

BUDOUCNOST LIDSTVA ZA SOUMRAKU ÉRY NÁRODNÍCH STÁTŮ: PŘEDPOKLADY A VYHLÍDKY KOSMOPOLITNÍ KONSTELACE

OTAKAR BUREŠ, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc, ČR

BUREŠ, O.: The Future of Humanity in the Age of Postnational States: Conditions and Prospects of the Cosmopolitan Constellation
FILOZOFIA, 74, 2019, No 2, pp. 81 – 94

Jürgen Habermas, in his concepts of constitutional patriotism and postnational constellation, responds to two significant features of globalization: the growing plurality of life forms and modes and the shock of basic functions and legitimacy of national states as the basic political unit. The plurality of life forms is the culmination of a process that in modernity led to separation of law from morality. According to Habermas, lawfulness can now be based on the moral universalism of human rights and freedoms. The vision of postnational constellation is then linked to the democratization of globalization processes. I postulate that Habermas's ideas need to be radicalized, socialized and modernized in the face of the fundamental challenges of social, ecological and cultural justice and sustainability, and the risks which global society faces and will face. I point out the need for democratization of politics and economics as a prerequisite for global social justice enshrined in human rights. The national state's perspective does not allow adequate insight and negotiation, therefore it is necessary to overcome it towards cosmopolitanism, which avoids authoritarianism and centrism by its attempt at pluralistic universalism achieved through intercultural dialogue with respect for the principle of justice and sustainability. The assumption is abandonment methodological nationalism and decolonization thinking.

Keywords: Cosmopolitanism – Democracy – Postnational constellation – Jürgen Habermas – Global justice – Decolonial thinking

Úvod. Mnoho myslitelů nejen v dějinách západního kulturního okruhu volalo po světě, ve kterém – slovy J. A. Komenského – upozadíme sektářství a stranictví, tedy jednotlivé partikulární etnické, národní, religiózní a světonázorové identity, abychom dosáhli společenství, v němž se staneme dobrými politiky – občany svobodné světové republiky (Comenius 1966, 272). Moderní idea kosmopolitismu je demokratickým ideálem sdíleného nadnárodního světa, zajišťujícího mír a vzájemný respekt v rámci jednoty lidské civilizace v její kulturní i individuální mnohosti. Tato představa nabývá v jednadvacátém století na eminentním významu, protože v situaci vzájemné propo-

jenosti a závislosti jsou ekonomické, politické, environmentální, technologické, kulturní a sociální nespravedlnosti a rizika často způsobovány a řešitelné již nikoli na lokální či národní (tj. teritoriální) úrovni, ale v interakci teritoriální a extrateritoriální úrovně. Avšak vznik transnacionálních struktur mnohdy doprovází absence jejich legitimacy a regulativních orgánů. Na podkladě myšlení významného proponenta sociální a politické filosofie vzešlého z prostředí kritické sociální teorie, Jürgena Habermase, představím rámec kosmopolitního projektu, který slibuje přispět k řešení zmíněných problémů. Habermasovo vyzdvižení koncepce lidských práv s minimálním ohledem na kritiky kapitalismu však podle mě upozaduje význam sociálních a ekonomických práv a povinností jako podmínek realizace ostatních svobod, a tak nakonec činí i kosmopolitní projekt univerzální jednoty lidstva nerealizovaným. Na základě tohoto stanoviska zdůrazním potřebu alternativního směřování – tedy radikalizaci, socializaci a modernizaci Habermasova projektu. Alternativní scénář by měl omezit hegemonii ekonomiky v životě člověka jako jemu nadřazené struktury a ve výsledku pak demokraticky zajistit harmonické provázání kulturní, sociální, politické a ekonomické sféry. Nejen v sociálních vědách to vyžaduje opuštění metodologického nacionalismu a obecně dekolonizaci myšlení.

I. Pojetí Jürgena Habermase

Jürgen Habermas rozvíjí své pojetí politiky a sociální teorie od šedesátých let dvacátého století. Koncipuje tzv. diskurzivní teorii deliberativní demokracie založenou na principu, že způsob jednání či volby je ospravedlněn tehdy, když všichni, jichž se dotýká, by ho mohli přijmout v odůvodněném diskurzu – tedy racionálně (Habermas 1996, 107). V případě teorie demokracie se konkrétně jedná o morální a legálně-politický diskurz. Legitimita demokratické politiky se podle Habermase nezakládá na předpolitické apriorní etické shodě, ale na participaci v diskuzi, argumentaci a přesvědčování (Habermas 2001, 76). Členové politické komunity ve veřejném prostoru projednávají podobu diskurzu, přičemž se účastní porozumění, kompromisů a utváření názorů, tj. procesu tvorby veřejné vůle. V dílčí formální politické sféře pak reprezentanti této politické komunity rozhodují a tvoří zákony. Oběma sféram uplatnění moci odpovídají dva její mody: komunikativní, která spočívá v občanské společnosti, a administrativní, která se realizuje ve formě vlády. Jejich zprostředkování tvoří instituce práva (Habermas 1996, 169).

