*Verze přijatá k publikaci. Vyjde ve Filosofickém časopise v r. 2018 / Post-print, forthcoming in The Philosophical Journal in 2018*

**Identita v liberální politické teorii a dilema kosmopolitismu[[1]](#footnote-1)**

**Identity in Liberal Political Theory and the Cosmopolitan Dilemma**

**Sylvie Bláhová, Pavel Dufek**

Katedra politologie, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita, Brno

*sylvie.blahova@mail.muni.cz; dufek@fss.muni.cz*

**1. Úvod**

Liberalismus jakožto dominantní směr politické teorie dlouhodobě čelí diverzifikovaným výzvám, ať už stavícím se vůči němu kriticky, nebo pokoušejícím se o jeho revizi či využití jeho myšlenek pro vlastní účely. Příkladem takové výzvy byla komunitaristická kritika liberalismu s počátky v osmdesátých letech 20. století. Přestože nebyla vnitřně jednotná a někteří zpochybnili i samotnou existenci nějakého homogenního „komunitaristického proudu“, je možné najít sdílené aspekty, na kterých komunitaristická kritika liberalismu stála.[[2]](#footnote-2) Komunitaristé mimo jiné zdůrazňovali, že liberálové opomíjejí sociální konstituci jednotlivce a pracují tak s mylným předpokladem, že individuální jáství předchází společnost. Liberální teorie dle komunitaristů nebyla s to rozpoznat, že společenství, jeho sdílené hodnoty a společná identita mají při formování jedince zásadní vliv a že samotné individuální pojetí dobra je přímo závislé na společnosti, ve které takové individuum žije.

Debatu mezi liberalismem a komunitarismem je možné považovat fakticky za ukončenou[[3]](#footnote-3) – s tím, že přestože nelze hovořit o jejím jednoznačném „vítězi“, liberalismus z ní vzešel náležitě poučen.[[4]](#footnote-4) V tomto textu se nicméně odrazíme od jednoho z témat, jež tuto diskuzi významně spoluformovalo a které rezonuje i v aktuálních teoretických výměnách zejména na poli (politiky) uznání; konkrétně jde o jáství člověka a charakter jeho identity.[[5]](#footnote-5) Význam těchto konceptů se totiž projevil vcelku záhy, a to při nástupu další z „výzev liberalismu“ – tentokrát té kosmopolitní, usilující o rozšíření liberálních morálních a politických principů mimo hranice státu. Zatímco komunitaristé směřovali svou kritiku přímo do jádra liberalismu (mimo jiné s ohledem na jeho ontologické předpoklady), kosmopolitismu nejde o popření ústředních východisek liberalismu, nýbrž o rozšíření platnosti jeho tezí mimo původní referenční rámec, konkrétně pak na nadstátní až globální úroveň. A právě v této souvislosti vyvstává s novou naléhavostí problém identity. Při podrobnějším rozboru liberálního kosmopolitního projektu se totiž ukazuje, že v souvislosti s identitou se potýká se zásadním nedostatkem: Nedokáže (nechce) totiž reflektovat komplexní formu identity a komplementaritu jejích jednotlivých rovin tak, jak je tomu – prvotnímu zdání navzdory – v korektně pojaté politické teorii liberalismu, jejíž ústřední principy mají být uplatněny globálně.

Cílem této stati je tak ukázat, jaká je role (tématu) identity v liberální politické teorii, v čem spočívají nedostatky její kosmopolitní varianty, a tedy proč kulhají ty kosmopolitní snahy o převedení liberálních idejí na globální úroveň, které se v institucionálním ohledu buď spoléhají na stávající politické jednotky (státy), nebo pracují s vizí mnohaúrovňového systému globálního vládnutí, jenž ovšem nebude disponovat pyramidální hierarchickou strukturou s nejvyšší politickou autoritou (světovou vládou či světovým státem).[[6]](#footnote-6) Přestože jednotlivá vlákna, z nichž naši argumentaci splétáme, lze v literatuře v různých podobách a stupních rozpracování nalézt, domníváme se, že úhel pohledu na problém identity v liberalismu, který v tomto článku zaujímáme, je zcela svébytný a pro další teoretickou diskusi potenciálně plodný.

Zmíněnému cíli odpovídá také struktura textu. Druhá sekce je věnována teoretickému vymezení konceptu identity, kterou chápeme jako dvojdimenzionální strukturu tvořenou jak „vnitřní“, tak i „vnější“ stránkou, přičemž tyto aspekty se vzájemně podmiňují. Třetí sekce vztahuje koncept identity k liberální politické teorii a mimo jiné poukazuje na elementární jednotnost náhledu na individuální identitu napříč historickým vývojem liberalismu: Již od počátků je zřejmý ústřední význam politické obce jakožto předpokladu pro možnost naplnění individuálního jáství vůbec (v prvé řadě individuální svobody, respektive autonomie). Čtvrtá sekce přechází ke kosmopolitní výzvě, přičemž zde ukazujeme, že kosmopolitní snahy převést liberální teorii i praxi na globální úroveň se právě ve vztahu k identitě potýkají s jakousi „slepou skvrnou“, neboť rozmělňují (nejasně specifikují) vztah mezi její vnitřní a vnější rovinou. Výsledkem je morální a institucionální dilema, jež z pohledu kosmopolitního liberalismu nemá uspokojujícího řešení, neboť ukazuje buď na nutnost ustavení globální politické autority („světového státu“), nebo na nemožnost fixovat liberální hodnoty a principy globálně a umožnit tak jejich realizaci v individuálních životech. Pátá sekce je věnována diskusi dvou návrhů, jak „potíž s identitou“ teoreticky vyřešit, konkrétně příslibu mnohačetných identit a plurálnímu/polycentrickému pojetí globálního konstitucionalismu. V závěru pak klademe otázku po ceně za realizaci kosmopolitních ideálů v případě, že v zájmu post-suverénního globálního vládnutí budou kosmopolité trvat na vykročení do *post-liberální* éry.

**2. Identita jako politicko-filosofický problém a kritika liberálního jáství**

Pojem identity se v posledních desetiletích dostal v politické filosofii do popředí pozornosti, a to zejména v rámci debat o multikulturalismu a politice identity.[[7]](#footnote-7) Problematika identity ovšem prochází i dalšími tématy, proudy a pozicemi.[[8]](#footnote-8) Co se týče samotné liberální politické teorie a jejího vztahu k otázce identity, pak zárodky systematického vypořádání se s tímto tématem lze vysledovat k reakci na kritiku, kterou vůči liberalismu vznesli v osmdesátých letech minulého století komunitaristé a v daném ohledu především Michael Sandel a Charles Taylor. Sandel se vymezoval zejména proti liberálnímu obrazu osoby v Rawlsově *Teorii spravedlnosti*, jakožto jsoucna předcházejícímu svým účelům a cílům, na nichž má být nezávislé, čímž má zároveň vylučovat možnost jejich konstitutivního charakteru. S ohledem na formu společnosti pak Sandel tvrdil, že Rawls (potažmo všichni liberálové) pracuje pouze se společností v dobrovolném a kooperativním slova smyslu, která se vytváří až v návaznosti na individuální volbu a není tedy pro samotné jáství konstitutivní.[[9]](#footnote-9) Podobně hovořil také Taylor, podle něhož je identita – tedy obraz toho, kým člověk je – nutně navázána na pojetí dobra, jež zároveň jedinci poskytuje rámec, který určuje jeho jednání.[[10]](#footnote-10) Liberalismus, počínaje Descartem a zejména Lockem, však dle Taylora zplodil chybné pojetí subjektu, který definoval v abstrakci, nezávisle na dalších (vnějších) konstitutivních vlivech. Liberální subjekt tak je podle Taylora definován jen prostřednictvím sebe-uvědomění, přičemž identita takového subjektu má být určována prostřednictvím kontinuity paměti, bez ohledu na formativní rámce, jež jsou podle Taylora určující.[[11]](#footnote-11) Vedle toho Taylor zdůrazňoval, že samotný proces vytváření identity se nutně odehrává v dialogu s tzv. signifikantními druhými. Identita je tedy závislá také na uznání, které nám ostatní, právě skrze dialog, poskytují. Uznání totiž do značné míry předurčuje, jak chápeme sami sebe; zneuznání naopak podrývá sebeúctu a usilování o autenticitu.[[12]](#footnote-12)

Přestože Rawls nebyl prvním liberálem, vůči jehož pojetí jedince byla vedena kritika – výtky podobného typu směřovaly již na adresu J. S. Milla a jeho důrazu na individuální svobodu a schopnost svobodné tvorby vlastního života[[13]](#footnote-13) –, právě až komunitaristická vlna vyvolala svým komplexním útokem na mnoha frontách soustředěnou reakci ze strany samotných liberálů, kteří se jali řadu svých předpokladů důkladněji vymezit.[[14]](#footnote-14) Zároveň vyústila v rozpracování dalších svébytných (a částečně se překrývajících) pozic jako liberální nacionalismus nebo liberální multikulturalismus,[[15]](#footnote-15) Přesto však platí, že skutečně komplexního a explicitního uchopení tématu identity se v liberální politické teorii nedostává, což jednak motivuje kritiku zvnějšku a jednak vede k teoretickým obtížím právě v okamžiku, kdy má samotný liberalismus poskytnout normativně-konceptuální základ kosmopolitnímu politickému projektu.

To však nelze klást za vinu pouze samotným liberálům – i z předchozího plyne, že identita je pojmem značně problematickým, a to zejména kvůli značné rozvětvenosti, mnohoznačnosti a v důsledku také definiční nejasnosti. To vše je navíc podtrženo skutečností, že jde o téma reflektované mnoha značně různorodými směry – zjednodušeně řečeno od feminismu po konzervatismus. „Všichni“ tak o identitě mluví či se jí nějakým způsobem dotýkají, jen stěží však lze v rámci těchto diskusí nalézt sdílenou definici, jež by jednoznačně určovala, čím vlastně identita je (a není). Koncept identity tak vybízí k proměnlivým přístupům; pod vlivem této diverzity jako by se však vytrácel význam pojmu identity v jeho čisté (definiční) podobě. Daná chápání jsou totiž pevně usazena v širším kontextu jednotlivých (normativních) politických teorií a jimi spoluurčována.

I proto se přinejmenším pro naše účely zdá být vhodnější pracovat s obecnějším a méně normativně zatíženým přístupem, který ve svém důsledku zahrnuje všechna námi nastíněná pojetí: Timothy Owens, Dawn Robinson a Lynn Smith-Lovin v návaznosti na M. Rosenberga rozvíjejí členění mezi identitou individuální a kolektivní.[[16]](#footnote-16) Autoři považují identitu, společně s tzv. sebereferujícími dispozicemi (tj. takovými, které lidé vytvářejí k rámování svých postojů) a psychologickými charakteristikami, za esenci lidské existence a individuálního jáství, přičemž zdůrazňují, že se nutně jedná o koncept působící ve dvou komplementárních rovinách: Identita se tak projevuje jednak v rovině *vnitřní[[17]](#footnote-17)* a jednak v rovině *vnější[[18]](#footnote-18)*. Zatímco proces utváření vnitřní identity se odehrává individuálně uvnitř každého jednotlivce a jde tedy o určování vztahu k sobě samému, proces vytváření identity vnější spočívá na vztahu k vnějším aktérům, přičemž tedy nutně vyžaduje přítomnost ostatních. Přestože takové rozlišení na první pohled kopíruje členění mezi identitou individuální a kolektivní, hlavním sdělením Owense *et al*. je, že vnitřní a vnější rovina identity jsou rovinami nutně vzájemně podmíněnými. Ač se lze tedy v rámci dílčích analýz zaměřit relativně nezávisle na identitu vnitřní nebo vnější (jak činí například Williams či Parfit s ohledem na identitu osobní), pokud chceme identitu pochopit v její komplexní podobě, je třeba ji brát jako celek a reflektovat nutnou komplementaritu obou jejích rovin.[[19]](#footnote-19) Jinak řečeno, vlastní individuální projekty v rámci vnitřní formy identity jsou ovlivněny a formovány kolektivním rámcem (který je pro individuální projekty konstitutivní), avšak také obráceně, kolektivní rámce jsou ovlivňovány takovými individuálními projekty. Identita je tak konceptem nutně dvojdimenzionálním, přičemž každý náhled na ní by měl tuto dvojdimenzionalitu reflektovat.

