky a omezení, kterým jsou pod vládou principů spravedlnosti sami podřízeni. Absence těchto tří charakteristik na nadnárodní či globální úrovni znamená, že časově a místně omezenou náplň jednotlivých principů spravedlnosti nelze na tuto úroveň přenést, prostě proto, že to je z praktického hlediska neproveditelné. Podle Millera to ovšem neznamená, že je nutné na nápravu globálních nespravedlností zcela rezignovat. Žádají si pouze odlišný přístup, konkrétně využití *nekomparativních* principů jako jsou *ochrana základních práv* či *prevence vykořisťování*. S principy sociální spravedlnosti, jak je pro své účely definoval, je tento přístup ovšem spojený jen velmi vzdáleně (Miller 1999: 17–20).¹¹

3.3 Procedurální a výsledková spravedlnost

Principy potřeb, zásluh a rovnosti, jež mají podpírat strukturu Millerovy teorie, odkazují především ke spravedlnosti výsledného stavu. Je důležité zdůraznit, že v dilematu spravedlivých procedur nebo výsledků se nemusí vždy jednat o volbu typu „buď-anebo“. Miller uznává, že v některých typech situací se nemusí férové procedury scházet s férovými výsledky, ať už je důvodem kognitivní omylnost (například v případě ústních přijímacích zkoušek na universitu), nepředvídatelný vliv externích podmínek nebo protichůdné křížení dvou a více férových procedur. Rozhodnutí, který z obou nástrojů upřednostnit, většinou závisí na konkrétní situaci; při výstavbě teorie spravedlnosti ovšem nemůžeme prohlásit, že „se uvidí“. Je nutné předložit přesvědčivé argumenty, proč by měly mít větší váhu spíše principy spravedlnosti procedurální, nebo spravedlnosti výsledkové.

Na straně procedur stojí autoři jako John Rawls či Brian Barry. Rawls se v *Teorii spravedlnosti* pokusil obhájit názor, že sociální spravedlnost na sebe bere formu tzv. „čisté procedurální spravedlnosti“, tedy situace, kdy nemáme k dispozici žádný nástroj, jak měřit spravedlivost obdržovaných výsledků, zato se můžeme spolehnout na férovost procedur, které k těmto výsledkům vedou (jako příklad z každodenního života může posloužit jakákoliv loterie nebo sázková hra) (Rawls 1995: 61–64). Stejnou představu měl bezpochyby na mysli i Barry, když konstruoval svou představu scanlonovského testu rozumné odmítnutelnosti. Navzdory nepochybným přednostem procedur (zaručují mj. rovné zacházení, otevřenost či veřejnost spojenou s možností zpětného ověření a v neposlední řadě individuální důstojnost, například v podobě pravidel, která omezují policejní postupy při vyšetřování trestných činů), se Miller přiklání na stranu spravedlnosti výsledného stavu, a to z několika důvodů. Jedním z jeho cílů je předložit koherentní a vyvážený soubor principů spravedlnosti, na jehož základě by bylo možné hodnotit způsob fungování současných společností; už sám charakter těchto principů poukazuje na to, že výsledná distribuce bude mít v takovém hodnocení větší váhu, než k ní vedoucí procedury. Specifičtější důvodem je Millerovo přesvědčení, že férovost určité procedury nemůžeme určit apriori, bez znalosti distributivního výsledku, k němuž má vést: Pokud chceme, aby férová procedura splňovala nároky přesnosti, musíme disponovat předchozím povědomím o tom, která relevantní fakta má u dotyčných osob odhalit. To je případ přijímacích zkoušek na vysokou školu nebo rozdělení nedostatkových orgánů od dárců mezi čekající pacienty (Miller 1999: 99–107).

3.4 Pluralita principů a pluralita kontextů

V souladu s empirickými a pluralistickými sklony své teorie obrací Miller svůj zrak k současným společnostem, v jejichž rámci nachází tři základní a vzájemně neredukovatelné formy soužití (je nutné mít na mysli, že jde opět o částečně analytický rozbor pro účely teoretického vyjasnění). *Solidaristická komunita* je relativně stabilní skupinou, spojenou společným étosem. Počíná u přímých interpersonálních vztahů, a proto ji Miller prohlašuje za nejpůvodnější, primordiální typ lidské asociace; v moderní společnosti se ovšem omezuje především na rodinné vztahy, popřípadě ve volnější formě na kluby, spolky, náboženská sdružení a podobně. Zajímavý je Millerův názor, že společná národní identita poskytuje lidem nepřímou formu komunitních vztahů. Substantivní princip distribuce v solidaristických komunitách představuje

v Millerově pohledu *potřeba (need)*, respektive imperativ nezištné pomoci těm potřebným. Druhou formou lidských vztahů je *instrumentální asociace*, do které se lidé spojují na základě utilitární kalkulace nákladů a výnosů; v tomto smyslu by podstatě instrumentálního sdružení odpovídala i společnost, založená na principu *vzájemné výhody*. Do této formy patří především ekonomické vztahy (prodávající – nakupující), ale z pohledu zaměstnanců také vládní byrokratická mašinerie či dokonce charitativní organizace. Odpovídajícím principem distribuce pro instrumentální asociace je *zásluha (desert)*, reflektující příspěvi jednotlivce k celkovému výsledku. Třetím a posledním modelem lidských vztahů je pak stav *občanství*, který se stal jedním ze základních konceptů moderních liberálních demokracií. V jeho základu stojí princip *rovnosti* či *rovného zacházení (equality)*, což v nám známých podmínkách znamená především stejný soubor politických, občanských a – v závislosti na normativním přesvědčení autora – sociálních práv (Miller 1999: 26–31).

Všechny tři principy přitom mají v Millerově pohledu své nezadatelné místo v jakékoliv teorii spravedlnosti. Nesouhlasí (1) s Rawlsovým odmítnutím *zásluh* jakožto výsledku morálně arbitrárních okolností (vrozený talent a vlastnosti) – morální arbitrárnost (= nezaslouženost) vrozených vlastností neznamena, že si jedinci nemohou vytvořit nároky zásluh na základě intencionálního využití těchto vlastností¹² – stejně jako Hayekovou kritikou *ekonomických zásluh* jakožto kritéria odměňování za odvedenou práci (Hayek 1997, Hayek 1991: 76). (2) Oproti Brianu Barrymu, který považuje princip *potřeb* za nesoběstačný a derivovaný (dle Barryho A potřebuje X vždy za nějakým účelem, a tudíž nemůže potřeba sloužit jako samostatný normativní princip, viz Barry 1990: 47–49), pak mimo jiné argumentuje, že smyslem naplňování potřeb je zabránění *újmě (harm)*, jejíž obsahové naplnění je záležitostí „sdílených společenských norem týkajících se toho, co konstituuje minimálně přijatelný [*decent*] život pro lidské bytosti (...)“ (Miller 1999: 207–210).¹³ Sociálně sdílená definice újmy, a tudíž potřeb, navíc řeší obtížně zodpověditelnou teoretickou otázku, které potřeby je nezbytně nutné naplňovat a které jsou naopak spíše instrumentálním výrazem individuálních preferencí. Aby bylo možné zařadit existující potřeby do kolonky „zasloužené“, případně „nezasloužené“, musí existovat určitý konsensus o tom, kde končí kolektivní a začíná individuální odpovědnost. Dílčí závěr tedy zní podobně, jako původní předpoklady teorie: Jedině uzavřená komunita s více či méně pevně danou identitou může poskytovat sdílené hodnoty, na jejichž základě se taková rozhodnutí uskutečňují (Miller 1999: 227–229).