Pro další výklad je podstatné, že podle Habermase to nejsou jednotlivci ani kolektiv, ale intersubjektivita komunikačních procesů ve formě administrativní a veřejné sféry, která zakládá racionální proces formování názorů, preferencí a vůle. Moderní společnost založená na pluralitě soutěžících tradic a světónázorů je vyvrcholením

procesu, který směřoval k oddělení práva od morálky (Habermas 1996, 133 – 138). Komunikativní racionalita se odpoutala od svých předchozích kulturních a ideologických omezení, a sociální normy jsou proto platnými teprve tehdy, když jsou podrobeny kritické reflexi.¹ Život či kultura jsou nazírány prizmatem spravedlnosti v souladu s osvícenským imperativem užívání vlastního rozumu. Životní svět, který tvoří opozici systému, se racionalizuje ve formě diskurzu, jako jsou např. politické či kulturní a vědecké instituce a jejich pravidla, které společně tvoří občanskou společnost, jež je sociálním základem autonomních veřejných sfér odlišných od ekonomického systému a administrativy. Podle Habermase díky tomuto rozdělení může dojít k rovnováze mezi integrujícími makrosociálními mechanismy – mezi penězi, administrativní mocí a solidaritou (Habermas 1996, 150).

Pro můj další výklad je zásadní Habermasovo rozlišení na morální a empirická tvrzení (resp. legálně-morální sebeporozumění), jež jsou ospravedlňována důvody, které mohou být akceptovány univerzálně všemi lidmi, a na etická tvrzení (resp. politicko-etické sebeporozumění) sdílená pouze partikulárně těmi, s nimiž je sdílena tradice, historický narativ a hodnoty (Habermas 2001, 107 – 108). Má-li být politicky ustanovený zákon určitého společenství legitimní, musí být v souladu s morálními zásadami, které si nárokují univerzální platnost i nad společenstvím. Morální rozměr lidské existence se tedy vztahuje na všechny lidi, nikoli jen členy určité partikulární skupiny na základě příslušnosti k ní. Protože moderní společnosti nejsou společenství jednoho lidu, ale právní komunity občanů, je možné abstraktní legální zprostředkování dále rozšířit, aby zahrnulo obyvatele jiných zemí, a princip občanství proto může být debatován jakožto občanství světoobčanské, postnacionální, transnacionální či denacionalizované (Sassen 2002). To je podstatou kosmopolitismu, který vychází z představy každého jednotlivce jako součásti celého lidstva a abstrahuje od individuálních, lokálních a regionálních specifik, které však nechce popřít.

Legalitu je možné podle Habermase v této „postnacionální konstelaci“, jak zní i název jeho významného souboru esejů k této problematice (Habermas 2001), založit na morálním univerzalizmu lidských práv a svobod. Lidská práva jsou zde chápána jako funkční nástroj vytvořený v procesu rozvoje komunikativní racionality (čímž se – v postmetafyzické situaci – autor vyhýbá jejich esencionalizaci) k ochraně individuální autonomie. Politické autoritě státu pak rozumí jako výrazu lidové suverenity, tedy realizaci veřejné autonomie lidí, kteří jsou sami sobě zákonodárci na základě vlastních hodnot (Habermas 1996, 468; Habermas 2001, 115 – 118). Habermas mluví v této souvislosti o konstitučním patriotismu, který je spojen s proměnou politických loajalit

¹ Politika podporuje a stabilizuje morálku formou práva, přesto se morálka a právo mohou rozcházet, např. v případech legitimní občanské neposlušnosti (Habermas 1996, 148; 2006a, 23).

občanů národních států a který obsahuje republikánskou a liberální složku. Jedná se vlastně o kritickou syntézu liberálně demokratické tradice lidských práv (stavící liberalismus nad demokracií) a republikánské tradice lidové suverenity (stavící demokracii nad liberalismus) v osobitý *proceduralismus* (Habermas 1996, 267 – 274).

Při popisu vývoje moderní společnosti vychází Habermas ve svých úvahách z historické role nacionalismu jako integrujícího prvku, který umožnil jedincům semknout se kolem sdílených (předpolitických) hodnot na základě společného původu, tradice a jazyka. V situaci, kdy už bylo stále složitější spoléhat na tradiční etické konvence a společnost musela nalézt jiný způsob sociální integrace, založil nacionalismus kolektivní identitu, která napomohla vzniku státoobčanské role. Přitom sehrál zásadní roli rozvoj kapitalismu, který „položil základ kulturní a etnické homogenitě, díky níž se od pozdního 18. století mohla prosazovat demokratizace státu - ovšem za cenu potlačení národnostních menšin a jejich marginalizace.“ (Habermas 2004, 187) Státotvorný národ se tak stal nositelem (demokratické) suverenity a přináležení k němu zaručovalo práva účasti a komunikace.

S postupujícími globalizačními procesy se však situace výrazně proměňuje – spatřujeme emergenci nových vztahů, kvalit a aktérů v extrateritoriální rovině (nadnárodních, transnacionálních a globálních; Hrubec 2011, 14), jež postrádají legitimitu a problematizují otázku role garanta řádu v situaci degradace funkcí a podoby národních států, které je nejsou schopné regulovat. Dochází tak k podemílání vazby státního občanství a národní identity, jinými slovy, zesiluje se napětí mezi univerzalistickými nároky demokratického právního státu a partikularistickými nároky zažitých identit, přičemž se objevuje nový způsob makrosociální integrace: kosmopolitní solidarita (Habermas 2001, 57). V této konstelaci se stávají mocensky nejvýznamnějšími nadnárodní finanční skupiny a korporace, které díky podstatě kapitálových vztahů vymaněných z vazby na určité místo mohou zasahovat na úkor demokratického procesu do rozhodování národních reprezentativních politik, erodujících v soutěžení vlád o kapitál generující práci. To se děje na úkor bohatství (většina zisků plyne z finanční spekulace parazitující na práci), jež není spravedlivě přerozdělováno (růst zisků, daných vyšší produktivitou a inovacemi, doprovází rostoucí prekarizace širokých vrstev obyvatelstva a daňové „optimalizace“). Minimalizace regulace pohybu kapitálu přes hranice zároveň ostře kontrastuje s restrikcemi volného pohybu lidí, jenž podle mnoha myslitelů patří k základním lidským právům.² Politické instituce postrádají ochranu