Přestože Owens, Robinson a Smith-Lovin váží členství v tomto typu kolektivity ke sdíleným náklonnostem, sentimentům či vůbec smyslu po sounáležitosti v rámci konkrétního společenství, není nevyhnutelné (a ani nutné) pracovat právě s tímto předpokladem.[[20]](#footnote-20) Z perspektivy liberální *politické* teorie je totiž nejen možné, ale – jak ukážeme dále – s největší pravděpodobností *nezbytné* podřadit náklonnosti a sentimenty principiálnímu (jim předcházejícímu) významu členství v nějak vymezené politické obci, z něhož plynou práva i závazky (povinnosti). S ohledem na naše téma a v souladu s převážnou částí liberální politické teorie (viz sekce 3) tak klademe primát do sféry *politického* sdružování respektive členství.[[21]](#footnote-21) To se nevylučuje s argumentem, že identifikace s „politickou konstrukcí“ (jako například stát) nemůže být *dostatečným* zdrojem (vnější) identity, jak v návaznosti na M. Castellse argumentuje Karel B. Müller.[[22]](#footnote-22) Stejně tak je naše teze kompatibilní s argumentem předkládaným mimo jiné tzv. liberálními nacionalisty, že totiž *národnostní* loajality jsou prakticky vzato nejvyzkoušenější a nejplodnější formou vnější identity, jež navíc spoluutvářela vnitřní logiku moderního státu coby institucionálního rámce pro realizaci liberální identity. Nejedná se ovšem o vztah konceptuální (logicky nezbytný), a proto naše argumentace nemusí nutně ústit v obhajobu *národní identity* jakožto kolektivního korelátu identity liberálně individuální.[[23]](#footnote-23) Konečně zůstáváme agnostičtí, co se reálného (empirického) způsobu utváření této politické identity týče: Chceme pouze přivést pozornost k předpokladu realizace individuální identity, jenž je kosmopolitním liberalismem podceňován jako celek a soupeřícími politickými teoriemi z hlediska institucionálního vyjádření tohoto předpokladu.

Obecně sdílený pohled na liberály a jejich východiska, spoluformovaný mimo jiné komunitaristickou kritikou liberalismu a vykreslující liberalismus jako politicko-teoretickou formaci identitu buď vůbec nereflektující, nebo postihující nanejvýš její vnitřní formu, tudíž není přesvědčivý. Je totiž zřejmé, že pokud nemá liberalismus zůstat jako politická teorie nekompletní, musí pracovat s oběma rovinami identity a brát v úvahu jejich vzájemně konstitutivní charakter. Proto je nesprávné tvrdit, jak činí například Bojana Ladrová, že liberalismus vlastní pojetí identity nemá či její utváření identity snad dokonce *neumožňuje*.[[24]](#footnote-24) V následující sekci si přiblížíme, kde se zdroje tohoto liberálního chápání vnější identity nacházejí.

**3. Identita v liberální politické teorii**

*3.1. Přirozenost člověka a individuální autonomie*

Přestože ve výkladech dějin liberálního politického myšlení se na tento aspekt obvykle nepoukazuje, význam vnější formy identity je odvoditelný již z klasických děl o společenské smlouvě a přirozených právech.[[25]](#footnote-25) Jedním z hlavních impulzů pro ně byla obecná neshoda ohledně náboženských otázek, jakožto důsledku reformace a náboženských válek.[[26]](#footnote-26) Již Richard Hooker se tak snažil najít odpověď na to, jak by mohl být mezi lidmi – i přes náboženský nesouhlas – zajištěn mír. Východiskem se pro něj stal *veřejný zákon* v podstatě nezávislý na náboženských otázkách, který byl dle Hookera zároveň předpokladem pro členství ve společnosti. V rámci své reflexe náboženských válek pak Hooker sice akceptoval, že by lidé teoreticky mohli žít i bez zakotvení v rámci takového zákona, možnost jejich faktického přežití by však byla minimální.[[27]](#footnote-27)

Hooker svým voláním po potřebě ustavení řádu určeného veřejným zákonem a jeho principy předjímá známější teorie Thomase Hobbese a Johna Locka. Nemá zde smysl reprodukovat všeobecně známé skutečnosti o přechodu ze stavu přirozeného do občanského (politického) u obou autorů; chceme ovšem poukázat na nezastupitelnou úlohu veřejných, politickou autoritou vynucovaných pravidel, bez nichž není realizace individuální svobody/autonomie možná. Přestože Hobbes i Locke pracují s představou jedince jakožto automatického nositele přirozených práv a svobod, bez ohledu na uznání ze strany ostatních, jejich naplnění – a ve skutečnosti i samotné přežití jejich nositelů – není zaručeno, dokud nevzniká veřejná politická autorita.[[28]](#footnote-28) Ta teprve dává formu kolektivitě, jež stojí u jejího zrodu. Právě proto oba trvají na nutnosti dohody mezi lidmi, jejímž prostřednictvím tento před-politický přirozený stav opustí a ustaví veřejný rámec (suveréna), který dokáže zajistit nejen touhu po bezpečí a míru, ale také možnost realizace individuálního jáství.[[29]](#footnote-29) Ač se Hobbes a Locke v charakteristice žádoucí podoby tohoto veřejného rámce již významně rozcházejí, pro oba je tímto rámcem stát (politická obec) a jeho principy. Až v něm je konečně možné naplnit přirozené zákony, které, vzhledem k charakteru lidské přirozenosti, nemohly být v přirozeném stavu realizovány.

Potřebu závazku ke sdílené kolektivitě v rámci politické obce rozvinul Jean-Jacques Rousseau. Ten totiž tyto dvě roviny *de facto* ztotožnil prostřednictvím obecné vůle, jež má umožnit, aby byl člověk v politické obci sice spojen s ostatními v jednom celku, poslouchal přitom ale pouze sebe sama.[[30]](#footnote-30) Rousseau se ve skutečnosti snažil zajistit, aby si člověk v situaci nutné provázanosti s ostatními zachoval co největší míru individuální svobody a autonomie. Na tuto myšlenku navázal Immanuel Kant, který udělil liberální představě vzájemné podmíněnosti individuální a veřejné autonomie definitivní podobu; nikoliv náhodou platí, že velká část soudobé liberální politické filosofie má kantovské kořeny.[[31]](#footnote-31) Tehdejší i dnešní liberálové zároveň trvají na tom, že pokud se jedinec takovému tělesu zaváže, musí ono respektovat jeho svobodu samostatně si volit, co je pro něj dobré a co špatné – tedy autonomně stanovovat plán vlastního života. Občanské těleso tedy nemá být překážkou svobody, nýbrž podmínkou její plné realizace.[[32]](#footnote-32)

Ačkoliv tedy liberální teorie již od svých počátků staví na *normativní* prioritě nezávislého individua (jeho svobody a autonomie), nepojímá jej ve vzduchoprázdnu, přičemž přirozený stav slouží spíše jako normativní fikce, jež nemůže být v reálném světě naplněna bez empirické fixace prostřednictvím zakotvení v občanském tělese. Klasikům liberalismu je často předkládáno, že chápou politickou obec pouze jako nástroj pro zajištění práv a svobod individua. Ve zvolené perspektivě je ale přesnější vnímat liberální politickou teorii jako snahu o ospravedlnění určité podoby politické obce, ve které může etický ideál liberalismu teprve dojít svého naplnění. Právě z toho důvodu je však vhodnější chápat politickou obec nikoliv čistě instrumentálně, nýbrž jako *podmínku* individuálního (liberálního) jáství. Jelikož vzájemně podmíněný (konstitutivní) vztah striktně vzato existuje jen mezi vnitřní a vnější identitou, je vhodnější hovořit o *kvazi-konstitutivním* vztahu mezi liberálním jástvím a politickou jednotkou: Ta pak není jeho pojmovou (pojmově nezbytnou) součástí, nicméně zakotvenost vnější liberální identity ve veřejných principech politické obce určitého typu (především moderního státu – viz závěr sekce 3.2) způsobuje, že bez existence politické obce si lze realizaci liberálních ideálů stěží představit. Takové zakotvení je posléze předpokladem pro možnost realizace osobní roviny individuálního jáství (tedy vnitřní formy identity), neboť až se zřízením politické obce, a tedy se stanovením veřejných principů potvrzujících tento stav, je jednotlivci umožněno bezpečně sledovat a naplňovat vnitřní aspekty jeho individuality.[[33]](#footnote-33) Zároveň, pokud individuum takové principy respektuje a přijme je za součást sebe sama, musí politická obec uznat nezávislost jednotlivce v jeho osobní rovině a umožnit mu naplnit individuální svobodu, jakožto kapacitu realizovat vlastní životní plány. Jelikož s každým právem korelují jisté povinnosti na straně ostatních aktérů, můžeme existenci veřejné politické autority chápat jako záruku ochrany a vynucování těchto práv respektive povinností.

*3.2. Současná liberální teorie a úloha státu*

Přední představitelé současného liberalismu v tomto ohledu následují své předchůdce. Zde budeme naši tezi ilustrovat na několika autorech, jejichž dílo je v různých ohledech určující pro soudobou liberální politickou teorii a které pokrývá její proměnlivé varianty – od neutralistického rovnostářského liberalismu Rawlse a Dworkina přes Razovu perfekcionistickou rovnostářskou pozici po Gausovu revizi klasického liberalismu.[[34]](#footnote-34)

Z politické filosofie Johna Rawlse, široce kriticky reflektované i v českém prostředí, se zaměříme na koncepci dvou tzv. morálních mohutností (kapacit), jejichž prostřednictvím je jedinec definován. Jedná se zaprvé o schopnost individua tvořit a revidovat svoji koncepci dobra a nést za ni zároveň osobní odpovědnost: Jedinci tak jsou dle Rawlse sami sobě zdrojem dobra a hodnot určujících směřování jejich vlastního života, což je zdrojem jejich svobody. Zadruhé má každá osoba „smysl pro spravedlnost“, tedy schopnost rozumět veřejné koncepci spravedlnosti, jež charakterizuje „férové“ podmínky společenské spolupráce, aplikovat ji a jednat na jejím základě.[[35]](#footnote-35) Zatímco první morální mohutnost je individuálně obrácena do nitra každého jednotlivce a dává vzniknout neveřejné (osobní, morální) identitě, smysl pro spravedlnost je nedílně propojen s veřejnými principy spravedlnosti, jimž se lidé zavazují prostřednictvím společenské smlouvy, a umožňuje tak ustavení veřejné (politické) identity. Ač Rawls považuje obě tyto morální mohutnosti za rovnocenné a pro formování individua stejně podstatné (obsahově jsou přitom na sobě nezávislé), v důsledku z Rawlsovy pozice plyne, že morální mohutnost vyjadřující smysl každého pro spravedlnost je nezbytnou podmínkou pro naplnění druhé morální mohutnosti vyjadřující individuální autonomii – tedy možnost realizace vlastní představy dobra. Člověk se totiž ve skutečnosti musí nejdříve zavázat veřejným principům spravedlnosti, a tedy politické obci, aby mohl plně využívat své schopnosti sledovat vlastní koncepce dobra a životní plány. Jinak řečeno, smysl pro spravedlnost, jenž umožňuje jednotlivcům zavázat se principům spravedlnosti, je tak dle Rawlse vůbec podmínkou pro seberealizaci člověka v soukromé sféře. To samé odvozeně platí pro samotné principy spravedlnosti, jež člověk za závojem nevědomosti přijímá za své. Proto se „politická“ koncepce osoby stává úhelným kamenem Rawlsovy teorie jako celku.[[36]](#footnote-36)

Vzájemně podmíněný vztah mezi individuální autonomií a politickou komunitou předpokládá také Ronald Dworkin ve své koncepci tzv. etického individualismu, jež přisuzuje normativní prioritu tomu, co lidské bytosti dokáží ze svého života vytvořit. Lidský život je v tomto smyslu dle Dworkina posvátný a nemůže být pro nic jiného obětován.[[37]](#footnote-37) Samotná autonomie pak podle něj vyplývá z integrity aktéra jakožto nositele jedinečných životních zkušeností – rozhodování aktéra je tak součástí integrálního celku zosobněného takovým individuem.[[38]](#footnote-38) I Dworkin však tvrdí, že aby individuum mohlo svou vlastní autonomii naplňovat, musí se zavázat kolektivitě politické obce, respektive veřejným principům, které ji tvoří. Dworkin v této souvislosti dokonce říká, že by v rámci politické obce formované veřejnými principy mělo být dosaženo podobné integrity, jako je tomu na individuální rovině každého aktéra.[[39]](#footnote-39) Jedinci se tak musí fakticky identifikovat s veřejnými principy politické komunity, jíž jsou součástí, neboť bez takového kroku by nemohli naplnit svou osobní autonomii v soukromé sféře a realizovat tak vlastní koncepce dobra.