Polarizovaný spor anti-egalitaristů a egalitaristů o vztah (3) *rovnosti* a spravedlnosti pak Miller řeší návrhem jakési „střední cesty“: Existují dva separátní pojmy rovnosti, z nichž je jeden se spravedlností nerozlučně spjat, zatímco druhý si drží nezávislé postavení. První typ má distributivní a v určitém smyslu individualistický charakter: Předepisuje rovnou distribuci statků mezi jednotlivce, protože si tak žádá spravedlnost. Druhý typ, pro který Miller navrhuje označení *sociální rovnost*, má naopak holistický charakter, protože se týká hodnocení toho, jak společnost z celkového hlediska vypadá a funguje (Miller 1999: 231–232). Z toho mimo jiné plyne, že distributivní rovnost nebude spravedlností vyžadována v každém případě, a to zejména tam, kde se ke slovu dostávají zásluhy.¹⁴ Jedním z pozitivních argumentů pro rovnou distribuci je podle Millera členství v určité komunitě, a to od sportovního klubu po občanství v politické komunitě. Především na úrovni státní jednotky není tento argument zřejmý sám ze sebe; občanská rovnost, na kterou jsou navěšena politická, občanská a sociální práva, je skutečně normativním požadavkem moderních liberálních demokracií. Sociální rovnost se

v distributivních pojmech vyjádřit nedá, spíše představuje určitý ideál, kterým danou společnost poměřujeme; nejpříhodnějším slovem, které by vyjadřovalo opak, je *hierarchie*. Heslem, pod kterým lze tento ideál shrnout, je walzerovská *komplexní rovnost*, neboli existence mnoha nezávislých distributivních sfér, které ve svém součtu vyrovnávají nerovnosti, přítomné jednotlivě v každé z nich (srv. Walzer 1983: 20).

3.5 Ve jménu národního státu

Které institucionální struktury splňují nároky principů sociální spravedlnosti? Na základě *potřeb* se lze domnívat, že v závislosti na sdíleném chápání toho, čím je konstituována minimální přijatelná životní úroveň, si daná politická komunita ponechá stranou určitý objem zdrojů, určených k přidělení potřebným. V moderních liberálních demokraciích bychom ztělesnění principu potřeb hledali v institucích, tvořících dohromady systém sociální péče, neboli redistributivní subsystém státu. Princip *zásluh*, zejména ekonomických, přikazuje, že lidé by měli být férově odměňováni za odvedenou práci, a Miller je přesvědčen, že meritokratické ideály nejlépe splňuje tržní ekonomika. Oproti její současné kapitalistické podobě by však v zájmu sociální spravedlnosti bylo nanejvýš nutné spoutat ji do přísnějšího regulativního a korektivního rámce. Odměňování na základě zásluh přirozeně povede k určitým nerovnostem, ovšem podle Millera je nutné se ptát, jak velké nerovnosti jsou ještě přijatelné. Jednu z významných odpovědí dávají názory samotných občanů, a průzkumy dokazují, že současné nerovnosti jsou ve velké většině považovány za nezasloužené a neférové.¹⁵ Princip *rovnosti* dochází pozitivního uplatnění při členství v určitém typu sociálních skupin, mezi nimiž obecně hraje nejvýznamnější roli politická jednotka, stát.

Společně s podmínkami, které Miller nazval „kontextem sociální spravedlnosti“, vedou tyto úvahy k závěru, že spolehlivým garantem sociální spravedlnosti je národní stát dvacátého století. Na počátku století jedenadvacátého však nabírají na významu přinejmenším dva procesy, které výše načrtnutou stavbou sociální spravedlnosti hrozí řádně zatřást. Prvním je *globalizace*, která podle řady autorů ruší tradiční hranice: kapitál a kvalifikovaná pracovní síla již nejsou vázány na národní stát a mohou se přesouvat podle toho, kde je čekají větší zisky. Odpovídajícím způsobem se pak snižuje schopnost centrálních politických autorit rozhodovat o ekonomickém dění ve vlastní zemi. Přijatelné rozdíly v materiální nerovnosti jsou, jak jsme si ukázali, jednou z podmínek, aby byly existující společnosti jejich vlastními členy považovány za spravedlivé. Pokud však tok nadnárodního kapitálu a kvalifikovaných pracovních sil přispívá ke snižování redistributivního potenciálu národních států, pak nejsou vyhlídky sociální spravedlnosti – přinejmenším v oblastech plnění potřeb a materiální rovnosti – nijak růžové (Miller 1999: 258–260).

Druhým problémovým okruhem, k němuž Miller cítí potřebu se vyjádřit, je *multikulturalismus*, ovšem nikoliv v normativním, nýbrž empirickém smyslu. Nejvýznamnější hrozbou, která z něj má plynout, je „rozpuštění“ národní identity, která po dlouhou dobu garantovala hranice sdíleného porozumění hodnotám, které naplňovaly obsahem obecné principy sociální spravedlnosti. Podle Millera je v takové situaci správnou reakcí nikoliv smířlivé přikývnutí konci národního státu tak, jak ho známe, nýbrž snaha o nalezení cest, jejichž prostřednictvím by mohla být tato instituce rekonstruována s cílem akomodace nevyhnutelné kulturní rozmanitosti. Řešením však rozhodně není nepromyšlené přimknutí se ke kosmopolitním ideálům.