² M. Dummett v knize *O přistěhovalectví a uprchlících* normativně tvrdí: „Představa, že státní hranice by měly být všude otevřené, by se měla stát víc než pouhým nedosažitelným přáním: měla by se stát principem, který všichni vnímají jako normu.“ (Dummett, 2016, 94; srv. Carens 2013; 2016) Zásadní je v tomto kontextu požadavek přehodnocení kategorií a rámců náhledu, který si reálné

před sklony k ideologické předpojatosti a prosazují zájmy dané mocnými ekonomickými skupinami.

Podle Habermase nejsou v této situaci schopna legálně zakotvená lidská práva chránit občanskou společnost od eroze tržními a administrativními tělesy, čímž vysychají zdroje komunikace a diskurzu, na kterých politické instituce závisí. Vyloučení určitých skupin z legislativního procesu má za následek, že se jim politické procesy a jimi vytvářené zákony stávají indiferentními či nepřátelskými – dochází k nárůstu odcizení a frustrace. Současně je podle Habermase zřejmý trend delegace rozhodnutí na byrokratické elity, informované experty a zájmové skupiny, přičemž parlamenty přestávají být agorami diskuze a deliberace (Habermas 1996, 427 – 446). Doplňují, že zprostředkování deliberace a výkladu rozhodnutí veřejnosti realizují v tomto systému média ovládaná zájmovými skupinami, která slouží k „výrobě souhlasu“ s byrokratickými rozhodnutími. Demokratická legitimita, založená na rozumovém ospravedlnění, otevřenosti a participaci se vytrácí a celému procesu je obtížné porozumět, k čemuž přispívá redukování občanů na konzumenty.

II. Kritika Habermasova pojetí: radikalizace, socializace, modernizace

Vzhledem k popsané „postnacionální konstelaci“ a historickým zkušenostem s krajním nacionalismem, katastrofami a zločiny ve dvacátém století klade Habermas konstituční patriotismus jako alternativu nacionalismu. Německý filosof zároveň vidí nové možnosti pro kosmopolitní projekt, protože – narozdíl od Kantovy doby – nastaly k jeho realizaci objektivní podmínky emergující z globalizačních procesů.³ Myšlenku kosmopolitismu popisuje jako pokračování Kantova projektu morálně-právní formy globální jednoty, který je ovšem – slovy R. Finea a W. Smithe (2003, 469) – třeba radikalizovat (ve vztahu ke starému řádu národních států), socializovat (vzhledem k ideji věčného míru a sociální spravedlnosti) a modernizovat (vzhledem k nesrovnalosti mezi globální situací a koncepčním rámcem). (Habermas 1998, 166 – 186) Svě závěry však postupně oslabuje, takže například zatímco dříve spatřoval v Evropské unii možného globálního regionálního aktéra ve formě státu (Lysoňková 2015, 91; Habermas 2006a, 177), později hovoří o Evropské unii jako o vzoru pro

podmínky vynucují, jak o tom píše É. Tassin: „Nemusíme vyrábät' ich oslavné portréty ani ich dávať za príklad – už sama ich situácia ako migrantov a cudzincov vedie k sponchybneniu zdedených kategórií politického myslenia – od postupov politickej subjektivizácie až po chápanie verejno-politického priestoru a spoločného sveta.“ (Tassin 2011, 61) J. Bierhanzl podobně tvrdí, že uprchlíci tvoří „avantgardu lidstva“ tím, že „radikálně zpochybňují vazbu narození-národ, stejně jako vazbu lidská práva-občanská práva.“ (Bierhanzl, 2017, 12)

³ Otázka legitimního, efektivního a spravedlivého způsobu vládnutí je navíc vystavena problémům zvládnání rizik globálních interakcí.

kosmopolitní společenství, které „by se však nekonstitovalo jako světová republika, nýbrž jako nadstátní sdružení občanů a státních národů tím způsobem, že by si členské státy opět ponechaly možnost disponovat – i když nikoli právo svobodně disponovat – prostředky legitimního uplatňování moci.“ (Habermas 2013, 91)

