

# Teorie spravedlnosti na transnacionální úrovni\*

JIŘÍ BAROŠ\*\*

## **Abstract: Theories of Justice at the Transnational Level**

The article discusses the normative responses of the tradition of Rawls's political philosophy to the fact that globalization is not working according to the principles of distributive justice and that the existing global distribution of income and wealth is highly unjust. The first section presents the cosmopolitan theories of Charles Beitz and Thomas Pogge, both of whom draw their concepts from Rawls's masterpiece "Theory of Justice". These advocates of the Rawlsian approach see our world as forming one basic global structure that entails complex economic, political and cultural relationships across state borders. These relationships have important distributive implications that require the application of Rawlsian principles of justice at the transnational level. In the second part, Rawls's work developed in "The Law of Peoples", which is the extension of his own approach to the transnational domain, is critically examined. Its major notions (Society of Peoples, liberal and decent peoples, outlaw states and burdened societies, etc.), as well as the reasons for rejecting this approach from a cosmopolitan point of view are closely analyzed. In the third part, globalism and statism are conceived of as two main paradigms of current debate on global and international justice. The article concludes with the thesis that Rainer Forst's conception of transnational justice may provide the possible transcendence of this opposition.

*Keywords:* political philosophy, globalisation, justice, cosmopolitanism, law of peoples, statism, globalism

## 1. Úvod

Cílem předkládané práce je snaha o zmapování reakce vybraného úseku současné liberální politické filosofie na výzvy globalizace. Od průkopnické knihy Johna Rawlse *Teorie spravedlnosti* (*A Theory of Justice*) se odvíjí tradice (levicově) liberálních teorií spravedlnosti, ze kterých budeme při naší tematizaci otázky spravedlnosti na transnacionální úrovni vycházet. Naším úkolem tak bude objasnit především to, jak se s problémy dnešního globalizovaného

---

\* Tento text je zkrácenou verzí stejnojmenné bakalářské práce obhájené na Katedře politologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně v lednu 2005. Děkuji především svému vedoucímu práce Ondřeji Císařovi za mnohé cenné připomínky.

\*\* Autor je studentem politologie na Fakultě sociálních studií a Právnické fakulty Masarykovy univerzity. E-mail: baros@fss.muni.cz.

světa jakožto kontextu spravedlnosti vyrovnal nejvýznamnější politický filosof druhé poloviny 20. století a autoři, kteří z jeho díla vycházejí.

Primárně budeme tedy zkoumat (1) možnosti a způsoby extenze Rawlsových principů spravedlnosti hlášených v Teorii spravedlnosti na globální úroveň (jak to provedli Charles Beitz a Thomas Pogge jakožto zástupci *kosmopolitní* spravedlnosti) a (2) jejich konfrontaci s názory, které Rawls rozvinul při vlastním vypracování teorie *mezinárodní* spravedlnosti. Základní otázkou této práce bude to, zda je úsilí o extenzi nejpropracovanější teorie spravedlnosti 20. století určené původně pro národní úroveň možné a morálně obhajitelné. V závěru se kromě krátkého shrnutí předložených stanovisek pokusíme zodpovědět to, zda by nemohly existovat nějaké přijatelnější možnosti řešení. Na základě článku Rainera Forsta proto budeme formulovat perspektivy *transnacionální* spravedlnosti, která se snaží překonat nedostatky obou pozic.

## 2. Kosmopolitní spravedlnost (Ch. Beitz a T. Pogge)

Je možná až udivující, že v tak vlivném a významném díle, jakým byla nejen v době svého vydání *Teorie spravedlnosti*, nám zanechal John Rawls pro řešení problémů obrovských sociálně-ekonomických nerovností mezi společnostmi, a vůbec pro otázky mezinárodní spravedlnosti jen několik málo poznámek, jež nalezneme v 58. kapitole (Rawls 1971: 377–379).

Rawls se zde pokusil rozšířit interpretaci původní pozice pomocí představy, že strany jsou reprezentanty různých národů, jež musí společně vybrat základní principy rozsuzování konfliktních nároků mezi státy. Vybrané principy pak nejsou vůbec překvapující, protože by na základní princip rovnoprávnosti navazovaly známé principy jako princip sebeurčení a zásada neintervencionismu, právo na sebeobranu, zásada *pacta sunt servanda* a principy definující *ius ad bellum* a *ius in bello*.

Podle kosmopolitních kritiků těchto Rawlsových poznámek k teorii mezinárodní spravedlnosti se pod vlivem rostoucího propojování mezikontinentálních vzdáleností skrze transnacionální sítě ukazuje potřeba více kosmopolitně orientované a méně státotřebné pozice. *Kosmopolitismus* pak můžeme definovat v návaznosti na Kanta jako koncepci, která se zabývá morálními vztahy členů universální pospolitosti, ve které státní hranice mají jen odvozený význam. Podle této koncepce není žádný principiální důvod pro vynětí vnitřních záležitostí států z vnějšího morálního přezkoumání a je možné, že členové států mohou mít závazky vyplývající ze spravedlnosti vzhledem k osobám nacházejícím se někde jinde (Beitz 1979: 182). Hlavními znaky kosmopolitismu jsou *individualismus* (jednotky zájmu jsou osoby), *universalita* (osoby jsou si navzájem rovny) a *všeobecnost* (jejich status jako rovnoprávných osob má globální dosah) (Pogge 1992: 49).

V této části představíme dvě klasická díla kosmopolitní teorie spravedlnosti, kterých se mj. dovolává i John Rawls ve své klíčové knize *The Law of Peoples*, již pak budeme z kosmopolitních pozic kritizovat. Obě tato díla spadají do tzv. kosmopolitismu *morálního* (oproti právnímu, protože se nezabývají určitým ideálem globálního řádu, kde mají všechny osoby ekvivalentní práva a povinnosti, ale kladou slabší požadavek respektu k jedinci při konstrukci vhodných institucí) a *institucionalistického* (oproti kosmopolitismu interakčnímu, protože postulují principy spravedlnosti a ne principy etiky) (Pogge 1992: 49nn.).

## 2.1 Vztah mezinárodních vztahů a politické teorie podle Ch. Beitze

Podle Charlese Beitze představuje jak analogie mezinárodních vztahů s hobbesovským přirozeným stavem, tak analogie států a osob, která jim přisuzuje právo na autonomii a dělá z nich cíle o sobě, neadekvátní model mezinárodních vztahů. Normativní politická teorie by podle něj měla vypracovat mezinárodní distribuční principy, které by zajistily férové rozdělení přírodních zdrojů, příjmů a bohatství mezi osobami situovanými v různých společnostech. Podpora ekonomického rozvoje mimo domácí společnosti by neměla být povinností jen charity, ale též spravedlnosti, protože se systém mezinárodních vztahů domácím společenstvem stále více podobá. Adekvátními principy pro mezinárodní vztahy by měly být dva Rawlsovy principy spravedlnosti aplikované globálně.

Náš další výklad rozdělíme do dvou částí<sup>1</sup>: (1) nejprve se pokusíme vymezit globální redistribuční princip (k němu kriticky viz Barry 2002: 531, Rawls 1999: 117) v podmínkách dnešního složitě propojeného světa a (2) pak krátce načrtne, jak Beitz tuto svou ideální teorii aplikuje na neideální svět.

(1) Protože se svět neskládá ze soběstačných států, ale státy participují v komplexních mezinárodních ekonomických, politických a kulturních vztazích, můžeme říci, že existuje globální schéma sociální kooperace. Tyto sítě vzájemných závislostí vedoucí k rostoucí příjmové mezeře mezi bohatými a chudými zeměmi podporují požadavek stanovení globálního redistribučního principu. Ekonomické nerovnosti doprovázejí i politické nerovnosti, protože některé strany (např. s koncentrací exportu na několik produktů a do mála zemí) účastníci se mezinárodní kooperace jsou zranitelné tím, že by pro ně bylo extrémně nákladné tuto kooperaci ukončit. Musí tedy respektovat podmínky kooperace jako určité *fait accompli*. Tato břemena vyplývající ze vzájemných závislostí se pak projevují v (a) obtížích domácích vlád s kontrolou svých ekonomik a v (b) negativních distribučních a strukturálních efektech (např. v extrémních vnitrostátních příjmových nerovnostech), což si již do jisté míry vynutilo vznik globálních regulativních struktur majících mj. významné distributivní implikace. Hranice států tak již nemůžeme považovat za vnější limity sociální kooperace regulované dvěma Rawlsovými principy spravedlnosti. Tyto dva principy můžeme považovat za skutečné principy jen do té míry, do jaké jsou konzistentní s globálním schématem sociální kooperace.