Perfekcionističtí liberálové jako jsou Joseph Raz či Steven Wall vztah mezi politickou komunitou (jejími principy) a individuální autonomií dále prohlubují, když vyjadřují přesvědčení, že politická komunita má otevřeně prosazovat autonomii jako objektivní morální dobro. Pro Raze je individuální autonomie klíčem k hodnotnosti našich životů – autonomní člověk si sám racionálně vybírá z hodnotných možností určité aspekty, které definují jeho život.[[40]](#footnote-40) Stejně jako další liberálové Raz zdůrazňuje, že aby člověk mohl realizovat svůj autonomní výběr, musí mít k dispozici určitý zdroj, který tento výběr učiní vůbec možným Ten dle Raze poskytuje existence plurality tzv. kolektivních dober.[[41]](#footnote-41) Ani tato dobra se však nenacházejí ve vzduchoprázdnu, nýbrž vyžadují zakotvenost v rámci společenské struktury. Ještě před kolektivními dobry tak stojí právě veřejné struktury, které kolektivní dobra formují, přičemž až následně, prostřednictvím těchto dober, může být naplňována individuální autonomie v soukromé sféře.[[42]](#footnote-42)

Konečně Gerald Gaus v jisté návaznosti na Hayekovo evoluční pojetí spontánního řádu zdůrazňuje, že mezi rovinou osobní a politickou existuje ještě sféra tzv. sociální morálky (*social morality*), která logicky předchází vzniku politické autority a do níž jsou vtisknuta pravidla autoritativně určující, co je v oblasti společenské interakce morálně správné a špatné.[[43]](#footnote-43) Zjednodušeně řečeno, lidé se jsou schopni dohodnout na pravidlech svého jednání ještě před zřízením politické obce. Gaus tímto explicitně kritizuje atomizované, asociální pojetí individuálního aktéra jako „filosofický mýtus“ nesprávně liberalismu připisovaný, přičemž ukazuje, že dobrovolné podřízení se sdíleným, veřejně ospravedlněným a vynutitelným morálním pravidlům je nejen nebytným předpokladem realizace individuálních životních plánů (už jen z důvodu koordinace jednání v podmínkách morální různorodosti), ale též zcela běžnou součástí morální praxe reálných lidí. Zároveň, ačkoliv samotná politická obec nabývá v Gausově pojetí instrumentálnějšího charakteru a o svoje místo v rámci vnější identity se musí dělit se sociální morálkou (jež má významný deontologický aspekt), přesto si i v tomto přístupu podržuje nepostradatelný význam: Jednak zajišťuje kapacitu pružně reagovat na společenské nerovnováhy či rychlé změny a jednak – a v naší optice především – garantuje *de jure* autoritu zákonů jakožto formalizovaných morálních pravidel, jejichž „ústřední funkcí je artikulace a ochrana našich fundamentálních morálních práv“. Z toho je zřejmé, že bez podřízení se sdíleným principům – morálním pravidlům a psaným zákonům – není ani pro klasického liberála Gause realizace individuální svobody možná.[[44]](#footnote-44)

Přední představitelé současného liberalismu se tedy shodují, že aby člověk mohl svůj potenciál jakožto svobodné, nezávislé entity naplnit, musí se zavázat veřejným principům politické obce. Uznává-li však člověk tyto principy a akceptuje-li je jako součást své vlastní identity, má mít svobodu a autonomii samostatně si vybrat, co je pro něj dobré a špatné a nést za to odpovědnost.[[45]](#footnote-45) V této souvislosti se nabízí srovnání s Habermasovým pojetím vztahu jedince a pospolitosti: Také Habermas je přesvědčený, že existuje přímá vazba mezi soukromou a veřejnou autonomií (v našem případě vnitřní a vnější identitou), tedy že lidé nabývají soukromé autonomie až spolu se zapojením do vztahů s ostatními (tj. do vztahů občanských).[[46]](#footnote-46) Zatímco však Habermas ve své obhajobě deliberativní demokracie liberály kritizuje za to, že nadřazují význam individuálních práv (a obecně prvků vnitřní identity) sdíleným politickým principům,[[47]](#footnote-47) my chceme zdůraznit, že veřejný element, který Habermas vyzdvihuje, je ve skutečnosti vlastní samotné liberální teorii a podmiňuje vůbec možnost realizace individuálních práv.[[48]](#footnote-48)

Onou politickou obcí umožňující v liberální perspektivě realizaci vnější dimenze identity byl a stále je moderní stát a jej podepírající principy (a z nich plynoucí pravidla). Modernímu státu přitom náleží řada dalších přívlastků – právní, ústavní, teritoriální, suverénní, demokratický a národní.[[49]](#footnote-49) O žádném z nich nemáme prostor se rozepisovat; chceme nicméně předeslat, že vnitřní logika této pojmové konstrukce (s více než hmatatelným prakticko-politickým odrazem přinejmenším v evropských dějinách) vychází ze *souhry* všech zmíněných elementů. Jen v takto chápaném moderním státě lze uvažovat jasně určené členství (a nečlenství), jednoznačně vymezený soubor pravidel/principů, jejichž subjekty tito jedinci jsou, a konečně též (politickou) autoritu, jež legitimně rozhoduje o vymezení a náplni obou těchto oblastí. Jen v tomto modelu politické obce ověřeně, jakkoliv nedokonale, funguje jak ochrana individuálních práv a svobod, tak demokratická legitimizace výkonu politické moci. Jen zde může prozatím probíhat veřejná debata ve veřejné sféře, jež tuto legitimitu zaštiťuje, případně jí dává vzniknout. Aplikováno na ústřední téma textu, pouze v případě moderního státu víme, že liberální identita může dojít svého naplnění jakožto *liberální* identita.[[50]](#footnote-50)

Lze očekávat námitku, že tato formulace je příliš – možná zcela – statická, ahistorická, neberoucí ohled na dynamický proces utváření individuálního i kolektivního aspektu identity.[[51]](#footnote-51) Připomínáme však, že v tomto ohledu zůstáváme agnostičtí; naše hlavní sdělení zde zní, že ať jsou podoba i výsledek takového procesu jakékoliv, nezbytné je veřejné, autoritativní, dotčenými jedinci přijímané vyjádření jeho výsledku – přičemž tento poslední bod je možno formulovat také jako požadavek tzv. *publicity* (veřejné známosti a přijímanosti) veřejných pravidel.[[52]](#footnote-52) V souvislosti s budováním společné evropské identity (v rámci politické integrace Evropské unie) se často uvádí, že politické instituce jsou/budou výrazně nápomocny v jejím utváření.[[53]](#footnote-53) Tuto tezi dovádíme svým způsobem do logických důsledků, když tvrdíme (viz dále sekce 4 a 5), že jednotná sada sdílených principů předpokládá jejich jednotnou interpretaci, vyjádření a vynucování.

**4. Kosmopolitní projekt jako výzva liberalismu?**

Přestože kosmopolitní myšlenky nebyly vždy navázány výhradně na liberální teorii, dnes již platí, že velká většina kosmopolitů má právě liberální zázemí.[[54]](#footnote-54) Sám kosmopolitismus však není homogenním proudem a je tak obtížné poskytnout jeho jednotnou definici; zároveň v jeho rámci dochází k mnohačetnému rozrůznění. Robert Fine například tvrdí, že kosmopolitismus je sociální formou, v jejímž rámci lidé usilují o vzájemné uznání rovnosti v kontextu svých rozdílností.[[55]](#footnote-55) Jeho cílem tak má být překonání metodologického i normativního nacionalismu, uznání vzájemné závislosti lidstva a vypracování teorie světoobčanství, globální spravedlnosti a kosmopolitní demokracie. Je však zřejmé, že Fineho pojetí spojuje vícero aspektů, které se nemusí nutně vyskytovat současně: Vzájemná závislost lidstva ještě nemusí značit potřebu globální spravedlnosti či kosmopolitní demokracie. Vzhledem k výkladové linii textu se proto přikláníme k přístupu, jenž sice nemá natolik syntetizující ambice, dokáže však srozumitelněji pojmout problematiku institucionální podoby kosmopolitismu, neboť zohledňuje jeho vztah k politické obci. Na liberální kosmopolitismus tak nahlížíme v prvé řadě jako na *morální* doktrínu, jež vyrůstá z přesvědčení o morální rovnosti všech lidí: Konečnou, nejvyšší hodnotou (*ultimate unit of moral concern*) je každý člověk a náleží mu rovný ohled bez ohledu na to, v jakém koutě Země se nachází.[[56]](#footnote-56) Alternativně lze hovořit o tom, že nejvyšší hodnotou je idea rovné důstojnosti všech lidí, jež stojí v základu humanity (lidství), respektive jejího liberálního obrazu.[[57]](#footnote-57) Předpokládá se tedy, že všichni lidé jsou členy jednoho všezahrnujícího morálního společenství, přičemž sdílí morálně relevantní charakteristiky, jež by se měly promítat do každého normativního rozvažování o politice nejen v globálním měřítku.[[58]](#footnote-58)

Morální kosmopolitismus lze dále členit jednak dle normativní náročnosti (síly/slabosti) *morálních úvah* a z nich plynoucích preskripcí a jednak podle *způsobu* *zajištění* povinností z těchto preskripcí plynoucích.[[59]](#footnote-59) V tomto textu se soustředíme na druhou otázku a bereme tudíž jako danost, že co do oblasti dosahu (*scope*) morálních principů a z nich plynoucích závazků přichází liberální kosmopolitismus s poměrně radikální alternativou k převládajícím přesvědčením.[[60]](#footnote-60) Na pozadí předešlého výkladu o dvou rovinách individuální identity nás tedy zajímají (institucionální) způsoby, jakými se kosmopolité snaží své normativní vize realizovat. Budeme přitom argumentovat, že jednotlivé verze kosmopolitního liberalismu jsou z hlediska navrhovaných institucionálních řešení buď nekoherentní (první a druhá varianta), nebo musejí v zájmu zachování liberálních výdobytků reprodukovat moderní státnost na globální úrovni (což odpovídá třetí variantě).