4. Kantovský universalismus a překračování umělých hranic (Onora O'Neill)

Dosud jsme se setkali se dvěma modely ospravedlnění morálních hodnot a odvozeně i společenských institucí v nejširším smyslu. Zatímco „komunitaristické“ stanovisko, k němuž má se svým specifickým pojetím národní identity blízko David Miller, se obrací k existujícím hodnotám uvnitř ohraničených komunit a v posledku jimi poměruje i závěry teorie, stanovisko universalistické (Barry) je založeno na snahách o rozumovou konstrukci (minimálních) principů, na nichž by měly být všechny další, substantivní principy postavené – bez ohledu na tradice konkrétních komunit. Tuto pozici lze nazvat etickým konstruktivismem, přičemž jeho prostřednictvím sestavené principy lze považovat za objektivní, nebo objektivně ospravedlnitelné, a proto ve svém dosahu universální. Postavení Johna Rawlse je poněkud komplikovanější: Z původních universalistických ambicí *Teorie spravedlnosti* postupem času slevil a připustil, že jeho dva principy spravedlnosti a na ně napojená teorie dobře uspořádané společnosti jsou výrazem hodnot, které převládají v liberálně-demokratických společnostech. Přesto si zachoval svoji původní konstruktivistickou tvář, protože aktéry dohadování o principech spravedlnosti jsou „svobodné a rovné morální osoby“, které se podílejí na konstrukci pravidel společenského řádu. Rawls nazval svůj typ konstruktivismu „kantovským“, protože sdílel Kantovy premisy o charakteru morálních osob i praktických principů, které budou výsledkem jejich úsilí. Od Kanta ho ovšem zásadně odlišoval rozsah působnosti, který těmto principům přisoudil: Rawlsova *politická spravedlnost* je ohraničena politickou komunitou, zatímco Kantův princip universalizace nejen že není hranicemi omezen, ale může zasahovat i do jiných oblastí morálního života, než jen do otázek spravedlnosti.¹⁶

4.1 Arbitrárnost, přístupnost a koherence: Modely praktického rozumu

Do tohoto obrazu vstupuje s dvojnásobným cílem Onora O'Neill. Za prvé chce obhájit objektivistické, a tudíž universalistické ambice etického rozvažování, v tomto případě zaměřeného na otázky spravedlnosti. Za druhé hodlá dokázat, že nejvhodnějším přístupem k takovému tázání je výraznější obrat ke Kantově etice, obrat mnohem odvážnější, než jakého byl schopen či k němu ochoten Rawls.

Každý typ normativního etického tázání, které chce dospět k doporučením o žádoucím (způsobu) jednání, musí podle O'Neill splňovat dva standardy, přijatelné podle ní i pro ty, kteří chovají k možnostem a schopnostem rozumu skeptický přístup. Za prvé, racionální rozvažování by nemělo postupovat *arbitrárně*, tedy pomocí neodůvodněných kroků. To znamená, že rozum sám musí být v posledku pevně usazen na nějakých nearbitrárních základech; požadavek zní pouze na nearbitrární předpoklady (například abstrakce) a argumentační postupy.¹⁷ Druhým standardem je požadavek pochopitelnosti či *přístupnosti* rozumového postupu (*accessibility*), s nímž je logicky spojen nárok na určitou *autoritu* normativního rozvažování při udávání doporučení pro lidské myšlení a jednání (O'Neill 2000: 12).

Proti koncepcím praktického rozumu pracujícím (1) s objektivním dobrem, (2) se sdílenými normami a osobními závazky a identitami (*commitments*) či (3) snažícím se propojit hledisko subjektivních cílů s instrumentální racionalitou (viz Barryho „spravedlnost jako vzájemnou výhodu“), jež se všechny vystavují podezření z arbitrárnosti (prohřeškem je zde „konzervatismus“, etnocentrismus a podobně) staví O'Neill kantovskou vizi kritického pře-

zkoumání existujících norem a závazků. Standardy ne-arbitrárnosti a všeobecné přístupnosti jsou podle O'Neill nejlépe naplněny, pokud naše uvažování postupuje v krocích, které jsou *principiálně* přístupné všem ostatním, jinými slovy, pokud je všichni rozumem obdaření lidé mohou následovat. To je podstata Kantova praktického rozumu, vyjádřená nejpříhodněji ve formulaci kategorického imperativu jako principu universalizace. Z této formulace je mimo jiné patrné, že od sdílených hodnot a existujících osobních závazků se tato koncepce praktického rozumu zásadně liší svým universálním záběrem. Test universalizovatelnosti nebere ohled na hranice států, komunit ani kmenů; jeho kritickému pohledu jsou vystavena veškerá existující morální pravidla.

V tomto okamžiku je důležité si připomenout Briana Barryho a jeho představu scanlonovského testu rozumné odmítnutelnosti. Existuje zde bezpochyby určitá strukturní analogie: Přijatelné jsou takové morální principy, které by nikdo nemohl rozumně odmítnout (Scanlon/Barry), nebo ty, které by každá osoba mohla principiálně přijmout za své (Kant). I O'Neill předpokládá, že kantovský praktický rozum dokáže přemostit mezeru mezi ospravedlněním individuálního jednání a jeho motivací. Nezavrhuje totiž osobní preference a/nebo identity, které mohou hrát v praktickém rozhodování významnou motivační roli, pouze je zahrnuje pod kritický princip univerzalizace (O'Neill 2000: 27). Příklon Barryho a O'Neill ke Kantově etice není náhodný; i řada dalších kosmopolitně orientovaných autorů se domnívá, že právě kantovské pojetí autonomní osoby může podepírat například prosazování lidských práv či celosvětový demokratizační proces (viz např. Pía Lara 2004).

4.2 Kantovská spravedlnost: Vyprázdněná a uniformní?

Kantovská spravedlnost bývá často obviňována z etického rigorismu, který ústí v uniformní zacházení s mnohdy odlišnými případy. O'Neill považuje tento typ kritiky za irelevantní, protože etické principy a/nebo pravidla regulující chod společnosti a zejména pak požadavky spravedlnosti mají obecně formu abstraktních a víceméně neurčitých omezení individuálního jednání, nikoliv specifických příkazů co je a není a není povoleno. Problém nespočívá ani v abstraktním charakteru kantovské etiky, neboť určité úrovni abstrakce se nemůže vyhnout žádné normativní myšleni; jedná se o to, aby místo „uzávorkování“ partikularity nedošlo k jejich popření, tedy k pochybným idealizacím.¹⁸ V tomto okamžiku ovšem nastupuje opačný proud kritiky, spočívající v přesvědčení, že etické principy a pravidla nám nedávají dostatečný praktický návod, jak v každodenních situacích jednat. Tento typ námitek je ovšem také přehnaný; jedinou etickou doktrínou, která si kdy dělala nároky na podobný status všeobjímajícího kritéria správného rozhodování, byl klasický utilitarismus. Principy a pravidla spravedlnosti až na výjimky nemohou určovat konkrétní způsob jednání, už jen proto, že jakožto principy a pravidla popisují přijatelné *typy* jednání, nikoliv jejich náplň (O'Neill 2000: 53–55).

Mezeru mezi principy správného jednání a konkrétními akty vyplňují praktické soudy (*judgements*), které v každém daném případě slouží k hledání správného rozhodnutí. Situace konfliktu principů neboli morálních dilemat lze pak řešit či alespoň zmírnit: Buď tím, že aktéři vnášejí do rozhodování osobní závazky a identity, nebo prostřednictvím *institucionálního* utlumení. Například vyjmutím určitých základních práv z běžného politického procesu je možné docílit toho, že nebude docházet ke konfliktům mezi požadavky demokratického

rozhodování a individuální svobody – tímto směrem je namířena i Barryho představa ústavních principů, které budou rámovat politické procesy.