Vhodně reinterpretované Rawlsovy principy spravedlnosti bychom měli formulovat skrze tradiční proceduru hypotetické smlouvy (mezinárodní původní pozice, závoj nevědomosti týkající se i státní příslušnosti) a aplikovat globálně (Beitz 1979: 151). Tyto principy by se neměly vztahovat na státy, ale měly by být aplikovány přímo na (globálně nejméně zvýhodněné) osoby (jejichž pozice by měla být zlepšena). *Globální redistribuční princip* si vyžaduje primárně redukci meziosobních nerovností; redukci mezistátních nerovností si vyžaduje jen potud, pokud je nutná k zlepšení situace těch nejméně zvýhodněných osob (či jako možné druhé nejlepší řešení). S tímto názorem není nijak nekonzistentní role států jako základních subjektů mezinárodních distributivních povinností.

Proti globálnímu redistribučnímu principu (Beitz 1979: 154–161) bychom mohli namítnout, že mezinárodní vztahy se v žádném případě nepodobají domácí společnosti, protože na globální scéně chybí nějaké rozhodující instituce schopné přijatá rozhodnutí vynutit. Navíc neexistuje nějaký sdílený pocit příslušnosti k světové komunitě. Takové námitky jsou ale nepochopením vztahu ideální a neideální teorie, protože úkolem ideální teorie je jen vypracování

standardů sloužících jako cíle pro politickou změnu v reálném světě. Navíc se instituce a smysl pro pospolitost nemusí podobat svým vnitrostátním analogiím a nejsou s nimi nijak nekonzistentní. Požadavek institucionalizace takovýchto struktur se klade s naléhavostí zvláště proto, že někteří členové se mohou vyhýbat přispívání svého férového podílu (problém *free riders*). Tím motivují i ostatní, aby nedodržovali požadavky postulované spravedlností. Otázkou tedy již není, zda existují globální redistribuční požadavky, ale do jaké míry je možno je modifikovat s ohledem na kooperaci v domácích společnostech. Teze, že by bohatší státy měly mít nárok na větší podíl, než který jim zajišťuje princip diference (např. že by tento princip narušoval pravidla nabývání surovin a jejich transformaci do hodnot, či že by se tento podíl využíval na podporu vnitrostátní spravedlnosti atd.), není podle Beitze platná (Beitz 1979: 161–169). Navíc se zdá, že existuje určitá hranice interdependence (kdy se v podstatě vytváří něco jako základní struktura globální společnosti), nad kterou platí striktně požadavky globální redistribuce, ale pod kterou platí významně slabší požadavky. V současném světě má vnučená struktura ekonomických a politických institucí takový vliv na blahobyt participujících, že již nezáleží na míře, jak ji jednotlivě využívají.

(2) Úkolem ideální teorie je podle Beitze poskytnout bázi pro systematické uchopení problémů a nabídnout kritéria pro formulaci strategií politického jednání v neideálním světě i jejich kritiku (Beitz 1979: 170n.). Ideální spravedlnost přechází do neideálních politik skrze přirozenou povinnost zajistit spravedlivé instituce tam, kde dosud neexistují. Tento požadavek se může dostat do konfliktu s ostatními povinnostmi, a tak jejich balancování závisí na konsekvencialistické kalkulaci nákladů a zisků. Výsledkem globálních redistribučních závazků založených na požadavcích spravedlnosti je posílení morálního odůvodnění zahraniční pomoci, protože transfery bohatství jsou viděny jakožto náprava distribučních nespravedlností zpochybňující spolehlivé morální založení existujících vlastnických práv. Základním požadavkem globálního principu diference je to, že musí být zlepšena pozice nejméně zvýhodněných osob, což implikuje též tlak na strukturální politiky těch zemí, kde extrémní chudoba je důsledkem mj. i domácích příjmových nerovností. Je třeba též uvažovat o reformě mezinárodního ekonomického řádu a vyvinout mechanismy koordinace redistributivních politik (např. regulace mezinárodního obchodu a financí, systém preferenčních tarifů pro chudé země, či přímé daňové transfery atd.).

## 2.2 Globalizace Rawlsových principů podle Thomase Poggea

Abychom mohli kritizovat úhelné kameny *kosmopolitních* teorií spravedlnosti z perspektivy *mezinárodní* spravedlnosti, bude ještě nutné předvést hlavní teze a linie argumentace Thomase Poggea, jež se ve svém domýšlení implikací základních konceptů *Teorie spravedlnosti* snaží být „rawlsovítější“ než Rawls sám. Pogge rozvíjí možné interpretace Rawlsovy konstrukce mezinárodní původní pozice a zkoumá jejich implikace, aby došel k závěru, že preferována by měla být jeho vlastní alternativa založená na předpokladu jen jedné základní globální původní pozice<sup>2</sup> (Pogge 1989: 246–259).

Podle Poggea se může jediná odpovídající námitka vůči aplikaci *principu diference* na globální úrovni zakládat na morálních pohnutkách a musí se týkat přímo ideálu, kterým je spravedlivý světový řád (Pogge 1989: 260nn.). Ostatní námitky, založené např. na *faktické* nemožnosti reformy současného světového řádu, nenapadají základní argument vůbec, proto-

že se nedotýkají ideálně-teoretické stránky Rawlových principů. I argumentace založené na *morální* nemožnosti jakékoliv implementace institucionálních reforem (např. že si zvýhodnění jedinci již vytvořili určitá očekávání vedoucí jejich základní životní volby, či že mají právo utratit své příjmy, jak se jim líbí) jsou stejně falešné, protože není férové, aby pokračovalo utrpení globálně znevýhodněných.

Jde ne o faktickou reciproční výhodu, ale o zisk spravedlnosti, když bohatí regulují své vztahy k chudým podle principů, které by přijali, kdyby byli chudými. Navíc se díky tomu, že se Rawlsův princip diference snaží vyloučit negativní externality způsobené ekonomickými transakcemi a zmírnit nerovnosti dané arbitrarností distribuce přírodního majetku, v situaci, kdy jsou životy velké většiny lidí ovlivňovány mezinárodním systémem trhu a diplomacie, ukazuje výhodnost tohoto principu zabezpečujícího prosperitu skrze kooperaci ve spravedlivé globální základní struktuře.

Princip diference představuje nejobecnější úběžník, ke kterému bychom měli směřovat a který nelze měnit v závislosti na změně mezinárodních podmínek. Nejzávažnější námitkou proti extenzi obou Rawlových principů by byla existence kulturní diverzity morálních názorů, která zapřičiňuje absenci shody, jak uspořádat spravedlivé základní sociální instituce na vnitrostátní a *a fortiori* na globální úrovni. Tato shoda ale nemusí být přímo založena na partikulárním odvození či odůvodnění kritérií spravedlnosti, protože odlišné premisy (různé koncepce spravedlnosti) mohou vést docela dobře ke stejnému závěru. Námitku lze tedy konstruovat jen tak, že musí dokázat nemožnost stejného závěru, tj. nemožnost dohody na kritériu spravedlivého uspořádání globální základní struktury. I kdyby ale tato nemožnost přetrvávala, mohli bychom přesto usuzovat, že oponující stanoviska jsou špatná, a pracovat pro spravedlivější svět bez či dokonce proti našim oponentům, protože ustavené sociální instituce nemají žádnou „morální svatost“ jenom díky své existenci.

Strany globální původní pozice mají při rozhodování o velikosti prostoru pro diference v koncepcích domácí spravedlnosti a v národních institucionálních uspořádáních dvě přání (Pogge 1989: 272): (1) umožnit občanům vybrat a revidovat svou vlastní domácí ústavu a koncepci spravedlnosti a (2) zabránit institucím produkovat deprivace a nevýhody. Právě proto globální první princip předpokládá „tenkou“ sadu základních práv a svobod specifikovaných konkrétními společnostmi do jejich listin základních práv. Druhý princip vynucuje způsoby úpravy ekonomik jednotlivých zemí s dostatečným polem možností ekonomické organizace, protože konkrétní úpravy nemají vliv na pozici globálně nejméně znevýhodněných, jež mají již zaručené základní svobody a primární statky.

