

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**Filozofická fakulta**

**Ústav politologie**

Mikuláš H a v r a n

**PROBLEMATIKA SOUDRŽNOSTI  
SPOLEČNOSTI**

Disertační práce

vedoucí práce - PhDr. Marek Hrubec, Ph.D.

2015

# OBSAH

<b>ÚVOD</b> .....	6
<b>1. Vymezení problému (a metodologie)</b> .....	21
1.1 Definice soudržnosti společnosti.....	21
1.2 Koncepce lidské společnosti.....	20
1.3 Spravedlnost a autenticita sociálního jednání.....	26
1.4 Podmíněnost sociální změny.....	30
1.5 Normativní koncept pospolitosti .....	34
<b>2. Uznání a soudržnost</b> .....	36
2.1 Teorie uznání a její dilemata.....	38
2.2 Vztah individuality k pospolitosti.....	44
2.3 Národní společnost a její identita.....	48
2.4 Politická identita a pospolitost.....	54
2.5 Univerzalismus lidských práv.....	63
<b>3. Politické a hospodářské uspořádání na globální úrovni</b> .....	70
3.1 Kritická teorie liberalismu.....	71
3.2 Liberalismus aneb redistribuce a její dilema .....	76
3.3 Od krize globálního kapitalismu k jeho alternativám.....	82
3.4 Od formování politické veřejnosti ke kosmopolitismu.....	90
3.5 Interkulturní dialog o lidských právech.....	96
<b>4. Globální stát: podmínky a perspektivy</b> .....	102
4.1 Globální stát a jeho vznik.....	103
4.2 Otázky globálního státu a jeho soudržnosti.....	111
4.3 Východisko z globální krize: globální stát?.....	118
4.4 Teorie demokracie v éře globálního státu .....	128
4.5 Normativní vize.....	133
<b>ZÁVĚR</b> .....	146
<b>LITERATURA</b> .....	160

## ÚVOD

Předložená disertační práce řeší problematiku *soudržnosti společnosti* prostřednictvím analýzy otázek vlivu kulturních hodnot na vývoj sociálních a politických vztahů. Snahou práce není omezit se pouze na artikulaci principů spravedlnosti Johna Rawlse, ale projevuje se v ní i odhodlání propojit je s tematikou základních lidských práv, ze kterých rovněž vyplývají otázky vhodného uspořádání společností, v němž by bylo možné z hlediska intersubjektivních vztahů dosahovat odpovídající úrovně *soudržnosti společnosti* a tím posilovat významný faktor pro udržitelnost sociálních vztahů ve společnostech jako takových.

Metodologicky vzato, tato disertační práce je pro dostatečnou přehlednost a snadnější orientaci v celém spisu rozdělena do *čtyř částí*, vždy po pěti kapitolách. Těmto *čtyřem částem* ještě předchází samotný ÚVOD, ve kterém se snažím o praktický, leč zároveň ne méně odborně pojatý seznamovací začátek své práce. Dá se tedy říci, že každá ze *čtyř částí* této práce se zabývá sociálně-vědní oblastí politologického zkoumání. Mým záměrem však je přesvědčit o tom, že mezi jednotlivými částmi spojitost existuje, čehož chci využít v konkluzivní části označené jako ZÁVĚR, ve kterém celkově shrnu výzkumný záměr a skutečný cíl své disertační práce. Následně se chci pokusit o vysvětlení a vyvození hodnotících soudů, popřípadě ověření stanovených hypotéz, za účelem dosažení výsledných vývodů, případně i s pokusem o sestavení jakési prvotní normativní teorie společnosti (globální demokracie) na základě zkoumaných výsledků z pohledu autora této práce.

Na úvod bych také rád uvedl, že chápání již dobře zavedeného pojmu „sociální koheze“ vychází především z principů *sociální integrace* a *solidarity*, které ovšem obsahově zároveň souvisí s tím, co budu v této práci označovat jako „soudržnost společnosti“. Pro objasnění užití terminologie a metodologie chci doplnit, že v textu používám výraz „soudržnost společnosti“ ve smyslu vztahování se již k všeobecně zavedenému pojmu (zejména v moderní sociologii a politicko-administrativní praxi) „sociální koheze“. Mám však v úmyslu přinášet i vlastní vklad do již zaběhlých přístupů nebo způsobů uchopení dané tematiky, proto v některém směru může dojít k určitému rozšíření nebo naopak zúžení v pojmání zpracovávané problematiky, a to především ve smyslu kontextualizace dalších souvislostí.

Dále mám v plánu se zaměřit na různé koncepce posílení a udržení žádoucí úrovně *soudržnosti společnosti* obecně, jako i na téma proměny konceptu spravedlnosti v dějinách lidstva v závislosti na kultivaci tradic a preferencí vůči etickým kulturním hodnotám. Na pojem *soudržnosti* je v zásadě možné nahlížet z úhlu poměrně odlišných sémantických dimenzí, i přestože by si vzhledem k důležitosti zasloužil přesnější uchopení a určitou definiční standardizaci, která by se měla odvíjet od významnosti této problematiky pro udržitelnost a stabilitu společnosti jako takové. V této souvislosti mě pak zajímá, o jaké hodnotové orientace se utváření *soudržnosti společnosti* zpravidla opírá. V neposlední řadě bych se v této práci chtěl také pokusit o zachycení vývoje parametrů vhodného uspořádání společnosti, a to jednak na úrovni národní a jednak na úrovni celosvětové.

Na tyto popisné rozbory hodlám navázat i analýzou boje proti zneuznání prostřednictvím Honnethovy kritické teorie uznání, která vychází z oblastí sociální a politické filozofie, v rámci níž Honneth provádí analýzy problematiky intersubjektivních vztahů. Metodologicky vzato se jedná o bádání, které je motivováno úsilím o analytické odhalení sociologických paradigmat při zkoumání modernity a její vývojové dynamiky. Tato analýza propojuje koncepty spravedlnosti a koncepty kulturních hodnot, jež budou postupem času patrně nabývat na významu, protože se mohou stát nejen hnací silou mnoha lidí v různých kulturních okruzích, ale i hybnou silou pro nová sociální hnutí, která by mohla být základem pro nezbytnou politickou a právně-institucionální modernizační restrukturalizaci globálního uspořádání.

Působení kulturních hodnot (včetně společně sdílených mravních hodnot) je při utváření sociálních struktur stále významným faktorem. Jedná se o okolnosti, na jejichž základě byla dosud univerzalizace obtížně uskutečnitelná, a jelikož je univerzalizace hodnot v zásadě nepostradatelnou podmínkou pro utváření jak nové národní společnosti, tak i humánně založené globální obce, je nutné dodat, že mnozí moderní globální realisté vychází také z toho, že by se tato podmínka univerzalizace v podstatě vynechat či obejít nedala, neboť je jedním z nepostradatelných faktorů pro efektivní správu a udržitelnost pospolitých vztahů ve společnosti. Pro globální realisty je zcela zřejmé, že se v budoucnosti lidstvo jako celek (neboť pouze globálně

koordinované zacílení může přinést potřebnou míru efektivity) bude muset vážně zabývat i problematickými otázkami globálního rozsahu, a to včetně ekologie, principů spravedlnosti a humánních způsobů v politických a sociálně-ekonomických přístupech na spravovaných územích po celém světě (jelikož je to právě technologický pokrok, který je vlastně jak vysvětlujícím elementem, tak do jisté míry i určitým ospravedlněním pro dosavadní vývojové schéma civilizace lidí).

Dokonce i na srovnatelné sociální úrovni není možné bez společného sjednocujícího „narrativu“ (z angl. *narrative* – vyprávění sledu událostí), který vytváří směrodatný konstitutivní rámec pro vznik pospolitostí nebo společností vůbec, počítat s reálnou možností zformování živoucího politického tělesa lidu jako jedné ze základních podmínek pro utváření fungujícího veřejného prostoru v poměrech rozdílných kultur. S tím rovněž souvisí otázky problémové akceptovatelnosti determinujících faktorů původně přicházejících pouze z oblastí anglosaského pojetí politické filozofie, což bude asi v moderní globální době znamenat nutné propojování konceptů z ostatních světově významných kulturně filozofických tradic.

Jedná se především o koncept chápání sociální reality v kontextu historického vývoje, který ve svém základu nezatíženě vychází z analogie s fungujícími přírodními principy ověřenými v přírodních vědách, jež lidstvu, jako jakési sociálně vývojové formě, udávají určitý dynamický potenciál progresu, aniž by se však prozatím dalo (třeba jenom rámcově, ale přece jen relativně spolehlivě) prognostikovat, obdobně jako v přírodních vědách, jaké se mohou reálně očekávat budoucí sociální trendy a výsledný situační scénář.

Předkládaná disertační práce se nesnaží o komplexní představení celých sociálně vědních teorií vyjmenovaných významných autorů jako Axel Honneth, John Rawls a Charles Taylor či Jürgen Habermas, ale naopak je pokusem o kritický rozbor určitých aspektů těchto teorií s cílem poukázat na jejich sociální funkce, a to zejména v dále popsanych významech. Předmětem mého výzkumu jsou tedy vybrané filozofické systémy, o kterých lze tvrdit, že jsou součástí samotné sociálně formativní báze a že vytvářejí z pohledu fungování společnosti jak specifickou tvář společenské reflexe vývoje společnosti, tak i výraz úsilí o uchopení žádoucího vývoje společnosti

prostřednictvím sociální normativity. A jsou to právě sdílené morální představy (neboli ideje), jež ve své podstatě umožňují vznik a formující utváření toho, co je založeno na mentálně srozuměné a axiomatically přijímané koncepci souvislosti a očekávání označovaných jako konstrukt důvěry a ontologie bezpečí, který je pochopitelně naprosto nezbytný pro udržení soudržné stability společnosti, popřípadě navazování integračních vztahů tolik důležitých pro budoucí vývoj lidské civilizace a jejích sociálních struktur.

Z pohledu metodologie bych rád při hledání analyticky pojatého vyobrazení systému sociálních vztahů uvnitř struktur společnosti v období současné moderny a globalizace využil kritickou teorii uznání Axela Honnetha jako i teorii autenticity Charlese Taylora. Rovněž tak mám v plánu se zaměřit na vzájemné působení sociálních vztahů a vazeb jednak dovnitř společnosti (i ve smyslu pospolitosti, na rozdíl od obecné společnosti jako takové) a jednak navenek z hlediska svého potenciálu vytvářet transnacionální integrované celky na základě nejen obchodu, ale i solidarity, principů humanity a kolektivní bezpečnosti (tedy celosvětové). Výsledkem takového výzkumu pak je vlastně studie, která má přispět k pochopení toho, jak je utvářena *soudržnost společnosti*, a to především v takové podobě, aby umožňovala (pokud možno co nejvíce eticky žádoucí) další sociálně emancipační progres ve světě lidí, jenž se tak rychle rozrůstá v mnoha směrech, jakoby bez adekvátní koordinace (případně kontroly).

A z toho také vyplývá doplňující otázka mého zkoumání, *jak z hlediska politické filozofie nejvýstižněji, ale přitom metodologicky odpovídajícím způsobem, vyjádřit situační a vývojové schéma sociálních vztahů jednak na úrovni jednotlivých společností (s typickou strukturou) a jednak na úrovni mezinárodních či dokonce potenciálně kosmopolitních vztahů?* Pak takové analytické zmapování stavu sociálních vztahů by mělo ozřejmit, z pohledu historické progresse, taktéž *kritické body* a tím vlastně napomoci zpřístupnit relativně málo probádaný terén pro aplikaci kritické teorie za účelem podpory a navázání (z etického hlediska) na „žádoucí směr sociální progresse“.

K tomu lze ještě dodat, že tzv. *žádoucím směrem sociální progresse* se v této práci (pohledem politologie) míní to, co je některými autory označováno jako

„hyperdobra“, jelikož přináší společenský a existenční prospěch pro většinu jak v jednotlivých společnostech, tak i pro lidstvo samotné (především ve smyslu implementace tzv. obecné vůle, tj. *filozofie politiky v zájmu „všech“* – viz díla<sup>1</sup> autorů jako Jean-Jacques Rousseau a Robert A. Dahl).

Na rozdíl od tohoto, svět je i v soudobých dějinách stále konfrontován s tím, co se označuje jako „národní zájmy“ nebo také „zájmy (*jednotlivých*) mocností“, jejichž primární motivací mnohdy není nic jiného, než (leckdy „jakkoliv“) dosáhnout na mocenské partikulární (tj. vlivové) benefity. Nyní se zdá, že nastává čas, kdy ve světové politice, obdobně jako v mezinárodních vztazích, se začalo prosazovat i to, co je převážně ke všeobecnému prospěchu, tedy takové zájmy, které se budou starat o „hyperdobra“ podporující jak světový mír, tak zároveň i kulturní a technický rozvoj, ale nejen pro rozvinuté a mocné.

Je na čase konečně tedy připustit, že v éře oficiálně propagovaného globálního neoliberalismu, byť historicky sebevíce významného, přichází rovněž doba, kdy etický humanismus dostává postupně zelenou a stává se tak v řadě zemí politickou a sociální prioritou. Tímto však zároveň přestává platit neochvějná dominance neoliberalní koncepce v politicko-hospodářských systémech současného světa, i přestože tato koncepce byla v nejednom ohledu prospěšná pro tuto etapu historického vývoje lidstva. Avšak nic to nemění na tom, že když je založený na darwinismu, který může jen těžko vyhovovat dnešním etickým požadavkům pluralitně komplexních společností globálních trendů a ideálů, ukazuje se, že je nezbytné začít uvažovat o možných alternativách poplatných době (tj. jejím potřebám), ale také zároveň o schůdných cestách realistických aplikací pokrokových alternativ.

Toto se zpravidla vyobrazuje jako soudobé situační schéma především v zemích „centra“ (tj. v zemích s moderní ekonomikou a vyšší úrovní života), kde vznikly početné etnicko-religiózní komunity imigrantů, ve kterých selhávají principy multikulturalismu zejména v kategoriích druhé (případně třetí) generace. Často se

---

<sup>1</sup> Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. (přel. J. Veselá), Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002.  
Dahl, R. A., *Dilemmas of pluralist democracy: Autonomy vs. Control*. New Haven: Yale University Press, 1982.

jedná o selhání vyvěrající z kulturních forem sociálních vyloučení (pod vlivem silných religiozně-kulturních a etnických tradic), která se obvykle nepokrytě projevují jako různé podoby provizorních artikulací zneuznání (viz Honnethova teorie<sup>2</sup> intersubjektívni etiky), jež následně vyústí v alternativních formách modu vivendi dotýkajících se extrémních poloh postmoderně neoliberálního konzumerismu a utilitarismu.

Pak je docela zřejmé, že tato moderní schémata jsou dobově podmíněná, protože sociálně-integrační trendy v moderně-komplexních společnostech přímo vtiskující *populárně-kulturní* hodnoty sociálním aktérům, kteří jsou součástí procesů utváření sociální identity (ať už individuální nebo národní), kam lze pochopitelně zahrnout jak nové generace starousedlíků či původního obyvatelstva, tak i nové imigrantské kategorie obyvatel. Jelikož právě tyto části společnosti z historicky neukotvených (míněno kulturně neprošlechtěných) kategorií populace vytváří sociální identitu odlišnou (nezřídka i vulgárně agresivní) od té, která je typická pro majoritní kategorie populace středu, dá se tedy předpokládat, že v kontextu neoliberálně-konstitutivních faktorů budou dynamicky se utvářející kategorie společností vycházet nejspíše z principů amorálně rozvolněných kulturních hodnot a vzorců chování.

Takové schéma žel nemůže být nic jiného než recept na šíření sociálně-patologických jevů (např. výtržnictví, krádeže stejně jako ilegální obchody s narkotiky, zbraněmi, s lidskými orgány či s tzv. bílým masem, nevyjímaje ani otrokářství apod.), a to ale ve společnostech už dnes trpících značným zadlužením i nezaměstnaností. Toto všechno ovšem ve svém důsledku plodí nárůst xenofobních nálad v nejširších vrstvách obyvatelstva a následně se to promítá rovněž i do procesů integrace a demokratizace společností, ačkoliv ponejvíce to v celku působí jako degresivní faktor, který však *soudržnosti společnosti* jako takové již samozřejmě neprospívá. Jinými slovy, přichází historická éra, kdy lidstvo už nežije jenom prostřednictvím sociálních elit a materiální manifestací jejich moci, nýbrž začíná uplatňovat zásady základních lidských práv pro každého člověka jako lidskou bytost, dá se tedy říci, že lid se chce učit žít pro sebe, ale nejprve se to znatelně projevuje v konzumně založených společnostech.

---

<sup>2</sup> Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*, Praha: Filosofia, 1996.



Z toho též vyplývá, že se nacházíme před (historicky vzato) jakousi křižovatkou, která nás jako lidstvo transformačně nasměřuje k sociální progresi či naopak k degeneraci. Prizmatem dialektické sociální analýzy se historie může vyjevit jednak jako část, kdy společnost žila kvůli propagaci vlastních elit, a jednak jako část, kdy tomu tak už nebylo. Tímto je vlastně řeč opět o Honnethově teorii<sup>3</sup> a rovněž tak o teorii<sup>4</sup> Van Parijse ve smyslu tzv. *všeobecného základního příjmu*, tj. sociální dávky pro každého (bez rozdílu, a to na osobnostní rozvoj), kdo ještě nenašel uplatnění ve společnosti, jelikož tím zároveň se u něho/ní nemůže odehrávat „čítí“ jeho či jejího plného sebeuskutečnění (tedy naplnění pocitem životního štěstí, a tím i plného lidského bytí).

K tomu by ovšem mohlo dojít za předpokladu, že by se zákony a jiná globalizačně vztahová pravidla vycházející z etické humanity a přijaté především od poloviny 20. století začala ve větší míře realizovat, a tím pádem by následně mohly být uskutečňovány prakticky nezbytné transformace globálně sociálních koncepcí všeobecně. Avšak v opačném případě, jestli nebude státní administrativa, ať už kdekoliv, uplatňovat takové přístupy, které jsou pro značnou část populace naplněny hyperdobry a čitelnou koncepcí spravedlnosti (tzn. na rovnoprávných základech - v podstatě podle Rawlsovy teorie<sup>5</sup>), tedy ku prospěchu významné většiny (včetně sociálního zabezpečení pro zbývající), bude tak pravděpodobně docházet k revoltující nestabilitě společností a v důsledku toho pochopitelně i k viditelným odstředivým tendencím. Potom by se však už nejspíše jednalo o vývoj podle historicky známých schémat, tj. zprvu uvnitř národních systémů, ale později s očekávatelným přesahem do transnacionální sféry a nakonec možná i s jistým vyústěním na globální úrovni v podobě nových sociálních hnutí.

Je možné dokonce postulovat, že ani celosvětově nejprogresivnější část lidské populace, tedy nepatrná minorita počtem, by nakonec nemusela z globálně vyhroceného konkurenčního boje vyjít vítězně, byť jde v podstatě o povětšinou nejsofistikovanější a nejlépe zaopatřené procento populace světa lidí, které vlastní

---

<sup>3</sup> Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1996.

<sup>4</sup> Van Parijs, P., Hrubec, M., Brabec, M. a kol. *Všeobecný základní příjem: Právo na lenost nebo přežití*. Praha: Filosofia, 2007.

<sup>5</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995.

zhruba 90% soukromého kapitálu světa. A na víc, i když jen hypoteticky, nedalo by se vyloučit ani riziko kriticky vyšroubovaných poměrů a přístupů ve scénáři při souběhu několika krizových směrů vývoje následkem proliferace nejrůznějších technologií potenciálně hrožících hromadným ničením. Nicméně je nutné brát na zřetel zvýšená rizika s narůstající populační křivkou, která dozajista umocňuje potenciální hrozbu kolize paralelního vývoje krizových trendů současnosti, ať už v oblasti ekologie či sociálně kulturního rázu, popřípadě ideologicko-ekonomického založení.

Tyto obavy jsou ve hře o to více, oč je zjevnější, že po rozpadu bipolárního světa a v období relativní dostupnosti moderních technologií (včetně přístupu k novým informacím a vzestupu důležitosti sociálních sítí) nebude v anarchii současných mezinárodních vztahů natrvalo akceptovatelná hegemónní dominance v unipolárním rozložení moci. Načež je také možné očekávat vzrůstající touhu po realizaci spravedlnosti (de facto inherentně autentickou) působící v podstatě jako jeden z primárních motivačních faktorů, který se promítá do jakékoli úrovně sociálního života v pozemském světě lidí. Posléze v éře pozdní moderny je taktéž zapotřebí počítat s extenzivním vlivem populárně založených hodnot, byť by na globální úrovni neměly prozatím sociálně konstitutivní základ. Nicméně již v současných poměrech je možné vnímat, že v sociálně vývojových trendech dochází k významným tenzím v rámci *problematiky soudržnosti společnosti*, a to ať už *před* či pochopitelně i v *průběhu* transformačních procesů.

Typickým produktem zmíněných sociálně-kulturních tenzí jsou zejména snahy o vymezení vlastní identity, ačkoli zpravidla nevídaným, protože jde teprve o přednacionální fázi, která ještě nemá konstitutivní charakter a povětšinou vede k sektářsky atomizovaným poměrům vypjaté konkurence za účelem uchopení především teritoriálně svázané moci. Na rozdíl od extremisticky orientovaných a ilegálně institucionalizovaných forem, jejichž cílem bývá radikálně anti-imperialistická diverze narušující kompaktnost institucí neo-liberálně neo-realistických struktur hegemónních vztahů s kontingentním vyústěním přinášejícím kontrolu nad uchváceným územím s nestabilní vládou (obvykle se týká zejména společností s nízkou mírou *soudržnosti*).