4.3 Práva nebo povinnosti?

Ze samotného principu universalizace se dají odvodit určitá základní pravidla, kterými by se mělo řídit společenské soužití. Představa, že musí být principiálně přijatelná všemi lidmi, vede k odmítnutí principů jako je podvod či klam (*deceit*), bezpráví (*injury*) nebo proti-volní donucení (*coercion*). Důvodem je logická nekoherence těchto principů s principem universalizace: Pokud by vešly v platnost, některé osoby by z nich těžily, zatímco jiné by trpěly a byly využívány, a to jsou závěry, které odporují premisám o všeobecné přijatelnosti.

Moralizující apely nabádající k nápravě nespravedlností jsou často založeny na rétorice nezadatelných práv politických, občanských i sociálních. V očích Onory O'Neill se však jedná o myšlení o spravedlnosti převrácené vzhůru nohama; místo na práva by se měl klást prvotní důraz na všeobecné závazky (*obligations*) či povinnosti (*duties*). Zatímco všechna práva relevantní pro naše uvažování mají svůj protějšek v odpovídajících závazcích, obráceně už tento vztah nefunguje, protože existují povinnosti, kterým žádná práva neodpovídají; už jen tento fakt samotný naše morální myšlení ochuzuje. Rétorika práv navíc zamlžuje skutečný vztah mezi právy a povinnostmi, protože často sklouzává od důrazu na vynutitelnost institucionalizovaných práv k obhajobě práv „morálních“, případně „lidských“, která ovšem jako taková institucionálně zakotvena být nemohou. Naopak jsou často využívána ke kritice existujících institucionálních zvyklostí. V takovém případě však není jasné, po kom by se mělo jejich dodržování, případně prosazování, vlastně vyžadovat. Specifikace závazků a jim odpovídajících institucí je podle O'Neill jedinou cestou, jak se vyhnout některým komplikacím spojeným s nedomyšleností rétoriky práv, a přitom si zachovat kantovské universalistické ambice.¹⁹

4.4 Transnacionální ekonomická spravedlnost

Analogické problémy se objevují i v souvislosti s tématem transnacionální ekonomické spravedlnosti, jinými slovy redistribuce statků v globálním měřítku. Výše jsme narazili na problém asymetrie mezi negativními universálními právy na svobodu, jimž odpovídají universální povinnosti nevměšovat se, a pozitivními právy na určité statky, k nimž je v zásadě nemožné determinujícím způsobem určit nositele závazků, respektive dosáhnout všeobecné shody o těchto nositelích. Nejobtížnější je v takové situaci odpověď na otázku, *kdo je (nebo není) zavázán jednat jakým způsobem ve prospěch koho*. V současné době se škála aktérů rozprostírá od individuálních osob přes státní jednotky po nadnárodní korporace a transnacionální hnutí, a každá rozumná diskuse musí tuto pluralitu vzít v úvahu. Nejslibnějším počátkem jsou podle O'Neill úvahy o uspokojení základních lidských *potřeb*, od nichž by následně bylo možné přejít k argumentům o základních *právech* (O'Neill 2000: 118).

K dispozici se nabízí několik ideových cest, jak dosáhnout ospravedlnění transnacionální redistribuce, ať už se jedná o různé formy konsekvenzialistického smýšlení (nejvýrazněji utilitarismus), přístupy založené na tzv. kompenzační spravedlnosti (např. na důsledcích evropského kolonialismu)²⁰ či na Rawlsově principu difference (ač sám Rawls jeho aplikaci na

oblast mezinárodních vztahů vylučuje).²¹ Žádná z těchto cest však podle O'Neill nedokáže přesvědčivě a jednoznačně zodpovědět otázku distribuce legitimních závazků a povinností, a proto se, v souladu s předchozím vymezením všeobecně přijatelného etického rozvažování, obrací ke Kantově etice. Ta, na rozdíl od výše zmiňovaných přístupů, začíná u identifikace universálně platných povinností, které jsou antitezí universálně nepřijatelných principů jako je konání bezpráví, podvod a klam nebo donucení a vydírání. Relativní abstraktnost těchto principů musí být přirozeně doplněna pluralitním systémem institucí (s *legitimní* donucovací silou), které budou dohlížet na to, aby vztahy mezi silnými a slabými neměly jednostranný charakter. Slabá výchozí pozice chudších aktérů opět vede k závěru, že omezující mantinely pro chování silnějších bude nutné doplnit přímou podporou slabších (ve formě práva na zaměstnání, vlastnictví půdy a dalších výrobních prostředků, sociálních nároků jako je penze a podobně), protože sami na rovnoprávné vyjednávací postavení nemají sílu – v kantovské terminologii jim chybí *nezávislost* na vnějších okolnostech.²² Nabízí se přitom celá řada státních, mezinárodních i globálních institucí, zahrnující nevládní organizace, mezinárodní bankovní instituce, nadnárodní korporace, vzdělávací instituce, telekomunikační sítě a další, které mohou na tomto cíli spolupracovat a vzájemně se doplňovat. Kombinace ideálu individuální autonomie, která by neměla být bezdůvodně narušena, a empirického faktu vzájemné zranitelnosti a závislosti lidských bytostí, tvoří v kantovském pohledu konstitutivní podmínky pro hodnotu spravedlnosti. Jinými slovy, autonomie a zranitelnost dohromady vytvářejí kantovský *kontext spravedlnosti* (O'Neill 2000: 138–142).

Tento pohled na mezinárodní prostředí nicméně může být napaden kvůli přílišné idealizaci současného stavu. Jak v nedávné době argumentoval Thomas Nagel, tato síť státních i nestátních aktérů je přese všechna přání stále příliš slabá na to, aby na ní bylo možné postavit jakousi kosmopolitní společnost světoobčanů a institucí, fungujících napříč hranicemi národních států – ač i Brian Barry ve shodě s O. O'Neill tvrdí, že síť mezinárodních institucí je dostatečně hustá, aby vytvářela „základní strukturu“ (v Rawlsově smyslu), na niž bude možné aplikovat univerzální (v nejlepší případě Barryho) principy spravedlnosti (Barry 2005: 33). Rawlsova „realistická utopie“ čerpá svoji přesvědčivost právě ze skutečnosti, že dává konzistentní a systematickou odpověď na otázku, co je za současného (byť měnícího se) stavu věcí reálně dosažitelné a co odpovídá známým faktům o charakteru lidských bytostí a jejich společenském životě. Kosmopolitní teorie v tomto ohledu ještě nějaký čas mají být spíše normativními cvičeními, než vážnou alternativou k rawlsovskému, do jisté míry konzervativnímu přístupu (Nagel 2005; srv. Beitz 2000: 696). Připomeňme si na tomto místě také pohled D. Millera, který pro účely jakékoliv (re)distribuce na základě jistých principů spravedlnosti stanovuje mnohem přísnější podmínky, než jsou (pouze) sítě organizací a institucí operujících na různých úrovních.