Protože globální institucionální schéma je nespravedlivé, tak jako jeho zvýhodnění účastníci sdílíme morální odpovědnost za tyto nespravedlnosti a (negativní) povinnost neparticipovat v takovémto řádu a pracovat pro globální institucionální reformy. Existují-li tedy nespravedlnosti v globálním ekonomickém řádu, když je tento řád vnucen ožebračeným a zbídačeným jedincům, pak je povinností spravedlnosti reorganizovat tento řád, a to nezávisle na tom, zda my a trpící jsme spojeni nějakým společným poutem nebo spolu sdílíme nějaké zdroje (Pogge 1992: 176). Je-li globálně aplikovaný princip diference rozumným a přijatelným řešením problémů současného globalizovaného světa, se pokusíme zodpovědět v další části v souvislosti s jeho kritikou z perspektivy mezinárodní spravedlnosti.

### 3. Mezinárodní spravedlnost Johna Rawlse

Úkolem této části bude načrtnout hlavní stavební kameny koncepce mezinárodní spravedlnosti Johna Rawlse, jak je vyložil ve své knize *The Law of Peoples*<sup>3</sup>, která navazuje a podstatným způsobem precizuje a reviduje Rawlsův stejnojmenný článek (resp. přednášku) z roku 1993 (o něm kriticky viz Pogge 1994, Beitz 1999). Rawlsova koncepce byla alespoň v době svého vzniku co se týče šíře zpracované materie i přes své vážné nedostatky daleko komplexnější než kosmopolitní teorie, kterým chyběla především (a) nějaká hlubší analýza konceptu lidských práv a (b) analýza mezinárodní politické spravedlnosti.

Dříve než se budeme zabývat konkrétním rozбором jednotlivých částí Rawlsovy normativní teorie mezinárodních vztahů, musíme ještě učinit poznámku o základním pojmu celé teorie, který se objevuje i v názvu knihy, a jímž je obtížně přeložitelný termín „peoples“ (asi nejlepší a dále používaný český překlad bude „národy“). Tento termín se liší od termínu státy, a to do té míry, do jaké státy ignorují kritérium reciprocity při jednání s ostatními společnostmi (tj., kdy racionalita vylučuje rozumnost). V tomto případě je vzdálenost mezi státy a národy (střídavě někdy používám termín společnosti) enormní. Termín národy tak zdůrazňuje jejich morální charakter a rozumně spravedlivou, či slušnou povahu jejich režimů (Rawls 1999: 27). Národy prostě nemají tradiční suverenitu spojovanou se státy, což odpovídá i vývoji v mezinárodním právu, ve kterém došlo k omezení práva státu vést válku (s výjimkou sebeobranu) a k restrikci práva nevměšování do vnitřních záležitostí. Liberální národy jsou pak výlučně charakterizovány tím, že (1) mají rozumně spravedlivou ústavní demokratickou vládu (institucionální aspekt), že (2) jsou spojeny vzájemnými sympatiemi (kulturní aspekt) a že (3) mají morální charakter, který vyžaduje pevné přilnutí k politické koncepci práva a spravedlnosti, kdy racionální chování státu je omezeno smyslem pro to, co je rozumné (fěrová kritéria reciprocity pro jednání s jinými národy).

Přesto tento Rawlsův neologismus může vést ke konfúzím, protože národy jsou organizovány v nezávislé, teritoriálně založené politické jednotky, jež ale normálně nazýváme státy, a navrhované principy jsou tak principy mezi státy s vlastním státním mechanismem. Navíc tradiční pojem státu, kterému se především snaží konstrukce „národa“ (která svádí k daleko radikálnějším implikacím práva na sebeurčení národů jakožto etnických či národnostních skupin) vyhnout, byla již úspěšně napadena v mezinárodní právní doktríně či v liberálních teoriích mezinárodních vztahů (Buchanan 2000: 699n.).

Cílem Rawlsovy teorie mezinárodních vztahů je snaha o artikulaci základních principů, které by měly řídit politiku liberálně demokratických společností. Struktura teorie, podle níž budeme i náš výklad koncipovat, spočívá ve stanovení principů ideální teorie mezinárodních vztahů, kterou Rawls nazývá *realistickou utopií* (ta navrhuje principy, jež mohou být uskutečněny, protože jsou konzistentní se známými fakty o lidské přirozenosti a sociálním životě), a následném odvození principů pro neideální svět.

#### 3.1 Ideální teorie: liberální a slušné společnosti

Mezi tradiční pojmové a myšlenkové nástroje kontraktualistických doktrín patří konstrukce původní pozice, která v Rawlsově koncepci mezinárodní spravedlnosti funguje jako model fěrových a spravedlivých podmínek pro strany jakožto racionální reprezentanty liberálních

národů (ne jednotlivých osob), kteří za závojem nevědomosti vybírají základní podmínky kooperace mezi sebou a určují tak obsah práva národů. Podle Rawlse by strany vybraly osm celkem familiérních a tradičních principů tvořících základní chartu práva národů, které stanovují (Rawls 1999: 37), že *národy* (1) jsou svobodné a nezávislé a jejich svoboda a nezávislost je respektována ostatními národy, (2) dodržují mezinárodní smlouvy a sliby, (3) jsou si rovné a jsou stranami dohod, které je zavazují, (4) dodržují povinnost neintervence, (5) mají právo na sebeobranu, ale nemají právo podněcovat válku kvůli jiným důvodům než kvůli sebeobraně, (6) ctí lidská práva, (7) dodržují jistá specifická omezení při vedení války a (8) mají povinnost asistovat jiným národům, jež žijí v nepříznivých podmínkách, které jim zabraňují mít spravedlivý nebo slušný politický a sociální režim. V podstatě v tomto výčtu Rawls rekapituluje principy 1–5 a 7, které již byly zmíněny v Teorii spravedlnosti, a přidává jen princip 6 (úcta k lidským právům) a 8 (povinnost asistence lidem žijícím v nepříznivých podmínkách). Kromě těchto principů by strany přijaly směrnice pro ustavení kooperativních organizací zajišťujících férové podmínky podnikání na svobodném a konkurenčním mezinárodním trhu, bankovní systém schopný půjčovat prostředky jednotlivým národům a konfederaci národů jakožto určitou analogii OSN. Když by bylo právo národů dodržováno po určitý čas s evidentními a vzájemně respektovanými záměry všech se mu podrobit, vyvine se mezi národy vzájemná důvěra, národy budou vidět právo národů jako stále více výhodné a vytvoří se stabilní prostředí, kde bude respektována spravedlnost.

Společnost národů (*Society of Peoples*) jakožto základní předmět ideální teorie mezinárodních vztahů, pro niž se Rawls pokusil vytvořit základní chartu principů práva národů, ale netvoří jen liberální národy, ale i slušné národy (*decent peoples*). Oba tyto druhy společností pak můžeme podřadit pod pojem dobře uspořádaných národů (*well-ordered peoples*). I slušné společnosti totiž respektují a v původní pozici by i přijaly rozumné a spravedlivé principy práva národů a jsou tak uznány liberálními společnostmi za rovné členy společnosti národů. A protože principem zahraniční politiky liberálních společností nemůže být postupné přetváření všech neliberálních společností směrem k liberálním skrze vynucované sankce, neboť to by vedlo k zahořklosti a resentimentu těchto společností, měli bychom je spíše respektovat (Rawls 1999: 61).

Zatímco základní struktura liberálních společností obsahuje ústavní režim zajišťující základní práva, svobody a příležitosti a přístup k primárním statkům potřebným pro využití těchto svobod, slušné společnosti splňují jen dvě minimální podmínky činící je hodnými tolerance od liberálních společností: (1) slušné společnosti nemají agresivní cíle v zahraniční politice a respektují nezávislost ostatních společností a (2) slušné společnosti mají systém práva (a) zajišťující pro všechny své členy lidská práva (právo na život, svobodu, vlastnictví a formální rovnost), (b) ukládající morální povinnosti a závazky všem osobám ve svém teritoriu (osoby jsou ale viděny jako odpovědní a kooperující členové svých skupin) a (c) umožňující upřímnou a rozumnou důvěru v soudce a další úředníky, že právo je skutečně řízeno sdílenou idejí spravedlnosti (Rawls 1999: 64).

Základní strukturu slušných společností, které Rawls nazývá *slušnou konzultativní hierarchií*, pak tvoří různé reprezentující orgány podílející se na proceduře konzultace, jež představuje institucionální bázi ochrany práv členů slušných společností. Protože každý člověk patří k nějaké skupině reprezentované nějakým orgánem v mechanismu konzultativní hierarchie, dává tento mechanismus příležitost různým hlasům být slyšeny a vyjadřovat politický

nesouhlas, který vlády těchto společností musí brát vážně. Rawls také předkládá ideální hypotetický příklad země s konzultativní hierarchií nazvaný „Kazanistán“, kde absentuje separace církve od státu, jen muslimové se dostávají na nejvyšší funkce ve státní hierarchii, jiná náboženství jsou tolerována a podílí se na kvetoucím kulturním životě a jejich příslušníci jsou loajálními členy společnosti a mohou sloužit i v armádě, a kde jsou vůbec všechny fundamentální zájmy všech skupin brány v potaz.