Z čehož ovšem zároveň vyplývá, že postupem doby se tyto směry vývoje dost možná promítnou i do nových podob sociálně situačních schémat, jež konstituují dnešní společnosti na základě dobových trendů vycházejících z potenciálu dynamiky současných sociálně-kulturních hodnot podemílajících historicky zformovanou (tj. paradigma vytvářející) koncepci post-vestfálského světa národních států jako subjektů právní suverenity. A i přesto, že došlo k významnému snížení zbrojních arzenálů u světových vojenských velmocí v 80. a 90. letech 20. století, tak dodnes nejsou různé hypoteticky katastrofické scénáře vývoje zcela zažehnány a tedy bez hrozícího nebezpečí.

V návaznosti na zmíněné se nedá v mezinárodních vztazích vyloučit, že nakonec může, na pozadí projevů postkoloniální (tj. nepřímé) závislosti na státních subjektech s převážně nacionálně-privátními zájmy, nastat i jakési stagnační (sociálně-ekonomické) období, které mimo jiné umožní prodloužit přechodné fáze s aplikací strategie anglického gradualismu, tj. taktického přizpůsobování, i když se tak samotný problém beze sporu neřeší. To znamená, že mnohé konstitutivní prvky naší aktuální reality se žel neustále podílejí na kauzálním řetězení takových jevových relací, které vytváří elementárně-dilematické schéma, na jehož základech aktuální nesouměřitelnosti (tj. jakési nepojmutelnosti) se jako první pomoc hledají rozličná (ale nezřídka zástupná) ideologická nebo ekonomická zdůvodnění.

Proto je bez pochyby stále nutné se zabývat jak identifikací, tak i analýzou kritických vývojových trendů a nenechat dojít jejich řetězení, ať už na regionální či globální úrovni, až k totální krizi v důsledku arbitrárně nekonceptních přístupů nahlíženo prizmatem kosmopolitního univerzalizmu. Pro tyto přístupy je na celosvětové úrovni příznačné upřednostňování fundamentálního esencialismu ontologicko-ideologických propozic, kteréžto vlastně mají nahrazovat etickou ukotvenost sociálně politických koncepcí. A potom s ohledem na obchodně podnikatelské praktiky je pro takové orientace taktické vyhýbat se záměru koordinovaně realizovat kolektivní úsilí za účelem přijetí globalizačně transformačních cílů ve smyslu globálního vládnutí na etickém základě promítnutém do kosmopolitního univerzalizmu.

Z úvah v tomto směru je možné dovodit platnost výše zmíněných deskripcí o to více, oč je tím dosaženo většího přiblížení s aspekty historicky perspektivního a zároveň sociálně spravedlivějšího zacílení. Neboť zejména z důvodu odvrácení civilizačně destruktivních a krizových ekologických dopadů, v jejichž důsledku by hrozila vývojová regrese jako vyústění soudobých převážně neoliberálních civilizačních trendů. Řeč je o trendech, které však podle většiny indicií z různých kategorií pozemského života lidí sociální útvary jako takové, ať už dovnitř či navenek, nestmelují, ba naopak vytváří spíše kriticky agonické situace naplněné antagonistickým afektem a frustrací, jež mnohé společnosti či komunity neumí ventilovat jinak než agresivním atakem na hodnoty protivníka. Nepřímo se tu tedy jedná o neoliberalismus, jenž stvořil nadnárodní korporace (včetně oligopolů), nad kterými nemá kontrolu, avšak ony získávají větší a větší kontrolu přes prostory národních států. Takto nastává doba, kdy je načase přemítat o tom, čím vhodnějším nahradit dožívající dnešní politicko-ekonomické paradigma globálního neoliberálního kapitalismu, které, byť velice nadějně, otevřelo prostřednictvím „high-techu“ určitý společný prostor vzájemné komunikace a jednání.

Je však nutné dodat, že symbolem dnešní doby jsou i nadále národní státy (jako domnělé pevnosti proti nejrůznějším projevům mocenské nadvlády), které setrvávají více méně v post vestfálské koncepci a brojí za zachování vnitřní i vnější suverenity v co nejvyšší míře, nicméně je patrné, jak se ona kýžená, často i těžce nabytá, suverenita postupem času téměř nepozorovaně vytrácí. Z tohoto důvodu by ovšem měla převládat snaha o udržení a kultivaci národních tradic jak díky vlastním byznys ambicím, tak i prostřednictvím demokratických politicko-administrativních struktur. Tyto struktury by měly být propojeny s širší transnacionálně koncipovanou a oficiálně mocí nadanou globální organizací za účelem poskytování humanitární pomoci v nouzi, ale zároveň i s cílem kulturně-politické propagace a osvěty (především v oblasti základních lidských práv). V takovém kontextu připadají v úvahu právě zmiňované důvody zejména v případě zvýšené potřeby koordinace multilaterální kooperace během krizových období, nebo také kontroly aplikace a dodržování mezinárodních smluv, závazků a norem, stejně jako úsilí o uznání neseparovaných lidských práv všeobecně apod.

Toto všechno výše uvedené ve spojení s historicky a naturálně založenou zaostalostí některých společností předurčuje i možné koncepce dalšího vývoje tak, jak se o nich vyjadřují ve svých dílech někteří teoretici globálních studií či mezinárodních vztahů (např. Pavel Barša, Marek Hrubec, Petr Drulák, Oleg Suša, Ulrich Beck, Immanuel Wallerstein, Alexander Wendt, William Scheuerman, Martin Wight, David Held, Immanuel Kant, John Rawls, Axel Honneth, Lesley Sklair, Anthony Giddens, Danilo Zolo, Daniel Archibugi, Samuel Huntington a další). I přes vylíčené deskripce je záhodno si uvědomit, jakou roli v tomto směru sehrává a jakým způsobem působí sdílená moralita současných společností (jako sociální reflexe a normativita) na budoucí vývoj v mezinárodních vztazích. Avšak bez etických principů férovosti a jejich implementace do reálné praxe by pochopitelně toto všechno pozbývalo jakéhokoliv smyslu, a proto je docela nezbytné, kvůli navozování atmosféry řádu a spravedlnosti na globální úrovni, uvažovat o možnostech, jak zbavit malé společnosti strachu z dominance velkých a vyspělých společností.

S tím nepochybně souvisí i problematika majoritismu zobrazená do historicky založených relací v oblasti jednak antropologických ras a jednak kulturně-náboženských tradic, jejichž důsledkem převládá obava z historicky podmíněné vendety hrotící se v dominovém efektu do řetězení revanši mimo racionální kontrolu. K tomuto se beze sporu zároveň hodí dodat, že bez zralého uchopení právě naznačených otázek je v současnosti celkem nemyslitelné uvažovat o další progresi v kategorii demokratizace, a to především na úrovni globálně celoplanetární. A rovněž tak se to týká nastavení modelů kontroly tak, aby působily žádoucím způsobem (tedy kultivačně) v oblasti kulturních vzorců chování jak na úrovni intersubjektivní, tak i na úrovni internacionálních vztahů, aby se zabránilo útisku minorit, v kterékoli kategorii nebo úrovni sociálních či politických vztahů.

Nejen, že se dá na jedné straně počítat s tím, že tyto otázky jsou značně komplikované než, aby bylo možné očekávat jejich brzké vyřešení, ale navíc s tím souvisí ještě i to, že jednotlivá úskalí nejsou odpovídajícím způsobem artikulována a uznána (tj. zobrazena do agendy dne v mezinárodních vztazích) v celé své šíři relací uvnitř soudobých kontextů v rámci sociálně-právních a politických vztahů, a to jak na úrovni inter, tak ani na transnacionální. A na druhé straně je zapotřebí se taktéž zabývat

problémem příčin aktuální migrace (ať už politické či ekonomické), která směřuje především do kulturně a ekonomicky vyspělejších regionů světa v návaznosti na otázky distribuce bohatství a zdrojů.

Zrovna tak je možné klást si otázky jako např.: *Jak tedy přivést obě kategorie sociálních subjektů k povědomí o praktické smysluplnosti vizí, ve kterých se společnému úsilí na zvládnání, ať už přítomných nebo tím spíše budoucích problémů pozemského světa, propůjčili všichni jako celek?* Byť se tu vlastně jedná o rádobu „sebeelegantnější“ překonání primárně evoluční dialektiky (tj. pro tyto počáteční fáze civilizačního vývoje zásadní kontrasty ilustrativně vyjádřené jako dialektická polarita mezi „chudobou“ a „bohatstvím“ v jakémkoli smyslu sociálně-vědního nahlížení nebo na jakékoli úrovni klasifikace). Nic se však nemění na tom, že historické šance na překonání těchto primárních rozporů na úrovni darwinistických systémů, jsou vlastně kulturně podmíněné, a proto v zásadě těžko obsáhnutelné jako celek závislý na konání všech druhů „hyperdober“, pro jejichž realizaci je zapotřebí vytvoření dějinného prostoru, který se žel ukazuje čím dál více ve svém limitovaném potenciálu, tj. v časově nezvládnutelném schématu na úrovni národních suverenity a jejich jak kultivačně, tak i geograficky omezených možnostech.

Nicméně, takové vize by do budoucna mohly mít určité reálné šance na úspěch vytyčeného záměru jen za podmínky výše naznačené, tj. kdyby se na celoplanetární úrovni utvořilo exekutivní těleso koordinace, které by se ovšem muselo v zásadě nejen řídit, ba dokonce podřídit, filozofii konceptu všeobecně prospěšných zájmů (z angl. - general will<sup>6</sup>). Tento univerzálně kosmopolitní koncept všeobecné prospěšnosti založený na konání „hyperdober“ pro lidstvo jako celek je zapotřebí, aby se začal aplikovat pokud možno ještě do poloviny tohoto století. Je to koncepce, která vychází z normativních idejí o realizaci globálního státu<sup>7</sup> eticky a kosmopolitně formovaného

---

<sup>6</sup> Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. (přel. J.Veselá), Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002.

<sup>7</sup> Wendt, A., Why a World State is Inevitable. **In:** *European Journal of International Relations*. SAGE Publications and ECPR-European Consortium for Political Research 2003, Vol. 9(4): p. 491–542.  
Scheuerman, W.E. *The Realist Case for Global Reform*. Polity, Cambridge 2011.  
Beck, U. *Cosmopolitan Vision*. Polity, Cambridge 2006.  
Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.  
Fine, R. *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*. Praha: Filosofía, 2011.  
B. Horyna: *Kapitalismus: mýtus jednoho slova* – Politické eseje, Praha: Filosofía, 2014.

na základě morálních zásad a humánních přístupů oproštěných od diskriminačních faktorů známých z historie (z dob otrokářství a kolonialismu). Zabránilo by se tak zřejmě pokračující neo-liberální anarchizaci, která by nakonec přinesla rozklad hierarchie struktur s následnou vývojovou degesí.

Tato normativní koncepce by samozřejmě, chtě nechtě, narážela na jeden ze zásadních principů liberalismu (včetně lidských práv), a tím pochopitelně je i právo na volné rozmnožování. Protože dřív nebo později by se toto tradiční právo stalo problémem celosvětovým skrze téměř nekoordinovaný populační nárůst, a to nejprve v rozvojových a rychle se rozvíjejících zemích, které pak jsou nezřídka i příjemci humanitární pomoci.

Ale na druhou stranu země se značnou populační dynamikou nabízejí nové tržní možnosti pro zacílení zahraničních finančních investic a také se stávají potenciálním odbytištěm pro zboží z nadprodukce, jehož výroba poskytuje čím dál vzácnější pracovní místa. Toto by pochopitelně přicházelo v úvahu, když by došlo na praktickou implementaci normativních plánů dodržovat lidská práva, avšak i ve směru neseparovatelnosti kategorií lidských práv jako takových, tedy nejen v poloze tzv. všeobecného základu.

Takový globální systém post-liberální hospodářské politiky, kromě jiného, by zároveň napomáhal udržovat jednak sociální smír, a jednak ekonomický koloběh financí v národních hospodářstvích technologicky vyspělých krajin tak, aby nedocházelo ke stále většímu rozpočtovému zadlužení (v historii například vlivem neúspěšně dobovačných válek a pak v dnešních dobách zase díky nesnadno udržitelnému státu blahobytu). A jak už je známo z historie, tyto sociálně-ekonomické disproporce byly často nakonec příčinou válečných konfliktů, jejichž produktem byly zpravidla nelidské útrapy během hlubokých sociálních krizí. Ve svých důsledcích měly tyto aspekty neskonale dopady jak na ekologii, tak přirozeně i na redukci možností pozitivních způsobů rozuzlení, stejně jako i pro dosáhnutí samotné transformační nápravy.

---

Tento druh technologické progrese na úkor sociálně-kultivační stránky civilizačního rozvoje přináší neo-liberální oslavu konzumního stylu života (v hédonistickém smyslu - požitky teď a tady), mnohdy i na dluh, a ve svém důsledku v podstatě neumožňuje provedení jakékoliv racionální změny trendů neodarwinistické selekce, která vytváří šance vlastně jenom pro ty nejpřízpůsobivější elity světa. Z kontextu těchto důvodů vyplývá, že je de facto nezbytné regulovat obě sociálně extrémní kategorie populace tak, aby se odstranily, takřkajíc historicky zbytečné, překážky dalšímu sociálně kulturnímu vývoji lidstva jako takového, byť by to mělo znamenat jisté přehodnocení některých primárních propozic politicko-ideologického rázu. Necht' dějinný humánně-kulturní pokrok idejí má přednost, před historicky dožívajícím kulturním tradicionalismem, jenž vychází z konzervativních rámců nacionálních tradic podvazujících jakékoli snahy o znovuoživení dynamiky sociálně vývojových trendů založených na globálně univerzalistické pluralitě idejí a vizí na spravedlivější budoucnost pro všechny lidi.

Samotné přirozené zacyklení globálně tržního neoliberalního mechanismu skrze expandující high-tech (z angl. – vysoce rozvinuté technologie) korporace s nadnárodním kapitálem způsobuje, že potřebují ke své produkci zisků čím dál tím méně pracovních sil, sice kvalifikovaných, ale za to méně nákladných, a pokud možno v zemi, která nebude mít vysoké ekologické nároky na provoz leckdy již tzv. výběhových technologií. Toto však následně přináší hospodářskou úlevu v rozvinutých ekonomikách světa pouze dočasně, neboť později se fluidní kapitál přesouvá opět za lacinou pracovní silou či rychlými kapitálovými zisky do méně rozvinutých oblastí světa a zanechává za sebou obvykle nejen poražené v podobě předlužených firem a domácností, ale třeba jenom mírně stagnující ekonomiku (nejspíše před tzv. restrukturalizací – v odkazech často jakoby samospasnou).

I když nutno dodat, že za takového situačního scénáře se národní ekonomiky dostávají do dluhových pastí a zůstávají bez reálných pracovních příležitostí, čímž ale posléze dochází k transformaci postindustriálních společností na společnosti informací a servisů, což s sebou jistě benefity v podobě externalit obvykle přináší alespoň pro některé kategorie společnosti. Sice pak společnosti o to více potřebují, aby jejich hrubý národní produkt ve světě (i v tom rozvojovém) narůstal, avšak bez snahy



minimalizovat „ztráty“ v tzv. daňových rájích to v podstatě jde jen stěží. Nepochybně by i v tomto směru realizace koncepce jednotného globálního vládnutí umožnila utilizaci mnohých rezerv, v opačném případě hypotetický potenciál neomezené akumulace kapitálu ponechává některé morálně ideologické kategorie téměř nedotčené.

Byť není vždy tak docela snadné si všimnout, o co v dané historické éře vlastně kráčí, je ale dozajista velmi cenné si uvědomit, že souhrn liberálně-demokratických principů konstituující realitu současného světa společností získává vážné trhliny (tj. selhává), protože nedokáže nechat vzniknout a legitimizovat pocit sounáležitosti (tj. zapříčinit generování identity člověka) s uspořádáním světa jako pozemské civilizace. Všechno tedy nasvědčuje tomu, že jde v podstatě o poměrně starý, leč ne méně zásadní problém vývojové koncepce pozemské civilizace lidí, ve které se vlastně skrytě utkávají konfliktní filozofické ideologie lidstva v podobě různých religiózně a etnicky (nacionálně) založených tradic, aniž by bylo dopředu patrné, jak hodně je ten, který lid ochoten pro své hodnoty riskovat existenci, na místo hledání společného narativu prostřednictvím využívání interkulturního dialogu a jiných multikulturních přístupů.

Utváření společnosti na základě univerzálně kosmopolitních principů spravedlnosti promítnutých do neseparovaných lidských práv by dozajista mělo ve svých návaznostech dalekosáhlé důsledky i do dalších oblastí života společností. Nicméně to další, neméně důležité, co je aktuálně ve hře, je de facto principiální propozice etického rámce udržitelnosti *soudržnosti* sociálních vazeb ve společnosti jako jednoho z elementárních principů pro dosažení trvalého míru. Mír je ovšem natolik neopominutelný faktor, bez něhož by další sociálně-kulturní rozvoj byl do budoucna zhola nereálný a tak je též zapotřebí umožnit vytváření globálního lidu jako určitou před formu politické společnosti na základě globálních témat, která samozřejmě již existují.

Jelikož by mělo být docela zřejmé, že pro docílení bezpečnějšího světa je nevyhnutelné dosáhnout spravedlivějších poměrů na globální úrovni pro všechny součásti sociálních systémů planety, nemělo by být až tak nemožné globálně tyto ideály popularizovat na základě univerzalizmu elementárních existenčních hodnot

etického kosmopolitismu. Dá se tedy tvrdit, že bez progresu v tomto směru by stabilita v mezinárodních vztazích byla do budoucna jen stěží udržitelná. A v důsledku těchto snah by nebylo od věci zdůraznit možnost nastolení modernizačních trendů kosmopolitně orientované demokratizační koncepce globálního vládnutí, i když zprvu pouze na majoritně reprezentativní bázi se zodpovědností dobrého hospodáře, tedy na bázi kosmopolitně etického univerzalizmu jakoby multipolárně řízené světové konfederace států a regionů.

Jinými slovy, kdo by se za takových poměrů v globálním vývoji snažil něco měnit, nota bene ještě pro dobro samotného lidstva (z pohledu byznys logiky se jedná o dost abstraktní koncept vhodný akorát na to, aby zůstal pravděpodobně ladem), neboť se týká zejména masových vrstev lidstva, tedy vrstev, které leckdy nevlastní více než svou pracovní sílu a možná ještě naději v lepší zítřky, aniž by si tyto vrstvy realisticky uvědomovaly, že moc bezmocných tkví především v jejich potenciálu se semknout a vystupovat jako jednotně fungující organismus, který se pak už stává přinejmenším spouštějícím faktorem dějinného vývoje pozemského světa (i po vzoru Niccoló Machiavelli<sup>8</sup>).

## **1. Vymezení problému (a metodologie)**

Nyní je na místě vysvětlit, na co se zaměřím v této první části disertační práce. Pokusím se objasnit podstatu samotného tématu mé disertační práce a vedle toho mé snažení rovněž povede k roztřídění sociální *soudržnosti* ve vybraných koncepcích lidských společností, jež budou nahlíženy jako obecné sociální útvary. A na rozdíl od základního významu těchto přístupů a náhledů, další analytické zkoumání v tomto teoretickém směru podkřývá i význam souvislostí, jež naznačují problematiku vztahů v pospolitosti, která je, pro badatelské účely, svým beztržním charakterem pochopitelně zajímavým případem společnosti.

Je tím tedy vytyčen záměr ozřejmit význam sociální koheze pro vznik reformně orientovaných sociálních hnutí na základě aplikace principů kritické teorie a obdobně je patrný i nepopiratelný význam sociální *soudržnosti* pro zachování existence lidské společnosti jako takové. Za tímto účelem bude použito teoretických koncepcí několika

---

<sup>8</sup> Machiavelli, N. *The Prince*. (překl. W.K. Marriott) New York: Alfred A. Knopf, 1992.

Znoj, M., Bíba, J. a kol: *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: Filosofia, 2011.

vybraných autorů (tj. Jiřího Musila, Jana Kellera, Antonia Chiessiho, Augusta Comta, Émila Durkheima) a to tak, aby došlo k potřebnému metodologickému vymezení dané problematiky. Tento metodologický analogicko-výkladový přístup umožní vytvořit jakoby matici náhledu na problematiku *soudržnosti společnosti* pro využití i v ostatních kapitolách dalších částí této disertační práce. Použité rozdělení této práce taktéž není voleno nahodile, nýbrž jde samozřejmě o logické návaznosti, jež budou v každé kapitole dále rozpracovány, aby byly stěžejní rámce dané problematiky osvětleny a vytčené cíle této disertační práce naplněny podle plánovaného schématu v úvodu práce.

## 1.1 Definice soudržnosti společnosti

Aby se předešlo případným nejasnostem v interpretaci výrazu „soudržnost společnosti“, bude za tímto účelem provedena praktická dis agregace ve dvou polohách podle návodu Jiřího Musila<sup>9</sup> a to *věcné*, tj. z hlediska *obsahu*, a taktéž *rozsahové*, tj. z hlediska *vertikálního* třídění. U té první zmíněné polohy lze rozlišit tyto *dimenze* „soudržnosti společnosti“: *sociálně-strukturální*, *institucionální*, *kulturní* a *symbolickou*, *dimenzi identit* a rovněž tak i *dimenzi aktivit*. U druhé polohy se podle Jiřího Musila rozlišuje dis agregace z hlediska těchto „sociologických úrovní“: *mikro*, *meso*, *makro* – což je v této práci často realizováno skrze rozvrstvení na: *subnárodní* (případně *regionální* či *lokální* úroveň), *národní* úroveň nebo *supranárodní* (tj. *nadnárodní* – popřípadě *transnacionální* či *internacionální* propojení z hlediska rámce *globálního* či *celosvětového*).