4.5 Teritorialita, identita a prostupné hranice

U Davida Millera jsme zaznamenali odlišný pohled na procesy a instituce s mezinárodním a globálním dosahem. Spíše než jako naději pro slabé a bezmocné vnímal globalizaci jako hrozbu pro partikulárně konstruovanou sociální spravedlnost, jako nástroj silných aktérů, nezávislých na státních hranicích, kteří narušují schopnost státních institucí usilovat o spravedlivé uspořádání konkrétních komunit. Lze ihned namítnout, že Miller si z globalizace

vybral pouze tu negativní složku, a její pozitivní rysy – například v podobě institucí, které plní funkce naznačené v předchozí sekci – prostě ignoroval. Přesto zůstává k zodpovězení substantivnější otázka, týkající se morální arbitrárnosti či naopak nepostradatelnosti teritoriálního modelu společenského soužití.

Idealizace weberovského pojetí moderního státu (teritorialita, mocenská svrchovanost, občanstvo) se z hlediska transnacionální či globální spravedlnosti stává zvláště nebezpečnou v okamžiku, kdy kosmopolitismus – a zřejmým příkladem je tu opět Rawls – zůstává pouze na rovině morálních ideálů a nečiní nezbytný krok směrem k jejich institucionalizaci. Implementace kosmopolitních ideálů je pak v podstatě ponechána na bedrech existujících států a paralelně s tím se redistributivní akce ve prospěch chudších částí světa chápe stále jako dobrovolná – a spíše váhavá – „pomoc“, spíše než závazný akt spravedlnosti (O'Neill 2000: 154–155; 169–170). V tomto smyslu spočívá problém už v úvodních člancích *Univerzální deklarace lidských práv* a obou *Mezinárodních dohod o (1) ekonomických, sociálních a kulturních právech* a (2) *občanských a politických právech*, jež jsou formulována v explicitně státocentrické perspektivě a povinnost naplňovat v dalších člancích stanovená práva zůstává výhradně věcí smluvních stran – tedy států.

Obrana teritoriální suverenity národního státu by na sebe mohla vzít následující podobu. Je nepravděpodobné, že by si sami lidé přáli globální instituce v oblastech jako je policejní ochrana bezpečnosti nebo systém kanalizace, protože by jednak hrozily nadměrnou koncentrací moci a/nebo nedostatečným ohledem k lokálním zájmům a okolnostem. Teritorialita je navíc úzce spojena s osobní identitou, zejména národní, která k sobě poutá velké skupiny jedinců a umožňuje jim nejen smysluplné naplnění vlastního života, ale také zaručuje, že se mohou spolehnout na reciproční vztahy – tedy že dodržení závazků z jejich strany bude opětováno. První argument ovšem z hlediska universální spravedlnosti nic nedokazuje, protože zrušení národních států a jejich institucionálního rámce nikdo nenavrhuje; pouze se poukazuje ke skutečnosti, že jiné oblasti by mohly být transnacionálními institucemi obhospodařovány lépe. Druhý argument je pak přehnanou romantizací národního ideálu, protože v nemalé řádce existujících států existují jedinci a skupiny, kteří převládající národní identitu jednoduše nesdílejí, nebo jim není přiznána v plném rozsahu; lze s vážnou tvářou hovořit o spravedlnosti, když některým minoritám není přiznáno právo na projevení vlastní identity? David Miller hovoří o nutnosti otevřít národní identitu ve směru větší inkluзивity, ovšem normativní debata o přednostech a nevýhodách multikulturalismu napovídá, že podobné rétorické figury nadměrně zjednodušují komplikované praktické téma (Srv. Barry 2001; Kelley 2002).

Problém národní identity však nekončí pouze u minorit, protože samotná její podstata je terčem silných pochybností. Spíše než o existenci společné identity by bylo vhodné mluvit o způsobu její konstrukce, který může zahrnovat do značné míry arbitrární tahy, včetně násilného obsazení teritoria spojeného s destrukcí nežádoucích identit.²³ Co když uzavřené státní jednotky konání spravedlnosti spíše brání, než aby ho podporovaly? Lze se důvodně domnívat, že současné teritoriálně ohraničené uspořádání světa bylo v potírání tyranie úspěšné? O'Neill je přesvědčena, že nikoliv: Národní státy nejsou příliš spolehlivé v zaručení spravedlnosti svým vlastním občanům a ještě horší je jejich bilance v prosazování spravedlnosti navenek. Perspektivu difúze moci do nadnárodních a globálních struktur lze navíc do jisté míry odvodit z doktríny rozdělení moci uvnitř samotných států, která má za cíl právě ideály

spravedlnosti, demokracie a občanské svobody. Stále rostoucí počet a síla nadnárodních institucí vede k legitimnímu názoru, že rozdělení *externí* suverenity států mezi vícero aktérů může mít stejně příznivé dopady, jako všeobecně přijímané rozdělení moci interní (O'Neill 2000: 171, 180–184).

Myšlení o spravedlnosti tedy místo teritoriální „startovní čáry“ dostává bázi funkcionální, pragmatickou. Nelze-li předložit přesvědčivé metafyzické zdůvodnění určitého postoje, nezbývá než se uchýlit k praktickému rozumu a návodu, který nám pro naše rozhodování a jednání poskytuje. Vrátime-li se k myšlenkám uvedeným v sekci 1c, opět si nelze nevšimnout jisté analogie – filosofická skepse obhajovaná Brianem Barrym vede ve svém důsledku k pragmatickému/funkcionálnímu chápání morálky, což je – vedle podobného pohledu na koherentní propojení kritérií individuálního jednání a motivů k dodržení stanovených norem – druhý výrazný styčný bod mezi Barrym a O'Neill. Kantovský praktický rozum má výrazně universální, kosmopolitní charakter, což, jak bylo patrné z první kapitoly, platí i pro Barryho myšlení o spravedlnosti, ač ten své „scanlonovské“ pojetí od kantovského explicitně odlišuje. Jinými slovy, obě pojetí přisuzují morální hodnotu nejen těm, kteří nám jsou fyzicky blízko, ale i těm, kteří jsou nám velice vzdálení a zcela neznámí. I ti si mohou v určitých případech nárokovat splnění závazků, které jsme si vzájemně uložili.