(1) První skupinu tvoří ti kosmopolité, kteří možnost realizace liberálních morálních principů nespojují s požadavkem zásadních institucionálních změn. Mezi zastánce tohoto přístupu patří Martha Nussbaum či Kwame A. Appiah, kteří rozvíjejí přesvědčení, že žádný místní závazek (či loajalita) – například jednotlivce k národu a opačně – nemůže vyvrátit existenci jistého souboru povinnosti vůči všem lidem, respektive všemu lidstvu.[[61]](#footnote-61) Nussbaum s Appiahem předkládají (inspirováni morální filosofií stoicismu) vizi tzv. *soustředných kruhů morálky,* v jejichž centru má stát jáství každého člověka, „obalováno“ postupně sférami rodiny, přátel, bydliště, regionu, státu a tak dále, přičemž jakýmsi všeobjímajícím kruhem má být právě humanita jako celek. Cílem tak není úplné vzdání se partikulárních vazeb a závazků, nýbrž zajištění, aby se z těchto závazků stala součást závazků obecných, vztahujících se ke všem lidem.[[62]](#footnote-62)

Je však třeba se ptát, čím (značně abstraktní) závazek k humanitě ve skutečnosti je a jak se projevuje v rovině politické praxe, respektive politického aktérství – a to zejména z toho důvodu, že zmínění autoři zároveň odmítají ustavení globálního veřejného institucionálního rámce, který by závazek konkrétně zakotvil a učinil jej vynutitelným. Jde tedy o to, že se stěžejní hodnota všeobjímající humanity nachází pouze na úrovni morálních principů; sama Nussbaum se „spokojuje“ s důrazem na proměnu hodnotových vzorců uvnitř existujících společností prostřednictvím kosmopolitního vzdělávání.[[63]](#footnote-63) Ač jinak považuje státní hranice za morálně irelevantní, při identifikaci odpovědných politických aktérů odpovědných za prosazení hodnot(y) humanity se pragmaticky obrací k úloze existujících států.[[64]](#footnote-64)

V takovém případě ale není jasné, jak by morální principy s globálním dosahem měly být realizovány ve skutečném světě, což, pokud je náš předchozí výklad správný, podrývá možnost ustavení vnější identity a tudíž i realizaci vnitřní. Problém je především v tom, že dokud není k dispozici jednotná formulace a následně interpretace těchto principů, nemůžeme smysluplně hovořit o členech jedné globální komunity, prostě proto, že na pozadí morální, kulturní a náboženské diverzity nelze očekávat ani automatickou internalizaci žádoucích liberálních norem, ani jejich garanci ze strany místních společností/politických autorit. Sjednocování školních osnov je koneckonců choulostivým tématem už jen v samotné EU, jejíž členské státy jsou si co do kulturního pozadí a dějinných zkušeností poměrně blízko.

To pochopitelně neznamená, že jediným institucionálním řešením je moderní stát, avšak zmínění kosmopolité tím, že v něm spatřují víceméně institucionální horizont, ve skutečnosti zamlžují, co je tedy onou konstitutivní podmínkou vnější formy kosmopolitní identity. Tím si dopředu uzavírají cestu k promýšlení způsobů, jak zajistit liberálním principům a z nich plynoucím normám globální publicitu (viz výše konec 3. sekce). Problém je navíc také v tom, že prosazení byť jen zdánlivě „slabých“ morálních ideálů – modelově, jistého omezeného souboru lidských práv – do politické a právní praxe výrazně překračuje schopnosti, kapacity, případně odhodlanost existujících států. Stručně řečeno, v případě tohoto přístupu je nezřetelné, jak za stávajícího právně-politického mezinárodního uspořádání dosáhnout soustředěného úsilí v žádoucím (kosmopolitním) směru.

(2) Druhá skupina sestává z kosmopolitů volajících po zásadnější reformě současného (státocentrického) systému, aniž by se však přimykali ke světovému státu. Příkladem může být projekt kosmopolitní demokracie spočívající v (postupném) rozptylu státní suverenity, a to v rámci procesu demokratizace globálních rozhodovacích struktur a procesů. Jak tvrdí David Held, v rámci globální demokracie nemá být primárním cílem okamžité popření významu politické moci působící na úrovni státu; spíše má jít o rozvoj a posílení dalších forem politických institucí jakožto doplňků institucí státních na regionální i globální úrovni.[[65]](#footnote-65) Cílem je jak přenesení vybraných institucí z národní úrovně na rovinu globální, a to ve smyslu vytvoření parlamentu, mezinárodních soudů či globální konstitucionalizované vlády zákona (*rule of law*), tak hledání inovativních způsobů rozhodování a vládnutí, jako jsou například transnacionální deliberativní fóra.[[66]](#footnote-66) Held argumentuje, že takový rozptyl moci je stejně nevyhnutelný, neboť národní státy neexistují v izolovaném světě, nýbrž v provázaném a vysoce komplexním systému. Ač tedy podle Helda hraje státní suverenita stále svou roli, propojené struktury moci (od regionální po globální) mají význam státu, jakožto exkluzivní formy veřejné moci, postupně zmenšovat a rozpouštět jej v síti globálního vládnutí, jež bude podpíráno „demokratickým kosmopolitním právem“.[[67]](#footnote-67)

Podobným směrem míří projekt Thomase Poggea, jenž adresuje především dopady světové chudoby a jejich příčiny. Pogge tvrdí, že za strádání chudých nesou odpovědnost bohaté státy (včetně jejich občanů), neboť proti němu jednak téměř nic nečiní a jednak samy udržují a rozvíjejí takové instituce (respektive normy a pravidla mezinárodní interakce), které ke strádání chudých přispívají, a následně z této situace hospodářsky a mocensky těží. Podle Poggea jsou proto za současný (morálně neuspokojivý) stav *kauzálně* zodpovědné. I proto volá po reformě stávajícího systému a po globální koncepci sociální spravedlnosti, jejíž principy by byly stejné pro všechny.[[68]](#footnote-68) Jeho cílem je vytvořit takové sociální a politické instituce, které by byly zodpovědné za zájmy všech lidí na planetě.[[69]](#footnote-69) Ani Poggemu však oficiálně nejde o zřízení světového státu, nýbrž o víceúrovňové, vertikálně decentralizované vládnutí, v jehož rámci by došlo k posilování jednotek stojících pod a nad státem.[[70]](#footnote-70) Má jít o vytvoření jakési globální veřejné sféry, jež by prostupovala napříč jednotlivými úrovněmi, ve kterých by společně docházelo k politickému rozhodování. Cílem jsou tedy rozptýlené (vertikální) formy veřejné moci, přičemž každý jedinec má být schopen identifikovat se se všemi, aniž by zároveň jedna z nich dominovala (tj. zastávala roli, kterou měl doposud národní stát).

Tito kosmopolité se tak sice jednoznačněji oprošťují od politické obce coby moderního státu, přičemž zároveň nabízejí vlastní formy vládnutí, vzhledem ke stěžejnímu významu politické obce však také oni klopýtají o samotné předpoklady liberální politické teorie. Konkrétně jde o to, že stát má sice v rámci mocensky rozptýlené a/nebo decentralizované institucionální struktury zůstat (jakožto jeden z jejích elementů) zachován, co do prosazování veřejných principů závazných pro každé individuum však již nemá být výsadní jednotkou. Otázkou však je, jak vůbec význam veřejné moci a jejích principů v takovém případě chápat. Podoba politické komunity je totiž v takovém případě rozvrstvena do vícera struktur, z nichž však žádná není dominantní. Problémem zde je, že se tato disperze vládnutí stává pro individuum (ve smyslu nutnosti jeho závazku konkrétním veřejným principům) nesrozumitelnou. Zatímco v moderním státě jedinec věděl nejen to, kterým veřejným principům, ale také jakému lidskému kolektivu se zavazuje, v případě rozptýlené moci, a tedy vícera politických rovin, nemůže být srozumitelnost takového závazku zaručena. Tento argument však platí i v opačném směru. Nejen, že objekt závazku nemusí být srozumitelný individuu; samotná síť politických institucí totiž nemusí být s to rozpoznat, kdo je vlastně původcem takových závazků a odkud tedy přichází politická legitimita – tedy kdo je členem dané politické obce a jakými právy a svobodami disponuje.[[71]](#footnote-71) Píše-li David Held, že globální transformace vyžaduje „soubor kodifikovaných a závazných pravidel“ podřízených „universální jurisdikci“ a disponující „jasnými způsoby vynucování“,[[72]](#footnote-72) je s podivem, nakolik podceňuje nezastupitelnost nestranného politického aktéra v podobě globální politické autority, jež bude k takovým krokům oprávněna a jako taková tak bude vnímána.

(3) To nás konečně dovádí ke třetímu typu kosmopolitismu, jenž otevřeně pracuje s vizí zřízení světového státu, či alespoň světové vlády.[[73]](#footnote-73) V tomto přístupu se připouští, že pokud chtějí (liberální) kosmopolité zůstat věrni svým myšlenkám a zároveň zachovat koherenci liberalismu jakožto politické teorie, pak jiného východiska nežli reálné uznání významu globální donucovací moci nemají – tím spíše, přidávají-li k ochraně lidských práv také socioekonomické cíle v podobě globálního přerozdělování statků. K podobným závěrům (ač jinou argumentační linkou) docházejí také T. Nagel, P. Dufek, W. Scheuerman či L. Ypi, kteří zdůrazňují, že, v protikladu k opakovanému ujišťování ze strany zastánců druhého přístupu, ve skutečnosti nic jiného než globální donucovací moc není schopna prosadit cíle, jež kosmopolité stanovují.[[74]](#footnote-74) S ohledem na naše zkoumání pak lze návazně konstatovat, že taktéž nic „menšího“ než světový stát není s to udržet předpokládaný obsah liberální identity, tedy vzájemně podmíněný vztah mezi individuálním jástvím a politickou komunitou, jež je zároveň schopna zaručit rovnou svobodu pro všechny subjekty své moci. Zdůrazněme, že náš argument zde není *praktický* – tj. že liberální identitu je obtížné zrealizovat –, nýbrž *konceptuální*: Bez veřejné liberální identity nebude možný globální liberalismus, a ovšem nebude možná ani politika, jež by řešila případné spory o interpretaci.

K samotnému světovému státu jako preferovanému institucionálnímu řešení se však hlásí málokdo,[[75]](#footnote-75) a to kvůli argumentům jak praktickým, poukazujícím na nereálnost ustavení a dlouhodobého fungování jedné vlády pro sedm miliard lidí za současných podmínek, tak teoretickým (přímo navazujícím na Kanta), podle nichž světový stát nemůže být ve skutečnosti ničím jiným, než podvrhem zakrývajícím vládu jedné mocnosti, případně začátkem globálního despotismu.[[76]](#footnote-76) Kantovské kořeny má i široce sdílená obava z globálního paternalismu.[[77]](#footnote-77) Jedná se o většinou kosmopolitních autorů a autorek přijímané argumenty, nicméně nelze si zároveň nevšimnout, že staví kosmopolitismus před nepříjemné dilema: Kvůli obavám z despotických důsledků světového státu je pro kosmopolity (a nejen pro ně) obtížné svěřit realizaci daných morálních ideálů do jeho rukou; alternativní cesta – tedy vertikálně rozptýlená, decentralizovaná, mnohaúrovňová politická autorita – ovšem z důvodů vyložených v tomto textu podrývá samotné jádro liberální politické teorie (a tudíž i kosmopolitního liberalismu).