Pro zdárné uskutečnění daného výzkumu se budu dále záměrně vztahovat k výše uvedeným polohám dis agregace pojmu *sociální koheze* (neboť je zde výraz „pojem“ chápán sémanticky jako systémový objekt), jež za zmíněných okolností umožní nahlížet na danou problematiku prizmatem *politologického* zkoumání, tj. s využitím *teorie politické vědy* a *politické filozofie*. Nejprve se hodlám věnovat problematice *soudržnosti společnosti* v poloze *věcné* a z *politologického* hlediska především *dimenzi: sociálně-strukturální, institucionální, kulturní a symbolické, dimenzi identit* a rovněž tak i *dimenzi aktivit*.

---

<sup>9</sup> Musil, J. Současná pojetí sociální soudržnosti a Česká republika. In: *Pojetí sociální soudržnosti v sociologii a politologii*. Studie CESES, č. 9, 2004.

Co se týče problematiky *soudržnosti společnosti* se zaostřením na dimenzi sociálně-strukturální je zapotřebí se zaměřit na sociální stratifikaci společnosti tak, jak to udělal Jan Keller<sup>10</sup>, který obecnou společnost rozděluje ve smyslu sociální stratifikace na: nižší, střední a vyšší vrstvy s tím, že s ohledem na sociální kapitál a sítě je možné rozlišit systém „slabých a silných relací“. A jsou to zejména již zmíněné střední vrstvy, které mají vysoký potenciál nastartovat procesy integrace skrze poměrně vysoký potenciál sociálního kapitálu (a to hlavně v kategorii „slabých relací“, kde dochází k rychlému šíření informací a navazování konexí). V ostatních vrstvách je vykreslena důležitost silných relací, jež se zpravidla geograficky váže na mikroregion či lokalitu hlavně u nižších vrstev.

Nicméně u vyšších vrstev převládá význam silných relací kvůli svázanosti se stavovskými aspekty v dimenzi aktivit a podobně i v dimenzi kulturní a symbolické, jako i případně v dimenzi institucionální. Uvnitř těchto vazeb je možné spatřovat utváření statusových a symbolických identit, ale mimo jiné nezřídka i principy solidarity, jež pak vytváří jakousi základnu pro určité *semi-pospolitní*, ba až komunitní aspekty ve vztazích, aniž by však tyto musely být nějak zásadně geograficky svázány. Z tohoto se dá tedy vyvodit, že silné vazby působí zpravidla buď dovnitř pospolitostí či komunit ve smyslu horizontálního síťování nebo taktéž ve směru vertikálním (v sociální stratifikaci), tj. mezi nižšími a vyššími vrstvami sociálních aktérů. Avšak jistá míra nezávislosti se projevuje do řetězení převážně slabých relací mezi středními vrstvami (jakoby vnějším směrem, ale naproti tomu směrem dovnitř se opět jedná o typicky silné vazby, které se objevují například: v rodině, sousedství, na pracovišti, v zájmových spolcích a sdruženích atd.). Je zřejmé, že se tu opět jedná o poměrně značnou provázanost geografického umístění s aspekty kulturně institucionálními a dimenzí symbolických identit.

K objasnění rozdílu mezi *sociální soudržností* (sociální kohezí) oproti tomu, co je označováno jako *sociální integrace* a *solidarita*, přispěl Antonio Chiesi<sup>11</sup>. Jestliže se dají chápat *solidarita* a systémová *integrace* jako „stavy“, ale i jako „procesy“

---

<sup>10</sup> Keller, J. *Vzestup a pád středních vrstev*. Praha, SLON 2000.

<sup>11</sup> Chiesi, A., M. Measuring Social Capital and its Effectiveness. In: *European Sociological Review*, September 2007, č. 23, s. 437-453.

společnosti, potom je možné nahlížet na *sociální soudržnost* hlavně jako na „stav“. Z toho plyne, že když se bude nazírat na *soudržnost*, *integraci* a *solidaritou* jako na *stavy* společnosti, zjeví se podobnosti, avšak když se budou tyto pojmy brát jako *procesy*, zobrazí se rozdíl mezi *soudržností* na jedné straně a *integrací* a *solidaritou* na straně druhé.

Z toho lze usuzovat, že pro *soudržnost společnosti* (jako pro určitý sociální stav) jsou tedy sociální procesy „integrace“ a „solidarita“ zcela stěžejní, ovšemže i vedle dalších aspektů kupříkladu: *sdílené identity*, *mezilidská důvěra*, *sociální kontrola*, *tolerance* apod. Sociální *soudržnost* se projevuje vlastně jako kapacita společnosti k zajištění určitého blahobytu pro všechny její členy, za současné minimalizace rozdílů a se zřetelem k zabraňování opomíjení či dokonce zneuznání. Dá se tak vlastně říci, že sociální koheze upírá pozornost na sociální blahobyt a pokládá *harmonické* a *stabilní sociální relace* za nedílnou součást ekonomické a sociální progresu v návaznosti na pokojnou multikulturální kohabitaci v životě pospolitní společnosti.

Klíčovým předmětem zájmu je tedy míra, s jakou se lidé cítí zapojeni do společnosti, pociťují sounáležitost a spoluodpovědnost k souboru obecně přijímaných sociálních cílů a hodnot za účelem překonávání negativních dopadů z často narůstající diferenciaci společnosti, a to zejména v období s navyšující se migrací a populační křivkou (míněno ve světovém měřítku). Bezsporně s tím však souvisí i nutnost sdílení nejen sociálních cílů a hodnot, ale i institucí a norem založených na tradicích, které jsou součástí rovněž sdíleného historického narativu, jenž posiluje pocit spolupatříčnosti a příslušnosti ve sféře dimenze národních identit.

Sociolog Auguste Comte<sup>12</sup> definoval solidaritu obecně jako synonymum k *sociální soudržnosti* a *integraci*. A posléze Émile Durkheim<sup>13</sup> rozlišil dva typy solidarity – organickou a mechanickou. *Mechanická solidarita* se podle něho vyskytuje v malých tradičních společenstvích a je založena na sdílené sociální situaci, na podobnosti sociálních pozic a na kolektivním vědomí založeném na těchto rysech tradičních komunit. Na rozdíl od toho *organická solidarita* charakterizuje hlavně moderní průmyslové společnosti, poněvadž je důsledkem dělby práce a vzájemné závislosti

---

<sup>12</sup> Comte, A. *Výbor z díla*. Praha: VŠP, katedra sociologie, 1969.

<sup>13</sup> Durkheim, É. *Sociologie a filosofie*, Praha: SLON, 1998.

sociálních aktérů v takových společnostech. Takže podle Durkheima organická solidarita nevychází z povědomí stejnosti, ale spíše je založena na instrumentálních závislostech, z čehož pak vyvěrá růst individualismu. Durkheim taktéž doporučoval kvůli udržení stability a soudržnosti společnosti doplnit potom moderní organickou solidaritu i prvky tradiční mechanické solidarity, a to především tehdy, když je vzájemná závislost a komplementarita organických vztahů stimulována tržním mechanismem.

Lakonicky vyjádřeno, *soudržnost společnosti* je nejen to, co společnost prakticky funkčně stmeluje do pospolitých sociálních vazeb podle Durkheimova rozdělení, ale bez historicky založeného společného „narrativu“ o společných prožitcích a zkušenostech, stejně jako bez sdílených kulturních hodnot a idejí, je téměř nereálné vytvořit koncept *soudržné společnosti* na národní úrovni, natož pak na globální. Nutno dodat, že již pozdní Durkheim spojoval existenci sociálních pospolitostí s důležitým předpokladem kolektivních vazeb, jež se periodicky navracejí a tím splňují významnou podmínku fungující reciprocity v intersubjektivních vztazích společenství.

## 1.2 Koncepce lidské společnosti

Nemalá část současné odborné polemiky na téma *koncepce lidské společnosti* se odehrává uvnitř liberálně-demokratického uspořádání společnosti, hlavně mezi zastánci liberalismu a komunitarismu. Obecně lze říci, že liberalismus se soustředí hlavně na zásady individuální lidské svobody a zodpovědnosti, ale komunitarismus, na rozdíl od liberalismu, směřuje převážně do oblasti etického založení společnosti na základech společného vnímání sociálního principu „dobra“. Jak liberalismus, tak i komunitarismus se svým specifickým způsobem zabývají otázkou „dobrého života“, s čímž souvisí, že výsledkem diskuze mezi liberalismem a komunitarismem je priorita individuálních práv na autonomně určený život před komunitaristickými cíli.

A právě toto výše zmíněné pojetí priority individuálních práv na autonomně určený život přenesené do širšího kontextu světového společenství národů v oblasti mezinárodních vztahů postupně dostává svět do úzké slepé uličky, ze které může být problematický návrat, což ale patrně nikdo z mocných politických a ekonomických elit nechce před samotným nárazem vnímat. Když však pomineme skeptické

extrapolace soudobého vývoje, začnou se nabízet takové koncepce lidské společnosti, kterým odpovídají zejména teorie demokracie, a to ať proceduralisticky či normativně založené, případně jejich kombinace v podobě tzv. deliberativní politiky, do níž spadá i konsociační demokracie nebo koncepce tzv. diskursivní etiky<sup>14</sup>.

Koncepce uspořádání lidské společnosti je něco, co nás v praktickém vyústění doprovází od prvopočátků lidské existence skrze malé uzavřené pospolitní komunity, které se postupem času rozšiřovaly do prvotních státoporných útvarů, jež v relativně nedávné minulosti pozdního středověku a raného novověku počaly vytvářet různé typy státního zřízení. Dnes už nabízejí mnohé varianty, od monarchií uctívajících tradice aristokratických stavů až po četnější republiky – povětšinou elitokratické fasády demokracie s teokraticky či s hegemonisticky ideologickým konzervatismem, nebo případně pluralitní parlamentní demokracie s republikánsky či liberálně koncipovanou politikou.

V bohatších technologicky vyspělejších společnostech postindustriálního typu se vyskytují převážně sociálně a egalitářsky koncipované společnosti, které se v podstatě odvozují od historických tradic daného lidu a taktéž od historicky podmíněných vhodných atributů pro formování eticky založené společnosti. Vystává tak opět *problematika soudržnosti společnosti*, ale nejen proto, že vznikají relativně nové obchodně administrativní konglomeráty států na úrovni globálních regionů, ale i proto, že ekonomická krize Západu přináší krizi tzv. státu blahobytu (z angl. - *wealthfare state*), jenž se v moderních komplexních společnostech projevuje v podobě etnického napětí a zároveň nacionálně odstředivých sil, které brojí za vyhlášení autonomní nezávislosti na centru moci, případně rovnou za získání mezinárodní suverenity.

Už samotné uvažování o globální úrovni souvislostí, kde v podstatě není k dispozici společný komunikační prostředek (jako např. univerzální jazyk a pravidla o jeho adekvátním použití v polylogickém komunikátu) a ani společný „nativ“, ba dokonce ani společné zacílení na společenské dobro, neboť neexistuje univerzální žebříček hodnot (včetně toho, že populární subjektivně koncipovaný světový názor je stále

---

<sup>14</sup> Znoj, M. Cesta od normativní teorie demokracie k teorii proceduralní a zpět. In: *Teorie demokracie dnes*. Shapiro, I., Habermas, J. Praha: FILOSOFIA (FÚ AV ČR), 2002.

přirozeně materialisticky a ideologicky egocentrický a etnocentrický, tím tedy orientovaný hlavně na konzum), nepřináší kýženou úlevu z pocíťovaného napětí, ačkoliv něco přece - celou řadu problematických úskalí, přes které nebude, realisticky vzato, vůbec snadné se v dohledné době přenést.

Pak smysl života se patrně míjí s existencí sociální problematiky leckdy nejen na regionální, ale i na transnacionální, a tím spíše na globální úrovni, a to především díky převážně dost komplexní a odtažitě problematice společností v jiném regionu, natož pak v globálních souvislostech. S velice odlišnými specifickými faktory, na které nemá lid, zcela pochopitelně, patřičnou kapacitu v intelektuální a znalostní výbavě, jsou jako nezbytný předpoklad pro adekvátní pojmání tematiky zapotřebí kvalifikované přístupy dostupné ve vyšších správně-administrativních a akademických strukturách. Aby došlo k vytváření vyšší míry sociálně ekonomických interakcí jako i participativní role na správní moci, není od věci počítat s překotným technologickým vývojem, jenž zpravidla přichází na úkor ekologických aspektů.

A tak pomalu vzniká nutnost více formovat a koordinovat globální trendy, ovšem že i s návazností na možnost manažersky-diplomatického vlivu na sociálně humanitární sféru mezinárodních vztahů, podobně jako pozvolna se vynořující očekávání demokraticky založené koordinace globálně mezinárodních vztahů z hlediska politických a právních aspektů. Nezbyvá než dodat, že emancipační zájem lidstva je na nejobecnější rovině veden intuicemi, které odpovídají co možná nejlepšímu rozvinutí základního existenciálního soudu, který říká: „*Lidský život stojí za to, aby se žil, neb je možno a nutno jej takto formovat.*“

Analogicky tímto prizmatem je pochopitelné vyvodit, že pospolitost je, normativně vzato, společenství bez vertikálních (tj. hierarchických) struktur, ve kterém existuje stav jak *soudržnosti*, tak i stav *sociální integrace* a *solidarity*, jež spoluvytváří a udržují sociální řád založený na vzájemné (tedy intersubjektové) důvěře, toleranci a účasti jednotlivých aktérů. Avšak pouze sociální integrace a solidarita vytváří bázi instrumentálních procesů, bez nichž by stav *soudržnosti* nebyl naplněn a tím by byla ohrožena již samotná podstata existence dané pospolitosti ve smyslu „dobré společnosti“. Pokračováním technologicky orientovaného historického vývoje se postupně utváří v této analogii jakási paralela v podobě interpersonálních sítí, které již



nejsou, nahlíženo normativně, formovány v konceptech multidimenzionálních struktur, jež by reflektovaly dějinně založený systém vertikální stratifikace využívaný v národních politicky a právně fixovaných sociálních útvarech po celém světě.

Podle toho, co lze v soudobé diskuzi brát jako odpovídající význam pojmu „*pospolitost*“, tj. v prvním přiblížení a v kontextu moderních společností, jsou to právě takové formy sociálního vztahu, jejichž znakem je zaměření na společně sdílené sociální *dobro*. Řeč je o vztahu k hodnotám, které jsou v prostředí určitého společenství intersubjektivně považovány za platné a tak vytváří normativní rámec dané *pospolitosti*. Žel není zcela zřejmé, ani ze současné diskuze na toto téma, zdali jsou s tímto typem *společné hodnotové orientace* spojeny nějaké vzory interakce nebo případně i nějaké emocionální vazby.

Tyto aspekty jsou v záběru Weberovy teorie<sup>15</sup> *sociálního jednání*, a jelikož je podle Maxe Webera sociální jednání vždy motivováno, je třeba tuto motivaci zkoumat, neboť právě ona dává jednání smysl. V jeho tzv. komprehenzivní sociologii se objevuje metoda „porozumění“ jako základní metodologický postup, který pracuje se sociologickou konstrukcí tzv. „ideálních typů sociálního jednání“, kde se vlastně jedná o porovnání reálného jednání s ideálním typem a tím se pomocí analytických postupů doplňuje kauzální objektivní vysvětlení. Weberova metoda „porozumění“ zjišťuje motivy jednání sociálních aktérů a rovněž tak význam, který aktéři těmto motivům přiřkládají. Z tohoto pohledu Max Weber rozlišuje dva druhy racionálního jednání, a to *účelové* a *hodnotové*, avšak když se zabývá *vztahem k hodnotám*, jenž odráží intersubjektové spory o ústřední sociální hodnoty, tak Max Weber chápe tento vztah v zásadě jako prvořadý a zároveň mu taktéž umožňuje vytváření konstruktů *ideálního typu* charakterizujícího historické konfigurace sociálních útvarů.

Nicméně, například u Michaela Walzera<sup>16</sup> se zdá, že je hlavním předpokladem účasti subjektů na společném hodnotovém řádu právě to, co lze označit jako minimální úroveň emocionálních vazeb, a to platí i v případě vysoce komplexních společností.

---

<sup>15</sup> Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Přel. M.Havelka. Praha: OIKOYMENH 1998.

<sup>16</sup> Walzer, M. *Politics and Passion: Toward A More Egalitarian Liberalism*. Yale University Press, 2004.

Avšak rovněž Charles Taylor<sup>17</sup> nazírá na tuto problematiku odlišně, když podotýká, že se zde jedná spíše o intersubjektivní praxi porad a pomoci než co jiného. Autor spatřuje hlavní příčinu tohoto problému ve fragmentaci společnosti, když je pro její členy čím dál obtížnější se s danou politickou společností jako s pospolitostí identifikovat a nacházet společné cíle.

Tento nedostatek identifikace může odrážet atomistické hledisko, jehož prostřednictvím lidé začínají na společnost nahlížet čistě instrumentálně. Toto nastává především kvůli působení tržních mechanismů a byrokracie na jednotlivé aktéry, proti čemuž nejúčinněji funguje formování společného cíle skrze participativní demokratické aktivity, jelikož zejména tímto způsobem by se měla nechat odvrátit hrozící ztráta schopnosti utvářet politicky účinnou majoritu ve společnosti. A právě politika odporu je politikou, která podporuje demokratické formování politické vůle. Při narůstající fragmentaci se lidé neidentifikují s politickou pospolitostí, což bývá navíc umocňováno zkušeností politické bezmoci a následně upadající politická identita komplikuje efektivní mobilizaci a tak z pocitu bezradnosti vyvěrá odcizení. Účinně realizované společné jednání může navodit pocit zplnomocnění a také posílit identifikaci s politickou pospolitostí.

Je na místě vzpomenout, že podle kritického teoretika Axela Honnetha<sup>18</sup> je idea post-tradiční *socializace* (z angl. *socialization* – socializace, zespolečenštění) zaváděna v komunitaristickém paradigmatu zejména z důvodu předpokladů existence demokratické politiky, leč v liberálním paradigmatu je řeč o podmínkách svobody lidských subjektů. Autor má záměr prezentovat, jak jsou vlastně obě základní paradigmata z hlediska intersubjektivních vztahů na úrovni analýzy předpokladů existence *pospolitosti* poněkud podobná, jelikož v každém z nich subjekt nemůže rozprostit autonomii svého jáství do pozic, kde by zasahoval do autonomní autenticity každého druhého, potažmo komunity jako takové, tedy ostatních ve společnosti.

---

<sup>17</sup> Taylor, Ch. *Etika autenticity*. Praha: FILOSOFIA, 2001.

<sup>18</sup> Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*, Praha: FILOSOFIA, 1996.

Axel Honneth na obhajobu předešlého argumentuje, že prizmatem liberálního paradigmatu promlouvá ve prospěch liberálně založené *pospolitosti* existence funkcionálních deficitů, které vznikají za situace, kdy se principiální faktory spravedlivé demokratické společnosti (tj. principy, které vyplývají z komunitaristického paradigmatu) nepromítly v podobě kulturních postojů i do života samotného lidu *pospolitosti*. Pak dodává, že zachování systému práv zajišťujících svobodu je zaručeno jen tehdy, když jejich morální obsah současně tvoří jádro etické životní formy, ve které daný lid žije a sdílí sociální vztahy.

V kontrastu k výše zmíněnému, pak prizmatem komunitaristického paradigmatu se nedostává důvodů na podporu konceptu liberálně založené *pospolitosti* skrze fakt, že subjektům, které nesdílejí s jinými členy své společnosti *společnou životní formu*, chybí podmínka uskutečnění jejich právně garantovaných svobod. Autor posléze pokračuje o tom, že realizace *liberálních práv na svobodu* je de facto umožněna pouze za podmínky, že jsou subjekty sto se začlenit do takové společnosti, ve které vzájemná podpora svobody druhého se řadí k základním konstitutivním prvkům. Pak tedy kvůli shrnutí těchto tezí je vhodné hovořit o nutnosti socializace životních souvislostí, tj. prizmatem liberálního paradigmatu - z důvodu kulturních předpokladů existence demokratických společností, avšak prizmatem komunitaristického paradigmatu - je to z důvodu kulturních podmínek individuálního sebeuskutečnění, které podle autora znamená uskutečnění životních cílů, jež jsme si sami zvolili a jako takové předpokládá individuální svobodu jak negativní, tak ale i pozitivní.

Axel Honneth<sup>19</sup> dále vysvětluje, že zatímco se subjekty ve společnosti k sobě vztahují tak, že vzájemně respektují právně vymezený prostor svobody kohokoliv jiného, v *pospolitosti* si váží jeden druhého vždy na základě vlastností a schopností, jež mu jsou vlastní jako jedinci. A pak pokračuje, že rozdíly mezi oběma formami *socializace* je možné definovat na základě odlišných vzorů vzájemného uznání. Potom lze vyvozovat, že pro sociální integraci společnosti je podstatné to, že jsou vzájemně uznávány ty vlastnosti, jež jsou zaznamenatelné u všech jejích členů.

---

<sup>19</sup> Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Avšak pro sociální integraci pospolitosti je v kontrastu podstatné to, že si členové vzájemně váží svých vlastností či schopností, jež jsou jim vlastní jako konkrétním jedincům nebo skupinám, z čehož vyplývá autorova následující explanace „[...] vážit si jeden druhého znamená existovat ve vzájemných vztazích solidarity, tj. člověk (ať už jakéhokoliv pohlaví) je brán jako osoba, jejíž vlastnosti jsou významné pro společnou životní praxi pospolitosti.“ Autor ještě dodává, že sociální vztahy, o které v pospolitních společenstvích kráčí, jsou prakticky vztahy solidarity, v nichž jde o skutečně pluralitně založené postoje vůči druhému jako bližnímu, kdy tedy ke každému druhému přistupuji takovým způsobem, že vlastně skýtám také něco více než „pouze“ úctu nebo toleranci, když chápu své životní cíle jako cosi, co může být realizováno a rozvíjeno jenom díky jeho nadání a umu.