Jak bylo naznačeno, nadnárodní aktéři a jejich vztahy (transnacionální korporace, vynucované půjčky, obchodní dohody apod.) většinou postrádají demokratickou legitimitu. Kromě Evropské unie, která má volený parlament poměrně k počtu obyvatel členských zemí, neumožňuje žádná mezinárodní organizace občanům svých členských států podílet se prostřednictvím volených zástupců na rozhodovacím procesu. Habermas sice vnímá Evropskou unii jako možný alternativní směr postnacionální konstelace, která by měla být otevřením prostoru pro politickou demokracii v internacionálním hávu, ale skutečného globálního aktéra nehledá. Zastává skeptické stanovisko a hovoří jen o světovém vládnutí bez vlády (Habermas 2006a, 61) – nevolá tedy po globálním státě, který by byl schopen exekutivy a jurisdikce celosvětově a který by měl monopol na násilí, ale vlastně netematizuje ani možnost globální kosmopolitní demokracie.⁴ Jde mu o resuscitaci konstituční demokracie v postnacionální konstelaci, čili o konstituční patriotismus, který je slučitelný s kosmopolitismem. Juridifikace mezinárodních vztahů je ale možná jen spolu s institucionalizací procedur k řešení konfliktů, k ochraně lidských práv a ochraně proti morální stigmatizaci „nepřítele“ (porušení těchto práv by bylo stíháno podobně jako kriminální čin v rámci národního práva). Takováto institucionalizace podle něj předpokládá minimálně vytvoření funkční Rady bezpečnosti OSN a závazné jurisdikce Mezinárodního soudního tribunálu a začlenění reprezentantů světových občanů jako druhé komory Generálního shromáždění OSN (Habermas 2006b, 43).⁵

⁴ Problematika globálního vládnutí může nabýt mnoha podob: různých forem víceúrovňového uspořádání, či podob globálního státu (Hrubec 2011, 433 – 452). Silnější variantu Habermasova konstitučního patriotismu, resp. exekutivního federalismu v postnacionální konstelaci představuje koncepce kosmopolitní demokracie, která s ním souhlasí ve snaze zvýšit kvalitu demokratických procedur i počet demokracií, ale ne v tom, že míru lze dosáhnout na základě interních ústav jednotlivých států. Hypotéza o míru mezi demokraciemi totiž předpokládá, že existuje kauzální vazba mezi vnitřní demokracií a mezinárodním mírem, zatímco koncepce kosmopolitní demokracie tvrdí, že mezinárodní mír a spolupráce je spíše předpokladem interní demokracie. D. Archibugi proto navrhuje ustavení Ligy demokracií založené na předpokladu, že demokratické vlády sdílí principy, které jim umožňují harmonické rozhodování v zahraničně politických rozhodnutích, jejichž cílem by měl být světový trh a politická entita s autoritou a mocí jej regulovat. Stěžejní je vytvoření politicky sjednoceného lidstva, které nebude „shora“ řízeno, ale vytvoří platformu k deliberaci a začleňování na globální rovině (Archibugi 2011).

⁵ Charta OSN trpí známým rozporům: zakazuje útočné války (článek 2, 4) a zplnomocňuje Radu bezpečnosti k vojenským zákrokům v případě potřeby, zároveň ale zakazuje zasahovat do vnitřních záležitostí států (článek 2, 7).

Předpokládáme-li, že globalizace podkopala sociálně demokratický projekt kapitalismu s lidskou tváří na národní úrovni, pak se Habermasův pokus konstitučního patriotismu v postnacionální konstelaci ukazuje jako nedostatečný, protože patřičně nezohledňuje propojení kapitalistické ekonomiky a vzrůstajících globálních hrozeb – především rizika „environmentální devastace a sociální destrukce“ (Sťahel, Suša 2016). Habermas sice rozpoznává ohrožení demokratického procesu v okamžiku kolabující solidarity, která je závislá na uplatňování sociální spravedlnosti (Habermas 2001, 76), ale neuvažuje o překonání kapitalistické třídní společnosti či radikálním umenšení enormních sociálně-ekonomických nerovností a tematizuje pouze partikulární patologie vztahů v kapitalismu, pro které hledá způsoby právní a politické regulace a vyvažování. O demokratizaci ekonomiky neuvažuje, když tvrdí: „Moc může být demokratizována; peníze nikoli.“ (Habermas 2001, 78) Přehlíží přitom také, že mezinárodní a nadnárodní dohody nejsou schopny vynutit spravedlnost už proto, že nedisponují dostatečnou legitimitou, protože nejsou utvářeny ve skutečně demokratickém procesu. Proto se domnívám, že je třeba jít „za“ Habermase a v návaznosti na jeho požavek radikalizovat, socializovat a modernizovat Kantovo pojetí i jeho koncepci radikalizovat (v otázce demokracie a realizace kosmopolitních institucí či regulací pohybu), socializovat (v otázce garance sociálních a ekonomických práv a povinností) a modernizovat (v otázce Weltanschauung, paradigmatu věd a v otázce tvorby agory či fóra interkulturního dialogu).

Zatímco došlo v souvislosti se zprofanováním třídní otázky „sovětskými“ režimy k zakrytí fakticky nedemokratické povahy kapitalistické ekonomiky, objevili se noví transnacionální aktéři. Ti působí jako další síla vedle formálních struktur národních států a ve velké míře je formují a vynucují si podobu jejich právních rámců. Demokratický deficit se tudíž neobjevuje jen v nových transnacionálních vztazích a v existujících politických institucích (např. v rámci EU a dalších regionálních uskupeních a mezivládních dohodách), ale především v samotné ekonomice. Z této perspektivy je odpor ke globalizaci dán zejména nedostatkem či absencí občanské participace na formování a rozhodování regionálních a globálních institucí – ať už politických či ekonomických, které rozhodují o osudu států a lidí a jsou si schopny vynutit smluvní podmínky na desetiletí dopředu (jak se ukázalo např. na přístupu „troiky“ k Řecku; srv. Beck 2015). Kapitalismus je proto třeba chápat nejen jako ekonomický systém, ale jako sociální řád, jehož metody a logika pronikají mj. i do institucionalizované (reprezentativní) politiky, která ztrácí i zbytky reprezentativního či delegativního charakteru. Důsledkem úpadku demokracie však dnes není meritokratizace, ale spíše ztráta významotvornosti politických, kulturních a vzdělanostních elit a jejich nahrazení reprezentanty ekonomických zájmů, kteří ostatní sféry životního světa redukuje na imperativy zisku a efektivity a jsou za tímto účelem (především pomocí marketingových