**5. Mnohačetné identity a plurální právo?**

Snaha otupit ostří tohoto dilematu na sebe typicky bere podobu návratu k příslibu post-suverénního globálního vládnutí (varianta 2 výše) spjatého se zdůrazněním, že samotné chápání identity, jak jsme jej v tomto textu rozvinuli, opomíjí možnost její tvárnosti, ale především mnohotvářnosti. Není tudíž nutné a ani žádoucí, aby si jedinec zafixoval jen jedinou veřejnou identitu; naopak, měl by využít možnosti utvoření a současného držení *mnohačetných* respektive *překrývajících se identit* (a tudíž loajalit). Takové řešení, o nějž se implicitně opírá i Poggeho představa vertikálního rozpuštění suverenity, se ostatně nabízí jako reakce na obavy, že další politické sjednocování Evropské unie narazí na absenci sdílené *evropské* identity, neboť občané EU jsou v prvé řadě občany členských zemí EU, nyní v to již počítaje i národnostní sentimenty zajišťující jakýsi minimální kulturní či symbolický konsenzus dovnitř těchto zemí. Příslušnosti k evropské, národní ani regionální komunitě se podle tohoto pluralistického přístupu navzájem nevylučují.[[78]](#footnote-78) Proto i námi komentované dilema údajně přestává být dilematem: Pokud se jedinec může koherentně zavázat různým principům na různých úrovních, není nutné uvažovat v pojmech buď–anebo (světový stát nebo žádný kosmopolitní liberalismus v praxi).

Předpokládejme pro účely argumentace, že toto mnohaúrovňové, plurální jáství je teoreticky i prakticky udržitelné. Problém kosmopolitismu zůstává přesevše nevyřešený: Ať je úrovní individuální identity libovolně mnoho, v posledku stejně čelíme nutnosti realizace a komplementární internalizace kosmopolitních morálních hodnot a norem, jimiž celá debata původně začala. Na globální úrovni ovšem není k dispozici formální právní rámec, jenž by poskytoval sdílené normativní „průsečíky“ působící dostředivě a umožňující orientaci a kooperaci v jinak hluboce pluralitní sociální skutečnosti; podle Michela Rosenfelda je v takových případech záložní variantou shoda na substantivních hodnotách a principech a z ní vyrůstající „kosmopolitní sebechápání“.[[79]](#footnote-79) Takové „globální my“ zaštiťující „perspektivu humanity“ ovšem v potřebné sytosti neexistuje; jedná se v převážné míře o preskriptivní morální projekt, jehož vyústěním má teprve taková kosmopolitní identita být. V tu chvíli se ovšem morální kosmopolitismus dostává do smyčky, protože svoji praktickou realizaci podmiňuje svojí praktickou realizací. Sociálně-psychologické výzkumy takzvaných *in-groups* a *out-groups* (členských a nečlenských skupin) přitom dokládají, že lidé jsou obecně před-programováni definovat svoji kolektivní identitu (sebechápání) v pojmech sociálních skupin definovaných skrze objektivní nebo kvazi-objektivní charakteristiky (etnické, geografické, genderové a podobně) a v opozici vůči jedincům a skupinám, kteří/které do této sebedefinice nezapadají.[[80]](#footnote-80) Protiváhou této tendenci je pak v liberálním pohledu právě sdílená veřejná/politická identita spjatá s normami, které jsou platné pro všechny, bez ohledu na jejich ostatní in-group sebeidentifikace.

Dokud tedy bude kosmopolitní liberalismus vyžadovat realizaci jistých morálních ideálů v globálním měřítku – což z povahy věci bude, neboť v tom spočívá samotné racionále kosmopolitismu –, nemohou se jeho zastánci vyhnout námitce, že přihlášení se k určitému souboru veřejných principů (jakožto podmínky realizace liberální identity) předpokládá, že je víceméně jednoznačně určeno a veřejně známo, o jaký soubor se jedná. Jinými slovy, uvažovaná mnohočetnost veřejných identit empirického subjektu nijak neruší nutnost jednoznačně lokalizované veřejné *globální* identity určující nejobecnější normativní rámec globální kooperace. Tuto skutečnost nakonec připouštějí i obhájci konstrukce pluralizovaných identit a „plurality veřejných sfér“, když připomínají, že sdílenému národnímu vědomí obvykle předcházel vznik politické jednotky, v níž bylo realizováno; proto musí být i Evropa (EU) „nejdříve řádně postavena shora“.[[81]](#footnote-81) Z této perspektivy lze nahlížet i na úlohu ústavních soudů v ústavních demokratických režimech po 2. světové válce (tj. v materiálním právním státu) coby konečných interpretů sdílených politických hodnot.[[82]](#footnote-82) Může být ovšem zřejmé, že taková argumentační linie zpětně podporuje naši prvotní tezi o nezbytnosti ustavení jednotné politické autority na globální úrovni.

Z těchto pozic by pak bylo možno jménem liberální politické teorie argumentovat proti té větvi globálního konstitucionalismu, jež sice operuje s vizí radikální transformace mezinárodního práva v právo globální, ovšem spojuje ji s jeho pokračující polycentrizací, pluralizací, popřípadě fragmentací (přestože zároveň může docházet k „vnitrosektorové konstitucionalizaci“).[[83]](#footnote-83) Podle zastánců tohoto přístupu je třeba rozloučit se s „monistickou“ představou, že ve vztahu k nějaké skupině jedinců musí existovat jednoznačná hierarchie norem (popřípadě právních řádů), stejně jako entita, jež tuto hierarchii autoritativně uchovává (mj. rozhoduje spory o interpretaci norem). Pyramidální struktura moderního (ústavního) státu má být nahrazena pluralitou vzájemně se překrývajících a prostupujících právních systémů, konflikty mezi nimiž budou buď odvraceny prostřednictvím soudní interpretace,[[84]](#footnote-84) nebo budou samy představovat dynamický, imanentní zdroj budování sdílených globálních norem prostřednictvím právní (a politické) praxe.[[85]](#footnote-85) Tím má být zaručená pokračující *vláda práva* jakožto jeden z nejpodstatnějších elementů *jakéhokoliv* systému vládnutí, jenž aspiruje na přívlastek liberální (ústavní),

To je však nanejvýš kontroverzní tvrzení, neboť má-li být vláda práva vskutku naplněna a zajištěn minimální účel práva v podobě stabilního sociálního řádu,[[86]](#footnote-86) musí pro všechny zainteresované subjekty platit stejné právní normy, před jejichž působením nelze v principu uniknout – přičemž tato skutečnost je zcela v souladu s naším dřívějším vymezením vnějšího aspektu individuální liberální identity. V uvažovaném fragmentovaném systému globálního práva je ale takový scénář nepravděpodobný (byť nikoliv logicky vyloučený), stejně jako je nepravděpodobné, že pluralizovaný/polycentrický systém práva bude naplňovat podmínku publicity, spočívající ve veřejné, nepřetržité, globální a autoritativní promulgaci platných norem (viz výše sekce 3). V tomto smyslu se jako nepřesvědčivá jeví i důvěra vkládaná do soudní interpretace jakožto jednotícího momentu, prostě proto, že „autoritativní řešení právního problému“, čili nejzákladnější funkce soudního rozhodování, je v takovém kontextu z povahy věci nestabilní.

Stejně tak se nekompletní jeví teze, vyslovovaná v reakci na otázku po vzájemném vztahu vnitrostátního a unijního práva v EU, podle níž je axiom bezrozpornosti fundamentálnějším principem nějakého souboru právních norem, než postulát jejich hierarchie[[87]](#footnote-87) – a to proto, že o derogaci (případně abrogaci) nějaké normy z důvodu rozporu s jinou normou musí stejně někdo rozhodnout, a tento „někdo“ se stává oním odmítaným suverénem.[[88]](#footnote-88) Možná obrana v tom smyslu, že konečné rozhodnutí je v takovém případě věcí *politiky* a nikoliv soudní interpretace,[[89]](#footnote-89) naráží na svoji vlastní skrytou premisu, že totiž politický řád, v němž tento souboj o interpretaci probíhá a který zároveň garantuje individuální autonomii, je již dopředu zaručen – což je v rozporu s výchozí ústavně-pluralistickou tezí o *absenci* jednoznačně vymezeného souboru veřejných principů.

Chceme zopakovat, že jsme naše výhrady k institucionálnímu pozadí kosmopolitního projektu formulovali v prvé řadě ve vztahu ke kosmopolitním verzím liberalismu, který stanovuje svébytný a dominantní normativní horizont uvažování o globální politice, identitě a právu. Pokud jsou lidé držiteli (jakkoliv široce vymezených) nezadatelných práv, spadají na ostatní aktéry odpovídající povinnosti, a to jednak primární povinnost tato práva neporušovat a jednak, jak tvrdí Pogge a s ním řada dalších autorů a autorek, sekundární povinnost reformovat soubor institucí, pod jejichž působením k porušování těchto práv dochází.[[90]](#footnote-90) Náš argument pak zní, že za absence jednoznačně definované veřejné moci na globální úrovni není možno tyto práva a povinnosti konkluzivně („plně“) vymezit, přisoudit, naplnit ani vynucovat.

**6. Závěr: Liberální vyhlídky opouštění státnosti**

Přestože tento text kriticky zkoumal jistý opomíjený problém kosmopolitismu, není naší ambicí odmítat kosmopolitní liberální projekt jako celek: tyto aspirace jsou zcela legitimní. K podobným úvahám na poli politické filosofie jednou muselo dojít, neboť, jak podotýká Appiah, kosmopolité pouze začali řešit otázky přesahující uzavřenou politickou komunitu, tedy ty, které liberálové dříve příliš nevnímali, či je Appiahovými slovy nechali „na později“.[[91]](#footnote-91) Naším záměrem bylo poukázat na problémy účelového nakládání s výchozí teorií – pokud kosmopolité chtějí z liberalismu využít ústřední normativní pilíř (tj. důraz na autonomní, svobodné a právy nadané individuum), je pochybné, zdali mohou nechat stranou vnitřní logiku institucionálního uspořádání, v němž byl v moderní době realizován (zásadní význam politické obce). Kosmopolité tedy stojí před nelehkou volbou: Buď zachovají centralitu státnosti i na globální rovině, nebo se jí zbaví ve prospěch mnohaúrovňového, plurálního modelu politického a právního uspořádání. První cesta, pokud má kosmopolitní pozice zůstat morálně svébytná (tj. progresivní), ovšem ústí v nezbytnost světového státu – či tak alespoň zní naše argumentace v textu. Druhá cesta naopak implikuje explicitní vykročení do nové institucionální i morální éry.

Náš výklad měl ukázat, že takové vykročení znamená vskutku zásadní cézuru ohledně podmínek, za nichž se utváří a fixuje sebechápání občanů jakožto jedinců nadaných souborem základních práv a svobod. Argumentovali jsme, že v této nové éře nemůže být garantován liberální obsah individuálních identit ani respekt k (jakkoliv extenzivně vymezeným) individuálním právům a svobodám ze strany politických autorit a koneckonců i nespočetné řady dalších aktérů. To je přitom jeden z elementů liberalismu, který nemá zaniknout ani v radikálních vizích alternativní demokratické společnosti.[[92]](#footnote-92) Vypůjčíme-li si v poslední době nanejvýš populární předponu, ústí naše argumentace do závěru, že by se jednalo v daném smyslu o konstelaci nejen post-nacionální, post-suverénní a post-státní, ale také *post-liberální*. Jaká teoretická formace by v takovém případě byla nástupcem liberalismu se lze jen dohadovat; v našem pohledu ovšem není nic evidentního na tom, že liberální výdobytky moderního ústavního státu zůstanou zachovány, přestože se rozpadne logika institucionální struktury, v níž byly dosud realizovány (jedinou strukturálně analogickou alternativou je v tomto smyslu světový stát, ovšem se všemi obtížemi, jež tato idea nese). Stejně tak není nic evidentního na tom, že takovou „sázku na budoucnost liberalismu“ by měli liberálové uzavírat bez mrknutí oka, ignorujíc zřejmé náklady takového kroku.