### **1.3 Spravedlnost a autenticita sociálního jednání**

V této podkapitole se budu předně zabývat analýzou sociálního jednání, a to hlavně z hlediska autenticity, nicméně mě bude zároveň zajímat, jaké souvislosti se pravděpodobně vyjeví prostřednictvím náhledu Charlese Taylora v návaznosti na uplatňované principy Rawlsova pojetí spravedlnosti. Při tom bude snaha zaměřit se zejména na komparaci spravedlnosti s utilitaristickými koncepty klasických liberálů, jelikož jejich koncept spravedlnosti vychází z předpokladu individuálního prospěchu – takže redistribuce bohatství nemá stejný význam a to ani v případě Nancy Fraserové a Charlese Taylora.

V postmoderním období globalizace tito autoři spatřují redistribuci bohatství nejen jako humánní nutnost, ale i jako možné východisko pro zvládání ekonomických a humanitárních krizí v období se stále rostoucí populační křivkou na globální úrovni, ale také zároveň v době s neustále se prohlubujícími ekologickými dopady na životní prostředí. Dozajista se jedná o celý soubor odlišných příčin (zpravidla historicky podmíněných), které jsou sice mnohdy chápány jako projev nezbytně potřebné snahy o dosažení tzv. trvale udržitelného rozvoje, žel jde stále pouze o jakoby tentýž klasický (tj. anti ekologický) směr civilizačního (jaksi „zacykleného“) rozvoje, jenž se v podstatě týká jenom modernizujících inovací, které ale nemají výlučně pozitivní dopady a tím tedy výhradně optimistické výhledy do budoucna ve smyslu dalšího reálně očekávaného liberálně založeného vývoje.

Z důvodu získání jakési názorové matrice se pokusím o určitou analýzu autenticity v pojetí Charlese Taylora, neboť by se v tomto přístupu mělo ukázat, jaký má autenticita vliv na formování, podle autora, nepostradatelného tzv. individuálního jáství lásky u každého sociálního aktéra, který je nakonec již sám o sobě základním elementem každé společnosti. Taylor se ve svém líčení<sup>20</sup> snaží nastínit, jak složitou cestou se v posledních stoletích pozvolna posouvalo chápání uznání, načež je podle něho patrné, proč kultura autenticity dává přednost dvěma způsobům soužití. Za první ve společenské rovině je směrodatným principem právě férovost, jež pro každého požaduje rovnou šanci, kvůli kultivaci své vlastní identity (tj. univerzálního uznání rozdílnosti v jakékoli její formě, jestliže by měla být důležitá pro utváření samotné identity na základě takových kategorií jako: rod, rasa, kultura či popřípadě sexuální orientace). Za druhé však Taylor popisuje zobrazení v rovině intimní a to hlavně prostřednictvím citových vazeb, jež utváří též autentickou sociální identitu, která je rovněž zásadním faktorem pro formování pospolitních, tedy i solidárních vztahů, na nichž prakticky vyrůstá jak *soudržnost společnosti*, tak i její stabilní udržitelnost pro další rozvojový vývoj.

Charles Taylor kromě jiného sděluje<sup>21</sup>: „[...] že ideál autenticity ztělesňuje určité představy o společnosti nebo přinejmenším o tom, jak by lidé měli společně žít. Autenticita je aspektem moderního individualismu, přičemž příznakem všech podob individualismu je, že nejen zdůrazňují svobodu jedince, ale také navrhují modely společnosti. [...] Individualismus anomie a rozpadu se pochopitelně neslučuje s žádnou sociální etikou, ale individualismus jakožto morální princip či ideál musí nabídnout určitý názor na to, jak by měl jedinec s ostatními žít.“ Na tomto místě chci ještě připomenout, co píše k významu sociologického pojmu „anomie“ slovník<sup>22</sup>: „je to stav rozkladu sociálního řádu, morálních a kulturních norem; stav nedostatečné sociální integrace individua spojený s pocitem osamělosti, bezmoci, se sociálními konflikty aj.“.

---

<sup>20</sup> Taylor, Ch., *Etika autenticity*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2001 (s. 52).

<sup>21</sup> Taylor, Ch., *Etika autenticity*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2001 (s. 46).

<sup>22</sup> Kol. autorů. *Akademický slovník cizích slov*. ACADEMIA, ÚJČ AV ČR, Praha 1997.

Když Charles Taylor ve své knize<sup>23</sup> vysvětluje v kapitole „Potvrzení obyčejného života“ („The affirmation of ordinary life“), že bůh na rozdíl od akademiků miluje příslovce, tak používá jako přirovnání - život k pouhé domácnosti a její správě, což ovšem spatřuje jako podřadné k takovému životu, který obsahuje také veřejnou participaci občana. Pak pokračuje o tom, že existuje určitý druh svobody, který je však ostatním ukryt a taktéž připomíná, že ve většině případů tzv. honby za bohatstvím nebo tam, kde se vyskytovalo příliš velké bohatství, bylo to všechno pocíťováno jako nebezpečí svobodnému životu republiky, poněvadž když prostředky života narostou do nadměrné velikosti, začnou bránit dobrému životu.

Obsahem této podkapitoly je tematizace tzv. veřejného rozumu a jeho východisek, jež se rozebírají v polemice o tom, kdo má vést deliberaci ve veřejném prostoru podle stanoviska Johna Rawlse či Jürgena Habermase, případně podle dalších konkurujících názorových stanovisek. Jestliže politická veřejnost již existuje, je normativně žádoucí dosáhnout co nejvyšší účast na diskuzi ve veřejném prostoru, jak ve svém díle<sup>24</sup> doporučuje Jürgen Habermas. Avšak Rawlsovo pojetí<sup>25</sup> nevyhází z toho, že už je zformovaná politická veřejnost, kde jsou všichni na stejně dokonale vysoké úrovni vyspělosti. Veřejný rozum je pak chápán v užším záběru, aby byl veřejný prostor k dispozici především těm, kdo jsou již schopni ho adekvátně využívat, a tak aby ostatní získali historický čas dozrát. Nicméně kolik tu vlastně zbývá prostoru pro rovnost lidí, tj. ve kterém aspektu si jsou nakonec rovni, vyjma biologických potřeb.

Z pohledu pojetí spravedlnosti ve veřejném prostoru je možné ze závěrů koncepce lidské společnosti usuzovat, jak se dále odvíjí debata o konceptech jednak politické *integrace* a jednak *legitimizace*. Následně je ovšem též potřeba objasnit různá pojetí „občanství“, včetně odpovědí na otázku, jak mnoho musí existovat společného mezi občany, aby se mohla utvářet *pospolitost*. Významným faktorem v této diskuzi jsou také různé způsoby nahlížení na problematiku koncepce „veřejného prostoru“ a priorit normativních principů „spravedlnosti“ a „dobra“ mezi zastánci různých modelů jako

---

<sup>23</sup> Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, UK 1989.

<sup>24</sup> Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2000.

<sup>25</sup> Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. VICTORIA Publishing, Praha 1995.

například: „modu vivendi“, „překrývajícího konsenzu“, „substancialistického modelu“ či „modelu republikánského“.

Dále chci také ukázat, jakým způsobem je koncipováno Rawlsovo pojetí spravedlnosti<sup>26</sup>, ve kterém je zásadní princip tzv. *závoje nevědomosti*, jež staví společnost do sociálních poměrů jakoby *původního stavu*, tj. ještě před uzavřením tzv. společenské smlouvy. Je to konstrukt, kde nikdo neví, jaké bude mít nadání a sociální pozici, takže musí rozhodovat a hlasovat tak, aby i v té méně šťastné variantě nebyl docela znevýhodněn. Nicméně tato teorie počítá s racionálním úsudkem racionálních aktérů, což je taktéž jenom hypotetický konstrukt sám o sobě. V soudobé praxi je závoj nevědomosti nahrazen reálnými asociacemi v sociálních sítích a kombinací faktorů jako jsou - historicky založené tzv. společenské *kasty* a faktory praktických potřeb v souvislosti s právně relevantními povinnostmi a privátními zájmy.

Text rovněž rozebírá problematiku spravedlnosti z hlediska uznání kulturních a politických paradigmat, jež jsou svázána teritoriálně, ale i historicky. V této části budu navazovat na práce jak Charlese Taylora, tak i Axela Honnetha, Nancy Fraserové a Marka Hrubce. Jedná se o paradigmaty spravedlnosti, která doplňují celkové schéma teorie spravedlnosti společnosti, neboť jen komplexně pojatý koncept spravedlnosti vytváří holistický obraz ukotvení společnosti a jako takový může být jedním z primárních základů existence společnosti obecně, tj. fundamentálním faktorem její *soudržnosti*.

A právě takový holistický obraz se dá nalézt v historickém schématu ilustrativně rozděleném na paradigmatické modely společnosti v podobě lockovského individualismu, který poskytuje teorii společenské smlouvy, avšak pozdější formy byly spojeny s představami suverenity lidu. Nicméně současnost je zobrazena v paradigmatu sebeuskutečnění, do kterého se promítá ve dvou typech existence. V prvním typu vychází z principu všeobecných práv – je tím míněno, že každý by měl mít právo a schopnost být sám sebou, z čehož ovšem plyne jistý mírný relativismus (ve smyslu morálního principu): nikdo nemá právo kritizovat hodnoty druhého. A to

---

<sup>26</sup> Rawls, J., *Justice as Fairness: A restatement*. Harvard University Press, Cambridge, MA, USA 2001.

je důvod, proč existuje určitý příklon k procedurální spravedlnosti, ze které vyplývá, že mez sebeuskutečnění každého jedince musí být vytyčena nastavením rovnosti šancí pro sebeuskutečnění druhých osob.

Ve druhém typu se paradigma sebeuskutečnění výrazně projevuje svými vztahy v intimní sféře, především skrze citové vztahy, které jsou chápány jako hlavní místa jak pro sebeodhalování a sebeobjevování, tak i za jedny z nejvýznamnějších forem sebeuskutečnění. Toto vnímání naznačuje zásadní rysy vývoje moderní kultury, která čerpá z historické minulosti, když se snaží určit, co je těžištěm dobrého života, jenž se nenachází v jakési vyšší sféře, nýbrž spíše v tom, co je odpradáвна považováno za dobrý život a vychází z principů seberealizace, tj. obyčejné práce a rodiny, potažmo lásky. Avšak zároveň reflektuje i to, že sociální identita očekává a též usiluje o uznání u ostatních, a že se formuje v dialogu s druhými v návaznosti na jejich uznání našich identit či případně v boji za takové uznání, z čehož plyne, že samotné odhalování a artikulace takového faktu souvisí s rozvíjením ideálu autenticity a navazuje na určité zhroucení sociální hierarchie, která byla základem cti jako takové a rovněž tak je tam určité vnitřní propojení s udržováním nerovností.

A na toto schéma musí zcela bez pochyb navazovat koncept lidských práv, která by bylo ovšem nutné koncipovat především do univerzalistického pojetí. S tím souvisí tematizace problematiky lidských práv v globálně internacionálním kontextu s problematikou univerzalizmu, jehož nespornou výhodou je uchopitelnost pro centrální kontrolu a správu. Avšak zcela pochopitelně musí docházet ke konfliktům a odmítnutí, jelikož západní koncept lidských práv ve své šíři pojetí, a to i přes upřednostňovanou tzv. dělitelnost lidských práv, je přece jen v některých kulturních tradicích víc než cizí, tedy poměrně těžko přijatelný. Za takové situace je zapotřebí s pomocí interkulturního dialogu nalézt nejen shodné prvky, ale i ujasnit rozdílnosti a dále hledat možné kompromisy či alternativní východiska, která by umožňovala postupné vytváření přijatelných podmínek. Je to dozajista projekt dlouhodobý v procesu sbližování a postupného uznání kultur.

Dále se hodlám zabývat spravedlností z hlediska sociálních a bezpečnostních paradigmat a to zejména v návaznosti na soudobý transnacionální vývoj globálních



trendů, jež působí neustále a ve všech částech světa bez výjimky. Teorie spravedlnosti nezahrnující tato paradigmaty by pro *soudržnost* společnosti velkého významu neměla, ba dokonce o to více, v případě, že jde o současné období zrychlující se globalizace, období ve znamení výzvy proti nečinnosti. A proto se není možné spokojit s klasickými teoriemi neokoloniálně založených neoliberalů, kteří obhajují neomezené panství nad zdroji jak ekonomickými, tak lidskými – potažmo nad společnostmi jako takovými. Je to tedy také otázka potřeby redistribuce bohatství v návaznosti na globálně koncipovanou kolektivní bezpečnostní spravedlnost.

#### **1.4 Podmíněnost sociální změny**

Je to právě postmoderní vysoká míra informovanosti a přirozená materialisticky orientovaná klasifikace v žebříčku kulturních hodnot typického aktéra v moderní společnosti, která udržuje tradiční světonázor o přirozeně daném stavu věcí ve světě. Protipólem takového rádobí moderního chápání světa je však radikalismus založený na politickém extremismu, ať už vyvěrajícím z útroby atavismem opředeného náboženského fanatismu či sociálně generované negramotnosti, a to s měrou, která je poplatná úrovni historického pokroku v té které kulturně-národnostní oblasti světa. I tyto aspekty se bez výjimky podepisují na celkové úrovni humánního vývoje pozemské civilizace. Stále přetrvává systém „inter či trans“ nacionálních vztahů, který v ilustraci klasifikace pospolitých vztahů odpovídá spíše standardní ulici v metropolitní komunitě, tj. s běžnou mírou anonymity, ignorance a pro moderní byznys typické arogance, intolerance a egoismu, jež příliš k rozvoji pospolitých vazeb nepřispívají, což pochopitelně musí mít svůj dopad i na míru soudržnosti dnešních společností; společností, jejichž rozvoj je hnán především technologicky.

Se zaměřením na národně-lokální aspekty je nepochybně zapotřebí uvažovat o trendech *glocalizace*, neboť se vše zákonitě odehrává v rámci již zmíněné administrativně-obchodní praxe v tradičních regionech a lokalitách, které jsou sice pořád v sevření tradičních vzorců chování a chápání věcí, avšak tok informací v moderně se vyvíjející společnosti každodenně přináší nové podněty ovlivněné globálními trendy. Možná, že by zde bylo na místě mluvit až o určitých znacích ne nepodobných těm, které jsou charakteristické pro hystericiozní reakce na sociální změny, jež často i třeba nepřímo globalizace jako taková do národně tradičních

regionů a jejich kultur přináší a vzhledem k charakteru historicky podmíněných trendů rozvoje bude doajista přinášet i nadále.

Je možné vlastně uvažovat o dvou změnách, jež se stávají příčinou soudobého zájmu o identitu a uznání. Především jde o rozpad společenských hierarchií zakládajících si na cti ve starobylé definici, která je vnitřně propojena se sociálními nerovnostmi, tj. aby mohla být někomu čest umožněna, je bezesporu zapotřebí nemít ji rozšířenu u všech. V této souvislosti vyvstává i problematika transformace historicky zformované aristokratické cti, na kterou měli nárok jenom příslušníci privilegovaných vrstev. Šlo tedy o čest (angl. „honour“), která již byla nahrazena kategorií občanské důstojnosti, u níž je podstatné, že ji sdílí každý a tím zapadá do konceptu demokracie (důstojnost – angl. „dignity“). Pojem se stává moderním i v univerzalistickém a egalitaristickém smyslu, kdy se vlastně jedná o vrozenou důstojnost lidských bytostí. A protože se začal prosazovat význam občanské důstojnosti, přirozeně to znamenalo zaručený ústup – nakonec až marginalizaci monarchistické cti, v důsledku čehož pro demokratickou kulturu stoupal sociální význam různých forem rovného uznání prostřednictvím požadavků nejen na rovný status kultur, ale i na tzv. genderovou rovnost.

Mimo jiné Taylor upozorňuje také na to, co je naznačeno již výše, když analyzuje příčiny, které ve svých důsledcích podnítily rozpad hierarchických společenských struktur, tedy příčiny, jež v sobě nesly, takřkajíc, *inherentní rozpor*, který je v podstatě vždy počátkem nějaké změny. *Dnešní identita osoby* se dříve odvozovala od sociálního postavení, ale ani soudobá demokratická uspořádání nejsou prosta takových způsobů identifikace, tj. skrze sociální role, neboť samotný ideál autenticity se stává *primárním faktorem změny* a nakonec možná přináší i úpadek. Autor také vzpomíná na Herdera, když prostě nabádá k následování vlastní svébytné cesty životem, která již ze své podstaty má vycházet z nitra člověka a stát se tak jakýmsi propojením s transcendentální sférou uprostřed sociální ontologie ve vztažné soustavě samotného metafyzického bytí jako takového.

Mezi nejzávažnější příčiny *sociálních změn* současného vyspělého světa nesporně patří narůstající nezaměstnanost a různě se projevující nespokojenost se stavem věcí ve společnosti jako takové, jelikož si jsou mnohé moderní společnosti v hlavních

rysech poměrně podobné. Třebaže se v politické oblasti klasický pluralitně stranický systém zatím obecně nezačíná vnímat jako něco problematického, přece jenom se jedná o stav věcí, kdy dnes zaběhlé politické vztahy a přístupy jsou u voličů čím dál méně v oblibě. Nepochybně to souvisí s občas zaznívajícimi požadavky snah o znovunalézání morálních hodnot společnosti, které se obyčejně objevují ve spojení s aktuálními otázkami soudobé éry.

Svou roli při vzniku mnohých nových sociálních změn neodmyslitelně sehrává i rychle se vyvíjející úroveň technologií, které v současném světě nahrazují zpravidla velmi efektivně lidskou pracovní sílu, a tak posléze s rostoucí nezaměstnaností hrozí rozpadávání sociálního smíru, což nakonec může přerůst buď k vytváření sociálního hnutí, které přináší politickou revoltující konfrontaci se stávajícím režimem, anebo rovnou na anarchii založenou občanskou válku. Když potom dojde k mobilizaci původně pasivních lidských zdrojů a koordinací aktivit mobilizovaných aktérů se začnou programově formovat sociální hnutí, dochází k revolučnímu vyhranění postojů a požadavků, v důsledku takového vývoje pak zpravidla nastává revoluční změna politického uspořádání společnosti, tak jako tomu bylo u vzniku tzv. Arabského jara, ale to už obvykle nebývá proces plně koordinovaný, tj. docela bezbolestný, a proto s určitými dopady na všechny sociální vrstvy a skupiny.

Ačkoliv se některé komunikační vztahy na první pohled tváří jako soudržné pospolitní pouto, nemusí tomu tak ovšem být a pak se spíše jedná prakticky o určité vazby charakteristické pro příslušnost - například k profesnímu stavu, společenské vrstvě, etnické skupině, zájmovému spolku či sdružení, politické straně či hnutí nebo také generační či stejné zájmové kohortě apod. A je to právě ona samotná informace, málem ve svém kultovním postavení, jejíž komunikace v komplexu praxe vytváří informovanost, která už ve svém principu připravuje úrodnou půdu pro zformování sociálních změn a ty jsou vždy první předzvěstí historického vývoje, popřípadě pokroku, jehož pohonem je zpravidla sociální hnutí se svým skrytým potenciálem moci pokroku v podobě mobilizace lidského potenciálu sociálně-transformační dynamiky.

Mnohé mocensky principiální kategorie nebo útvary, jsou-li v tomto případě vztažené ke světovému měřítku, se potom zobrazí spíše jako omezené nebo rovnou zanedbatelné, přestože s aspektem moci, na rozdíl od příslovečné „nemoci“, souvisí i míra nezávislosti či přímo suverenity společnosti jako takové. Zde si dovoluji připomenout, že pojem „*suverenita*“ se rád populisticky skládá do výrazu „národní suverenita“, avšak nejlépe zapadá do podoby „NAŠE národní suverenita“, která již umí kdykoliv zabrnkat na nacionální strunu podle jednoduchého schématu „MY a ti druzí“ tak, jak už mnohokrát v minulosti bylo v politické praxi ověřeno, a to nejen v rámci pouze jedné národní společnosti.

Z pohledu historického vývoje lidstvo jako takové je na prahu 3. tisíciletí Anno Dominy, kdy se zdá, že přichází ten pravý čas, aby se markantně vyzdvihl význam pluralisticky založené humanity, zejména ve smyslu humánních přístupů, které by mohly uvolnit sice zatím nevyužitý, ale přece stále spíše zatracovaný potenciál univerzalizmu a tak připravit cestu k formování, pro budoucnost tolik nepostradatelného, globálního řádu na základě konceptu tzv. *nedělitelných lidských práv*, pro někoho asi trochu překvapivě, především prostřednictvím globálního vládnutí v dějinách nově zformovaného globálního státu.

## **1.5 Normativní koncept pospolitosti**

V této kapitole se budu snažit vysvětlit, jak je chápán pojem *pospolitost* u významných autorů a s jakými koncepty *pospolitosti* se lze v teorii setkat jako i normativně obhajovat. Jde tu o pojem, který je navýsost důležitý jak pro existenci lidstva, tak i pro civilizaci jako takovou a nevyjímá ani významu pro samotnou existenci člověka jako nositele kulturní inteligence a humanity, bez níž by ovšem dějiny jaksi docela postrádaly svůj význam. *Pospolitost* je v podstatě beztřídní a bez hierarchická společnost, která nejenže dává sociálnímu vývoji smysl, ale zároveň ho i umožňuje.