Idea slušných společností vytvářejících konzultativní hierarchie typu Kazanistánu byla samozřejmě z kosmopolitních pozic napadena, protože není demokratická, dovoluje příliš rozsáhlé sociální a ekonomické nerovnosti a vede k restrikci svobody vyjadřování a svědomí díky existenci privilegovaného státního náboženství. Není to až příliš velký kompromis pro základy zahraniční politiky liberálních společností, že by měly respektovat společnosti, jejichž sociální instituce nejsou uspořádány pro naplňování zájmů a s ohledem na svobodu a rovnost svých jednotlivých členů? Pokud by byly tedy liberální a slušné společnosti morálně na stejné úrovni, nebyla by pak přijatelná změna liberální společnosti ve společnost slušnou (Pogge 2001: 247)?

A je-li jediným plně morálně ospravedlnitelným ideálem liberální společnost, k němuž se mají přibližovat všechny ostatní režimy světa, jak můžeme v rámci ideální teorie vykreslovat obraz globálního řádu příznivého i pro slušné národy? Pokud jsou nedostatky slušných společností z liberálního pohledu morálně neospravedlnitelné, neměli bychom je zařadit spíše do neideální teorie jako společnosti, které sice můžeme po určitou dobu tolerovat, protože prozatím dodržují minimální standardy práva národů, ale které podrobíme morální kritice, jakmile vyřešíme více excesivní porušování lidských práv zemí, které nechtějí ani minimální pravidla stanovená v konstrukci slušných společností?

Rawls by se snažil bránit svou koncepci „legitimity“ proti kosmopolitním atakům tím, že jeho koncepcí představuje jedinou realistickou cestu zabraňující sankcím a intervencím proti slušným společnostem, jež ctí právo národů a neohrožují liberální společnosti. Tyto společnosti mají určité rysy, které si zasluhují respekt, a proto se musíme vyhnout aroganci ze strany liberálních společností. Slušné konzultativní hierarchie bychom měli respektovat, protože i ony nás respektují tím, že mají v úctě principy práva národů. Nediferencovaný kosmopolitní postoj k neliberálním společnostem by byl až příliš netolerantní a porušoval by právo těchto společností, za podmínky splnění kritéria legitimacy, na ustavení vlastních institucí spravedlnosti vnější interferencí. Kosmopolité jakoby nebrali do úvahy, že i společnost, která není liberální, by mohla být přijatelná svými obyvateli. Navíc tyto společnosti naplňují alespoň minimální požadavek slušnosti, který je sice slabší než požadavek rozumnosti, ale protože slušné národy respektují mír a právní systém založený na lidských právech, budou rozumnými liberálními občany akceptovány. Slušnost vtělená v politické kultuře je prostě jinak definována než rozumnost liberálních společností, což ji ale nediskvalifikuje, protože jsou v těchto společnostech respektována lidská práva, která jsou nezbytnou podmínkou legitimacy jakéhokoliv systému kooperace.

Na druhou stranu je zřejmým faktem, že Rawls ve svém nadšení pro širší a ještě legitimní pluralismus v mezinárodních vztazích opomíjí při konstrukci slušných společností některá základní práva stanovená Všeobecnou deklarací lidských práv (jako třeba právo shromažďovací a sdružovací, právo na demokratickou politickou participaci). Kromě toho svým omezeným chápáním role lidských práv jako pouhé minimální podmínky mezinárodního uznání jim am-



putuje jejich základní funkci jakožto standardu, kterým se má řídit jednání každého jedince i orgánu společnosti (Beitz 2000: 687n.).

Můžeme si položit také otázku, zda konzultativním hierarchiím něco v současném světě vůbec odpovídá (např. nějaká muslimská společnost mající formu konzultativní hierarchie a zároveň dodržující právo národů) a hypoteticky *pro futuro* může odpovídat. S využitím argumentů Jürgena Habermase můžeme vůbec pochybovat o empirické možnosti Rawlsovy koncepce slušných společností, protože politická a liberální základní práva (veřejná a soukromá autonomie) se navzájem předpokládají a je jen otázkou, jak by se restrikce práv na politickou participaci projevila v (ne)možnosti využívání individuálních práv. Požadavky na zajištění individuálních práv vyplývají ze samotného fungování (a formy práva) moderních společností, jež spočívá v multiplicitě decentralizovaných rozhodnutí bezpočtu nezávislých aktérů (Habermas 2002). Tyto požadavky se nutně budou s rostoucím ekonomickým a právním vývojem dále prohlubovat směrem k modelu současných liberálních demokracií.

### 3.2 Neideální teorie

Protože podmínky současného světa nijak nenarušují platnost ideální teorie, je účelem neideální teorie podat výklad tranzice zločinných států (*outlaw states*) a znevýhodněných společností (*burdened societies*) ke světu, kde by všechny národy respektovaly principy práva národů. Z toho vyplývá, že neideální teorie má dvě části, z nichž první (1) se zabývá zločinnými režimy, které odmítají akceptovat rozumné principy práva národů, a druhá (2) pojednává o společnostech, jimž nepříznivé historické, sociální a ekonomické okolnosti nedovolují dosáhnout liberálních, či alespoň slušných institucí. Úkolem této části tak bude rozebrat tyto dva typy extenze ideální teorie na jí neodpovídající nedokonalý svět.

#### 3.2.1 O zločinných státech, spravedlivé válce a roli lidských práv

Podle principů práva národů mají dobře uspořádané společnosti právo na sebeobranu, tj. na ochranu základních svobod svých občanů a ústavně demokratických či slušných hierarchických institucí, a proto nemají právo jít do války z jiných pro ně racionálních důvodů či zájmů, ale jen kvůli sebeobraně. Protože je právo národů závazné pro všechny společnosti a národy, včetně zločinných států, mají liberální a slušné společnosti právo netolerovat tyto státy, protože jsou agresivní a nebezpečné, negativně ovlivňují mezinárodní klima a liberální a slušné společnosti by se cítily daleko bezpečněji ve světě, ve kterém by tyto státy dosáhly alespoň úrovně slušných společností.

Dobře uspořádané společnosti netolerují zločinné státy, protože nejsou založeny na idejích liberalismu či slušnosti, a proto by je měly tlačit ke změně, aby respektovaly právo národů. Kvůli tomu Rawls vypracovává několik principů spravedlivé války (*ius in bello*) (Rawls 1999: 94nn.): (1) cílem spravedlivé války vedené spravedlivými dobře uspořádanými národy má být spravedlivý a trvalý mír mezi národy, (2) dobře uspořádané národy nebojují vůči sobě navzájem, ale jenom proti expanzionistickým útokům ohrožujícím jejich bezpečnost a společenské instituce, (3) během vedení války dobře uspořádané národy musí rozlišovat mezi vůdci, vojáky a obyvateli zločinných států a (4) musí především respektovat lidská práva vojáků a obyvatel nepřátelských národů, (5) dobře uspořádané národy již během války naznačí způsob míru

a vztahů, které si přejí mít s dosavadním nepřítelem a (6) odůvodnění prostředků užitých za účelem dosažení daného cíle musí mít vždy omezenou roli v posouzení oprávněnosti určitého jednání a politiky a musí být striktně omezeno předešlými principy. Protože cílem války musí být to, že umožní trvalý a přátelský mír mezi dříve zneprátenými národy, musí být vedena otevřeně takovým způsobem, že připraví tyto národy na to, jak s nimi bude zacházeno. Stejně jako musí být základy ústavní demokracie, práv a povinností kontinuálně diskutovány v nejrůznějších sdruženích občanské společnosti, tak také principy spravedlivé války musí být veřejně diskutovány již před tím, než válka započne.