1. Text byl zpracován v rámci projektu Grantové agentury České republiky (kód GA16-13980S). Chceme poděkovat dvěma anonymním oponentům pro *Filosofický časopis* za konstruktivní připomínky k předchozí verzi textu. Za komentáře dále děkujeme Jiřímu Barošovi, Petrovi Ocelíkovi a Miroslavu Nemčokovi. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sandel, M., Procedurální republika a nezakotvené jáství. Přel. J. Velek. *Filozofický časopis,* 43, 1995, č. 2, s. 249–265; Barša, P., Individualismus a komunitarismus. Americké diskuse o liberalismu a hodnotě společenství. *Politologický časopis* 1995, č*.* 3, s. 192–206; Taylor, Ch., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Přel. P. Barša – K. Kazdová – J. Ogrocká – O. Vochoč – M. Znoj. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 465–494; Swift, A., *Politická* *filozofie: základní otázky moderní politologie*. Přel. D. Šmejkalová. Praha, Portál 2005, s. 133–173. [↑](#footnote-ref-2)
3. Nelze ovšem definitivně prohlásit, že by ke střetu liberálních a komunitaristických myšlenek již vůbec nedocházelo; pozornost se přesunula mimo k fungování východoasijských a obecně mimoevropských či nezápadních politických systémů. Srv. Chan, J., *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*. Princeton, Princeton University Press 2014; Bell, D. A., *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton, Princeton University Press 2015; Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech: západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofia, 2008; Drulák, Petr a Šárka Kolmašová. *Non-western reflection on politics*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013 [↑](#footnote-ref-3)
4. Srv. Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford, Oxford University Press 2002, kap. 6, s. 208–283. [↑](#footnote-ref-4)
5. Zejm. Sandel, M., Procedurální republika a nezakotvené jáství, c.d.; Taylor, Ch., *Sources of the self: the making of the modern identity.* Cambridge, Cambridge University Press 1989 [↑](#footnote-ref-5)
6. Jeden z nás se již otázkou identity na globální úrovni v jiném textu zabýval; srv. Bláhová, S., Světový stát a problematika identity v kosmopolitismu: kritická reflexe a východiska. *Global Politics,* [online]. 2015 [cit. 14. 6. 2017]. Dostupné z <http://www.globalpolitics.cz/eseje/svetovy-stat-a-problematika-identity-v-kosmopolitismu-kriticka-reflexe-a-vychodiska>. V předkládaném textu přistupujeme k tématu z jiného úhlu a snažíme se odpovědět na jiný typ otázek. [↑](#footnote-ref-6)
7. Srv. Hayward, C. S. – Watson, R., Identity and Political Theory. *Washington University Journal of Law&Policy* 33, January 2010, s. 9–41 [↑](#footnote-ref-7)
8. Z mnoha různorodých příspěvků viz například Honneth, A., *The Struggle for Recognition: The Grammar of Social Conflicts.* Cambridge, MA: MIT Press, 1996, s. 133–139, 163–164; Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox.* Minneapolis, University of Minnesota Press 1991; Butler, J., *Excitable Speech: A Politics of the Performative.* New York, Routledge 1997; Barša, P., *Orientálcova vzpoura.* Praha, Dokořán 2011; Barša, P., *Cesty k emancipaci.* Praha, Academia 2015. [↑](#footnote-ref-8)
9. Sandel, M., Procedurální republika a nezakotvené jáství, c.d., s. 255–256; Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1995 [↑](#footnote-ref-9)
10. Taylor, Ch., *Souces of the Self: the making of modern identity*, c.d., s. 3. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tamtéž s. 49. [↑](#footnote-ref-11)
12. Taylor, Ch., *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press; Taylor, Ch., Politika uznání. In: Taylor, Ch. – Gutmann, A., *Multikulturalisms: zkoumání politiky uznání.* Přel. A. Bakešová – J. Velek. Praha, Filosofia 2001, s. 44–91; srv. Hrubec, M., *Od zneuznání ke spravedlnosti: kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha, Filosofia 2011, kap. 5 a 7; Štěch, O., Myšlení pospolitosti u Charlese Taylora. *Filosofický časopis,* 62, 2014, č. 2, s. 177–186; Ladrová, B., Problém utvárania identity člověka v liberálnych spoločnostiach. *Filosofický časopis*, 62, 2014, č. 2, s. 187–202. [↑](#footnote-ref-12)
13. Himmelfarb, G., *On Looking Into The Abyss: Untimely Thoughts on Culture and Society.* New York, Knopf 1994, s. 78; Srv. Gaus, G. F*., Contemporary Theories of Liberalism: public reason and post- Enlightenment project.* London, Sage 2003, s. 4; Ryan, A., *The Making of Modern Liberalism.* Princeton: Princeton UP, 2012, s. 92–94; Brink, D., Mill’s Moral and Political Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, dostupné na https://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/ [↑](#footnote-ref-13)
14. Sám Rawls tak učinil v několika textech v 80. letech 20. století a následně v *Politickém liberalismu*. Srv. Rawls, J., Spravedlnost jakožto fairness: politická, nikoliv metafyzická. *Reflexe* 14, 1995, s. 4.1–4.30; Rawls, J., *Political Liberalism.* Expanded Ed. New York: Columbia UP, 2005, s. 29–35. [↑](#footnote-ref-14)
15. Pro liberální nacionalismus viz Miller, D., *Citizenship and National Identity.* New Jersey, Wiley 2000; Miller, D., Etický význam národnosti. *Filosofický časopis* 55, 2007, č. 1, s. 41–57; Tamir, Y., *Liberal Nationalism.* Princeton, Princeton University Press 1993; Margalit, A. ­– Raz, J., National Self-Determination. *The Journal of Philosophy.* 87, 1990, s. 439–461. Liberální multikulturalismus shrnuje Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*ů. Oxford: Oxford UP; nebo Raz, J., Multiculturalism: A Liberal Perspective. In *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* Oxford: Clarendon Press, 1995, [↑](#footnote-ref-15)
16. Owens, T. J. – Robinson, D.T. – Smith-Lovin, L., Three Faces of Identity. *Annual Review of Sociology,* 36, 2010, s. 477–499; srv. Rosenberg, M., *Conceiving the Self.* New York, Basic Books 1979. S podobným rozlišením, ale bez podrobnějšího pojmového rozboru, jaký právě Owens a kol. nabízejí, pracují také eseje v C. Taylor, A. Gutmann (eds.), *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání.* Přel. A. Bakešová et al. Praha, Filosofia 2001; Müller, K. B., *Evropa a občanská společnost: projekt evropské identity*. Praha: SLON, 2008, s. 93 a n. [↑](#footnote-ref-16)
17. Dále členěnou na identitu osobní a identitu rolí. *Osobní identita* odkazuje k jednotě jáství, přičemž předpokládá unikátního jedince, jehož charakteristiky plynou z jeho vlastních zkušeností. Roli v ní hraje především individuální paměť a čas formující jáství v současnosti na základě paměti z minulosti, byť při bližších filosofických rozborech se ukazují nástrahy a kontradikce běžných představ o identitě. Srv. Locke, J., *Esej o lidské chápání.* Přel. M. Dokulil. Praha, OIKOYMENH 2012; Parfit, D., *Reason and Person.* Oxford, Oxford University Press 1984; Williams, B., *Problems of the Self.* Cambridge, Cambridge University Press 1973; Bělohrad, R., *Osobní identita a její praktická hodnota*. Brno: Masarykova univerzita, 2011; Maier, Ch. S., Being there: place, territory, and identity. In: Benhabib, S. – Shapiro, I. – Petranovic, D. (eds.), *Identities, Affiliations, and Allegiances.* New York, Cambridge University Press 2007, s. 67. Zatímco osobní identita je tak charakterizována nezávislým vztahem člověka k sobě samému, *identita rolí* je výrazněji ovlivněna kontaktem s druhým člověkem, respektive pozicí, již jednotlivec v tomto vztahu zastává. Vědomí takového kontaktu nám pak usnadňuje najít odpověď nejen na otázku, *kým jsme*, ale také na to, *co bychom měli dělat*. Jde tedy o formu sebepopisu, jenž nabývá významu až vztahem k další osobě. Přestože se jedná o typ identity závislý do jisté míry na vazbě k druhému jedinci, stále platí, že jde o identitu působící ve *vnitřní* rovině individua. Ač tedy tato identita napomáhá díky kontaktu s dalším člověkem jedinci odhalit, jak se chovat, přesto se jedná převážně o proces sebeujišťování odehrávající se uvnitř každého. Srv. Owens, T. J. – Robinson, D.T. – Smith-Lovin, L., Three Faces of Identity, c.d., s. 479–483. [↑](#footnote-ref-17)
18. Členěné dále na identitu založenou na kategoriích a na skupinách. *Kategorie* odkazují ke členství člověka v nějaké kolektivitě, přičemž sám nemá příliš možností vstup do této kolektivity ovlivnit (typickým příkladem je to, že se člověk někam narodí – ať už jde o rodinu či národ). Identita založená na *skupinách* se pak spíše váže k nějakému aktuálnímu členství, jehož charakter je volnější než u předchozího typu (jde tak o vědomé „stávání se“ někým – například skautem nebo fotbalistou). [↑](#footnote-ref-18)
19. Srv. Appiah, K. A., Liberalism, Individuality, and Identity. *Critical Inquiry*, 27, 2001, No. 2, s. 305–332. [↑](#footnote-ref-19)
20. Owens, T. J. – Robinson, D.T. – Smith-Lovin, L., Three Faces of Identity*,* c.d., s. 480. [↑](#footnote-ref-20)
21. Po vzoru Willa Kymlicky lze říci, že sdílené politické principy představují *nezbytnou* podmínku existence politické obce („jednoty“). Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, c.d., s. 253. [↑](#footnote-ref-21)
22. Müller, *Evropa a občanská společnost*, c.d., s. 134. [↑](#footnote-ref-22)
23. Jsme si vědomi, že otázka sociologických, kulturních (mj. jazykových) a psychologických předpokladů existence politické obce nemůže v posledku nepřijít na řadu. Předběžně v tomto ohledu podotýkáme, že možnost konstrukce kosmopolitní liberální identity se pak jeví ještě řádově komplikovanější (viz též sekce 4 a 5). [↑](#footnote-ref-23)
24. Ladrová, B., Problém utvárania identity člověka v liberálnych spoločnostiach. *Filosofický časopis*, 62, 2014, č. 2, s. 187–202. [↑](#footnote-ref-24)
25. Viz ale Bell, D., What Is Liberalism? *Political Theory* 42, 2015, č. 6, s. 682–715 pro rezervovanější pohled na zpětnou konstrukci kánonu liberální politické teorie. [↑](#footnote-ref-25)
26. Srv. Edmundson, W.A., An Introduction to Rights. Cambridge, Cambridge University Press 2004, s. 17–19. [↑](#footnote-ref-26)
27. Walsh, D., *The Growth of the Liberal Soul.* Columbia, University of Missouri Press 1997, s. 109–111. [↑](#footnote-ref-27)
28. V případě Hobbese se jedná zejména o důsledky přirozených lidských vlastností – soupeření o moc (*competition*), nedůvěry (*diffidence*) a usilování o čest a slávu (*honour* a *glory*) – které mezi lidmi vyvolávají vzájemnou nedůvěru. Locke pro změnu zdůrazňuje problém nevyhnutelnosti stranické interpretace přirozeného zákona (přirozeného práva i povinností každého) – tedy to, že člověk nedokáže být sám sobě nestranným soudcem. Hobbes, T., *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického.* Přel. K. Berka. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 117–123; Locke, J., *Dvě pojednání o vládě.* Přel. J. Král – J. Popelková. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1965, s. 142. [↑](#footnote-ref-28)