strategií) ochotni krátkozrace vytvářet libovolné společenské nálady. Rezignace na humanismus a kulturní politiku (spolu s absencí politické ekologie, která by řešila vztah vnější přírody, člověka a kultury) tváří v tvář – použij-li Habermasova slova – „kolonizaci žitého světa penězi a mocí“ vede k barbarství, odcizení a ztrátě identity se všemi psychickými, sociálními a kulturními důsledky.

Zásadním důsledkem demokratických limitů národních států v rámci globálního kapitalismu totiž je, že nemohou zajistit plnění režimu lidských práv, konkrétně především práv sociálních a ekonomických, jak na to upozorňuje koncept globální spravedlnosti (srv. Sklair 2008, 49 – 81). Idea sociální spravedlnosti obsahuje etické stanovisko, že společnost je odpovědná a povinná bránit chudobě a dalším formám extrémních nerovností a vyloučení. Koncept globální sociální spravedlnosti pak tvrdí, že chudoba a hlad nejsou dány hranicemi států a musí být řešeny transnacionálně. Extrémní sociální a ekonomická nerovnost je dnes bezprecedentní (Pogge 2008). Vedle těchto nespravedlností a nerovností je dalším fatálním civilizačním problémem environmentální otázka (limity udržitelnosti, znečištění životního prostředí, klimatické změny, ničení ekosystémů a vymírání druhů), která úzce souvisí s nespravedlivou distribucí moci a bohatství jak na národní rovině, tak i regionální a globální. Zmíněná rizika, nároky lidských práv a požadavek důstojnosti života si vynucují kosmopolitní hledání spravedlivé ekonomiky, která bude environmentálně udržitelná a zbaví se myšlenky neomezené expanze, aniž by se ustavila na regresi či konzervaci. Interní limity a vnitřní rozpory kapitalismu (expanze a akumulace kapitálu, systémové krize) si totiž nejspíše samy vynutí adaptaci, otevřenou otázkou zůstává, zda to bude směrem rozšiřování lidské svobody, spravedlnosti a štěstí,⁶ nebo cestami autoritářství a vylučování.⁷

Národní politiky tak nejsou utvářeny jen zájmy a rozhodnutími národních reprezentací, ale současně též často konkrétně artikulovanými tlaky tržních sil, které

⁶ Mnozí autoři hovoří v této souvislosti o „alternativní globalizaci“, kterou spatřují např. v transnacionálních sociálních hnutích. Ulrich Beck popisuje subpolitiku, která doplňuje vykleštěnou parlamentní politiku národního státu. Nová sociální hnutí podle něj reprezentující světovou občanskou společnost, vystupující jako protiváha kapitalistické moci. Podstatné je, že subpolitizace společnosti vede k otevření se politiky jednotlivcům; je to proces zdola, založený na rozvoji individualizace a interdependence (Beck 2007). William I. Robinson koncipuje ideu kontrahegemonického hnutí jako třídní zápas s kapitalistickým transnacionálním státem (Robinson 2009, 287 – 316). Podobně Jerry Harris v souvislosti s politikami úsporných opatření, rostoucích nerovností a dominance varuje před vzestupem autoritářství a neofašismu a volá po autonomii vytvářené zdola (Harris 2016).

⁷ Na tomto místě připomínám odkaz J. L. Fischera, který vypracoval osobitý náhled na moderní dobu a kritiku nadvlády ekonomických zřetelů. Krize demokracie mu byla součástí kulturní krize, spojené s kvantitativním a mechanistickým pojetím skutečnosti, které koreluje s vládnoucím redukčním ekonomismem kapitalismu. Vůči nim klade kvalitativní náhled a demokratický socialismus (Fischer 2005; 2007, 708 – 712).

jsou jak neudržitelné, tak nedemokratické, a jsou proto se zájmy občanů i jejich reprezentací často v rozporu. To poukazuje na novou sociálně-politickou situaci přinášející nové kvality, které nelze adekvátně pojmout stávajícími způsoby. V této souvislosti pokládám proto Habermasův přístup za nepřesvědčivý. Podle Ulricha Becka rozumí Habermas politice v globalizovaném světě na základě modelu národního státu, chápe ji tedy jako „rozšíření národní politiky“ (Beck 2006, 100). Takové pojetí je založeno na partikulární představě přirozenosti existence teritoriálních států, které mají „cíl v sobě samých“ (Lysoňková 2015, 81). Habermas sice správně nalézá limity liberálního i republikánského přístupu, avšak ve shodě s nimi nahlíží na stát jako na ústřední politickou jednotku společnosti – ať už jakožto garanta trhu či sebevědomí etnického společenství. V tomto kontextu je zásadní, že Beck poukazuje také na chybný normativní předpoklad sociálních věd – ústředním pojmem je jim politika a opomíjí se společnost, což je vytvářeno ideovou opozicí mezi životem veřejným a soukromým. Avšak v podmínkách globalizovaného světa (globality rizik a pokročilé dělby práce) je každý čin spotřeby a produkce i každý čin každodenního života provázán s mnoha vzdálenými druhými. Klasické oddělení veřejné a soukromé sféry je dnes problematizováno a otázka nového pojetí různých aspektů veřejného a soukromého (a v souvislosti s tím pojetí prostoru a vlastnictví) bude patrně jedním z hlavních předmětů sociálně filosofických debat a politických bojů dalších let.