5. Závěr: Universalismus nebo paternalismus?

Onora O'Neill se v rámci rozvíjení své teorie dotkla závažného tématu, a tím je mezera mezi ideálním světem „morálních“ či „lidských“ práv, jimiž disponuje každý člověk *jakožto* člověk, a pozitivním světem práv institucionalizovaných a tudíž vynutitelných. Jejím lékem na tento neduh, který pochopitelně neušel pozornosti mnoha dalších autorů, je orientace nikoliv na (lidská) práva, ale na závazky a povinnosti, které vůči všem ostatním lidským bytostem máme. Tento přístup k problému universálních hodnot je nicméně menšinový; odhlédneme-li od debaty o nutnosti institucionálního zakotvení lidských (ve smyslu „morálních“) práv, a tudíž zajištění jejich vynutitelnosti (Habermas 1997; cit. dle Pía Lara 2004: 115), pak jsme konfrontováni se skutečností, že jedním z mála konceptů (možná jediným), který si může nárokovat skutečně transnacionální normativní platnost, jsou univerzální lidská práva – a to bez ohledu na vědomé připuštění faktu, že se jedná o normativní *konstrukt*, nikoliv o hodnotu, která je jaksi „vetkána“ do přediva tohoto světa (Donnelly 2003; srv. Machan 1995). Ačkoliv Brian Barry explicitně odmítá existenci „předinstitucionálních“ práv a koncept lidských práv, ve skutečnosti pak *jakákoliv* práva, chápe až jako důsledek scanlonovského testu odmítnutelnosti, jeho kosmopolitní volání po zajištění „svobody, rovnosti a příležitosti“ (Barry 2005) pro každého člověka lze stabilně opřít právě o koncept lidských práv, který si již získal jistou celosvětovou důvěryhodnost – alespoň tedy na papíře. David Miller, jak jsme viděli, hovoří v souvislosti s nápravou globálních nespravedlností mimo jiné o ochraně základních práv, a lze předpokládat, že se bude jednat o tu či onu podobu práv „lidských“. Mimo jiné to znamená, že u Millera můžeme vysledovat podobný druh minimálního universalismu jako u M. Walzera – kombinace tří jeho principů spravedlnosti se sice společnost od společnosti liší, nicméně tyto principy samotné si mohou nárokovat určitou „trans-společenskou“ platnost (srv. Walzer 1994, kap. 1 a 4).

Situace je však bohužel o něco složitější. Za prvé, teoretická debata o zakotvení lidských práv, širše jejich definice (včetně existence určitých práv kolektivních) a v neposlední řadě přiřknutí odpovídajících povinností a závazků zdaleka není u konce, nehledě na kritiku samotného konceptu lidských práv buď jako (1) západního a tudíž etnocentrického projektu²⁴ nebo jako (2) ideologické „kouřové clony“, která má v posledku pouze zakrýt nutnost radikální reformy stávajících společenských institucí.²⁵ Jelikož v perspektivě transnacionální či globální spravedlnosti jsou lidská práva pravděpodobně jediným pevnějším bodem, na němž se dají stavět normativní teorie o způsobu soužití mezi různými společenskými jednotkami, lze předpokládat, že myšlení o spravedlnosti bude stále výraznějším způsobem spjata právě s ústředními problémy konceptu lidských práv, a to zejména jejich univerzality a odvozeně tedy i univerzality principů spravedlnosti. Forma odpovědi bude velmi záviset na tom, která z etických pozic získá v této zrychlující se diskusi převahu.²⁶

Druhý problém spjatý s universálními lidskými právy již zasahuje do diskusí, které nepatří přímo do oblasti globální spravedlnosti, nicméně případná vazba je zde zřejmá. Jedná se o problematiku (globální) demokracie a demokratizace, v našem případě o vztah lidských práv a demokratického uspořádání společnosti. Pokud je pravdivé tvrzení, že dodržování lidských práv (v podobě, v jaké jsou stanovena v Deklaraci) není předpokladem, nýbrž důsledkem fungování liberálně-demokratických společností (Brown 1999: 111), případně (což je silnější argument) že tato vazba není pouze empirická, nýbrž logická/konceptuální (Hurrell 1999: 280), pak se prosazování lidských práv nedá zcela jednoduše oddělit od prosazování jistého modelu dobré společnosti. Pokud tento argument připustíme, připouštíme také, že kosmopolitní myšlení – ať už v podobě morálního či politického kosmopolitismu (srv. Hrubec 2004) – má *paternalistický* charakter, což někteří autoři otevřeně přiznávají (Hill 2004), ovšem jiní se tomuto označení brání a snaží se narýsovat model spravedlnosti, který „přemostí“ dichotomii universálních a partikulárních hodnot, včetně politických institucí, jež nad dodržováním těchto hodnot bdí – neboť ruku v ruce s paternalismem se nese obvinění z etnocentrismu (Pogge 2002, Forst 2001). Zdali má toto úsilí naději na úspěch, není jasné (jako není ostatně jasné řešení mnoha dalších problémů politické filosofie); z hlediska cílů tohoto textu je však podstatné zjištění, že jsme se v jeho závěru obloukem vrátili k problému universalismu a partikularismu v myšlení o spravedlnosti. Ten se, alespoň dle mého názoru, nevyčerpává tím, že některé nepřijemné dichotomie prohlásíme za „strnulé“.

Poznámky:

1. Nelze si přitom nevsimnout skutečnosti, že tento progresivní vývoj v oboru je záležitostí posledních zhruba deseti let. Kosmopolitní (či univerzalistické; tyto dva pojmy budu pro účely textu chápat jako synonyma) ideály předtím zastával jen omezený počet autorů (srv. Singer 1972; Beitz 1999; Pogge 1989).
2. Distributivní paradigma si v nedávných letech vysloužilo příkrou kritiku z proudu radikální teorie, kvůli tomu, že opomíjí například mocensky reprodukované nerovnosti vtělené do samotné struktury společnosti, problematiku skupinových identit nebo nemateriálních souvislostí politického života. Srv. Young 1990; Barša, Císař 1998; Barša, Císař 2004.
3. Pro podrobnější výklad Rawlsovy teorie, včetně změn a ústupků, jež jeho myšlenkový vývoj provázely, odkazují čtenáře na články O. Císaře a J. Baroše v tomto čísle Politologického časopisu. Srv. též Velek 2004.