29. Tamtéž, s. 117; Lloyd, S. A., Hobbes's Moral and Political Philosophy. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. 2014 [cit. 16. 11. 2016].Dostupné z: http://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/; Werhane, P. H., Community and Individuality. *New Literary History*, 27, 1996, No. 1, s. 19. [↑](#footnote-ref-29)
30. Rousseau, J. J., *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva.* Přel. J. Veselá. Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2002, s. 24; srv. Canivez, P., Jean-Jacques Rousseau’s Concept of People. *Philosophy Social Criticism,* 30, 2004, No. 4, s. 393–412. [↑](#footnote-ref-30)
31. Kant, I., *Základy metafyziky mravů.* Přel. L. Menzel. Praha, OIKOYMENH 2014; Surprenant, Ch. W., Liberty, Autonomy, and Kant's Civil Society. *History of Philosophy Quarterly*, 27, 2010, No. 1, s. 82–84. [↑](#footnote-ref-31)
32. Tezi o nutnosti závazku k veřejným principům, čímž je jak umožněno naplnění svobody a autonomie, tak zaručen prostor jedince nezávisle svolit cíle svého života, pak komplexně rozvíjí další klasik liberální teorie John Stuart Mill. Dobrý život, a tedy vyjádření osobnosti každého, dle něj spočívají v individuální možnosti volby a interpretaci vlastního životního plánu. Také Mill hovoří o nutnosti (předpokladu) zakotvení individua v politické komunitě. Posouvá však charakter takové komunity do jiné roviny, když zdůrazňuje zejména význam sdílených sympatií mezi partikulárními lidmi. Jak jsme však naznačili výše, našim zájmem je v tomto textu principiální – politická – rovina, proto Millův pohled zmiňujeme jen takto na okraj. Viz Mill, J. S*., O svobodě.* Přel. I. Tryzna. Praha, Ottovo nakladatelství 1913; Mill, J. S., *Utilitarismus.* Přel. K. Šprunk. Praha, Vyšehrad 2011, s. 92. [↑](#footnote-ref-32)
33. Podobně Belling, V., *Zrození suveréna: pojem suverenity a jeho kritika v moderní politické a právní filosofii: Suverenita a normativní konstrukce reality I.* Brno, CDK 2014, s. 97, 172, 283, 432. [↑](#footnote-ref-33)
34. Nejde a nemůže jít pochopitelně o vyčerpávající obraz soudobého liberalismu ani myšlení daných autorů, nicméně takový úkol by byl zcela mimo možnosti a cíle časopiseckého článku. Jsme nicméně přesvědčeni, že ve všech čtyřech případech máme co do činění s díly, která hluboce ovlivnila a nasměrovala současné debaty uvnitř liberalismu, jakož i kritické reakce „zvenčí“. [↑](#footnote-ref-34)
35. Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 11, 295; Rawls, J., Spravedlnost jakožto "fairness". Přel. K. Novotný – P. Slunéčko. *Reflexe,* 13, 1995, s. 11; srov. Dufek, P., *Úrovně spravedlnosti,* c.d., s. 65–72. [↑](#footnote-ref-35)
36. Rawls, J., *Political Liberalism.* Expanded Ed. New York: Columbia UP, 2005, s. 29–35, 188–190; srv. Macedo, S., Liberálne cnosti: občianstvo, ctnosť a spoločnosť v liberálnom ústavnom state, c.d., s. 51–60; Brettschneider, C., The Politics of the Personal: A Liberal Approach. *American Political Science Review*, 101, 2007, No. 1, s. 21. [↑](#footnote-ref-36)
37. Dworkin, R., Svoboda, rovnost a společenství. In: János Kis (ed.), *Současná politická filosofie*. Přel. P. Barša – K. Kazdová – J. Ogrodská – O. Vochoč – M. Znoj. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 279. [↑](#footnote-ref-37)
38. Dworkin, R., Autonomy and the Demented Self. *The Milbank Quarterly*, 64, 1986, No. 2, s. 4–16; srv. Dworkin, R., *Life’s Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom.* New York, Alfred A. Knopf 1993; Ott, A., Personal Identity and the Moral Authority of Advance Directives. *The Pluralist*, 4, 2009, No. 2, s. 44; Buccafurni, D. Advance Directives and the Problem of Personal Identity. *Global Virtue Ethics Review*, 5, 2004, No. 2, s. 1–2. [↑](#footnote-ref-38)
39. Taková integrita vychází z předpokladu, že se člověk ve skutečnosti nezabývá pouze vlastním dobrem (ve své autonomní sféře), ale i morálním charakterem komunity, ve které žije. Dworkin, R., *Law’s Empire.* Cambridge, Harvard University Press 1986, s. 184. [↑](#footnote-ref-39)
40. Raz, J., *The Morality of Freedom.* Oxford, Clarendon Press 1986, s. 203, 369; srv. McCabe, D., Joseph Raz and the Contextual Argument for Liberal Perfectionism. *Ethics,* 111, 2001, No. 3, s. 494; Nussbaum, M. C., Perfectionist Liberalism and Political Liberalism. *Philosophy & Public Affairs*, 39, 2011, No. 1, s. 3–11. [↑](#footnote-ref-40)
41. Jinými slovy, předpokladem naplnění autonomie každého aktéra je existence škály možností ve formě kolektivních dober, ze kterých si takový aktér může vybírat. Srv. Raz, J., *The Morality of Freedom,* c.d., s. 203–204. [↑](#footnote-ref-41)
42. McCabe, D., Joseph Raz and the Contextual Argument for Liberal Perfectionism*,* c.d., s. 495–499. Raz dále spolu s ostatními perfekcionisty tvrdí, že faktické naplnění hodnoty autonomie je ve skutečnosti možné pouze tehdy, vyplývá-li ta z určité koncepce dobra, která si takové autonomie cení. Politická komunita tedy nemá být, tak jako u Rawlse s Dworkinem, eticky neutrální, ale má se aktivně zasazovat o prosazování dober umožňujících naplnění individuální autonomie. Proto hned zkraje odmítá morální individualismus jakožto etickou doktrínu, která nemá prostor pro *sdílenou kulturu* chápanou jako neodvozené (*intrinsic*) dobro. „Společným jmenovatelem“ neutralistického i perfekcionistického liberalismu ovšem zůstává nezbytnost sdílených veřejných struktur. Srv. Raz, J., *The Morality of Freedom*, c.d., s. 18; Raz, J., Liberalismus, autonomie a politika neutrálního ohledu. In: János Kis (ed.), *Současná politická filosofie*. c.d., s. 352; Wall, S., *Liberalism, Perfectionism and Restraint.* New York, Cambridge University Press 1998, s. 124–204; Nussbaum, M., Perfectionist Liberalsm and Political LIberalism, c.d.,, s. 12–14. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ospravedlnění těchto pravidel probíhá prostřednictvím *veřejného rozumu*, kterýžto pojem/nástroj Gaus přebírá – s výraznými upravami – z rawlsovské tradice politického liberalismu. [↑](#footnote-ref-43)
44. Gaus, G., *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World.* New York, Cambridge University Press 2011, s. 148, 449, 461, 546; citace ze s. 546. [↑](#footnote-ref-44)
45. Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti: na cestě k liberální eugenice?*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2003, s. 21–22; srv. Baker, E. C., Sandel on Rawls. *University of Pennsylvania Law Review,* 133, 1985, s. 926; Wolff, S., Komentář, In: Taylor, Ch. – Gutmann, A., *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání.* Přel. A. Bakešová– J. Velek – M. Hrubec. Praha, Filosofia 2001, s. 91–102. [↑](#footnote-ref-45)
46. Viz Habermas, J., Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Taylor, Ch. – Gutmann, A., *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání.* Přel. A. Bakešová– J. Velek – M. Hrubec. Praha, Filosofia 2001, s. 129; srv. Cooke, M., Autenticita a autonomie: Taylor, Habermas a politika uznání. In: Velek, J. (ed.), *Etika autonomie a autenticity*. Praha, Filosofia 1997, s. 194; Hrubec, M., *Od zneuznání ke spravedlnosti*, c.d., s. 383. [↑](#footnote-ref-46)
47. Habermas, J., Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 92, 1995, No.3, s. 128–130; Larmore, Ch., The Moral Basis of Political Liberalism. *Journal of Philosophy,* 96, 1999, No. 12, s. 611–613. [↑](#footnote-ref-47)
48. Pochybnější by již byla snaha navěsit toto chápání významu politické obce na republikánský model vlády, ač například Pavel Barša naznačuje propojení Rawlsových myšlenek s těmi Machiavelliho: S odvoláním na jeho *Rozpravy* poukazuje na skutečnost, že také Machiavelli rozlišoval mezi sférou individuální etiky (tedy liberální soukromou sférou, ve které má být naplněna autonomie) a veřejnou (politickou) oblastí. Srv. Barša, P., Individualismus a komunitarismus, c.d., s. 198; pro další diskusi viz Znoj, M., Republikanismus mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem. In: Znoj, M. a Bíba, J. a kol., *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: Filosofie, 2011, s. 41–76, zejm. s. 65–66; Bíba, J., Machiavelliho populistický republikanismus a perverzita demokracie. In: Znoj, M. a Bíba, J. a kol., *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, c.d., s. 219–262, zejm. s. 243, 246 [↑](#footnote-ref-48)
49. Pro další možné predikáty, jež lze modernímu státu přisoudit, srv. Holländer, P., Soumrak moderního státu. *Právník.* 152, 2013, č. 1, s. 8. [↑](#footnote-ref-49)
50. Podobnou tezi, se zvláštním důrazem na pojem suverenity, zastává ve své důkladné sondě do dějin myšlení o moderním státu Vojtěch Belling; se zvláštním zřetelem k lidským právům pak také Jan Broz a Pavel Ondřejek či Jan Kysela. David Miller uvažuje v analogických, byť ne zcela identických, termínech o podmínkách realizace *sociální spravedlnosti*. Srv. Belling, V., *Zrození suveréna*, c.d., s. 172, 283, 449; Broz, J. – Ondřejek, P., Pluralita dimenzí základních práv v současném světě. In: Kysela, J. – Ondřejek, P. a kol., *Kolos na hliněných nohou? K proměnám státu a jeho rolí*. Praha, Leges 2016, s. 199–210; Kysela, J., Nad diagnózami současného státu: ‚soumrak‘, ‚smrt‘, nebo ‚úsvit‘? In: Kysela, J. – Ondřejek, P. a kol., *Kolos na hliněných nohou?*,c.d., s. 60; Miller, D., *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1999, s. 4–6. [↑](#footnote-ref-50)
51. Pro tento typ výhrad viz Müller, K.B., *Evropa a občanská společnost*, c.d., kap. 4 a 5. [↑](#footnote-ref-51)
52. Srv. Freeman, S., The burdens of public justification. constructivism, contractualism, and publicity. *Politics, Philosophy&Economics* 6, 2007, č. 5, s. 5–43; Rawls, J., *Political Liberalism.* Expanded Ed. New York: Columbia UP, 2005, s. 66–71; Gaus, G., *The Order of Public Reason,* c.d., s. 296–297 [↑](#footnote-ref-52)
53. Müller, K.B., *Evropa a občanská společnost*, c.d., s. 204–210. [↑](#footnote-ref-53)
54. Valentini, L., Cosmopolitan Justice and Rightful Enforceability. In: Brock, G. (ed.), *Cosmopolitanism vs. Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualisations*. Oxford, Oxford UP, 2013, 92–110, na s. 92 [↑](#footnote-ref-54)
55. Fine, R. D., *Kosmopolitismus: základní ideje globálního uspořádání.* Přel. O. Vochoč. Praha, Filosofia 2011, s. 21–34. [↑](#footnote-ref-55)
56. Brock, G., Rethinking the Cosmopolitan vs. Non-Cosmopolitan Debate: An Introduction. In: Brock, G. (ed.), *Cosmopolitanism vs. Non-Cosmopolitanism*, c.d., 1–34, na s. 3. Srv. též Pogge, T., *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. 2nd Ed. Cambridge, Polity Press 2008, s. 175 [↑](#footnote-ref-56)
57. Appiah, K. A., 1997. Cosmopolitan Patriots. *Critical Inquiry,* 23, 1997, No. 3, s. 621. [↑](#footnote-ref-57)