III. K pluralistickému univerzalizmu: překonání metodologického nacionalismu a dekolonizace myšlení

Přístupovat v této situaci k sociálním procesům z pozic metodologického nacionalismu, který přehlíží komplexitu a provázanost sociálních změn a zvěčňuje sociální procesy do rámce národního státu, znamená nebýt schopen adekvátně rozlišovat lokální, regionální, národní a mezinárodní vztahy a aktéry od extrateritoriálních (transnacionální, nadnárodní, globální). Vedle tradičních forem mezinárodních vztahů (mezinárodní dohody, mezistátní diplomacie a mezivládní organizace) si nové transnacionální vztahy a aktéři (ve formě korporací, nevládních organizací, diaspor či náboženských skupin) žádají podle Becka nové perspektivy a rámce výzkumu (s ohledem na vzájemné vztahy těchto rovin – transnacionalita by tak měla být zkoumána jak lokálně a národně, tak i transnacionálně a globálně) (Beck 2006, 82).

Taková modernizace perspektivy a přístupu by měla vést k důslednému překonání (západo)centrických, koloniálních a imperialistických tendencí. Domnívám se, že diskurzivní a dialogický charakter společnosti tomu dává příležitost i v globálním rámci, což je jeden z důvodů, proč nabývá na významu interkulturní dialog. Obsahem tohoto dialogu by měla být mj. společná diskuze nad podobou a způsoby realizace

možných demokratických nadnárodních struktur. Interkulturní dialog umožňuje tuto diskuzi vést s respektem k pluralitě jednotlivých identit a konstituuje vzájemné uznání (Hrubec 2011, 358 – 403). Bez schopnosti tolerantního dialogu napříč hranicemi a vzájemnými rozdíly ohrožujeme přežití nejen sebe, ale lidstva vůbec. Nejde ovšem pouze o dialog interkulturní v užším smyslu slova, ale jedná se i o dialog mezi jednotlivci a státy, postkoloniálními institucemi a původními obyvateli, obecně pak majoritou a minoritami a mezi nimi navzájem – a v našem záměru především mezi globální občanskou společností a jednotlivými lokálními populacemi. Role vzdělávání, které bude kosmopolitní a reflexivní, vymaněné z omezující výlučnosti národních hranic, je v tomto procesu nezastupitelná.

Z hlediska vědění předpokládá takový vývoj transgresi západního univerzalizmu a metodologického pozitivismu směrem ke sjednocení vědění v rámci pluralistického univerzalizmu, který musí zohlednit jak, kde a pro koho vědění vzniká a maximálně k němu demokratizovat přístup. Vytváření platformy pluralitního univerzalizmu (včetně její institucionální agory např. na půdě orgánů OSN, ale i na úrovni jednotlivých regionů) předpokládá přehodnotit falešný univerzalizmus, jakým se doposud většinou zaštiťovaly zahraniční politiky lidských práv jednotlivých států. Jedná se tedy o dekolonizaci myšlení i politiky. Ve filosofii to znamená rekonstrukci jejího vývoje od Kantových a Hegelových dob, protože, jak dokládá Peter K. J. Park, v době romantismu a německého idealismu došlo k vytěsnění nezápadních kulturních okruhů z dějin myšlení a tím z myšlení vůbec (Park 2013), což bylo konečným důsledkem vítězství dlouhodobých kolonizačních praktik spojených mj. s ovládnutím imaginace kolonizovaných. To pomohlo ospravedlnit koloniální a rasové politiky, jejichž důsledky pociťujeme dodnes. Cesta určité nápravy a rehabilitace pak může vést podporou výuky komparativní filosofie a rekonstrukcí kánonu výuky i kateder filosofie, jinak podle mého názoru zůstáváme v zajetí autoritářského a redukcionistického příběhu, který je prospěšný jen k udržování dominance a enormně nerovnému rozložení moci (což se ovšem zdaleka netýká pouze postkoloniálních území). Analogicky je třeba začlenit hlas globálních chudých a obecně zneuznaných do historických narativů (což již v současných sociálních a historických vědách probíhá) a také do účasti na rozhodování o globálních záležitostech (jejich reprezentanty lze vidět např. v koalici Via Campesina, hnutí Abahlali baseMjondolo v Jižní Africe, Nijera Kori v Bangladéši či ve hnutích indických slumů apod.). Inspirací, která ve svých principech není omezena kulturně, může být projekt filosofie osvobození, jak jej v kontextu latinskoamerické zkušenosti formuloval Enrique Dussel a jenž nás upomíná na důležitost subjektivního hlediska při identifikaci, analýze a kritickém překonání sociálních patologií. Při hledání východisek pro společnou transnacionální agoru však najdeme nespočet dalších lokálních a regionálních ideových a hodnotových bází, jako je např. jihoaf-

rický koncept ubuntu, který při konstrukci identity komunity nevychází z exkluzivní logiky „buď-anebo“ a lidské bytí ukazuje jako relační (Graness 2018). Nastíněná dekolonizace myšlení je zároveň předpokladem kosmopolitního vědomí, které reflektuje vlastní situovanost: „Základní princip dekoloniálního myšlení přitom spočívá v důsledné lokalizaci jedince (sebe sama) v rámci mocenských struktur, a to na úrovni geografické i imaginativní: Jsem v tom místě, odkud myslím“ (Lánský 2012, 565).