4. Otázku, zdali by Rawls souhlasil s tvrzením, že jeho teorie měla být ideovou obhajobou liberálních demokracií druhé poloviny 20. století, popřípadě k jakým výsledkům by její plná implementace skutečně vedla, zde nechávám stranou; srv. DiQuattro 1983; Kymlicka 1990: 88–89; Rawls 2001: 178–179; Anderson 2005: 37.
5. Pro distinkci „want-regarding“ (sledujících jen naplnění existujících preferencí, tedy případ utilitarismu) a „ideal-regarding“ (obsahujících i normativní hierarchii mezi jednotlivými typy preferencí) principů viz Barry 1990 [první vydání 1965]: 38–40. Překlad slova „want“ jako „preference“ (namísto „potřeba“) má zejména terminologický účel – v dalším textu narazíme na koncept „potřeby“ („need“), který má pro myšlení o spravedlnosti větší význam. „Preference“ zde nemá žádnou spojitost se specifickým technickým významem, který dostala v teorii racionálního rozhodování.
6. V těchto dvou podmínkách se značí výsostně *procedurální* charakter spravedlnosti jako nestrannosti. Kvůli nekompatibilitě většiny koncepcí dobrého života nelze předpokládat, že principy spravedlnosti budou přijímány na základě nějakých substantivních předpokladů, a tudíž není možné takto hodnotit ani výsledky, které přijaté principy přinesou. Férovost výsledků společenské kooperace tedy vychází (téměř) výhradně z férovosti rozhodovacích procedur, které k nim vedly.
7. Srv. v tomto čísle také sekci o J. Habermasovi v textu O. Čísaře.
8. Alasdair MacIntyre (1988: 326–348) jako jeden z řady odpůrců spravedlnosti jako nestrannosti vyslovil námitku, že za její zdánlivě neutrální maskou se skrývají velmi stranické předpoklady liberálního individualismu, a to nejen v závěrech, ale také ve východiscích. Barry však svoji teorii odlišuje jak od liberalismu postaveného na ideálu *individuální autonomie*, který by byl vůči této námitce zranitelný, tak od utilitarismu jakožto nejpropracovanější koncepce založené na *uspokojení preferencí (want-satisfaction)*, která je ideálu nestrannosti nakloněna více (Barry 1995: 144–159).
9. Nemilosrdnou kritiku multikulturní politiky i teorie jako prohrěšení se proti liberálním hodnotám rovnosti a individualismu podal Barry ve své knize *Culture and Equality* (2001). Paul Kelley (2002) přináší soubor esejů od předních teoretiků multikulturalismu, kteří na Barryho atak neméně vášnivě reagují.
10. Jako exemplární příklad může sloužit série experimentů, které testovaly plausibilitu Rawlsova principu diference (Miller 1999: 78–81). Jak ale Miller sám přiznává, tento metodologický přístup se vystavuje námitce, že se dobrovolně vzdává nejkritičtější funkce normativního myšlení o spravedlnosti – možnosti kritického posouzení společnosti jako celku, včetně v ní převládajících přesvědčení, jako nespravedlivé (Miller 1999: 279, pozn. 16).
11. K tématu národní identity jako klíčového sociálního pouta viz také jeho článek „The Ethical Significance of Nationality“ (Miller 1988).
12. V tomto smyslu argumentuje i Barry (1990: lviii).
13. Ve své dřívější knize se ovšem přikláněl k definici újmy v termínech naplněných životních plánů (Miller 1976: 133–136).
14. Angličtina má pro tento dvojaký význam rovnosti konkrétní termíny – *equality*, znamenající rovnost v doslovném smyslu, a *equity*, což lze přeložit jako „spravedlivou distribuci“; tento pojem vychází z klasického aristotelovského imperativu „zacházet s rovnými rovně a s nerovnými nerovně.“ Srv. Barry 1990: 152–155; Raphael 1980: 1–17.
15. Viz především empirická data shromážděná ve 4. kapitole Millerovy knihy. Názory na přijatelnou míru nerovnosti se však mohou mezi jednotlivými zeměmi výrazně lišit; podle jednoho průzkumu mezi elitami různých sociálních skupin je v Americe za férový poměr mezi nejvyššími a nejnižšími příjmy považována hodnota 15:1, zatímco ve Švédsku pouze 3:1 a v Japonsku něco mezi. Zůstává otázkou, jestli kauzální šipka vede od existujících nerovností k internalizovaným přesvědčením, nebo naopak od dobře vážených soudů o spravedlnosti k nerovnostem, které ve skutečnosti pozorujeme (Miller 1999: 88).
16. Pro komparativní pohled na konstruktivistická etická stanoviska Rawlse a Kanta viz O’Neill 2003: 347–367. Rawlsův důraz na ohraničenost politické komunity a vzájemné občanské vazby („*fellow citizens*“) vede O’Neill k tvrzení, že jeho ospravedlnění politických institucí je spíše rousseauovské než kantovské; *ibid.*, 353.

17. S otázkou „Jak ospravedlnit rozum sám?“ se dostáváme na tenký led metafyzických „prvních principů“. Lze totiž více či méně přesvědčivě argumentovat, že „... metafyzické závazky jsou nevyhnutelné... Otázka nezní, zdali se můžeme metafyzickým předpokladům vyhnout, ale kolik jich stanovíme a zdali se rozhodneme či nikoliv explicitně uvést které a proč.“ Srv. Flickschuh 2000: 488.
18. Ačkoliv Rawls se chtěl od Kantovy idealistické metafyziky distancovat, podle O'Neill se – ani ve svém pozdějším období – nevyhnul podobnému typu neodůvodněných kroků, které Kantovi sám vytýká. Srv. O'Neill 2000: 72; O'Neill 1997: 422 a n.
19. Jako příklad může sloužit klasická debata mezi libertariány a egalitarianisty o existenci universálních práv na určité statky či výkony ve vztahu ke společnosti. Přestože druhá skupina může odvrátit libertariánské tvrzení o absurdnosti universálních povinností k dodání universálně nárokovaných statků poukazem na fakt, že tyto povinnosti prostě nemají stejnou formu jako universální povinnosti k nevměšování se do individuální svobody (které libertariáni uznávají a vyžadují), stále jí zbývá zodpovědět, kdo má být držitelem těchto povinností, případně kdo ponese následky za jejich nedodržení. Teprve existence specifických institucí zaručí, že prohlášení o právech se nestanou pouhými bezzubými manifesty. (O'Neill 2000: 101–105).
20. Stojí za povšimnutí, že na kompenzačním modelu spravedlnosti mohou být postaveny i výrazně individualistické (tzv. levicově libertariánské) koncepce globální redistribuce, které vycházejí například z deprivovaných individuálních nároků na užívání jakékoliv části planety pro svou potřebu. Srv. Steiner 2001.
21. Hlavním důvodem pro tuto pozici je Rawlsovo přesvědčení, že klíčovým elementem pro hodnocení společnosti není její materiální úroveň, nýbrž převládající politická kultura (zahrnující především politická a občanská práva a ctnosti). Srv. Rawls 1999: 116–117.
22. Analogicky, aktuální souhlas s existujícím uspořádáním neznačí dodržení ideálu autonomie, protože v kantovském pohledu není podstatné, s čím by aktéři za určitých okolností souhlasili, nebo s čím skutečně souhlasí; klíčovým testem je, zdali by s konkrétními principy jako autonomní bytosti souhlasit *mohli*. Tímto testem by leckteré existující vztahy na mezinárodní úrovni nemusely projít (O'Neill 2000: 165–167).
23. Občanská válka v bývalé Jugoslávii v devadesátých letech 20. století může být chápána jako ztělesnění právě takové arbitrární konstrukce národních identit, založené z velké části na instrumentálním politickém kalkulu. Srv. Barša 1999, zejm. kap. 5; Snyder 2001, zejm. s. 204–220.
24. Tedy klasického – a opakujícího se – problému na ose universalismu a partikularismu. Viz např. Brown 1999.
25. Viz např. Ci 2005. Kořeny této ideologicky motivované kritiky konceptu (lidských) práv lze hledat už u Karla Marxe.
26. Například David Miller a Sohail H. Hashmi vyjmenovávají v souvislosti s moderním národním státem tři nejvýznamnější sekulární tradice – mezinárodní právo, klasický liberalismus a liberální egalitarianismus, které v tomto pořadí zaujímají pozici na ose směřující od důvěry v tradiční stát ke kosmopolitním ideálům. Do určité míry to odpovídá i obrazu liberálního egalitarianismu, který jsem se snažil v předchozím textu načrtnout (Miller, Hashmi 2001: 7–8).