Problematickým je pak především Rawlsův rozvrh zločinných států v souvislosti s tematizací a způsobem ospravedlnění lidských práv. Podle kosmopolitů jsou lidská práva u Rawlse viděna jen jako rozumný společný standard legitimacy a jako vnější limit pluralismu ještě akceptovatelný liberálními a slušnými společnostmi. Tyto úvahy tak neberou v potaz morální status lidských práv. Podle mínění zastánců kosmopolitní spravedlnosti (Beitz 2000: 683–688) není ale teze, že dobře uspořádané společnosti prostě netolerují státy, jež nejsou založeny na idejích liberalismu či slušnosti, podepřena odpovídajícím univerzalistickým odůvodněním. Máme-li mít adekvátní důvody pro to, abychom respektovali lidská práva jako minimální standard legitimacy, měli bychom být schopni jasně říci, co jsou zač. Pokud nejsou některé společnosti reprezentovány v původní pozici, musíme jim být schopni vysvětlit, proč by je měla lidská práva zavazovat. To ale Rawlsova teorie mezinárodní spravedlnosti není schopna nabídnout, protože lidská práva rozebírá jen skrze jejich roli jakožto minimální podmínky mezinárodního uznání.

Tento názor lze ale napadnout, a to především s využitím Rawlsovy tematizace slušných společností, kde je jasně řečeno, že lidská práva (resp. jejich omezený seznam lidských práv nabízený Rawlsem) nemohou být odmítnuta jako zvláštní liberální nebo západní tradice (Rawls 1999: 65). Lidská práva jsou nezbytnou podmínkou legitimacy jakéhokoliv systému kooperace a jsou významná pro kvalitu politických institucí, které pak rozhodují o přístupu k jednotlivcům. Lidská práva zajišťují minimální slušný rámec, aby jednotlivci mohli žít slušný život. Praktickým výrazem existence lidských práv je pro Rawlse legitimita intervencí (chápaných široce jako výhrůžky, diplomatický tlak, ekonomické sankce, či užití vojenské síly), když zločinné vlády permanentně porušují lidská práva.

Na druhou stranu ale Rawls explicitně neříká, že by tyto různé způsoby intervence samy o sobě byly ospravedlnitelné jen a výlučně tím dobrem, kterého se dostane těm, jejichž lidská práva jsou v nebezpečí, či jsou porušována. Ospravedlnění intervencí spočívá naopak jen v zajištění mezinárodní stability, tj. v bezpečí jednotlivých národů (Beitz 2000: 685). Tento argument ale podle Beitze nedokazuje nic o ospravedlnění intervence vůči společnostem nereprezentovaným v mezinárodní původní pozici. To opravňuje k názoru, že Rawlsův argument ve prospěch lidských práv nemá charakter univerzality a doktrína lidských práv svou vnitřní hodnotou nemůže přesvědčit ty, kteří jejich morální status nevidí.

Protože lidská práva souvisejí podstatným způsobem s jeho hlavním současným tématem, jímž je chudoba, pokusil se také Thomas Pogge v jednom svém nedávném článku o vlastní vypracování vhodné interpretace lidských práv. Pogge chápe lidská práva jako morální práva existující nezávisle na jejich faktickém uznání konkrétní vládou. V tomto pojetí lidských práv ho podporuje článek 28 Všeobecné deklarace lidských práv, který stanoví, že každý má nárok na sociální a mezinárodní řád, ve kterém práva a svobody vyhlášená v této deklaraci mohou

být plně realizována. Protože je tato koncepce lidských práv jakožto morálních nároků vůči institucionálnímu řádu založena na existujících právních dokumentech, předpokládá se, že může dosáhnout konsensu jdoucího napříč kulturami. Mít nějaké konkrétní lidské právo pak znamená bezpečný přístup k objektu tohoto lidského práva, tj. mít zajištěn přístup k nějakému z několika statků nezbytných pro lidský život. Každá společnost by proto měla být uspořádána tak, aby všichni její členové měli zajištěný bezpečný přístup k lidským právům, jak je to nejvíce možné. Rubem tohoto požadavku je, že by lidským právům měla odpovídat negativní povinnost spravedlnosti (vztažená především k příslušníkům bohatých států) nepodporovat existenci nespravedlivého institucionálního řádu, kde dochází k excesivnímu porušování lidských práv (Pogge 2002).

### 3.2.2 O znevýhodněných společnostech a globálním redistribučním principu

Druhým typem společností, který Rawls tematizuje při svém rozboru neideální teorie, jsou společnosti znevýhodněné nepříznivými podmínkami (Rawls 1999: 105nn.), kterým se nedostává politických a kulturních tradic, lidského kapitálu a know-how, materiálních a technologických zdrojů nutných k tomu, aby se staly dobře uspořádanými společnostmi. Dobře uspořádané společnosti mají proto povinnost asistence vůči těmto znevýhodněným společnostem, aby je přivedly do spravedlivé společnosti národů.

Dobře uspořádaná společnost nemusí být bohatá. Rawls se zde dovolává vnitrostátního principu spravedlivých úspor (Rawls 1999: 106n.), jehož účelem je ustavení rozumně spravedlivých základních institucí pro svobodné dobře uspořádané společnosti a zajištění takového prostředí, které by umožňovalo plnohodnotný život pro všechny své občany. Podle tohoto principu se spojení může zastavit, když jsou vytvořeny spravedlivé nebo slušné instituce, které si nevyžadují velkého materiálního zajištění. Tomuto principu spravedlivých úspor se na mezinárodní úrovni podobá *povinnost asistence*, jejímž účelem je realizace a zachování spravedlivých nebo slušných institucí u znevýhodněných společností. Protože může úroveň bohatství mezi jednotlivými dobře uspořádanými společnostmi docela dobře variovat, obsahem povinnosti asistence není rozhodně nekonečná maximalizace bohatství chudších společností nebo nějaké společenské třídy. Tato povinnost se naopak aktualizuje jen vůči společnostem, které nedosáhly ještě pomyslného prahu opravňujícího je zařadit pod slušné společnosti, tedy jen vůči znevýhodněným společnostem.

Klíčovou příčinou bohatství konkrétních společností můžeme odhalit v partikulární struktuře politické kultury a v jejích náboženských, filosofických a morálních tradicích, v politických ctnostech a občanské společnosti, v poctivosti a pílí a inovačních schopnostech jejích členů (Rawls 1999: 108n.). I příčinou hladomoru bývá obvykle nedostatek v politické a sociální struktuře společnosti a v neschopnosti vlády distribuovat potřebné zdroje. Klíčovým se tak stává důraz na lidská práva (a z nich především důraz na status ženy), neboť pomáhá změnit neefektivní režimy a necitlivé jednání vládců vůči svým vlastním obyvatelům. Cílem povinnosti asistence je zajištění pomoci znevýhodněným společnostem, aby byly schopny si spravovat své záležitosti rozumně a racionálně samy a mohly být jednou svobodnými a rovnými členy společnosti národů. Tato povinnost má tak svůj jasný cíl (*target*). Přitom dobře uspořádané společnosti nesmějí jednat vůči znevýhodněným společnostem paternalisticky, ale podporují základní cíl povinnosti asistence, jímž je svoboda a rovnost dříve znevýhodněných společností.

Na otázku, zda povinnost asistence nepředpokládá určitý stupeň spřízněnosti mezi národy, který v mezinárodních vztazích chybí (Rawls 1999: 112n.), Rawls odpovídá tak, že jakmile začnou společnosti mezi sebou kooperovat, roste i jejich spřízněnost. Tak jako se náboženská tolerance z kompromisního *modu vivendi* stala morálním principem sdíleným všemi civilizovanými národy, tak totéž platí o všech principech mezinárodní spravedlnosti diferencovaných v ideální teorii práva národů.

Podle práva národů nejsou nerovnosti vždy neospravedlnitelné. Neospravedlnitelné jsou jen tehdy, když jejich nespravedlivé následky mají dopad na základní strukturu Společnosti národů a na vztahy mezi národy a mezi jejich členy. Není ani tak důležité, jak velká je mezera mezi bohatými a chudými národy, ale postačí, že povinnost asistence je splněna a všechny národy mají liberální a slušné vlády. V mezinárodních vztazích se obyvatelé některé konkrétní společnosti mohou cítit být podřadnými vůči bohatším obyvatelům v jiných společnostech, což ale není ospravedlnitelné, pokud je povinnost asistence naplněna a každá společnost má své liberální nebo slušné instituce. Reprezentanti národů také budou chtít uchovat nezávislost a rovnost ve vztahu k ostatním společnostem, což se prakticky projeví v mezinárodních organizacích (stanovících mj. férové standardy obchodování), jimž větší a menší národy budou přispívat proporcionalně.