Dá se říci, že je základním sociálně konstitutivním paradigmatem jak pro sociální praxi, tak i pro samotnou teorii politických a sociálních věd. Je to tedy vlastně jeden z primárních faktorů, který nastartoval nejprve další antropologický a posléze i historický vývoj lidského druhu na této planetě. Raný historický vývoj byl hlavně ve

znamení zakládání a zároveň šíření prvobytně pospolných společností, které postupně získávaly na rozsahu působnosti (nahlíženo skrze vertikální geografické struktury) a také narůstaly jednak ve své kvantitativní velikosti, a jednak v komplexnosti sociálních relací, stejně jako i svou specifičností (tj. svou specializační propracovaností).

Když se v tento moment ještě podíváme na samotný pojem *pospolitost* do již zmíněné referenční literatury, tak se dostaneme k tomu, že daný pojem znamená příslušnost do jediného celku, jako i sounáležitost a vzájemnost, jedná se tedy o spojení v jednom celku; míní se tím vlastně společenství, komunita nebo jednota, případně společné užívání něčeho. Často jde také o označení pro skupinu lidí, žijících na témže území a k sobě volně poutaných (např. příbuzenstvím, sousedstvím, přátelstvím apod.), během existence pospolitosti si její členové vytvářejí vlastní normy a instituce, mnohdy nezávazné, ale obecně uznávané. Německý sociolog Ferdinand Tönnies rozdělil sociální skupiny na dvě základní kategorie, a to na *pospolitost* (*Gemeinschaft*) a *společnost* (*Gesellschaft*) podle jednoduchých kritérií, takže do *pospolitostí* zahrnuje skupiny, které vznikly živelně, tedy na základě citů a ke *společnostem* přiřazuje skupiny, jež vznikaly vědomě, na racionálním základě, vzájemným spojením.

*Pospolitost* je vylíčena v podání Jana Kellera<sup>27</sup> „jako sociální útvar spočívající na kladných a spontánních citových vazbách majících svůj původ v rodinném soužití. Intimita umělých vazeb je umožněna malým rozsahem skupin a podobnými zájmy všech jejich členů, kteří kooperují v rámci celku. Oproti tomu *společnost* vytváří rozsáhlý konglomerát neosobních vazeb, jednotlivci na nich participují vedeni pouze chladnou kalkulací zisku, který je hlavním motivem jejich jednání. Odlišné zájmy je odcizují, každý chápe druhého jen jako nástroj k dosažení svých vlastních cílů.

„*Společnost* ve skutečnosti neexistuje. Vyjádřeno přesněji: společnost existuje, jen pokud se lidé chovají, jako kdyby skutečně existovala. Empiricky se však vyskytují pouze jednotliví lidé se svými zájmy a svým konkrétním jednáním. [...] takže pojmem *společnost* se zpravidla označuje souhrn individuí jednajících s ohledem na jednání druhých, a to v určitém historickém, prostorovém, kulturním a sociálním

---

<sup>27</sup> Keller, J. *Úvod do sociologie*. Praha: SLON 2005.

kontextu, jehož parametry mohou svým jednáním ovlivňovat jen částečně. [...] *Společnost* jako taková je výtvořem svých členů a není nikdy výtvořem hotovým, jelikož je neustále svými členy formována a transformována, což má pochopitelně značné demokratizační dopady. A jak je obecně v sociálních vědách známo, společnost není utvářena velkými osobnostmi za přihlížení mas pouze v úžasu. Je to v podstatě tak, že si každý vlastně dělá svůj svět sám a má ho takový, jaký si ho, spolu s ostatními, udělal. Významy se přiděluji během všedních, každodenních interakcí.“

Jak uvádí Frank I. Michelman ve svém článku<sup>28</sup> „cíl pospolitosti, společné dobro, spočívá z republikánského hlediska v podstatě v úspěchu politického úsilí definovat, ustanovit, realizovat a udržet řadu práv (méně tendenčně zákonů), která nejlépe vyhovují podmínkám a mravům dané pospolitosti, zatímco v opačném, liberálním pojetí poskytují práva vyššího zákona žádoucí transcendentální struktury a mantinely moci, čímž se může pluralistické prosazování různých a konfliktních zájmů uskutečňovat nejspokojivějším způsobem.“

Z historické analýzy sociálních útvarů se dá odvodit, že v podstatě tou nejrozsáhlejší úrovní, na které došlo k utváření pospolitostí, byla zejména úroveň národních států, ačkoli v určitém směru měly podobné tendence i uskupení států sdružených např. pod organizací RVHP za dob bipolárního světa ve druhé polovině 20. století nebo zemí sdružených v asociaci britské koruny zvané Commonwealth ve 20. století či evropského Společenství uhlí a oceli rovněž ve druhé polovině 20. století a v 21. století známé jako Evropská unie. Je zároveň historicky docela patrné, že v předešlých stadiích sociálního vývoje byla úroveň národního státu dostačující k tomu, aby mohla probíhat sociální emancipace, jelikož tak nastala příležitost se zbavit leckterých lokálních omezení.

Avšak v současnosti národní stát znovu dospěl do stadia, kdy neodpovídá se svými možnostmi potřebám plnější realizace principu intersubjektivního uznání, protože nevytváří takové podmínky pro politické jednání, které by bylo odpovídající odezvou silám, jejichž působení je v soudobých politicko-hospodářských vztazích světa směrodatné, z čehož postupně vyvstává potřeba dosáhnout zformování

---

<sup>28</sup> Michelman, F. I. Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights. In: *Florida Law Review*, 41, 1989, (s. 446).

transkontinentálně supra národní entity s celkově globálním rozsahem správy, která by dokázala být dostatečně emocionálně atraktivní pro většinu lidstva, aby se naplnily ideály o férovější distribuci zdrojů a z nich plynoucího užitku. Ovšemže v návaznosti na udržení rovného a humánního přístupu k jednotlivým kulturám, což by mělo ve svém důsledku připravovat podmínky pro utváření kosmopolitní koncepce pozemského světa, jež by tak zároveň zvyšovala šance na zdárné zvládnutí transformačních fází civilizace lidí a tím též umožnila nastoupit tolik žádanou cestu tzv. trvale udržitelného rozvoje (tj. cestu do budoucnosti).

Většina soudobých úvah o globálním řízení a správě se odvíjí od pojmu „governance“ (z angl.- vládnutí), který lze vykládat jako: rozumnou správu, řízení a proces vládnutí v jednom, což ho odlišuje od pojmu „government“ (z angl.- vláda). Zatímco „government“ označuje spíše vertikální mocenské struktury, v pojmu „governance“ i na globální úrovni, je implicitně zahrnuta představa rozumné správy s pomocí horizontálních vztahů a sítí. V soudobé politologii se vynořila řada teorií, vztahujících se právě k pojmu globální „governance“. V tomto kontextu se také začalo hovořit<sup>29</sup> o tom, zda v rámci těchto globálních sítí nevzniká jakýsi nový model transnacionální nebo globální správy, který se vyznačuje odklonem od vertikálních, tj. hierarchicky organizovaných struktur ve prospěch polycentrického vládnutí (governance), které se opírá o sociální sítě a nejrůznější aktéry na různých úrovních (v interpersonálních sítích), z nichž ovšem ale nikdo není dominantní.

Lze uvést, že následkem potenciálně turbulentního vývoje se mohou vytvořit negativní trendy s různými podobami planetární homogenizace nebo globálních autoritářských tendencí na jedné straně či dokonce nové světové války na straně druhé. Nutno dodat, že pro obě hypotézy vývoje světa, jak typu semichaotického systému s nejistou zápletkou a volnými konci, tak i pro hypotézu v podobě „kauzálního nexu“ (z latiny – příčinná souvislost) s teleologickou orientací, jsou předložena relevantní odůvodnění, přičemž obě linie vývoje budou patrně obsahovat také různé aporie (z řečtiny – sporný či neřešitelný problém).

---

<sup>29</sup> Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Nicméně je zapotřebí brát taktéž v úvahu, že směr celoplanetárního vývoje lidské civilizace je do značné míry podmíněn populačním nárůstem ve světě a navíc ještě v propojení s problematickým vývojem globální ekonomiky. Ta je bezesporu spoluutvářena konzumně orientovaným stylem života, zejména v urbanistických aglomeracích lidnatých zemí. Za takových okolností se v mezinárodních vztazích rodí různé spory, které mají v důsledcích tendenci vytvářet ekonomické zvraty, mimo jiné i skrze globální propojení obchodních vztahů (hlavně ve finanční sféře), jež v současných podmínkách expanzivních trendů komunikačních technologií přináší, kromě dalších dopadů ve sféře sociální, i výraznější dopady na životní prostředí. Tyto momenty jsou spolupůsobícími faktory při formování trendů dlouhodobého vývoje, v němž sociální aktér bojuje proti sociálnímu, politickému a kulturnímu zneuznání. Nejen jedinec, ale i celé společnosti se snaží získat uznání a dosáhnout na realizaci práva na autenticitu a autonomii. Prve zmíněné cíle jsou v počátcích obvykle uskutečňovány úsilím o získání, udržení nebo případně znovunabytí nezávislosti jako jednoho z prvotních předpokladů emancipačních snah založených na ideálech humanismu, rovnosti a demokratizačního pokroku společností, které dále formují své struktury v moderních dobách postupující globalizace.

Zde je třeba vzít v potaz tezi o tom, že lidské (ekonomické, politické atd.) ratio (z latiny – rozum, rozumový důvod) sociálně aktivního aktéra vychází také z evolučně založených podvědomých snah o seberealizaci skrze sociální dominanci, což je znakem mocensky orientovaných ambicí. Tyto mocenské ambice v chování sociálních aktérů uchovávají instituce sociálních nerovností vyvinutých sice „naturalisticky“ (z latiny – vycházející z přírodních faktorů a zákonitostí), avšak z hlediska etiky a společenské spravedlnosti se jedná o základy asociálních rysů. Jedinci a skupiny osob s těmito rysy jak pod vlivem politické lobby (z angl.- kuloárové ovlivňování poslanců) mnohdy až mafiánských konexí sociálních sítí, tak i pod vlivem čím dál mocnějšího nadnárodního kapitálu nadále udržují přetrvávající systém sociálních nerovností - tzv. „skleněných stropů“ (z angl.- *glass ceilings*), které se dále promítají do všech ostatních oblastí života společností.

Horní vrstvy společností, jež jsou na takových nerovných vztazích existenčně závislé, nechtějí připustit další odevzdávání moci (už vůbec ne přímé) nad svým panstvím na



rovině národního státu, tedy zejména prostřednictvím decentralizace státní administrativy, tj. přenášení výkonných pravomocí na lokální či regionální rovinu veřejné správy nebo případně prostřednictvím supranárodní integrace. Takto jim nezbyvá, než se stále zaštiťovat úsilím o zachování národní (tudíž i vlastní) suverenity jak uvnitř států, tak i za jejich hranicemi - v mezinárodních vztazích a na poli globálně utvářených vztahů, avšak už jen toto samotné úsilí v souhrnu souvislostí zároveň blokuje další sociální vývoj společností.

Společnosti pod těmito vlivy v současnosti zatím nejsou připraveny sdílet svoji suverenitu, přestože ji již vlivem globalizace pozvolna podprahově pozbývají ve prospěch nadnárodních korporací či postupnými dílčími ústupky až už na úrovni supra-národní nebo dokonce globální integrace. A tak je zřejmé, že zatím chybí nezbytný motivační podnět pro jednotlivé společnosti k tomu, aby dobrovolně přistoupily k racionálně zdůvodněnému kroku, směrem k hlubší politické a právní integraci na nadnárodní a do určité míry rovněž na celosvětové rovině, na které by se dosavadní transnacionální a globální ekonomické tlaky mohly regulovat a popřípadě transformovat, což by ve svém důsledku mělo také přispět k další sociální integraci. Tato integrace by však měla být výsledkem *interkulturního dialogu a uznání*, tedy integrace, která by nepředstavovala závažné riziko despotie globálního pseudo-univerzalizmu západního typu, jenž je obvykle spojován se značnými obavami, ne vzdálených obavám z religiózně založených křížáckých a imperiálních tažení v historii lidstva.

Marek Hrubec ve své knize<sup>30</sup> rozebírá soudobé integrační trendy a dochází k závěru, že koncepce mezinárodního uspořádání se za podmínek dnešního ekonomického, transnacionálního a globálního uspořádání, jež se dostalo mimo politickou a právní kontrolu národních států a za podmínek silících kritických sociálně emancipačních trendů a úsilí o interkulturní uznání, stává čím dál tím více nedostatečnou. Vývoj těchto kritických trendů, který ovšem neznemožňuje další šíření informovanosti mezi aktéry, a to jednak mezi jednotlivci a jednak mezi samotnými společnostmi, začíná aktivovat emancipační úsilí o uznání požadovaných nároků. Dosavadní vývoj má však

---

<sup>30</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: FILOSOFIA, 2011.

zatím podobu, která je spojena s individuálními a zejména privátními zájmy a s domáháním se nejprve tzv. *negativních práv*.

Přesto je pro lidstvo důležité nenechat si vzít příležitost k pokrokově orientovanému vývoji směrem k dalšímu prohloubení spravedlivého založení uspořádání společnosti, třebaže to nebývá vývoj snadný a ideálně přímočarý. Při rezignaci na spravedlnost je totiž ve hře lidské strádání, jež nelze přehlížet, v určité míře však bývá součástí také pozitivně hodnocených dějin, přestože se buď explicitně nevyjadřuje, nebo se zmiňuje pouze jako sekundárně zúčastněný faktor. Sociálně historický pokrok je ovšem obvykle právě díky těmto prvkům realizován a posléze i v mnohých kulturách či společnostech respektován, nejkuli v některých dějinných obdobích přímo uctíván.

Není-li realistické doufat v úspěch autentického vzniku *sociální koheze* masové populace na globální úrovni s vysokou demokratickou participací (poněvadž problematika sociálních relací a interakcí se stále odehrává především v lokálních a regionálních komunitách), je nutné vzít v úvahu i možnost technokratického způsobu aplikace takové perspektivní vize prostřednictvím politických hierarchických struktur, tedy jakoby „seshora“, aby se dosáhlo pokrokových změn na globální úrovni, které by jinak byly nejspíše nedosažitelné, protože neexistuje společný transnacionální narativ (a to jak současný, tak i minulý) založený na tradicích, jenž by vlastně takovou vizi prakticky umožňoval přivést do reálné existence.

Jinými slovy, lidstvo si v podstatě neuvědomuje společné zájmy a tím tedy prakticky nevznikají podmínky pro autentické uplatňování solidarity a multikulturální kooperace napříč kontinenty (a to ještě navíc navzdory současnému internacionálnímu právně-politickému schématu). A k předešlému se přirozeně přidává i to, že nedá-li se reálně počítat s principem reciprocity, jelikož se stále zásadně liší nejen jednotlivé regiony, ale i celé národní společnosti ve smyslu životní úrovně, filozofie kultury a existenční stability, potom lze pochopitelně předpokládat, že to neumožňuje se vztahovat k ostatním ve světě v praktickém přesahu vlastních komunit, z čehož nakonec vyplývá další směřování globalizace, jako i možná relativně zřejmá prognóza dalšího vývoje pozemského světa lidí do budoucna.

## 2. Uznání a soudržnost

Druhá část naváže na některé práce autorů *kritické teorie*, zejména na práce Axela Honnetha s jeho „*strukturou vztahů uznání*“<sup>31</sup>, protože Honnethova teorie uznání je v současnosti brána za nejpropracovanější teorii svého druhu. Zároveň se jedná o teorii, jež posouvá problematiku intersubjektivních vztahů, na kterých je ostatně teorie uznání založena, nejvíce kupředu a to především v oblasti dnešní moderní teorie vztahů primární úrovně, z nichž je rovněž vytvořena teorie spravedlnosti, stejně jako i problematika *soudržnosti společnosti* v soudobých sociálních a politických vědách. A dále se bude zaměřovat na vybrané texty Charlese Taylora, Michaela Walzera a Michaela Sandela, kteří jsou přiřazováni ke „*komunitaristické*“ kritice způsobu pojmání „*sebe sama*“ vycházejícího z pohledu *liberální teorie*. Projekt se bude také zabývat vybranými pracemi Johna Rawlse a Jürgena Habermase a nevyjímá ani texty Nancy Fraserové, aby došlo k ucelenějšímu zobrazení dané problematiky, tj. v patřičné šíři kontextu a (řádoby) pokud možno i v dostatečné hloubce analytického rozpracování.

Tyto dva pojmy, *uznání* a *soudržnost*, vytváří dichotomii charakteristik společnosti obecně jako *pospolitosti*; tedy charakteristik, které jsou na sobě pouze nepřímo závislé a to ještě jenom v poloze – stav společnosti, nikoliv v podobě procesu jako takového. Neboť tak, jak je vysvětleno výše prostřednictvím prací autorů Jiřího Musila<sup>32</sup> a Antonia Chiesiho<sup>33</sup>, ve formě procesů se tyto kategorie, analyticky nahlíženo, prostě nevyskytují. Jednoduše vzato proto, že tyto politologické pojmy jsou vlastně pouze obecným teoretickým označením určitého charakteristického stavu společnosti, který nastává v důsledku působení (pro *pospolitost*) primárních (tj. jakoby typických) procesů. Mezi takové se dozajista řadí např.: inkuzivní integrace, asymetrická *solidarita* (vycházející z principu vzájemné důvěry a emočního pochopení), kooperace a taktéž sdílení společného narativu (včetně symboliky) a rovněž tak na něm založená *politická identita*, nevyjímá ani systémové vztahy určité vzájemné obchodní závislosti apod. Dá se tedy všeobecně říci, že existence *soudržnosti společnosti* přímo

---

<sup>31</sup> Honneth, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press, Cambridge MA, USA 1996. (s. 67)

<sup>32</sup> Musil, J., *Současná pojetí sociální soudržnosti a Česká republika*. In: „Pojetí sociální soudržnosti v sociologii a politologii“, Studie CESES, č. 9, 2004.

<sup>33</sup> Chiesi, A., M.: *Measuring Social Capital and its Effectiveness*. In: *European Sociological Review*, September 2007, č. 23: s. 437-453.

závislá na samotném principu interpersonálního uznání není, avšak lze zároveň počítat s tím, že aspekt *soudržnosti společnosti* jako takové je možné posílit implementací principu *interpersonálního uznání* na bázi Honnethovy *teorie uznání* navazující vlastně na Habermasovu teorii *komunikativního jednání*.

## 2.1 Teorie uznání a její dilemata

*Teorie uznání* je spíše záležitostí dnešní moderní doby, která začíná vytvářet prostor i pro tuto úroveň uspokojování potřeb člověka (jako sociálně zformovanou individualitu) - je to taktéž i možnost navázat na proces další emancipace, neboť u mnohých ve vyspělejších částech světa jsou nižší úrovně potřeb tak, jak je vysvětluje „Maslowova pyramida“, převážně uspokojeny. Nicméně přirozená, často i ze samého nitra lidského bytí vycházející, touha po uspokojování vyšších úrovní potřeb pokračuje v následném vývoji, aniž by si kladla jakákoliv omezení či zásadní překážky na cestě jakéhosi přiblížení k samotné ontologické podstatě. Tím možná dochází nejen k hledání, ale i k naplňování určitého smyslu vlastního usilování se o uchování svého bytí v prostředí kontinuální změny, ba nezdědka dokonce i jistého převratu v očekávaném vývoji.

Pak se tedy zdá, že je tu řeč o snaze vyvíjené kvůli jakémusi dosahování určité převahy či alespoň domnělé výhody, načež se taková touha vlastně stává určitou formou jakéhosi „perpetuum mobile“ sociální existence vůbec. Avšak nutno připustit, že i tato oblast teorií má dalekosáhlé důsledky jak pro ontologii lidské bytosti, tak i pro moderní společnosti a jejich *pospolitosti* (a ty také souvisí, mimo jiné, i s problematikou *soudržnosti společnosti*). Tato problematika je ovšem z jistého pohledu jak pro zachování kontinuity samotné existence *pospolitosti*, tak ale i pro samotný vývoj moderních společností, přímo nepostradatelná. Zde se budu soustředit na hermeneuticky, komparačně či naopak i synteticky laděnou analýzu prací A. Honnetha, N. Fraser, I.M. Young, A. Gutmann a M. Hrubce.

Pro dostatečné objasnění *teorie uznání* a taktéž se zřetelem k naznačení vyplývajících dilemat z výše uvedených důvodů použiji zejména Honnethovu knihu v anglickém překladu, jelikož český překlad není dostupný, s názvem „The Struggle for

Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts“ (Boj o uznání: Morální vztahy sociálních konfliktů) v podání Joela Andersona. Především mě bude zajímat část II. nazvaná „A Systematic Renewal: The Structure of Social Relations of Recognition“ (tedy *Systematická renovace: Konstrukt sociálních vztahů uznání*) tak, jak je Honneth přibližuje prostřednictvím přístupů zejména těchto autorů: G.W.F. Hegel nebo G.H. Mead.

Honneth se ve svém díle<sup>34</sup> odráží především od Hegelových prací, když v první části píše o mladém Hegelovi a jeho období působení v Jeně, jež se neslo ve znamení programu, který zněl (podle Honnetha) téměř materialisticky. Byl nasměrován rekonstruovat etické založení lidského rodu (jako živočišného druhu) v procesu, ve kterém se promítá do reality jako takové. Postupoval prostřednictvím rozfázování konfliktu a morálního potenciálu, jenž je strukturálně zvnitřněn na bázi komunikativních vztahů mezi subjekty, aniž by se chtěl více zaobírat zkoumáním objektivního posunu příčiny, která přivádí do reality sociální naturel člověka jako lidské bytosti (v aristotelovském náhledu) nebo samotného „ducha“ vztahování se sama k sobě v podobě Taylorova jáství, jak o něm autor mluví ve své stěžejní knize,<sup>35</sup> tedy v podstatě v rámci filozofie vědomí.