Literatura:

- Anderson, Perry. 2005. „Arms and Rights. Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War“. *New Left Review* vol. 31, January-February, s. 5–40. (<http://www.newleftreview.net/NLR26501.shtml>)
- Barry, Brian. 1973a. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, Brian. 1973b. „John Rawls and the Priority of Liberty“. *Philosophy and Public Affairs* vol. 2, no. 3, 274–290
- Barry, Brian. 1990 (první vydání 1965). *Political Argument. A Reissue With a New Introduction*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Barry, Brian. 1999. „Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique“. In: *Global Justice*. Eds. Ian Shapiro a Lea Brilmayer. New York: New York University Press, 12–66.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Barry, Brian. 2005. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity Press.
- Barša, Pavel, Císař, Ondřej. 1998. „Spravedlnost v rozdělení nebo v uznání? K současným diskusím v americké radikální teorii“. *Politologický časopis* roč. V, č. 2, 176–189.
- Barša, Pavel, Císař, Ondřej. 2004. *Levice v postrevoluční době*. Brno: CDK.
- Barša, Pavel. 1999. „Národnostní konflikt a plurální identita“. In: Pavel Barša a Maxmilián Strmiska. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: CDK, 9–172.
- Beitz, Charles. 1999 (první vydání 1979). *Political Theory and International Relations 2nd ed.* Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, Charles. 2000. „Rawls's Law of Peoples“. *Ethics* vol. 110, No. 4, 669–696.
- Brázda, Radim. 2002. *Srovnávací etika*. Praha: Koniasch Latin Press.
- Brown, Chris. 1999. „Universal Human Rights: A Critique“. In: *Human Rights in Global Politics*. Ed. Tim Dunne a Nicholas J. Wheeler. Cambridge: Cambridge UP, 103–126.
- Ci, Jiwei. 2005. „Taking the Reasons for Human Rights Seriously“. *Political Theory* vol. 33, No. 2, 243–265.
- DiQuattro, Artur. 1983. „Rawls and Left Criticism“. *Political Theory* vol. 11, No. 1, 53–78.
- Donnelly, Jack. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice, 2nd ed.* Ithaca and London: Cornell University Press.
- Flickschuh, Katrin. 2000. „Methaphysics and the Boundaries of Justice“. *Global Society* vol. 14, No. 4, přístupné online v databázi EBSCOhost (Academic Search Premier).
- Forst, Rainer. 2001. „Towards a Critical Theory of Transnational Justice“. In: *Global Justice*. Ed. Thomas W. Pogge. Oxford: Blackwell Publishing, 2001, 169–187.
- Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich A. 1991. *Právo, zákonodárství a svoboda, díl 2): Fata morgána sociální spravedlnosti*. Praha: Academia.
- Hayek, Friedrich A. 1997. „Rovnost, hodnota a zásluha“. In: *Současná politická filosofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 101–121.
- Hill, Jason D. 2004. „Je globální liberalismus paternalistický? Otázky morálního kosmopolitismu“. In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha: Filosofía, 127–156.
- Hrubec, Marek. 2004. „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi kosmopolity a nacionalisty“. In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha: Filosofía, 77–104.
- Hurrell, Andrew. 1999. „Power, Principles and Prudence: Protecting Human Rights in a Deeply Divided World“. In: *Human Rights in Global Politics*. Ed. Tim Dunne, Nicholas J. Wheeler. Cambridge: Cambridge UP, 277–302.
- Kelley, Paul, ed. 2002. *Multiculturalism Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- Koller, Peter. 1997. „Pojetí společnosti a sociální spravedlnost“. In: *Spor o spravedlnost*. Ed. Josef Velek. Praha: Filosofía, 83–107.
- Kymlicka, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Laslett, Peter a Fishkin, James S. 2003. *Debating Deliberative Democracy*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Machan, Tibor. 1995. „Justice, Self and Natural Rights“. In: *Morality and Social Justice*. Ed. Sterba, James P. Lanham, Mar.: Rowman & Littlefield Publisher, 59–106.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice, Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Miller, David. 1976. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, David. 1988. „The Ethical Significance of Nationality“. *Ethics* vol. 98 (July), 647–662. (<http://links.jstor.org/sici?sici=0014-1704%28198807%2998%3A4%3C647%3AATESON%3E2.0.CO%3B2-B>)

- Miller, David. 1999. *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, David a Hashmi, Sohail H. 2001. „Introduction“. In: *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*. Ed. David Miller a Sohail H. Hashmi. Princeton: Princeton University Press.
- Mulhall, Stephen a Swift, Adam. 2003. „Rawls and Communitarianism“. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 460–487.
- Nagel, Thomas. 2005. „The Problem of Global Justice“. *Philosophy and Public Affairs* vol. 33, no. 2, 113–147.
- O’Neill, Onora. 1997. „Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*“. *The Philosophical Review* vol. 106, no. 5, s. 411–428 (<http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8108%28199707%29106%3A3%3C411%3APLAPRA%3E2.0.CO%3B2-I>).
- O’Neill, Onora. 2000. *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Neill, Onora. 2003. „Constructivism in Rawls and Kant“. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 347–367.
- Pia Lara, Maria. 2004. „Demokratické instituce a kosmopolitní solidarita“. In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha: Filosofie, 105–126.
- Pogge, Thomas W. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pogge, Thomas W. 2002. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Raphael, D.D. 1980. *Justice and Liberty*. London: Athlone Press.
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press (české vydání: Rawls, John. 1995. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing).
- Rawls, John. 1977. „Basic Structure as Subject“. *American Philosophical Quarterly* vol. 14 (April) 159–165.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas. 1982. „Contractualism and Utilitarianism“. In: *Utilitarianism and Beyond*. Eds. Amartya Sen a Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 103–128.
- Singer, Peter. 1972. „Famine, Affluence and Morality“. *Philosophy and Public Affairs* vol. 1, no. 1, 229–243 (<http://links.jstor.org/sici?sici=0048-3915%28197221%291%3A3%3C229%3AFAAM%3E2.0.CO%3B2-3>).
- Snyder, Jack. 2001. *From Voting to Violence*. New York-London: W.W. Norton & Company.
- Steiner, Hillel. 2001. „Hard Borders, Compensation and Classical Liberalism“. In: *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*. Eds. David Miller, Sohail H. Hashmi. Princeton: Princeton University Press, 79–88.
- Velek, Josef. 2004. „John Rawls a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti“. In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha, Filosofie, 49–76.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Young, Iris M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.