Z Rawlsovy tematizace povinnosti asistence vyplývá odmítnutí dvou Beitzových principů, protože (a) klíčovým elementem vysvětlujícím ekonomickou úroveň jednotlivých zemí je daleko spíše politická kultura než úroveň jejich zdrojů. Z tohoto úhlu pohledu pak morální arbitrárnost distribuce přírodních zdrojů nezpůsobuje žádný problém, a proto princip redistribuce zdrojů můžeme odmítnout. Co se týče globálního distribučního principu (b), tak jeho aplikace je neakceptovatelná jen tehdy, pokud by se měl aplikovat kontinuálně bez cíle (Rawls 1999: 117). Pokud je tedy splněna povinnost asistence, jeho aplikace je sporná, protože vede k neakceptovatelným důsledkům. Jestliže bychom aplikovali globální distribuční princip kontinuálně bez cíle, znamenalo by to, že by existoval neustálý tok daní, když by byla jedna společnost bohatší než jiná. A to i v případě, že by se společnost A, ve výchozím bodě stejně bohatá jako společnost B, rozhodla rozvinout průmysl (či podporovat lidská práva žen vedoucí k menšímu populačnímu růstu) a po letech by byla několikrát bohatší. Pokud ale mají obě společnosti alespoň slušné instituce, pak to z hlediska povinnosti asistence nepředstavuje žádný problém. Tato povinnost představuje totiž jen princip tranzice a zajišťuje jen politickou autonomii svobodných a rovných liberálních a slušných společností ve společnosti národů.

Povinnost asistence je charakterizována na jedné straně (a) jasně stanoveným cílem (*target*), jímž je zvýšení materiální úrovně chudých lidí, aby se mohli stát svobodnými a rovnými občany, členy liberálních nebo slušných společností, a na druhé straně (b) mezním bodem (*cutoff point*), jenž stanoví, že povinnost asistence se vůči znevýhodněným společnostem přestane aplikovat, jakmile dosáhnou úrovně slušných společností. Zdá se, že by se povinností asistence mohl přiblížit i globální egalitární princip, který se pokusil rozpracovat Thomas Pogge, když navrhl tzv. *General Resource Dividend*.<sup>4</sup> Pokud by splňoval tento princip cíl a omezující bod, měl by stejné účinky jako povinnost asistence. Pogge vůbec ve svém pozdějším díle více zdůrazňuje důležitost odpovídajícího „technického“ řešení absolutní chudoby a bídy nejméně rozvinutých zemí a usiluje o lepší pochopení globální základní struktury a souvislosti mezi jednáním bohatých států a chudobou rozvojových zemí.

Přestože se Rawls pokusil svou konstrukcí národů překonat etatický realistický kontext tradiční doktríny mezinárodních vztahů, ve své teorii nezachycuje prakticky vůbec chování transnacionálních aktérů, jež má výrazné účinky pro ekonomické i politické postavení jednotlivých států. Jakoby pro něj nespravedlivá distribuce břemen a výhod plynoucí z rostoucího rozvoje vzájemných závislostí neexistovala. Jakkoli se kosmopolitní kritici práva národů shodnou na tom, že by i samotná aplikace povinnosti asistence měla radikální a progresivní důsledky pro současný stav mezinárodních vztahů, odmítají Rawlsovo řešení, protože v něm nenachází odpověď na redistribuční účinky vyplývající z ustaveného globálního schématu kooperace. Tak například Charles Beitz si klade v diskusi nad Rawlsovou teorií mezinárodní spravedlnosti dvě otázky: (1) zda bychom akceptovali nějakou povinnost asistence a (2) zda požadavek obsažený v této povinnosti je dostatečný (Beitz 2000: 688–694).

První část jeho kritiky proto směřuje ke konzistenci Rawlsovy argumentace ve prospěch povinnosti asistence. Podle Beitze síla argumentu ve prospěch povinnosti asistence vyplývá z významu, jaký má pro liberální společnosti rozšíření společnosti národů na všechny společnosti světa. Má-li se naplněním povinnosti asistence zvětšit šance pro světový mír, pak není tento argument přesvědčivý, protože znevýhodněné společnosti nemusejí být v tomto ohledu hrozbou pro liberální společnosti.

Cílem druhé části kritiky je morální ospravedlnění více požadujícího kosmopolitismu ukázáním neadekvátnosti Rawlsovy pozice. Beitz napadá jako stěžejní obhajitelný argument, že zdroj bohatství konkrétní země leží v kultuře, protože zdrojem zaostalosti jsou i další faktory jako především postavení země v mezinárodním ekonomickém řádu. Proto již nemůžeme v dnešní době rozlišovat mezi domácími a mezinárodními vlivy na domácí ekonomické podmínky. Také názor, že kosmopolitní distributivní principy by neférově zvýhodňovaly společnosti, jež by neprováděly odpovědné ekonomické politiky, nesedí, protože by implikoval, že by nevinné oběti měly nést náklady vyplývající z minulých voleb předchůdců. Je dále málo pravděpodobné, že stigma plynoucí z relativní deprivace vůči bohatším společnostem je méně nepřijatelné, když překročí státní hranice, a že jednotlivé společnosti budou schopny využívat svých formálních práv v mezinárodních organizacích. Neadekvátnost teorie jako celku je způsobena tím, že Rawls nechává mnohé etické otázky, které by si nedovolil neřešit v rámci teorie domácí spravedlnosti, mimo svou pozornost. Kdyby byla původní pozice konstruována nějak jinak (např. kdyby strany viděly, že je pro ně dobré mít víc než jen minimum pro ustavení slušných institucí, nebo kdyby reprezentanty byli jednotlivci), došlo by se k vhodnějším výsledkům.

Thomas Pogge se na rozdíl od Charlese Beitze daleko více věnuje analýze fungování mechanismů v rámci globální základní struktury, které můžeme označit jako makro-vysvětlení empirických souvislostí mezi jednáním bohatých států a chudobou rozvojových zemí. Podle Poggea podává Rawls nesprávný obraz příčin mezinárodní chudoby, protože i globální faktory v široké míře determinují to, jaké osoby mají největší pravděpodobnost získat politickou moc, jaké incentivy je v tomto podporují, jaké možnosti se před těmito uzurpátory moci otevírají a jak jejich využití ovlivňuje ekonomickou výkonnost jednotlivých zemí. Jako analytický nástroj mu pak slouží dvojice pojmů: mezinárodní privilegium na zdroje (*international resource privilege*) a mezinárodní privilegium na půjčky (*international borrowing privilege*) (Pogge 2001a: 19nn., Pogge 2002b: 171nn., Pogge 2002c: 112nn.).

Mezinárodní privilegium na zdroje umožňuje komukoliv, kdo uchopí moc jakýmikoliv prostředky i přes odpor většiny obyvatelstva, uskutečňovat právně platné převody vlastnických

práv nad těmito zdroji. Toto privilegium na vlastnictví přírodních zdrojů proto díky ziskům plynoucím z jejich prodeje (vhodným na vydržování armády) povzbuzuje k nedemokratickému uchopení a neodpovědnému výkonu moci a korupci vládních elit. Podle mezinárodního privilegia na půjčky má každá vláda – nezávisle na tom, jak uchvátíla moc a jak ji vykonává – právo půjčovat si kapitál ve jménu celé společnosti, a tak vložit mezinárodně platné právní závazky na celou společnost. Každá nástupnická vláda odmítající dodržovat povinnosti plynoucí z těchto závazků se vystavuje nebezpečí, že toto privilegium ztratí a bude vyloučena z mezinárodních finančních trhů. Toto privilegium tak zjednodušuje možnosti získání půjček nedemokratickými vládami, pomáhá jim udržet se u moci, ukládá nástupnickým vládám povinnost platit obrovské dluhy a stimuluje k uskutečnění státních převratů. Poggeova dvě privilegia proto poskytují přesvědčivý obraz toho, jak lokální řetězec příčin chudoby můžeme stopovat až ke globálně uznávaným institucionalizovaným pravidlům.

Také skutečnost, že bohatí mohou využít své větší vyjednávací možnosti k tomu, aby uzpůsobili globální politický a ekonomický řád ve svůj prospěch, odporuje Rawlsovým předpokladům, protože férových smluv můžeme dosáhnout jen za takových sociálních podmínek, které jsou samy férové (Pogge 2001b). Akumulované výsledky jednotlivých férových dohod totiž mohou vést společně se sociálními trendy a historickými nahodilostmi k takovému stavu, kdy již neexistují podmínky pro možnost vyjednání férových dohod. V současném světě je pak viditelná eroze spravedlnosti základní struktury směrem k oligopolistické konfiguraci, jež podporuje nerovnosti a omezuje férové příležitosti. V rámci mezinárodní ekonomiky mohou být mezinárodní smlouvy a standardy „vyjednávány“ tak, aby byly výhodnější pro bohatší a vlivnější země. Proto se povinnost asistence jeví jako neadekvátní, protože zajišťuje jen minimum, a tak neochraňuje chudé země proti asymetrickým podmínkám mezinárodní kooperace a kontinuálně prodlužuje zvýhodněné postavení bohatých zemí.