Přestože Honneth sice reflektuje současné kritické teoretiky a různé další autory, jeho pozice je v nejednom aspektu blízká právě *teorii pospolitosti a uznání*, která byla rozpracována i Charlesem Taylorem.<sup>36</sup> Honnethovu verzi kritické teorie lze z hlediska srozumitelnosti zařadit jako *normativně formulovanou kritickou teorii uznání* (tj. něm. *Anerkennung* a angl. *Recognition*). Tak, jak zmiňuje M.Hrubec v knize<sup>37</sup> *Etika sociálních konfliktů* teoretické stanovisko načrtnuté v knize *Boj o uznání* je fakticky aktualizací redefinicí koncepce vzájemného uznání jedinců v pospolitosti, kterou vypracoval Hegel ve své rané práci „System der Sittlichkeit“.

---

<sup>34</sup> Honneth, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press, Cambridge MA, USA 1996.

<sup>35</sup> Tamtéž.

<sup>36</sup> Taylor, Ch., *Etika authenticity*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2001.

<sup>37</sup> Hrubec, M. a kol., *Etika sociálních konfliktů*. Axel Honneth a kritická teorie uznání. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2012.

Tak, jak je již výše naznačeno, základem této kapitoly je Honnethova normativní *teorie uznání*, ve které autor rozlišuje *tři základní sféry uznání*, jež se doposud v historickém vývoji utvořily, jednak v evropských zemích a jednak v zemích globálního Severu. V první sféře uznání se pojednává o *intimní oblasti*, což se zobrazuje ve formě lásky a přátelství, jež se odehrávají už od dětství v rodině, ale též ve vztazích k dalším signifikantním druhým. K tomu je dozajista zapotřebí dodat, že první sféra uznání je současně primární podmínka pro realizaci dalších dvou druhů uznání, ve kterých jde především o zkoumání v oblasti rozvoje integrované a stabilní subjektivity a jako i podmínky jejího udržení. I když je láska nejvíce difuzní kategorií v rámci sfér uznání, nepodléhá však natolik institucím jako kategorie práva či sociálního ocenění.

Rovina *právních vztahů* je to, co vytváří tzv. druhou sféru, která se začala formovat rozpadem uznání v hierarchické stavovské společnosti, čímž nastává jistá eliminace uznání, jež bylo spjato s feudálním sociálním statusem. V moderní společnosti je každá osoba deklarativně (tedy právně) uznána jako rovnoprávná na základě respektu, který je jí adresován, neboť je brána jako člověk (tedy společenská bytost s nárokem na důstojnost), jenž je sám za sebe nadaný autonomně a odpovědně rozhodovat. Historicky to však s sebou přineslo negativní individuální práva, která byla poskytnuta zprvu jenom majetným mužům. Jednalo se o kognitivní uznání obecných lidských vlastností specifikovaných daným kulturním kontextem a taktéž se jednalo o výslednou sebeúctu každého občana s morální odpovědností.

Ve třetí sféře uznání je to právě *sociální ocenění*, které je ohodnocením specifických přínosů a výkonů každého člověka jako takového, jelikož se v této sféře uznání centruje na osobité charakteristiky jednotlivých individualit. A tak má uznání i svoji afektivní stránku, která odměňuje unikátní vyjádření osob, což je platforma, na které se uskutečňuje také v podobě mezilidské solidarity. Když však autor v této souvislosti píše o vztahu člověka k sobě samému tak, že jde o sebeocenění, pak se ale nedá ubránit myšlence, že se vlastně možná jedná o jistou formu narcistního jáství, které je ovšem zároveň závislé na vztazích vzájemného uznání jedinců. Načež patrně vzniká otázka, nakolik je pak tedy vlastně možné počítat s vzájemným oceněním osob

v komunitě (u někoho by se potom mohly objevit potíže s tím, jak si představit opravdové soužití v praxi takových vztahů?).

Podívá-li se pozorovatel prizmatem praktické sociologie (tedy pravděpodobně) hned na první sféru uznání Honnethovy teorie, už jen taktéž na první pohled si nejspíše uvědomí, jaké jsou asi skutečné šance různě exkludovaných jedinců nebo dokonce sociálních skupin na realizaci niterných tužeb uznání v intersubjektivních vztazích tzv. *intimní oblasti*. Když se vezme v úvahu, že se kategorie tzv. exkludovaných osob, více či méně, nachází de facto mimo výše zmíněnou *intimní oblast intersubjektivních vztahů*, a to právě v době nejcitlivější, kdy je daný jedinec teprve ve vývoji dítěte, popřípadě v dospívání, je docela pochopitelné, že jeho/její zdárný posun v osobnostním vývoji směrem ke druhé a třetí sféře uznání se zřejmě žádoucím způsobem odehrávat nebude. Z tohoto pak vyplývají prakticky založené dilematické aspekty znázorňující sice především marginalizovanou část společností, avšak v reálné sociální a politické praxi ne zcela zanedbatelnou, tím spíše právě v teritoriálním úhlu pohledu.

A jak píše Ondřej Štěch o lásce a jejím vztahu k ostatním sférám uznání<sup>38</sup> „Specifikum lásky a přátelství jakožto formy vzájemných vztahů lidí je v tom, že je v nich uznána osobnost druhého v jeho celku, nezávislosti a jedinečnosti.“ Další dvě sféry uznání vlastně koncipují normativní infrastrukturu moderní společnosti, do níž se ovšem lidská bytost promítá jako autonomní individualita. Jsou to sféry uznání, které se vztahují k osobnosti jedince jako k abstraktnímu právnímu subjektu, anebo také případně podle jeho přínosů pro pospolitost. Tak lze očekávat, že morální nároky, jež zakládají komplexní platformu subjektivní integrity, se mohou promítat i do oblasti lásky, ale jen stěží se může jednat o dlouhodobou substituci v dalším emancipačně orientovaném historickém vývoji, tj. ve snaze o dosažení morálních nároků na uznání.

V návaznosti na subjektivisticky pojatou první sféru přichází do zorného úhlu univerzalisticky založená druhá sféra Honnethovy kritické teorie uznání, která vychází

---

<sup>38</sup> Hrubec, M. a kol., *Etika sociálních konfliktů*. Axel Honneth a kritická teorie uznání. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2012. (s. 81)

z toho, že konkrétním právním kodifikacím předchází morální nároky, na něž však pochopitelně není možné druhou sféru jako takovou zredukovat, nýbrž je nezbytné samotné morální nároky specifikovat. A právě na tomto místě lze odhalit *výklad práva* jako alternativního emancipačního nástroje modernizace. *Platné právo* se takto stává předmětem důležitých druhů *sociálního boje o uznání* skrze sdílené morální nároky, které vlastně vytváří prostor pro jednání v jinak relativně *pevné struktuře práva*. Jde tu tedy o prostor pro jednání, který se historicky dostává do proměnlivých podob, zejména v otázkách sociální interpretace, tj. co má být obsahem práv a co nikoliv.

Vzhledem k tomu, že podle Honnethovy teorie je podstatou právního uznání plné členství v právním společenství, „[...] jsou pro odpovídající dimenzi identity rozhodující charakteristiky, které takovéto plné členství umožňují. A pro zachování nenarušeného vztahu k sobě samému je nezbytné, aby byl subjekt jakožto nositel takových vlastností uznán druhými, kteří jsou v tomto ohledu významní, tedy ostatní členové společenství. K takovým vlastnostem patří autonomie jedince. Jejím předpokladem je uznání schopností rozhodovat se odpovědně ve věcech týkajících se vlastního života. Autonomní subjekt je rozpoznáván jako „cíl sám o sobě“, není v tomto aspektu své identity podřízen žádným vnějším cílům ani ohledům.“<sup>39</sup>

Avšak s kritickým náhledem na tuto normativní teorii je docela patrné, že nepadla ani teoreticky zmínka o těch, kdož spadají mezi takové kategorie individualit, které se z nějakého důvodu nedostatečně adaptují (konkrétní) politické identitě právního společenství (např. v podobě národní pospolitosti). Takže následně nejspíše nedochází k uznání specifických vlastností těchto sociálních aktérů (vyskytuje se zpravidla na úrovni sociálních minorit a exkludovaných jedinců) významnými druhými, tj. ostatními členy společenství (jelikož jako významní nejsou ani chápáni). A pak tedy v důsledku výše zmíněného těžko očekávat, že se prakticky udrží nenarušený vztah jedince k sobě samému, jak by bylo pochopitelně žádoucí. Z etického hlediska je situace o to složitější, že jak sociální či etnické minority, tak ani konkrétní individua zpravidla za kulturní, sociální nebo adaptační potíže, ať už přímo či nepřímou, vlastně ani nemohou. Leckdy se jedná o ne zcela výjimečný problém nefungujícího systému

---

<sup>39</sup> Hrubec, M. a kol., *Etika sociálních konfliktů*. Axel Honneth a kritická teorie uznání. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2012. (s. 96)



rodiny a s tím obvykle propojený nezdárně probíhající proces socializace, nebo případně k tomu ještě navíc připojený nedostatečný průběh formování osobnostní kultivace a profesní kvalifikace.

Nicméně již z právě zmíněného je celkem zřejmé, že na požadavky současné doby Honnethova normativita nejde dost daleko, jelikož se začíná projevovat s narůstající urgencí potřeba sociologicky usměrňovat vznik a i samotný průběh sociálních konfliktů. Jedním z nemnoha přijatelných nástrojů kontroly těchto sociálních jevů by tedy mohla rovněž být technická (tj. i administrativní) koordinace adaptačních procesů exkludovaných (popřípadě migračních) kategorií populace dané pospolitosti. Šlo by tedy o projektované adaptačně-integrační procesy se zacílením na inkluzivně pojatou asimilaci s monitorovaným graduálním průběhem procesu doplněného hmotně motivační složkou za zvládané úrovně (jistá obdoba školského systému klasifikace a stipendií).

V kontextu problematiky střetávání kultur se Charles Taylor ve své studii<sup>40</sup> „Politika uznání“ vyjadřuje ve smyslu legitimizace nároku na *multikulturní uznání* kulturně definovaných identit v liberálně demokratických společnostech. Avšak je bez pochyby nezbytné ještě dodat, že už jen teoretická šance na úspěch *multikulturalismu* (pochopitelně souvisí s problematikou *soudržnosti společnosti*) přichází v úvahu pouze za předpokladu, že *inkluzivní* politika bude podporovat *adaptační procesy* zacílené na *asimilaci* minorit a exkludovaných do majoritních kategorií společností. Je důležité počítat i s tím, že proces *akulturace* může probíhat bez revoltujících turbulencí v zásadě jen za předpokladu, že probíhá především jakoby „přirozeně a nenásilně“ prostřednictvím sofistikovaných atributů konsumeralisticky orientovaných globálně-univerzalistických trendů. Tyto trendy však musí působit nikoliv intruzivně a disharmonicky, nýbrž hlavně moderně a jaksi univerzalisticky, tedy jakoby ve stylu označovaném jako „být IN“ (tj. inkluzivně „trendy a cool“, z angl. – populární instituce, senza, bezva, prima; takže tzv. uvnitř dynamické a moderní progresu).

---

<sup>40</sup> Taylor, Ch.: Politika uznání. In: *Multi-kulturalismus: Zkoumání politiky uznání*. FILOSOFIA (překl. Bakešová, Hrubec, Velek), FÚ AV ČR, Praha 2001.

Pakliže ovšem k patologickému směřování ve vztahu k druhým a komunitě vůbec nedochází z důvodu mentálních poruch zbavujících člověka svéprávnosti, je na místě uvažovat o adekvátních přístupech (dostupného sociálního inženýrství), které by dokázaly tyto potenciálně asociální vzorce chování socializačně adaptovat a tím zamezit potenciálnímu šíření sociálně patologických deviací ve společnosti, zejména v případě koncentrace těchto jevů v hraničních lokalitách periferie. V nastoleném směru vývoje se dá rovněž předpokládat, že svůj nepopíratelný vliv v současné éře ekologicky a populačně zatížené globalizace s sebou ponесou významné znaky postkonvenčně a postsekulárně se vyvíjejících společností postindustriální části světa, jež se dost možná opět začne zajímat i o oblast eugeniky<sup>41</sup> jako reakci na dekadentní aspekty doby. Neboť i Habermas si je vědom toho, že „láska nemůže existovat bez poznání v druhém a svoboda bez vzájemného uznání.“

Načež i pro samotné multikulturní soužití platí jisté zásady vztahů a úměr, takže je možné odhlížet od soudobých prakticky proveditelných přístupů, mezi které nakonec připadají v úvahu nejspíše dvě „osvědčené“ varianty. Jako první je nasnadě tzv. integrační akomodace v programech sociálního inženýrství (tj. projektově řízená kultivace mapující se do konceptu kultury majoritní populace) – pochopitelně dobrovolná. Avšak pro zachování autonomie a autenticity vlastní kultury je popřípadě k dispozici druhá varianta – jakési kulturní izolace v autonomních rezervacích (po vzoru anglosaských zemí, Slovenska, Maďarska, Indie, Číny a tzv. postsovětských republik). Z hlediska krizové připravenosti na očekávané období zvýšené migrace ve světě lze doplnit, že první varianta vyžaduje pouze omezenou imigraci, ale ta druhá bezpochyby s případnou zrychlenou imigrací počítá. Historicky by se postkonvenční právní společenství jen těžko dokázalo vyrovnat s nárůstem těchto neřešených sociálních problémů, nenajde-li se jiná politicky použitelná (z dnešního pohledu) přirozeně revoluční koncepce.

## **2.2 Vztah individuality k pospolitosti**

---

<sup>41</sup> Habermas, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti: Na cestě k liberální eugenice?* (překl.A.Bakešová) FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2003.

Vztah individuality k pospolitosti je takový vztah, jak říká Charles Taylor ve své knize<sup>42</sup>, který vychází z ideje jazykového společenství, jenž je nejlépe zobrazen následující morálně hermeneutickou tezí. Tak, jak píše ve svém dovětku překladu Taylorovy knihy „*The Ethics of Authenticity*“ (Etika autenticity) Marek Hrubec podle této teze, je člověk vlastně bytostí, která interpretuje sebe sama a obdobně i své okolí, a která zároveň propojuje takovou interpretaci s hodnotícím náhledem na sebe sama jako i k ostatním lidem a věcem, z čehož pak tedy vyplývá, že situovanost člověka jako určitého sociálního aktéra ve vztazích vzájemných interpretací a hodnocení mezi tzv. „signifikantními druhými“ stanovuje to, co autor označuje jako *hodnotově dialogický charakter člověka* s následným dopadem na samotný sociálně-vědní konstrukt *identity lidské bytosti*, která je prakticky závislá na *vzájemném intersubjektivním uznání*. M.Hrubec ještě dodává, že v návaznosti na tuto argumentaci Ch.Taylor rovněž obhájí *pozitivní svobodu*.

Dále použiji slova<sup>43</sup> Marka Hrubce k objasnění *vztahu individuality k pospolitosti* prostřednictvím deskripce utváření tzv. *hodnotové pospolitosti*, která „[...] vychází ze schopnosti jedinců provádět tzv. silná hodnocení a rozlišovat jimi mezi různými běžnými dobry, silně sdílenými dobry, životními dobry či dokonce hyperdobry. Tímto způsobem lze diferencovat hodnoty různých stupňů a formulovat hodnotovou hierarchii. Na nejvyšší rovině stojí dlouhodobě utvářená konstitutivní dobra dané kultury, jež bývají obecně považována za důležitější než dobra ostatní a jež v zastřešujících morálních rámcích neboli morálních horizontech poskytují lidem perspektivu, v níž si vždy již předem určitým způsobem rozumějí a z níž ostatní dobra posuzují.“

Mimochodem, když se pohled zaměří výlučně určitým směrem, je možné snadno si uvědomit, že to, jak se v soudobé éře vyvíjejí moderní trendy, ovlivňuje *vztah individuality k pospolitosti*. Tento vztah je bezesporu spoluformován charakteristickým způsobem výchovy nových generací, tj. ve znamení liberalizační demokratizace, a zároveň spolupůsobí určité rozvolnění sociálních vztahů ve společnosti vůbec v důsledku porevolučního pocitu znovunabyté svébytnosti. Toto jakési uvolnění atmosféry napětí a jistého očekávání zpravidla dozná markantního

---

<sup>42</sup> Taylor, Ch.: *Etika autenticity*. (překl. M.Hrubec) FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2001.

<sup>43</sup> Taylor, Ch.: *Etika autenticity*. (překl. M.Hrubec) FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2001. (s. 119)

rozšíření postoje typického pro „nihilizaci“ autority (jako kategorii automatického respektu ve společenství). Z toho také pochopitelně vyplývá masová popularizace jak negativních individuálních práv, tak i dekadentního přístupu k morálce a stejně tak populárnost neformálních stylů nejen v umění, ale i ve všední praxi intersubjektivních vztahů.

Dále je možné v této souvislosti vzpomenout i problém primárních propozic v případě hodnotících soudů u typické individuality jako člena pospolitosti, tj. tzv. stereotypů sociokulturních postojů a též diskurzivního jednání v intersubjektivních vztazích, kdy již samotné negativně zaujaté postoje (zpravidla tzv. od prvního pohledu) předurčují další vývoj návazností, ať už v interkulturním dialogu či v diskurzivním jednání uvnitř komunity. Jde v podstatě o to, že hodnotící subjekt z pozice „insider“ (z angl.-ustálený člen) si dovolí na základě xenofobně-negativních prvotních propozic potom už jen doplňovat předem připravený (tj. obvykle s výchozím „jednostranným“ zaujetím) rámeček mozaiky. Je to vlastně jeden z proslulých stereotypů v intersubjektivních vztazích, jenž obvykle dorůstá do své patřičně ucelené podoby „nesporných“ (a tedy často i ospravedlňujících) důkazů pro následnou (povětšinou exkludující) ignoranci hodnoceného subjektu.

V tomto směru se samozřejmě nevyklučuje ani určitý proaktivní přístup, se kterým je taktéž možné počítat, jinými slovy - s potřebou zasadit se o nápravu jaksi disharmonického stavu věcí. Nakonec to však neznamená nic jiného než se postarat o jistou ventilaci nahromaděných frustrací či kompenzovat nějakou, ač někdy možná jen domnělou, křivdu z minulosti. S trochou odstupu je jasné, že je to vlastně zdůvodnění vzniku asociálního jednání, případně přerůstajícího v sociálně-patologické jevy ve společnosti. A v důsledku zmíněného může nakonec docházet k praktické implementaci non-inkluzivních přístupů ve vytčené politice s leckdy závažnými dopady na soudržnost společnosti a následně bezpochyby taktéž i na její stabilitu.

Již samotný vztah individuality k pospolitosti je zásadně spoluutvářen od prvopočátků principem *solidarity*, avšak nejen jejím vlivem, nýbrž i diskurzivně založeným intersubjektivním uznáním. Podle Maeve Cookové se „solidaritou v nejobecnějším smyslu rozumí pocit spojení, díky němuž jsou jiné lidské bytosti vnímány jako – *jeden*

z nás<sup>44</sup> a je spojována s politickými ideologiemi, rovněž s osvícenským racionalismem, ale také s postmoderním ironismem a dále jak se státem, tak s kontrakulturou. Cooková se ve svém článku<sup>45</sup> pokouší dokázat, že obě rozebírané solidarity jsou důležité pro rozvoj postkonvenčního jáství v posttradičních společnostech. První typ solidarity autorka odvozuje z díla Axela Honnetha a Paula Ricoeura a přiřazuje ho k solidaritě vycházející z *ocenění* (z angl.- esteem-based solidarity). Pak druhý typ solidarity, který je odvozován z díla Jürgena Habermase se přiřazuje k solidaritě vycházející z *úcty* (z angl.- respect-based solidarity).

Jelikož se zřejmě odvíjí *vztah individuality k pospolitosti* analogicky od Honnethova principu *sebeuskutečnění*<sup>46</sup>, které Honneth pojímá jako ekvivalent *dobrého života*, přičemž předpokládá uspokojení tří potřeb, jež se týkají vztahu osoby k sobě samé, potom je tedy možné usuzovat, že v takto koncipované pospolitosti se bude vyskytovat spíše vyšší míra soudržnosti společnosti, aniž by však byl narušen potenciál k další sociální progresi. Takže Honnethovy formální požadavky sebeuskutečnění vychází ze tří vlastností vztahu osoby k sobě samé - jsou to: *sebedůvěra, sebeúcta a sebeocenění*.

Jinými slovy se dá říci, že jak si pospolitost jedince vychová, tak ho posléze má jako člena, který tu pospolitost ve zpětné vazbě zároveň formuje; to znamená, že se tedy jedná o jakýsi princip *sociálního perpetuum mobile*, jež je pro samotnou existenci společnosti a její soudržnosti docela zásadní.

Bezesporu se musí připustit, že Axel Honneth se ve své knize<sup>47</sup> „Boj o uznání“ pokusil vypracovat teorii jáství a společnosti v pojmech sfér uznání, která jsou pojata jako schéma tří forem vzájemného uznání, jež není možné navzájem redukovat, a k tomu navíc zároveň seskupují vzájemnou podmínku úspěšného rozvoje osobní identity. Honneth dále uvádí, že následující tři formy uznání vlastně stanovují formální požadavky podmínek interakce, v níž člověk, jako sociální bytost, může

<sup>44</sup> Cook, M., Selfhood and Solidarity. Constellations. (přel. J.Velek) In: *An International Journal of Critical and Democratic Theory*. Cambridge, Basil Blackwell Ltd. 1995, Vol.1, N.3, s. 337-357.