Součástí interkulturního dialogu by se tak měla přednostně stát diskuze o reformulaci občanství výlučně odvozovaného od konceptu teritoriální suverenity (na rozdíl od národních práv uznává kosmopolitní právo univerzální občanství jako právo každého člověka na rovné jednání, práva a povinnosti). Význam občanství totiž nespočívá jen v jeho formální složce (tedy legalitě ve vztahu občan-stát), ale i v jeho morálním obsahu, a proto je ho možné vnímat na více rovinách, které nejsou vzájemně exkluzivní (a neznamena to tedy vyloučení státní či národní příslušnosti). Koncept lidských práv tím, že vyrůstá spíše z uznání nároků důstojnosti každé lidské bytosti a nikoli z tradičního občanského principu, ukazuje již v současné době rozšíření za tradiční rámec tohoto principu. V globálním světě se představa národního občanství usazená v rámci metodologického nacionalismu ukazuje omezená a nefunkční a uznání transnacionálního občanství by tak umožnilo smíření národní, sociální a individuální identity v mnohosti jednotlivých identit, skupin a společenství, která nelze izolovat. Opět je třeba zdůraznit, že to neznamena zánik národních identit, které se stávají podstatným zprostředkujícím milieu mezi globálním a lokálním. Odteritorializování občanství přitom může významně osvobodit jednání lidí a skupin vůči totalizujícím či vykořisťujícím zásahům státu a trhu.

Podrobnější rozpracování možností institucionalizace kosmopolitní politické, sociální, kulturní, ekonomické a environmentální spravedlnosti a ustavování kosmopolitních institucí a solidarity již není v možnostech tohoto textu, na okraj mi dovolu je jen několik poznámek. Ve střednědobém horizontu jsou v tomto směru stále aktuální Habermasovy výše zmíněné návrhy na reformu Rady bezpečnosti OSN (Daniel Archibugi specifikuje tento bod jako omezení práva veta u stálých členů Rady bezpečnosti), na realizaci závazné jurisdikce Mezinárodního soudního tribunálu (Archibugi doplňuje potřebu rozšíření nejen na mezistátní spory) a na začlenění reprezentantů světových občanů jako druhé komory Generálního shromáždění OSN, přičemž snaha o ustavená přímo voleného tělesa se netýká jen OSN, ale např. EU. (Habermas 2006b, 43; Archibugi 1993, 301). Dosažení těchto změn je možné jen synchronním úsilím sociálních hnutí, neziskových organizací, národních a regionálních politik a současně jejich transnacionalizací (v čemž hrají nezastupitelnou roli sociální hnutí, církve a univerzity). Evropská unie zůstává v tomto ohledu nenaplněným příslibem transna-

cionální komunity, jejíž politické organizace však zůstávají omezené na národně-státní rámec.

Závěr. Globalizační procesy spojené s narůstající interdependencí, proměnou technologie a nástupem transnacionálních aktérů vedou k soumraku národních států, a proto je k otázkám zajištění mírového soužití, globální sociální spravedlnosti a environmentální udržitelnosti třeba přistoupit primárně nikoli z mezinárodní, ale z kosmopolitní perspektivy. Inherentní omezení kapitalistického systému narážejí na přírodní limity a otevírají otázku takového nekapitalistického ekonomického uspořádání, které bude nejen sociálně spravedlivé, ale současně také ustavené na udržitelnosti mimo imperativ růstu. Reakcí na tyto výzvy by podle mého názoru měla být demokratizace existujících politických struktur a ekonomiky celkově⁸, legitimní utváření nových politických a ekonomických struktur v souladu s veřejnou sférou („vy-nalézání politiky“; Beck 2007), podpora interkulturního dialogu a v této souvislosti konstituce transnacionální agory a kosmopolitní občanské společnosti. Veřejnou sféru je třeba promýšlet a tvořit mimo hranice národního státu a jeho teritoria v podobě nových transnacionálních vztahů s důrazem na maximální participaci všech, koho se rozhodnutí týkají, bez ohledu na národní občanství. Nancy Fraser to formuluje tak, že je třeba „jednak vytvořit novou transnacionální veřejnou moc; jednak učinit jí odpovědnou nové transnacionální veřejné sféře“ (Fraser 2014, 33). Podstatné přitom je, že problematiku je třeba chápat jak strukturálně, tak intersekcionalně (McKeown 2017). Takový náhled by měl zohlednit nedualistickou ontologii a logiku buď-anebo a namísto ní uplatnit relační perspektivu jak-tak, která slibuje vytvořit „smířené mnohočetné identity“ (např. lokálního a kosmopolitního) pluralistického univerzalizmu. Nejen v sociálních vědách to vyžaduje opuštění metodologického nacionalismu a obecně dekolonizaci myšlení. Zásadní je v tomto procesu role vzdělávání a školy jako „dílny lidskosti“, jak o tom psal již J. A. Komenský v rámci své koncepce univerzální kultivovatelnosti všech lidí.⁹

⁸ Ekonomická demokratizace může zahrnovat řadu opatření od regulace, sociální participace na vlastnictví a řízení podniků, spoluvlastnictví až po plánování (srov. Albert 2012; Cottrell 2006; Schweickart 2011).