#### **4. Závěr: mezi etatismem a globalismem a možná řešení**

Probrali jsme kosmopolitní teorie Charlese Beitze a Thomase Poggea a koncepci mezinárodní spravedlnosti Johna Rawlse jakožto reprezentativní zástupce dvou proudů v debatě v rámci liberální politické filosofie o stanovení adekvátních principů pro mezinárodní vztahy. Tyto pozice dostatečně signifikantně ukazují základní argumentační pozice, které se snaží naléhavou otázkou po stanovení nejobecnějšího normativního řešení globální spravedlnosti tematizovat. Úkolem této části bude krátce shrnout tyto dvě protikladné pozice a pokusit se načrtnout to, zda existují nějaké možné cesty vhodnějších řešení.

Rawlsova teorie mezinárodní spravedlnosti specifikovaná v právu národů předpokládá, že každá společnost má dostatečné množství lidských zdrojů, aby dosáhla spravedlivých institucí. Kosmopolitní teorie naproti tomu „realističtější“ předpokládají, že díky fungování rozsáhlé sady globálních institucí již existuje něco jako globální základní struktura, která má podstatný vliv na distribuci břemen a užiteků v rámci globálního schématu kooperace. Společnosti proto mohou být znevýhodněny tímto uspořádáním a nejsou již nadále samostatně schopny zajistit alespoň slušné životní podmínky pro své obyvatele.

Základní rozdíly mezi kosmopolitní teorií a právem národů nenalezeme jen v předpokladech, ale i v důsledcích, tj. v odpovědi na otázku, zda hlavním předmětem teorií spravedlnosti

aplikovaných na mezinárodní vztahy mají být státy (resp. národy) nebo jednotlivci. S jistým zjednodušením řečeno: zatímco kosmopolitním teoriím jde o dobro jednotlivců, právu národů jde o spravedlnost společností. Zatímco kosmopolitní teorie zajímá zlepšení pozice těch globálně nejméně znevýhodněných osob, právo národů se zajímá pouze o spravedlnost a stabilitu liberálních a slušných společností jakožto členů společnosti dobře uspořádaných národů. Právě proto, že jde kosmopolitním teoriím o dobro jednotlivých lidských osob, nezastaví se v požadavcích redistribuce, i když je dosaženo vnitrostátních spravedlivých institucí. Na akumulované nerovnosti jednotlivých vyjednávacích pozic v globálním schématu sociální kooperace musí být také aplikovány principy spravedlnosti.

Na základě výše uvedených argumentů proto považují za adekvátní rostoucí morální vědomí toho, že neexistuje rozumný a morálně ospravedlnitelný důvod, proč by se tvář tvář rostoucí hustotě sítě vzájemných závislostí měla omezovat působnost principů spravedlnosti a redistribučních mechanismů pouze na národní úroveň. Na základní výchozí otázku, zda úsilí o extenzi Rawlsovy teorie spravedlnosti určené původně pro národní úroveň lze chápat jako možné a morálně obhajitelné, musíme proto odpovědět kladně.

To ale neznamená bezvýhradně přijetí kosmopolitních teorií spravedlnosti, protože se jim příliš nedaří odlišit různost politických kontextů, kde se uplatňují principy spravedlnosti. Přestože Beitz i Pogge neproponují existenci nějakého globálního superstátu, jejich tematizace vztahu domácího a globálního kontextu spravedlnosti je velice vágní. Přitom ale není žádným tajemstvím, že jen domácí politický kontext spravedlnosti se vyznačuje takovým stupněm institucionalizované sociální kooperace s jejími politickými, právními, ekonomickými a kulturními aspekty, které absentují na globální úrovni. Proto je neadekvátní začínat s konstrukcí globální původní pozice, která bere v úvahu jen zájmy jednotlivců a nepředpokládá existenci států, protože prozatím jsou to jen státy, které jsou schopny zajistit status jednotlivců odpovídající našim kosmopolitním morálním úvahám.

Na druhou stranu je ale díky rozsahu sítě vzájemných závislostí nemožné nemluvit o kontextu mezinárodních vztahů a uspořádání globálních institucí jako o kontextu spravedlnosti. Pro to, aby domácí kontexty spravedlnosti mohly naplňovat roli, která jim v zaručení bezpečného přístupu k základním lidským právům připadá, je nezbytně nutné regulovat principy spravedlnosti fungování globálních institucí. V dnešní době lze proto mluvit o vzájemné podmíněnosti obou těchto kontextů spravedlnosti. Strany v původní pozici jakožto jedinci, kteří by si byli vědomi i své příslušnosti k partikulárním státům, by proto mohly přijmout i nějaký globální princip diference, protože princip diference je natolik pružný princip, že nějaká jeho slabší varianta (ti nejvíce znevýhodnění by byli definováni daleko úžeji) by mohla být institucionalizována i v rámci globálního kontextu spravedlnosti. Je to pak právě Thomas Pogge, kdo vždy chápal požadavky v rámci tohoto kontextu spravedlnosti jako pouze minimální<sup>5</sup> (zaručení tenké sady základních lidských práv a svobod) a ve svých posledních dilech výlučně zdůrazňuje naši odpovědnost za řešení nedůstojné situace těch nejvíce chudých, kteří žijí v absolutní bídě.

Typické argumenty kosmopolitní a mezinárodní teorie spravedlnosti se také pokusil předvést na základě kontrastu dvou paradigmat *globalismu* a *etatismu* (*statism*) německý filosof Rainer Forst (Forst 2001). Hlavním dělicím kritériem mezi těmito pohledy je podle Forsta to, do jaké míry je svět viděn jako kontext spravedlnosti, který vyžaduje rozsazení konfliktních nároků principy spravedlnosti. Zatímco Beitzův a Poggeův kosmopolitismus můžeme vidět

jako téměř modelové příklady *globalismu* (svět je primárním kontextem spravedlnosti), tak o Rawlsovi můžeme sice říci, že se ve svém zpracování práva národů přiblížil v některých bodech *etatistickému* způsobu vidění, ale že se od realistických a „nacionalistických“ (či komunitaristických) etatistů“ podstatným způsobem odlišuje, či dokonce distancuje. A to především svou konstrukcí národů jakožto dobře uspořádaných společností, protože jsou tím stanovena daleko silnější kritéria politické legitimacy a limity akceptovatelného pluralismu a protože je tímto implikována alespoň určitá minimální povinnost asistence vůči znevýhodněným společnostem. Do etatistického tábora tak společně s Rawlsem a jeho právem národů můžeme zařadit *komunitaristy* zdůrazňující integritu jednotlivých kulturních komunit, *nacionalisty* argumentující ve prospěch prvořadosti národní příslušnosti, či (realistické) *teoretiky suverenity* bránící nezávislost států.

Přesto ale považují Forstovu dichotomii mezi *etatismem* a *globalismem* za daleko elegantnější než tu, kterou předložil v jednom svém článku Charles Beitz, když rozlišuje mezi *sociálním* (Rawls), *laissez-faire* a *kosmopolitním* liberalismem (Beitz, Pogge, Shue) (Beitz 1999).<sup>6</sup> Forstův návrh chápou jako jednu z možných alternativ řešení (Forst 2001). Možná že právě evropská habermasovská a foucaultovská tradice by mohla vnést do temnoty „svěracích kazajek rawlsovských původních pozic, základních struktur a ideálních a neideálních teorií“ světlo. Jak již bylo naznačeno výše, potřebujeme diferencovanější pohled zdůrazňující pluralitu kontextů, v rámci nichž se uplatňují principy spravedlnosti, protože domácí politický kontext spravedlnosti se vyznačuje stupněm institucionalizované sociální kooperace, která chybí na globální úrovni. Na druhé straně stupeň „globalizované interdependence“ dosáhl takového rozsahu, že musíme mluvit o kontextu spravedlnosti. Podle Forsta jde o prostor vynucené kooperace a závislosti (než o systém reciprocity), který nutí chudší země akceptovat podřízenou pozici. V tomto komplexním kontextu síly a dominance si vzorce dominance žádají ospravedlnění. Proto pro každý kontext (lokální, národní, mezinárodní a globální) musíme stanovit vhodné principy spravedlnosti. Forstova *kritická* teorie spravedlnosti pak žádá v rámci konkrétního kontextu panství o jeho ospravedlnění všem, kteří jsou jím relevantním způsobem ovlivňováni. Lidé mají základní právo na ospravedlnění jakožto základ všech lidských práv a ospravedlnění základních struktur (Forst 2001: 178).