58. Dufek, P., *Úrovně spravedlnosti: liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva.* Brno, Masarykova univerzita a Mezinárodní politologický ústav 2010, s. 119. [↑](#footnote-ref-58)
59. Tamtéž, s. 123; Dufek, P., Why Strong Moral Cosmopolitanism Requires a World State. *International Theory*, 5, 2013, No. 2, s. 177–212, na s. 178. [↑](#footnote-ref-59)
60. Jeden z důvodů pro tuto perspektivu je ten, že problematice náročnosti morálních úvah a jejich důsledků pro podobu globální politické obce se jeden z nás věnoval v jiném textu; viz Dufek, Why Strong Moral Cosmopolitanism Requires a World State, c.d. [↑](#footnote-ref-60)
61. Nussbaum, M.C,. Patriotism and Cosmopolitanism. In: Nussbaum, M. C. – Cohen, J. (eds.), *For Love of Country?* Boston, Beacon Press 2002, s. 3–17, na s. 4–7. [↑](#footnote-ref-61)
62. Nussbaum, M.C., Patriotism and Cosmopolitanism, c.d., s. 9; Appiah, K. A., Cosmopolitan Patriots*,* c.d., s. 624. [↑](#footnote-ref-62)
63. Nussbaum, M.C., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. [↑](#footnote-ref-63)
64. Podobně, byť s ambicióznějšími normativními vizemi, také Ypi, L., *Global justice and avant-garde political agency.* Oxford, Oxford University Press 2012, s. 108–153. Srv. Dufek, P., Reading, implementing and theorising global justice: on some recent work in the political philosophy of cosmopolitanism. *Cosmopolis:* *A Review of Cosmopolitics*, 2013, roč. 4, č. 4, s. 84–98. Morální irelevance států není nezbytnou součástí takové pozice, jak ukazuje Appiah, K. A., Cosmopolitan Patriots*,* c.d., s. 624. [↑](#footnote-ref-64)
65. Held, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge, Polity Press 1995, s. 267–286; Held, D., Cosmopolitanism: Globalization Tamed? *Review of International Studies*, 29, 2003, No. 4, s. 478; Held, D., *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge, Polity Press 2010, *passim*. [↑](#footnote-ref-65)
66. Held, D., *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, c.d., s. 236–237, 249–252 a *passim*. Shrnujícně například Caney, S., Justice Beyond Borders: A Global Political Theory. Oxford, Oxford University Press 2005, s. 148–188; Kuyper, Jonathan. 2015. „Global Democracy.” In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/global-democracy/ [↑](#footnote-ref-66)
67. Held, D., 1995. *Democracy and the Global Order*, c.d., s. 137; Held, D., *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, c.d., 105 a *passim.* [↑](#footnote-ref-67)
68. Pogge, T., *World poverty and human rights*, c.d., *passim*; Pogge, T., Concluding Reflections. In: Brock, G. (ed.), *Cosmopolitanism vs. Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualisations*. Oxford, Oxford UP, 2013, 294–319; v češtině viz syntetizující text Pogge, T., Uznávána i porušována mezinárodním právem: lidská práva globálních chudých. In: Hrubec, M. (ed.), *Sociální kritika v éře globalizace: Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů.* Praha, Filosofia 2008, 179–237 [↑](#footnote-ref-68)
69. Pogge, T., 2012. Cosmopolitanism: A Path to Peace and Justice. *Journal of East-West Thought*, 4, 2012, No. 2, s. 9–16. [↑](#footnote-ref-69)
70. Pogge, T., An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, No. 3, s. 197; Pogge, T., *World poverty and human rights*, c.d., kap. 7; srv. Nili, S., A Poggean passport for fairness? Why Rawls’ Theory of Justice did not become global. *Ethics & Global Politics*, 3, 2010, No. 4, s. 291. [↑](#footnote-ref-70)
71. Nagel, T., The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs,* 33, 2005, No. 2, s. 113–147; srv. Dufek, P., Why Strong Moral Cosmopolitanism Requires a World State*,* c.d. [↑](#footnote-ref-71)
72. Held, D., *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, c.d., s. 168 [↑](#footnote-ref-72)
73. Pro přehled současných debat viz Cabrera, L., World Government: Renewed Debate, Persistent Challenges. *European Journal of International Relations*, 16, 2010, No. 3, s. 511–530; moderní klasikou jest Wendt, A., Why a World State is Inevitable. European Journal of International Relations, 9, 2003, No. 4, s. 491–542. [↑](#footnote-ref-73)
74. Srv. Nagel, T., The Problem of Global Justice, c.d.; Dufek, P., Why Strong Moral Cosmopolitanism Requires a World State*,* c.d.; Scheuerman, W. E., Cosmopolitanism and the world state. *Review of International Studies,* 40, 2014, No. 3, s. 419–441; Ypi, L., Cosmopolitanism Without If and Without But. In: Brock, G. (ed.), *Cosmopolitanism vs. Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualisations*, c.d, 75–91. Nagel a Dufek však na rozdíl od Scheuermana a Ypi konstatují, že rozumnějším řešením je omezit vlastní morální ambice, spíše než se je snažit „protlačit“ přes světový stát. [↑](#footnote-ref-74)
75. V českém prostředí představuje v tomto ohledu výjimku Marek Hrubec, který ovšem skrze „kritickou teorii globální spravedlnosti“ opírající se o komplexní rozbor podmínek uznání míří daleko mimo liberalismus. Hrubec, M., *Od zneuznání ke spravedlnosti,* c.d., s. 431–452. Srv. též Albert, M. – Stichweh, R. (eds.), *Weltstaat und Weltstaatlichkeit. Beobachtungen globaler politischer Strukturbildung*. Wiesbaden: WS Verlag, 2007. Tyto rozbory pracují s předpokladem, že globální politická autorita není nutně analogií moderního státu. [↑](#footnote-ref-75)
76. Kant, I., *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi.* Přel. K. Novotný – P. Stehlíková. Praha, OIKOYMENH 1999; srv. Fine, R. D., *Kosmopolitismus: základní ideje globálního uspořádání*, c.d., s. 67. [↑](#footnote-ref-76)
77. Srv. ale obhajobu paternalismu v Hill, J.D., Je globální liberalismus paternalistický? Otázky morálního kosmopolitismu. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia 2004, s. 127–156 [↑](#footnote-ref-77)
78. van Gerven, W., *The European Union: A Polity of States and People*, Oxford, Hart Publishing 2005, s. 50; srv. Delanty, G., *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Basingstoke, Palgrave MacMillan 1995; Beck, U. – Grande, E., *Das kosmopolitische Europa.* 1. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2004; Müller, K.B., *Evropa a občanská společnost*, c.d., Müller, K.B., Evropská občanská společnost a taylorovská inspirace. *Filosofický časopis* 62, 2014, č. 2, s. 217–235; Hrubec, M. (ed.), *Spravedlnost a demokracie v evropské integraci*. Praha, Filosofia, 2005. [↑](#footnote-ref-78)
79. Předpokládáme stále, že utvoření globální politické autority s donucovací mocí není v tomto pohledu přijatelnou alternativou. Rosenfeld, M., Rethinking constitutional ordering in an era of legal and ideological pluralism. *International Journal of Constitutional Law* 6, 2008, š. 3–4, s. 415–455. [↑](#footnote-ref-79)
80. Tajfel, M. G. Billig, R. P. Bundy a C. Flament, Social Categorization and Intergroup Behavior. *European Journal of Social Psychology* 1, 1971, č. 2, s. 149–178; Greene, J., *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Them and* *Us.* New York: Penguin, 2013; Haidt, J, *Morálka lidské mysli: proč lidstvo rozděluje politika a náboženství*. Přel. Helena Čížková. Praha, Dybbuk, 2013; Gaus, G., The Open Society and Its Friends. *The Critique*, January 15, 2017, sekce 2, dostupné na http://www.thecritique.com/articles/open-society-and-its-friends/ [↑](#footnote-ref-80)
81. Müller, Evropská občanská společnost a taylorovská inspirace, c.d., s. 231 [↑](#footnote-ref-81)
82. Srv. Comella, V. F., *Constitutional Courts and Democratic Values: A European Perspective*. New Haven: Yale UP,2009; Baroš, J., Demokracie, konstitucionalismus a lidská práva. In: Holzer, J. – Molek, P. a kol., *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Praha, Sociologické nakladatelství a Brno, MUNI Press, 2013, s. 104–124. [↑](#footnote-ref-82)
83. K vnitrosektorové konstitucionalizaci viz Peters, A., Constitutional Fragments: On The Interaction of Constitutionalization and Fragmentation in International Law. *CGC Working Paper No. 2* (April 2015), 1–42, dostupné na https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\_id=2591370. Vstřícně k pluralizovanému globálnímu konstituconalismu mj. Walker, N., Beyond boundary disputes and basic grids: Mapping the global disorder of normative orders. *International Journal of Constitutional Law* 6, 2008, č. 3–4, s. 373–396; von Bogdandy, A., Pluralism, direct effect, and the ultimate say. On the relationship between international and domestic constitutional law. *International Journal of Constitutional Law,* 6, 2008, No. 3–4, s. 397–413; Krisch, N., *Beyond Constitutionalism: The Pluralist Structure of Postnational Law*. Oxford, Oxford UP, 2010. Kriticky mj. Loughlin, M., Constitutional pluralism: An oxymoron? *Global Constitutionalism*, 3, 2013, č. 1, s. 9–30; Somek, A., Monism. A Tale of the Undead. *University of Iowa Legal Studies Research Paper*, No. 10–22, dostupné na http://ssrn.com/abstract=1606909; Ondřejek, P., Státní moc a mezinárodní právo mezi nadřazeností a dialogem. In: Kysela, J. – Ondřejek, P. a kol., *Kolos na hliněných nohou?*,c.d., s. 101–129; [↑](#footnote-ref-83)
84. Walker, N., Beyond boundary disputes and basic grids, c.d., s. 394 [↑](#footnote-ref-84)
85. Palombella, G., The rule of law beyond the state: Failures, promises, and theory. *International Journal of Constitutional Law* 7, 2009, č. 3, s. 442–467. Palombella se inspiruje Hartovým pojmem *pravidla uznání*, srv. Hart, H.L.A., *Pojem práva*. Přel. Petr Fantys. Praha, Prostor, 2000, s. 107 a n. [↑](#footnote-ref-85)
86. Fuller, L.L., *Morálka práva*. Přel. Jiří Přibáň. Praha: OIKOYMENH, 1998, část III [↑](#footnote-ref-86)
87. Holländer, P., Soumrak moderního státu*,* c.d., s. 108. [↑](#footnote-ref-87)
88. Belling, V., *Zrození suveréna*, c.d., *passim* [↑](#footnote-ref-88)
89. Srv. Wintr, J., *Principy českého ústavního práva*. 3. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 201; Krisch, N., *Beyond Constitutionalism*, c.d., s. 152 [↑](#footnote-ref-89)
90. Pogge, T., *World Poverty and Human Rights,* c.d.; Ashford, E., Severe Poverty as a Systemic Human Right Violation. In: Brock, G. (ed.), *Cosmopolitanism vs. Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualisations*. Oxford, Oxford UP, 2013, 129–155 [↑](#footnote-ref-90)
91. Appiah, K. A., Cosmopolitan Patriots*,* c.d., s. 620. [↑](#footnote-ref-91)
92. Obecně například Mouffe, Ch., *The Return of the Political*. London, Verso, 1993; Mouffe, Ch., Carl Schmitt a paradox liberální demokracie. *Filosofický časopis* 55, 2007, č. 6, s. 899–914; konkrétněji Phillips, A., Democracy and Difference: Some Problems For Feminist Theory. In: Christiano, T. (ed.), *Philosophy and Democracy: An Anthology*. Oxford: Oxford UP, s. 309–319, na s. 315. [↑](#footnote-ref-92)