<sup>45</sup> Cook, M., Individualita a solidarita. In: *Etika autonomie a autenticity*. (přel. J.Velek), FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 1997. (s.137)

<sup>46</sup> Ferrara, A., Autenticita a projekt. In: *Etika autonomie a autenticity*. (přel. J.Velek), FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 1997. (s.128)

<sup>47</sup> Honneth, A.: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press, Cambridge, UK 1996.

pociťovat ujištění ve své důstojnosti či integritě. *První forma vzájemného uznání* se týká uznání emocionálních potřeb individuálního jáství, kterého je dosaženo primární sférou v rodině založenou na vztazích lásky a přátelství, z nichž vzniká praktický vztah k sobě v podobě sebedůvěry. *Druhá forma vzájemného uznání* se pak vlastně týká uznání morální zodpovědnosti jáství a je jí dosaženo participací na vztazích morálky, občanských a politických práv, z nichž vzniká praktický vztah k sobě v podobě sebeúcty. Nicméně je třeba sledovat charakter *třetí formy vzájemného uznání*, které se týká zvláštních kvalit a schopností jáství, jichž je dosaženo v solidárních sociálních vztazích, tedy členstvím ve skupinách nebo komunitách.

V takových komunitách či pospolitostech se mohou nacházet určité substanciální hodnoty a mimo to mohou uznávat i odlišný (nenahraditelný) příspěvek každého individuálního aktéra, takže v této formě vzájemného uznání vzniká praktický vztah k sobě v podobě sebeocenění. Honneth se ještě se vší pečlivostí věnuje rozdílu mezi sebeúctou a sebeoceněním, kdy dospívá k závěru, že obě zmíněné formy vztahu k sobě samému jsou pro zdárný život člověka jako takového naprosto nepostradatelné. Dále je podle Honnetha zapotřebí si taktéž uvědomit, že v interpretaci etické osobnosti jedince se nejedná jen o uznání racionální zodpovědnosti (tj. autonomie), jelikož tato je jenom podkladem pro sebeúctu. Avšak dostává se to až do polohy uznání samotné svébytnosti každého jedince (tj. ve smyslu jeho nenahraditelnosti) – z pozice sdíleného horizontu silného hodnocení, a to je podle autora platformou solidarity, ale ta se také stává nevyhnutelnou podmínkou pro vznik sebeocenění.

### **2.3 Národní společnost a její identita**

V této kapitole se hodlám zabývat analýzou pojmu *národ*, potažmo *národní společnost* – jejich definicí, kontextuální tematizací, zejména v oblasti *národní identity*, předně tedy jejího utváření, jako i formování souvislostí jak z hlediska historického, tak i objektového. Budu se přitom soustředit hlavně na dílo Miroslava Hrocha, na jehož základě by bylo možné hledat odpovědi i na otázky kupříkladu:

- *Jak a kdy vůbec vzniká národ a pak také co to vlastně vůbec je?*
- *Co je vlastně nacionalismus a kdy může být v dějinách užitečný?*
- *Jakou historickou roli sehrává národní hnutí pro utváření národních společností?*

➤ *Za jakých podmínek dochází k formování národní identity?*

Jsou to otázky, které by měly pomoci probádat výchozí terén pro nalezení odpovědí i na další problematické otázky zkoumané v této disertační práci, popřípadě napomoci alespoň zpřístupnit, jestli ne docela ozřejmit jeden ze zásadních problémů jak politické filozofie, tak i sociálních věd všeobecně, tj. jakým způsobem nejen nastartovat, ale i udržet sociální progresi v neutuchajícím modu „žádoucího“ (tj. humánního a eticky založeného) vývoje? A to tak, aby ať už primární či sekundární rizika neznamenalablokování rozvoje právě ve prospěch následování, mnohdy kumulujících se, sociálně-patologických aspektů, jež s sebou vždy během dějin přinášely určitou zkázu a nezřídka i dočasnou regresi ve vývoji. Nutno navíc ještě dodat, že to bylo prakticky pokaždé v historii vykoupeno takovými sociálními stavy, jako jsou - vývojová stagnace, depresivní bída a následně i nezměrným lidským utrpením ve spojení s leckdy takřka všudypřítomnými útrapami a krveprolitím v důsledku *zneuznání* toho, co dnes nazýváme „základní lidská práva člověka“ v návaznosti na kulturní a sociální hodnoty.

Nejprve se pokusím sice spíše o jednoduché, ale zato docela ilustrativní (jakoby všeobecné) vyjádření toho, co si lze představit pod pojmem *národ* (z latiny „natio“ – plémě, lid) a na čem by se možná většina autorů pravděpodobně shodla - nuže za tímto účelem použiji definici uvedenou ve *Filosofickém slovníku*<sup>48</sup>, kde se píše, že se jedná o „společenství lidí, které sdílí společné území a hlásí se ke společnému původu, jazyku, historii a zvykům. Velmi často se používá v rozdílných významech, většinou rozlišujeme mezi kulturním a občanským národem. Rozpor mezi národním a občanským principem vyvstává již od starořímského *natio* (označení národních kmenů) a *populus* (lid), avšak v poslední době se hovoří o tom, že národ je kulturní konstrukt, který --) objektivně neexistuje, ale je vytvářen v --) myslí lidí.“

Ale jakmile se zahrne do tohoto popisného vysvětlení i vztah ke kategorii „nacionalismus“, rázem se toto téma přesune spíše do polemické roviny. Podle náhledů Miroslava Hrocha – „Autoři, kteří považují národ za výsledek působení *nacionalismu*, již a priori zastávají názor, že národ vznikl jako „kulturní konstrukce“, jako dílo intelektuálů, respektive také ambiciózních politiků, jako výsledek

---

<sup>48</sup> Bakešová, A. (ed.) *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group, 2009. (s. 234)

svérázného sociálního inženýrství.“<sup>49</sup> Nicméně zmíněný autor rovněž podotýká, že v každé definici nebo samotném určení národa je již implicitně obsažen zároveň kauzální aspekt, tj. jak se prakticky utvářel či vznikal daný objekt zájmu. V tomto sledu úvah se pak dá počítat s dotazem, co je tedy *nacionalismus* a jak se vlastně zformoval? Obdobně jako v případě pojmu *národ* i nyní u pojmu *nacionalismus* nejdříve zkonkultuji obecně uznávanou referenční literaturu jednak kvůli snadné dostupnosti, a jednak kvůli jakoby názorné srozumitelnosti daných definic. Takže, jak pohotově nabídne *Malá ilustrovaná encyklopedie A-Ž*<sup>50</sup> v položce *nacionalismus* - je to „ideologie a politický směr vycházející z přesvědčení o výjimečnosti vlastního národa. Obvykle vede k izolovanosti a k nedůvěře až nepřátelství vůči jiným národům (a může vést k nacismu a šovinismu).“ A jiná doplňující definice<sup>51</sup> praví, že jde o „ideologii povyšující národ na absolutno, oslavující slepě národní cit a obvykle vedoucí k nenávisti vůči cizincům (xenofobii).“

Na druhou část výše uvedené otázky se pokusím odpovědět prostřednictvím stanovisek M.Hrocha, do jehož názorové skupiny patří i autoři jako např.: E.Gellner, T.Nairn atd., neboť se zde jedná o značně polemické téma (jelikož existuje několik konkurenčních paradigmat). Sám autor se tu odvolává na Gellnera, aby vystihl, ke kterému z dilematických paradigmat se kloní nejvíce ve snaze dobrat se realistického vysvětlení geneze nacionalismu jako takového skrze vyjádření o principiální roli sociálních a ekonomických přeměn, pro které používá pojem „industrializace“, načež není divu, že se občas pro takové pojetí výkladu použije termín „historický materialismus“. Jak dále pokračuje s vysvětlením M.Hroch: „Naprostá většina badatelů se více či méně důsledně distancovala od primordialistického názoru, že *národ* je odvěkou kategorií, a také od rasových teorií pospolitostí krve“. Shoda však panovala ve stanovisku, že *národ* nelze definovat pouze etnickými rysy (tj. jazykem a kulturou). Takže se dospělo k tomu, že *národ* je ponejvíce brán jako svébytná politická, respektive sociální *pospolitost*, až když se dá doložit, že si její příslušníci sounáležitost uvědomují a navíc ji uznávají jako hodnotu.

---

<sup>49</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011. (s. 40)

<sup>50</sup> Kol. autorů. *Malá ilustrovaná encyklopedie A-Ž*. Praha: Encyklopedický dům, 1999. (s. 673)

<sup>51</sup> Durozoi, G., Roussel, A. *Filozofický slovník*. Praha: EWA Edition, 1994. (s. 193)



Když se znovu poodhalí nahlížení M.Hrocha na význam termínu *národ* jako i na jeho ekvivalenty v evropských jazycích, je zřejmé, že primární problém vězí v tom, že se jako nástroj analýzy moderního společenského a kulturního procesu používá pojmu, jenž vznikl už ve středověku a byl neustále tradován až do novověku. V angličtině 18. století tento pojem *nation* označoval všechny obyvatele, kteří žijí pod stejnou vládou (resp. panovníkem) a respektují stejné zákony. Podobně tomu bylo u označení *la nation* ve francouzské *Grande Encyclopédie*, ale příští vydání připojilo i společný jazyk. Avšak v německé jazykové tradici byl pojem *Nation* hlavně propojen s kulturou a jazykem, eventuálně i se společnou minulostí. Není od věci připomenout, že už v půlce 17. století český scholár Jan Ámos Komenský chápal národ (v latině - *gens seu natio*) „jako soubor lidí, kteří žijí na společném území, mají společné dějiny a společný jazyk a jsou spjati láskou ke společné vlasti.“<sup>52</sup>

M.Hroch dále přibližuje potíže s konfučním pojmoslovím, jelikož *nacionalismus* má jednak odlišnou genezi od pojmu *národ* a jednak označoval politický či myšlenkový směr, který zůstával hodnotově zatíženým nástrojem politického zápasu (zhruba od 20. století). V angličtině je *nacionalismus* spojován se státem, respektive zápasem o státnost, na rozdíl od němčiny, kde si své místo prozatím stále hledá a nezřídka bývá součástí diskutabilních interpretací. Nicméně to neznámá, že lze seriózně opomenout i ryze negativní konotace v souvislostech s tímto slovem, kdy zejména v ruštině a češtině je někdy propojován s konflikty vyvstávajícími z proklamace „ve jménu národa“ apod.

Autor vychází z toho, že se badatelé povětšinou shodli na stanovisku, které se rozcházelo s předpoklady národa jako odvěké kategorie nebo s rasově pojatými teoriemi pospolitosti krve. Výzkumníci podle M.Hrocha byli rovněž zajedno v tom, že národ se technicky definovat jenom skrze etnické rysy (tedy jazykem a kulturou) nedá. Potom je také přijatelné říci, že národ byl teoretiky brán za svébytnou politickou, respektive sociální pospolitost, až když bylo možno doložit, jak dost si její členové uvědomují svou sounáležitost a nakolik ji považují za důležitou hodnotu. A toto je takřikajíc příčina zkoumání *nacionalismu* jako subjektivního předpokladu a nejspíše i podmínky pro vznik a existenci národa. Řada sociálních vědců totiž chápe

---

<sup>52</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011. (s. 16)

potřebu pocitu sounáležitosti a loajality k velké sociální skupině jako významný předpoklad národotvorných procesů. Patrně jako nejčtenější se vyskytoval náhled, že „národ je velká skupina lidí, početná pospolitost, která je vedle vědomí sounáležitosti jejích příslušníků určena také objektivně určitelnými okolnostmi.“<sup>53</sup>

M.Hroch vzpomíná také Hanse Kohna<sup>54</sup> s jeho polarizovanou definicí *nacionalismu* ve smyslu „a state of mind“ (stav mysli), který jej obecně propojoval s národním státem „nation-state“. Na jedné straně viděl jakoby nacionalismus pokrokový (tj. liberální a demokratický), jenž pochází ze západní Evropy – jednak z anglického liberalismu a jednak hlavně z demokratického odkazu Velké francouzské revoluce. A na straně druhé ovšem spatřoval reakční nacionalismus (tj. nezápadní), který „byl určován především německou jazykovou definicí národa, a který byl podle jeho názoru iracionální, mytologický a autoritativní.“<sup>55</sup> V jeho podání „západní nacionalismus zdůrazňoval občanská práva jedince bez ohledu na jeho sociální či etnickou příslušnost, na východě (od Německa) se zdůrazňovala kolektivní práva a rozdílnost ras i tříd. Nacionalismus nebyl na východě zakotven v občanské společnosti, ale byl odrazem a součástí úsilí překonat pocit vlastní méněcennosti.“<sup>56</sup>

Nutno dodat, že se Kohn ani nesnažil o vytvoření své definice národa. Vedle těchto Eugen Lemberg „definoval nacionalismus jako *intenzivní oddanost* vůči jakékoli *nadosobní instanci*, jíž mohl být stejně tak stát jako etnická skupina či kmen.“ I další americký politolog Karel W. Deutsche „definoval národ jako *pospolitost komplementární sociální komunikace*, tedy jako skupinu, jejíž příslušníci jsou schopni spolu navzájem komunikovat snáze, komplexněji a intenzivněji než s příslušníky jiných skupin. Tato komunikační pospolitost pak je základem společné národní kultury i národního uvědomění – *nacionalismu*, bez jeho dostatečného rozšíření by byla národní pospolitost nemyslitelná.“<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011. (s. 22)

<sup>54</sup> Kohn, H., americký politolog pocházející z Čech - rozpracoval C.J.Hayesův koncept nacionalismu v díle: *The Idea of Nationalism. A study in Its Origins and Background*. NY, 1944.

<sup>55</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011. (s. 22)

<sup>56</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011. (s. 23)

<sup>57</sup> Deutsch, K.W. (americký politolog pocházející z Čech), *Nationalism and Social Communication*. Cambridge (Mass.) 1953.

Je docela zřejmé, že výrazně převažující proporce autorů vnímá i pozitivní polohu *nacionalismu* jako např.: vklad, jímž se zasazuje o budování státu stejně jako pospolitostí vůbec, jelikož je odvozen od lásky k lidem a taktéž proto, že je tolerantní. Zatímco ta negativní poloha *nacionalismu* souvisí s jeho expanzivitou, nenávisí a netolerancí k jiným nacionalismům; jeho nebezpečí spočívalo ve spojení s kolektivismem proti individuálním svobodám. Mnozí současní badatelé upozorňují, že *nacionalismus* pomáhal legitimovat občanský demokratický politický systém. Avšak někteří teoretici upřednostňují, aby byl *nacionalismus* ponechán pouze v poloze označující národní egoismus, tedy nekritické povyšování zájmů vlastního národa nad ostatní, jako i kladení národní pospolitosti nad práva jedince. Pro kladné projevy doporučují používat jiných výrazů jako např.: *národní cítění*, *láska k vlasti* a rovněž tak *patriotismus* (jako vlastenectví).

Badatelé sociálně-vědních disciplín, kteří se zabírali problematikou národa, začali využívat výraz *národní identita* jako odborný pojem, jenž zapadá do sféry „multiple identities“ (z angl. *násobné totožnosti*) – jako např.: identita regionální, státní, etnická, náboženská nebo třídní. Národní identita je kategorií, jenž vychází z etnických prvků; její součástí je ponětí o společném prostoru (tj. idea vlasti), dále o společných zvyklostech a hodnotách, jako i o společné paměti a mýtech, stejně jako o společných zákonech. „Nejdůležitější funkcí národní identity je, že poskytuje zřetelný návod k určení místa jedince ve světě tím, že definuje jeho příslušnost ke *kolektivní osobnosti* (tj. národu) respektive nabízí ztotožnění se s takovou osobností. [...] Zdá se, že termín *národní identita* má v analýze národotvorných procesů své opodstatnění díky tomu, že je na rozdíl od termínu *nacionalismus* mravně neutrální a není zatížen ani zamlžen politizovanou žurnalistikou.“<sup>58</sup> Avšak nevýhodou pojmu *národní identita* je, že nepostihuje moment akvizice, jenž je s utvářením národa spjat. Ale obecně lépe využitelné se zdá být podle autora použití termínů *národní hnutí*, respektive *národní mobilizace*.

Rozdíl mezi *národem* a *etnikem* jako takovým se dá poměrně výstižně typologicky popsat asi následovně – etnické skupiny postrádají plnou sociální skladbu, stejně jako

---

<sup>58</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011. (s. 38)

i kulturu v národním jazyce a rovněž jim chybí politická autonomie. A je to samotné utváření národa, které získalo formu *národního hnutí*, když se snažilo dosáhnout principiálních znaků svébytného národa. Mezi takové znaky se řadí např.: plná sociální skladba s vlastními podnikatelskými a akademickými elitami, národní kultura v národním jazyce, politická participace, která ovšem nemusí mít parametry státu. Podle M.Hrocha *národní hnutí* se na cestě k úspěchu musela pochopitelně dostávat do konfliktu s elitami vládnoucího národa a se starým režimem vůbec. V tomto smyslu byla *národní hnutí* povětšinou spojena s úsilím o nahrazení starých legitimit a obdobně i se zápletem snah o politickou modernizaci. A s tím souvisely i úspěchy *národních hnutí*, jež byla uspořádána jako hnutí „zdola“, takže jejich úspěchy záležely na úrovni aktivní participace lidových vrstev a zároveň na jejich uplatnění v politickém rozhodování.

Avšak v případě tzv. *státního národa* byl stát a jeho mocenský aparát vybudován dřív, než se v jeho rámci zformoval moderní politický národ, takže pro jeho existenci nebyla předešlá národní mobilizace mas zapotřebí. A s tím potom také souvisí to, že nové elity vůbec necítily nějakou potřebu se dělit s nižšími vrstvami o moc a zároveň prosazovat formování *národní identity*. Tyto sociální trendy by se bývaly byly nejlépe utvářely v procesech demokratizace, která by mohla uvolnit cestu pro participaci lidových mas. A jelikož je prakticky téměř nemožné podnikat historicky pokrokové sociální změny bez zapojení odpovídajících učených vzdělavců jak v minulých, tak i v soudobých dějinách, je vskutku užitečné si všimnout, že bývali ve hře už od 17. století. Kromě toho je na místě si taktéž uvědomit, že nejen pro *státní národy*, ale i pro *národní hnutí* vyplývá z historického vývoje jistě ne bezvýznamná role učených patriotů, kteří však ani nemuseli pocházet z řad zkoumaného etnika.

Co se týká *národních hnutí*, zprvu zcela určitě nepanovala přímá úměra mezi agitačním úsilím a mírou mobilizace, takže se veškeré dění odehrávalo spíše v omezeném okruhu vlastenců. Nicméně za čas se vlastenecké proklamace, jako i snahy o probouzení vlasteneckého citění a národního uvědomění rozšířily natolik, že počaly pronikat a nacházet úrodnou půdu i v širších vrstvách obyvatelstva. Poté, co *národní identitu* lidové masy přijaly za svou, stala se vlastně „materiální silou“, která posléze ukončovala *národní hnutí*, až když měla *národní pospolitost* plnou skladbu a zároveň se podařilo docílit značné politické autonomie či přímo nezávislosti.

Avšak v podmínkách *státního národa* panovala poněkud odlišná situace, když proces utváření národa byl založen hlavně na zápasu o politická a občanská práva. Jednalo se o úsilí, které svou intenzitou bylo reakcí na snahy nových elit upevnit své mocenské páky ve státě. A tak byl boj o moc od samého počátku nedílnou součástí národní mobilizace, z čehož ovšem plyne pro kategorii tzv. *státních národů*, že proces formování moderního národa nebyl vždy podmíněný plnou (tj. masovou) národní mobilizací a tam, kde k ní přece došlo, byla označována jako „integrální nacionalismus“.

## 2.4 Politická identita a pospolitost

V této kapitole se chci věnovat nejen samotné definici výrazu *politická identita*, ale i jeho rozličnému chápání v různé literatuře u různých autorů, kteří se rovněž zaobírají sociálně-vědní analýzou (mimo jiné, i analýzou významu tohoto termínu, ale také i jeho kontextualizací v dalších politologických a sociologických otázkách). Tím mám na mysli především rozbor souvislostí ve spojení s oblastí problematiky *soudržnosti společnosti* a taktéž ovšem nevyjímaje ani návaznosti na pojem *pospolitost*. Toto zkoumání zaostřené prizmatem politické filozofie a zároveň nutno podotknout – i mým osobním (jakoby až zevnitř člověka vyvěrajícím) zájmem o věc daného výzkumu, tedy bez pochyby zasahuje do tématu této disertační práce, čímž se pochopitelně dostává do zorného úhlu rovněž mého, takřkajíc, „badatelského úsilí“. Nicméně to ovšem neznamená, že se to netýká i takových aspektů, které však nemusí vždy na první pohled vypadat, z hlediska tematického propojení, zcela zřejmé v souvislosti s vylíčenou konturou a popsáním zaměřením v samém „ÚVODU“ této disertační práce.

Když se nejprve podíváme do referenčního slovníku<sup>59</sup> na samotný pojem *identita* (z latiny *identitas* – totožnost, což je odvozeno od lat. *idem* – týž) zjistíme, že z hlediska principu *identity* se jedná o vlastnost toho, co je identické, tj. shodné (totožné v jedinečnosti, stejné), byť třeba různě vnímané nebo nazývané. V psychologii se *identitou* míní individuální jednota a ucelenost, v níž jedinec prožívá sebe sama a pociťuje, že sebou zůstává v různosti stavů, jež postupně zažívá v průběhu své

---

<sup>59</sup> Echaudemaison, C.D. *Slovník ekonomie a sociálních věd*. přel. z franc.: prof.Z.Mošna, doc.M.Bednaříkov, EWA Edition, Praha 1995.

existence. *Identita* je tedy způsob, jímž se jednatel nebo skupina jednotlivců definuje, pocítuje svou existenci (svou jedinečnost) a o nějž se opírá, když si uvědomuje sebe sama ve vztahu k jiným. A kromě jiného je na místě ještě uvést, že jedinec se nejdříve definuje ve vztahu ke svým blízkým, ale také v závislosti na skupině, k níž náleží, a na svých společenských rolích (např. povolání, společenské aktivity atd.). Jde-li o skupiny, mluvíme o *kolektivní identitě* a ta se může opírat o různé organizace (a jimi vytvořenou řeč) a vyvíjet se cestou střetů, do nichž se dostává (např. odbory a dělnické hnutí). O ztrátě *identity sociální skupiny* pak mluvíme, když zanikne to, co je jejím členům společné (hodnoty, vlastní orientace).