Forstův přístup *transnacionální* spravedlnosti se od pohledu *globalistického* liší v tom, že považuje partikulární národní kontexty za primární kontexty spravedlnosti a že konstruuje principy spravedlnosti pro vztahy mezi autonomními politickými jednotkami. Od *etatistického* pohledu se liší tím, že presumuje universální lidské právo na ospravedlnění a že považuje globální kontext spravedlnosti za podstatný.

Primárním kontextem práva na ospravedlnění je morální kontext jednání, ve kterém toto jednání ovlivňuje ostatní osoby relevantním způsobem. Primárním *politickým* kontextem spravedlnosti je pak kontext partikulární domácí společnosti s její základní strukturou, kde máme právo žádat, aby politická autorita byla ospravedlněna tím, že naplňuje základní lidská práva a potřeby podle sebe-interpretace svých členů. Forst pak zavádí distinkci mezi *minimální* a *maximální* spravedlností (Forst 2001: 181). První volá po „základní struktuře ospravedlnění“, zatímco druhá po „plně ospravedlnitelné základní struktuře“. Minimální spravedlnost stanoví pouze práva a instituce nezbytné k vykonávání základního lidského práva na ospravedlnění. Jsou to pak globalisté, kteří jsou necitliví k maximální spravedlnosti partikulární politické společnosti, ve které existují vzájemné povinnosti jednotlivých členů a solidarita.



Konkrétní maximalistický projekt spravedlnosti ale na druhou stranu předpokládá koncepci transnacionální spravedlnosti. Domácí spravedlnost partikulárních zemí uskutečněná díky fungování nespravedlivých globálních institucí na úkor ostatních zemí je velkou nespravedlností. Proto potřebujeme *minimální* koncepci transnacionální spravedlnosti, která by zajistila členům konkrétních společností v globálním schématu panství zdroje nezbytné k ustavení minimálně ospravedlnitelných demokratických režimů, které by měly zhruba stejné postavení v globálním a ekonomickém systému. Takto koncipovaná „základní struktura ospravedlnění“ by byla dalším krokem k maximální spravedlnosti, která by vzešla z diskursu, v jehož rámci by byly vyjednány férové podmínky ekonomické a sociální kooperace, užití a distribuce zdrojů a principy pro ustavení transnacionálních institucí. Na této úrovni by pak mohlo být rozhodnuto i ve prospěch použití některé z variant aplikace Rawlsova principu difference. Přestože si Forstova teorie žádá další rozpracování, myslím, že vykročil na správnou cestu.

### Poznámky:

1. Zajímavé, leč poněkud scholastické diskusi týkající se toho, zda skutečnost morální arbitrárnosti distribuce přírodních zdrojů implikuje i při absenci kooperace mezi státy přijetí určitého distribučního principu (*princip redistribuce zdrojů*) (Beitz 1979: 136–143), se bohužel dále nemůžeme věnovat. K ní viz též Rawls 1999: 116n., Pogge 1989: 250nn.
2. Podle Poggea lze interpretovat Rawlsovu konstrukci mezinárodní původní pozice tak, že strany budeme chápat buď jako (a) reprezentanty států (kteří by usilovali o spravedlnost domácích institucí a jejichž ideálem by byl svět spravedlivých států) nebo jako (b) reprezentanty lidí z různých společností (kteří by si za závojem nevědomosti vybrali podobná kritéria jako předtím na úrovni států). Interpretace (a) ale neodpovídá Rawlsovu základnímu individualistickému přesvědčení (jen osoby jsou zdrojem morálních nároků) a vedla by navíc ke stanovení dvou maximinových kritérií, jež by ospravedlňovaly obrovské interpersonální nerovnosti jen díky existenci státních hranic. Interpretace (b) má tu nevýhodu, že strany až následně se účastníci globálního rokování by mohly litovat svého předchozího výběru kritérií vnitrostátní spravedlnosti, jež by omezila možnost stanovení vhodných mezinárodních principů. Nepřijatelně tak stanovuje model domácí základní struktury a podmínky její stability a optimálního fungování bez přihlídnutí k mezinárodnímu prostředí.
3. V češtině nedávno vyšly dvě studie zabývající se tímto dílem: viz Velek 2005, Hrubec 2005. Velkova studie je cenná v tom, že propojuje argumentaci *Law of Peoples* s vývojem Rawlsova myšlení, kdežto Hrubcova studie je více polemická a chce být obhajobou kosmopolitismu.
4. Podle obecné zdrojové dividendy by státy neměly mít plná práva na své přírodní zdroje, ale měly by se podělit malým dílem z hodnoty zdrojů, jež využívají a směňují. Držitelé této dividendy nezahájí do kontroly jednotlivých společností nad těmito zdroji, ale dostávají jen určitý podíl z jejich užívání a prodeje. Výtěžky jsou užity tak, aby bylo zajištěno, že všechny lidské bytosti mohou důstojně naplnit své základní potřeby (Pogge 2002a).
5. Důsledkem radikální preference globální úrovně totiž nemusí být extenze morálních sympatií, aby zahrnuly i cizince, ale naopak restrikce našich morálních sympatií zpět k příbuzenstvu a náboženskému vyznání. Extenze morálního zájmu na spoluobčany, dokonce i na ty s jinou etnickou příslušností, vyznáním a způsobem života, je příliš křehká, aby byla opuštěna v naivním očekávání, že se morální sympatie rozšíří (Kymlicka 2002: 270). To ale nemluví proti nějaké minimální formě *transnacionální* spravedlnosti.
6. Pojem *sociální liberalismus* je nejasný a zmatečný, protože odkazuje na úplně odlišné dělení mezi klasickým a sociálním liberalismem a nevíme, proč by měl být s teorií mezinárodní spravedlnosti a právem národů vůbec spojován. Co se týče *laissez-faire* liberalismu, tak můžeme rozlišovat mezi *status quo* teoretiky a *laissez-faire* redistributivisty (např. Steiner 2001).

## Literatura:

- Barry, Brian 2002. „Humanity and Justice in Global Perspective.“ In: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Eds. Robert E. Goodin, Philip Pettit. Oxford, UK and Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 525–540.
- Beitz, Charles R. 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Beitz, Charles R. 1999. International Liberalism and Distributive Justice. *World Politics* 51: 269–296.
- Beitz, Charles R. 2000. Rawls's Law of Peoples. *Ethics* 110: 669–696.
- Buchanan, Allen 2000. „Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World.“ *Ethics* 110: 697–721.
- Forst, Rainer 2001. „Towards a Critical Theory of Transnational Justice.“ In: *Global Justice*. Ed. Thomas W. Pogge. Oxford, Malden: Blackwell Publishing, 169–184.
- Habermas, Jürgen 2002. „On Legitimation through Human Rights.“ In: *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*. Eds. Cioran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 197–214.
- Hrubec, Marek 2005. „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha: FILOSOFIA, 77–104.
- Kymlicka, Will 2002. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Pogge, Thomas W. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pogge, Thomas W. 1992. „Cosmopolitanism and Sovereignty.“ *Ethics* 103, 1: 48–75.
- Pogge, Thomas W. 1994. „An Egalitarian Law of Peoples.“ *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, No. 3, 195–224.
- Pogge, Thomas W. 2001a. „Priorities of Global Justice.“ In: *Global Justice*. Ed. Thomas W. Pogge. Oxford, Malden: Blackwell Publishing, 6–23.
- Pogge, Thomas W. 2001b. „Rawls on International Justice.“ *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, No. 203, 246–253.
- Pogge, Thomas W. 2002a. „Eradicating Systemic Poverty: Brief for a Global Resources Dividend.“ In: *World Poverty and Human Rights*, 196–215.
- Pogge, Thomas W. 2002b. „Human Rights and Human Responsibilities.“ In: *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*. Eds. Cioran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, Mass. And London: The MIT Press, 151–195.
- Pogge, Thomas W. 2002c. „Moral Universalism and Global Economic Justice.“ In: *World Poverty and Human Rights*, 91–117.
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA., London: Harvard University Press.
- Steiner, Hillel 2001. „Hard Borders, Compensation, and Classical Liberalism.“ In: *Boundaries and Justice*. Eds. David Miller and Sohail H. Hashmi. Princeton: Princeton University Press, 79–88.
- Velek, Josef 2005. „John Rawls a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti.“ In: *Globální spravedlnost a demokracie*. Ed. Marek Hrubec. Praha: FILOSOFIA, 49–76.