⁹ Ostatně k tomu signatáře zavazuje i *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech*, který říká, že smluvní strany souhlasí, že vzdělání bude směřovat k plnému rozvoji lidské osobnosti a smyslu pro její důstojnost a posílení úcty k lidským právům a základním svobodám. Souhlasí, že vzdělání má umožnit všem osobám účinnou účast ve svobodné společnosti, napomáhat k vzájemnému porozumění, snášenlivosti a přátelství mezi všemi národy a všemi rasovými, etnickými a náboženskými skupinami, jakož i k rozvoji činnosti Organizace spojených národů pro zachování míru.

Literatura

- ALBERT, M. (2012): *Partekon: život po kapitalismu*. Praha: Mezera.
- ARCHIBUGI, D. (1993): The Reform of the UN and Cosmopolitan Democracy: a Critical Review. *Journal of Peace Research*, 30 (3), 301 – 315.
- ARCHIBUGI, D. (2012): Cosmopolitan democracy: a restatement. *Cambridge Journal of Education*, 42 (1), 9 – 20.
- BECK, U. (2006): *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge; Malden: Polity.
- BECK, U. (2007): *Vynalézání politiky: K teorii reflexivní modernizace*. Praha: Slon.
- BECK, U. (2015): *Německá Evropa: Nové mocenské krajiny ve znamení krize*. Praha: Filosofia.
- BIERHANZL, J. (2017): Uprchlík a holý život. *Filosofický časopis*, 65 (1), 3 – 13.
- CARENS, J. (2013): *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- CARENS, J. (2016): *Imigranti a právo na pobyt*. Praha: Filosofia.
- COCKSHOTT, W. P., COTTRELL, A. (2006): *Kybersocialismus*. Brno: L. Marek.
- COMENIUS, J. A. (1966): *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Praha: Academia.
- DUMMETT, M. (2016): *O přistěhovalectví a uprchlících*. Praha: Filosofia.
- FINE, R., SMITH, W. (2003): Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 10 (4), 469 – 487.
- FISCHER, J. L. (2005): *Krise demokracie*. Praha: Karolinum.
- FISCHER, J. L. (2007): O dvojm řádu. In: *Výbor z díla I*. Praha: Academia, 708 – 712.
- FRASER, N. (2014): Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World. In: Nash, K. (ed.): *Transnationalizing the Public Sphere*. Cambridge – Malden: Polity, 8 – 42.
- GRANESS, A. (2018): Ubuntu and the concept of cosmopolitanism. *Human Affairs*, 28 (4), 395 – 405.
- HABERMAS, J. (1996): *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- HABERMAS, J. (1998): *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2001): *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2004): Státní občanství a národní identita. *Filosofický časopis*, 52 (2), 185 – 205.
- HABERMAS, J. (2006a): *The Divided West*. Cambridge – Malden: Polity.
- HABERMAS, J. (2006b): *Time of Transitions*. Cambridge – Malden: Polity.
- HABERMAS, J. (2013): *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia.
- HARISS, J. (2016): *Dialektika globalizácie: ekonomický a politický konflikt v nadnárodnom svete*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- HRUBEC, M. (2011): *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia.
- LÁNSKÝ, O. (2012): Genealogie koloniálního strádání. *Filosofický časopis*, 60 (4), 555 – 574.
- LYSOŇKOVÁ, M. (2015): Pluralitní svět států a vize globální jednoty. Ke Kantově a Habermasově verzi kosmopolitismu. *Filozofia*, 70 (2), 81 – 93.
- MCKEOWN, M. (2017): Global Structural Exploitation: Towards an Intersectional Definition. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric* [online], 9 (2). Dostupné na: <https://www.theglobaljustice-network.org/index.php/gjn/article/view/116> (Datum návštěvy: 15. 9. 2018).

- PARK, P. K. J. (2013): *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780 – 1830*. New York: SUNY Press.
- POGGE, T. (2008): *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge – Malden: Polity.
- ROBINSON, W. I. (2009): *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Praha: Filosofia.
- SASSEN, S. (2002): Towards Post-National Citizenship. In: Isin, E. F. – Turner, B. S. (eds.): *Handbook of Citizenship Studies*. London: Sage, 277 – 291.
- SCHWEICKART, D. (2010): *Po kapitalizme*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- SKLAIR, L. (2008): Globalizace lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech: západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofia, 49 – 81.
- SŤAHEL, R., SUŠA, O. (2016): *Environmentální devastace a sociální destrukce*. Praha: Filosofia.
- TASSIN, É. (2011): Migrovanie a kozmopolitné občianstvo: Spôsoby bytia samým sebou a bytia vo svete. In: Tassin, É. – Karul, R. (eds.): *Občianstvo bez hraníc*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 47 – 62.

Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2018_003.

Mgr. Otakar Bureš
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
779 00 Olomouc
Česká republika
e-mail: otbures@gmail.com