Vraťme se nyní zpět přímo k termínu *politická identita* a uvědomme si, jak píše ve své studii<sup>60</sup> Stephen D. Tansey, ke kterým politickým subjektům lidé sami sebe nejčastěji přiřazují (nahlíženo prizmatem politických zájmů), což má nakonec poměrně důležité důsledky pro sociálně politické poměry a dozajista i na samotný vývoj společností (popřípadě pospolitostí jako takových). Když je tedy řeč o termínu *politická identita*, jde vlastně jakoby o určité vnitřně založené cítění své politické náklonosti, jenž je spoluutvářena již v období dospívání a rané dospělosti jedince především v interpersonálních vztazích během tzv. komunikativního jednání, a to hlavně v tzv. uzavřených komunitách, zejména v tzv. nukleárních rodinách nebo v pracovních (případně zájmových) kolektivech či mezi přáteli, kde se nacházejí naši signifikantní druzí.

Dá se tedy připustit, že se vlastně jedná o jakousi zvnitřněnou politicko-názorovou orientaci, která zároveň do určité míry vychází i z vrozeného temperamentu (tedy aspektu vyplývajícího z genetiky) konkrétního jedince, a která bude i do budoucna jistým řídicím elementem jak při politické volbě, tak i v samotných politických postojích sociálního aktéra jako takového. Avšak i ty mohou dozajista doznat značných změn pod vlivem ideologického působení v uzavřených komunitách či v samotných pospolitostech, jelikož (historicky vzato) v období pozdní moderny postupně nastává to, co by se mohlo přirovnat k procesu tzv. sekularizace.

---

<sup>60</sup> Tansey, S.D. *Politics: The Basics*. ROUTLEDGE, London 1995. (s. 114-127)

V tomto dějinném období dochází k tomu, že jsou tradiční religiózní relace v komunitách a pospolitostech nahrazovány jakousi vírou v tržní mechanismus a s ním spojené neoliberální kulturně-sociální hodnoty promítnuté i do kategorie pečujícího sociálního státu. Tyto aspekty pak následně vlastně spoluvytváří ontologický koncept ať už pro samotného jedince či nukleární rodinu jako takovou. I ve svých důsledcích je to ovšem neméně významné, protože především právě tento druh sociální komunity je v podstatě jistým základem nejen pro utváření pospolitosti jako takové, ale nepochybně i pro její existenční udržitelnost. Načež je ovšem zapotřebí ještě dodat, že i tyto sociální faktory spoluvytváří sociální klima ve společnosti obecně, a proto jsou téměř nepostradatelné i pro samotný vznik a utváření pospolitostních vztahů ve společnosti jako takové, neboť i v zásadě „bezstrukturní“ pospolitost se prakticky skládá z konkrétních jedinců, různých komunit a společenství.

Sklon podporovat některé názvy politických subjektů spíše než jiné, je tedy obecně možné interpretačně přisoudit určité souvztažnosti s rysy temperamentu člověka jako takového. Takže např. voliči politické strany „Conservative“ v Anglii si přejí udržet, co už mají a tak upřednostňují malé nebo jenom postupné změny. Ti, kteří se srocují do kategorie „Radical“ obvykle zastávají názory s požadavkem reform jak do hloubky, tak i do šířky; avšak ti spadající do kategorie „Revolutionary“ zpravidla obhajují rovnou úplnou změnu, až převrat, stávajících poměrů. Zatímco „Labour“ (tj. sociálně či přímo socialisticky orientované politické strany a hnutí) ze středové části politického spektra kolem sebe sdružují voliče, jež se zajímají o sociálně založené hodnoty společnosti, ponějvíce se to vztahuje na voličstvo zejména z vyšších generací a těch, kteří obyčejně nepatří mezi typicky zámožné obyvatelstvo, ale jsou tradičně součástí intelektuálně se profilující populace, takže poměrně obeznámené s politickým děním. Konvenčně vzato politické preference lidí ležely, podle autora, na levo-pravém politickém spektru, nicméně v současnosti se dá předpokládat, že se tyto preference běžných voličů blíží středové poloze, ale je nutné počítat i s částí voličstva, která snadněji reaguje na populisticky (tedy značně jednoduše a líbivě) orientovaná prohlášení a cíle.

A proto to chce zvážit otázku, zda má vytváření *autentických soudržných vazeb sociální koheze* tzv. „*zespoda*“ bez výraznějšího využití *politicko-administrativních*

*hierarchických struktur dostatečný potenciál k tomu, aby se u společnosti začala přirozeně, tj. autenticky, utvářet politická identita? ...zřejmě ano, ale jen za předpokladu, že je zformováno cosi jako národní identita (alespoň v podobě společného jazykově kulturního společenství), anebo se jedná spíše o jakoby komunitní či sektářsky orientovanou pseudopolitickou identitu; těžko by se dalo očekávat, že by se za těchto podmínek mohlo jednat o něco jako kosmopolitní (tedy globálně založenou) politickou identitu, která je zároveň nutnou, avšak ne jedinou konstitutivní podmínkou pro formování demokracie. M.Hroch v tomto směru postuluje, že analýza diskurzivního řádu strategie sociální inkluze, jenž vytváří normativní požadavek, podle kterého se má integrace společnosti realizovat prostřednictvím inkluzivní politické komunity, ale i ta musí být zakotvena ve sdílené kultuře.<sup>61</sup>*

Vzhledem k tomu, že nelze podceňovat vazbu mezi *politickou identitou* a možnostmi rozvinutí demokratických postupů, je třeba si uvědomit, že existují i časoprostorové limity demokratické politiky. Překážky pro uplatňování fungující demokracie nad rovinou národního státu jsou tradičně spatřovány v neexistenci společného jazykově-kulturního společenství, které je jedním z konstitutivních prvků společné *politické identity*. Podle tvrzení Petra Fialy<sup>62</sup> „[Je] důležité si uvědomit, proč je ona entita, kterou označujeme za národní stát, pro moderní demokracii tak klíčová. Není to proto, že je národní (nacionální, národní ve smyslu etnického, romantického nebo nějak podobně vymezeného pojetí národa), ale především proto, že poskytuje srozumitelný rámec, relativně přehledný prostor, že je tedy poskytovatelem i nositelem určitého typu politické identity. Pro demokracii není nutné, aby v rámci státu existoval jeden ethos (aby zde byla etnicko-kulturní homogenita), ale určitě je nezbytné, aby zde byl démos, politický národ, který je srozumitelně identifikovatelný v rámci určitého zřetelně definovaného politického prostoru a je sám poskytovatelem politické identity.“

---

<sup>61</sup> Hroch, M. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. SLON, Praha 2011.

<sup>62</sup> Fiala, P. *Evropská integrace, politická identita a demokracie*. 2006-07-20.  
<http://www.revuepolitika.cz/autor/24/petr-fiala>.



Tak, jak někteří autoři argumentují - pro pospolité vztahy na demokratických základech je *politická identita* velmi důležitým faktorem, jelikož nelze demokraticky rozhodovat bez existence ohraničeného a pochopitelného veřejného prostoru a bez sdílené *politické identity*. *Politická identita* je pro demokratické komunikativní jednání důležitá proto, že vytváří srozumitelné prostředí, v němž se členové pospolitosti jako občané mohou orientovat. Dále je možné dodat, podle P. Fialy, že „[je] *snazší - z hlediska politické identity - státy rozdělit, protože zůstane zachována blízká srozumitelná identita, než je spojovat, protože pak je nutno konstituovat vzdálenější identitu, což je velmi komplikované a ve výsledku nejisté.*“

Už z předešlého je celkem patrné, o jak komplikované procesy se v tomto směru jedná, když je řeč o utváření širší *politické identity* v kombinaci s leckdy nedoceňovaným významem progresivně formativního aspektu založeného na faktoru reálného přivykání, ztotožňování se a dotváření identity. Když P.Fiala ve svém článku kriticky analyzoval nedávný vývoj expanze členské základny Evropské unie se zaměřením na odmítavé výsledky referend o evropské federální ústavě ve Francii a Nizozemí, zabýval se rovněž rozborem symetrie komunikativního jednání v politicko-administrativních strukturách EU. Zaobíral se taktéž potenciálem vytváření národní a politické identity v rámci nově vznikajícího státotvorného útvaru, bez nichž by bylo de facto nereálné expandovat demokratické společenské zřízení na dnešní supranárodní nebo dokonce globální úroveň. Týká se to také problému úplné absence kontroly programu politické agendy v rámci EU prostřednictvím veřejnosti, není tedy postačující, aby veškerá kontrola se odehrávala pouze v patronaci politicko-administrativních struktur, nýbrž je zapotřebí zapojit i kategorii politicko-demokratických přístupů v procesech kontroly, zejména v oblasti tzv. agenda-setting (z angl.- nastolení tématu na pořad „dne“).

Nakonec i podle definic Roberta Dahla o určujících podmínkách demokratického procesu jde vlastně o to, že „*demos musí mít výhradní možnost rozhodovat, jaké záležitosti budou zařazeny na program jednání, stanou se součástí politické agendy.*“ Při takovém stanovisku se vychází z předpokladu, že příprava a ustavení politické agendy demokratickými prostředky za účasti veřejnosti je v podstatě vždy složitý proces, ale v rámci společného veřejného prostoru definovaného v souvislostech

*společně sdílené identity* (tj. na úrovni národního státu) toto v nějaké podobě nastává pokaždé. Je zapotřebí si uvědomit, že na této úrovni kritické analýzy dochází k jisté transformaci sémantiky pojmu *stát*, případně často používaného pojmu *národní stát*, do významu pojmu *pospolitost*, případně *nacionálně utvářená pospolitost*. V podstatě je míněno nahlížet na národní stát, vlastně jako na společnost v širším slova smyslu (hlavně pro akademické účely), která vykazuje atributy pospolitního uspořádání, a to zejména v případě sociálně a kulturně vyspělejších společností i přesto, že politicky a právně je nutné brát tyto kategorie de facto jako irelevantní, neboť jsou zde, eticky vzato, politicko-historické kontextuální návaznosti na základní lidská práva a z nich vyplývající rovnost národností a kultur, stejně jako ras a jednotlivců a to i co do genderového rozlišení atd.

Je celkem srozumitelné, jak Habermas naznačuje své vnímání historického vývoje se zaostřením na problematiku *politických komunit* (neboli *pospolitostí* se svou již vykreslující se *politickou konstitucí a identitou*). A když už je řeč o *politické identitě*, tak je ji možné chápat docela obdobně (tedy analogicky) jako v případě problematiky právního řádu, tj. že není zobrazením pre-existující *kulturní identity a diskurzivního řádu*, ale je zpravidla posazena v zásadě normativně, z čehož pak dozajista vyplývá, že tyto kategorie se spolupodílejí na utváření samotné konstituce jako i reprodukce *kulturní identity* a diskurzivního řádu, což podle Webera vlastně není nic jiného než jen jiná podoba *institucionalizace*. Jelikož samotný právní řád je pouze prostředkem určité *politické komunity* k určení vlastní *kulturní identity*, která vychází z toho, kdo jsou členové této *politické komunity*, jakým způsobem chtějí žít a kým chtějí být. Csaba Szaló argumentuje<sup>63</sup>, že podle Habermase i samotná instituce občanství je schopna generovat *loajalitu* a *solidaritu* i bez toho, aby vyžadovala v základu *politické pospolitosti* kulturní homogenitu všech svých členů.

Szaló dále pokračuje svůj výklad o tom, že moderní strategie a legitimizace není jenom strategií politizace, nýbrž i paralelní depolitizace. Načež ještě autor doplňuje, že podle Marxe jsou, jak *občanská* (neboli *politická*), tak *národní identita*, též výsledkem strategie "depolitizace" jiných forem *sociální identity*, takže i jistých forem

---

<sup>63</sup> Szaló, Cs. Sociální inkluze a předpoklad kulturní zakotvenosti politické identity občanství. In: SBORNÍK PRACÍ FAKULTY SOCIÁLNÍCH STUDIÍ BRNĚNSKÉ UNIVERZITY - *SOCIÁLNÍ STUDIA* 9, Brno 2003. (s. 35-49)

kulturních rozdílů. Z toho tedy vyplývá, že sociální aktéři k tomu, aby mohli představovat *politickou komunitu* jako *pospolitost*, nemusejí ani sdílet tytéž kulturní praktiky v každodenním životě, obdobně jako není zapotřebí, aby byli všichni občané shodného náboženského vyznání. Je na místě uvést, že Habermas upozorňuje i na následující souvislosti o občanství jako *politické identitě*, která může vycházet ze *sdílené politické kultury* a ta se zakládá na konsenzu o základních ústavních principech bez toho, aby byla zakotvena v homogenní kulturní komunitě, podle požadavků *nacionalismu*.

Dá se tedy říci, že nahlíženo prizmatem moderní institucionální strategie sociální inkluze se paralelně konstituuje důležitý vztah mezi *politickou* a *kulturní identitou* sociálních subjektů. Potom, když Habermas prohlašuje, že vlastně *politická identita* ve smyslu uznávané a přijaté příslušnosti v *politické komunitě* státu (míněno v *politické* a *národní pospolitosti* státu) není zcela nezávislá na *kulturní identitě* subjektů, avšak nemusí mít přímo podobu *identity etnicko-národní*. Jako docela zřejmé se ukazuje, že to, co Habermas označuje jako *občanská identita* (tj. *politická*) v dnešní institucionalizované formě, je vlastně zakotveno v *kulturní identitě národnosti*. A s tím rovněž souvisí i to, že představa *politické komunity*, jež je zakotvena v homogenní kulturní komunitě národa, je součástí ideologie legitimizace, která víc odkazuje na institucionalizovanou formu reprezentativní *politické* a *estetické kultury* než na faktickou kulturní homogenitu společnosti.

Právě na tomto místě bych chtěl ještě vzpomenout populární definici pojmu „kultura“ ať už v širším nebo užším slova smyslu tak, jak ji prezentuje referenční literatura, která je zrovna po ruce<sup>64</sup>, takže se sociologicky rozlišuje jednak tzv. *učená kultura* a jednak *kultura* jako zábava. „Kultura“ (z lat. *colere* – pěstovat, pečovat, obdělávat) je všechno (v nejširším slova smyslu), co je na rozdíl od přírody výsledkem činnosti člověka, tj. to, co je získané a předávané (opak vrozeného); tedy vše, co umožňuje člověku, aby si sám vytvořil podmínky své existence. Každá skupina lidí má svou *kulturu*, a to v tom smyslu, že každá společnost má své techniky a pravidla chování,

---

<sup>64</sup> Kol. autorů. *Malá ilustrovaná encyklopedie A-Ž*. Praha: Encyklopedický dům, 1999. (s.535)  
Durozoi, G., Roussel, A. *Filozofický slovník*. české zpracování: prof.P.Horák, prof.M.Sobotka, prof.J.Pešková, EWA Edition, Praha 1994. (s. 155)  
Echaudemaison, C.D. *Slovník ekonomie a sociálních věd*. přel. z franc.: prof.Z.Mošna, doc.M.Bednaříková, EWA Edition, Praha 1995. (s. 155)

svou představu světa atd. Antropologicky vzato se z pohledu etnologie a sociologie „kultura“ chápe jako způsob konání, cítění a myšlení, který je vlastní určitému lidskému kolektivu.

Zpočátku se tento pojem používal k označení účelu obdělávané půdy. Výraz „cultura“ byl později používán i k označení pěstování, vzdělávání a zdokonalování lidských schopností a vloh prostřednictvím „vzdělávání ducha“. Podle Herdera vzniká *kultura* pouze ve společnosti a jejím cílem je humanita. Podle Kanta (viz Kritika soudnosti) *kultura* spočívá ve vytváření způsobilosti rozumné bytosti k libovolným účelům (tedy v její svobodě), tj. kultura všech schopností vůbec k dosažení cílů vytyčených rozumem je podle Kanta povinností. A dále např. Schiller pokládal za ideál *kulturního vývoje* to, že člověk spojuje s největší plností jsoucna nejvyšší osamostatnění a místo, aby se ztrácel ve světě, zmocňuje se ho a podrobuje ho jednotě svého rozumu.

Jedná se tedy o termín pro sociální vědy na první pohled velmi důležitý a zásadní, který se v moderním užití stává téměř synonymem pro pojem *civilizace* a kromě toho je možné shrnout, že „kultura“ označuje souhrn tradic, technických dovedností a institucí, jež charakterizují nějakou lidskou skupinu. „Kultura“ takto chápaná je normativní a individuum ji získává od dětství v procesu tzv. *akulturace*. A co se týká významu a role *kultury*, podle názoru J.J.Rousseau, který je ostatně mnohými autory dodnes uznáván, lidská bytost neexistuje jinak než akumulací kulturních faktorů, zatímco „lidská přirozenost“ se redukuje na funkce úzce biologické. Avšak když se slova „kultura“ používá ve vztahu k určitému individuu, pak tradičně vyvolává představu *kultury* jako souhrnu intelektuálních vymožeností, a to především v oblasti literární a umělecké.

A k tomu je ovšem ještě možné dodat, že „kultura“ jako model chování (z angl. *pattern* – šablona, vzor) – neboli *kulturní vzorce chování* jsou vlastně podle Lintona „soubor naučených způsobů, chování a převzatých postojů, jehož jednotlivé prvky jsou členům určité společnosti společné a jsou jimi předávány“. Důraz se přitom klade na systém nebo systémy hodnot, na základní orientaci určité společnosti či skupiny lidí. Společným jmenovatelem těchto definic je různorodost sociálních systémů a cílů různých skupin lidí (tj. *kulturní relativismus*), z čehož se odvíjí kulturní rozměr

většiny projevů lidské bytosti, a to i v oblastech daných a priori přírodou (např. uspořádání rodiny, tělesné techniky apod.). Takže je docela zřejmé, že výše uvedené definice jsou výchozí základnou nejen pro ucelené chápání pojmu „kultura“, ale i dalšího v textu této kapitoly hojně používaného termínu „kulturní identita“.

Zdá se, že by se zde mělo připomenout i to, že když Habermas mluví o kulturní identitě, tak má na mysli, že kulturní identita, jež je základem občanské identity, nemusí mít formu identity etnicko-národní, ale zároveň konstatuje, že současná institucionalizovaná podoba občanské identity je zakotvena v kulturní identitě národnosti. Povahu této zakotvenosti je možné ilustrovat tím, že i když tato kulturní identita odkazuje k představě homogenní kulturní komunity, v praxi však není schopna homogenizovat kulturní pluralitu společnosti. A pak je rovněž patrné, že příslušnost ke kulturní komunitě přináší rozličné problémy (podle Csaba Szaló) jako např.:

- *Kdo má autoritu rozhodovat o tom, co se považuje za autentickou kulturní participaci?*
- *Stačí znát jazyk kulturní komunity, nebo je třeba tento jazyk aktivně užívat v každodennosti či v rituálních situacích, nebo musí člověk žít jistým způsobem života, aby mohl být považován za příslušníka kulturní komunity?*
- *Dalším problémem je domněnka, že kulturní identita, přesněji etnicko-nacionální identita je centrální, a tudíž nejdůležitější formou identity jednotlivce. Neboli že etnická identita je umístována na vrchol hierarchie identit jednotlivce jako nejdůležitější identita zavazující všechny ostatní formy lojality a solidarity.*

Moderní institucionální strategie sociální inkluze souběžně konstituuje a reprezentuje vztah mezi politickou a kulturní identitou subjektů. Habermas netvrdí, že občanství jako politická identita ve smyslu uznávané a přijaté příslušnosti v politické komunitě státu je a může být zcela nezávislé na kulturní identitě subjektů. Konstatuje pouze to, že kulturní identita, jež je základem občanské identity, nemusí mít formu identity etnicko-národní. Současná institucionalizovaná podoba občanské identity je zakotvena v kulturní identitě národnosti.

Na straně druhé, a v tomto spočívá zásadní přínos Habermase k této problematice, dialektický vztah sociální a systémové integrace společnosti odhaluje neudržitelnost představy pre-politického charakteru kulturní identity, jež slouží jako zakotvující, legitimizační a motivační základ identity politické. Habermasem zdůrazňovaná role práva a státu v konstituci politické a reprezentativní kultury však neznamená přijetí čistě ideologického a instrumentálního charakteru kultury jako nástroje dominance. Politická komunita musí být zakotvena v komunitě kulturní. Tato kulturní komunita však je formována politickými institucemi, nicméně díky povaze komunikativního jednání zůstává vůči politické moci autonomní.

## 2.5 Univerzalizmus lidských práv

Tato kapitola se zabývá, jak už z názvu vyplývá, problematikou lidských práv, jejich spojitostí na rozličné kulturní tradice a zároveň také spojením s různě koncipovanými politickými systémy. Jedná se o problematiku, která má návaznost na kteroukoli jinou oblast života společnosti a podobně i na existenci člověka vůbec. Tedy člověka jako společenskou bytost, jež má přirozeně, tj. od přírody jednak nadání umožňovat a jednak též nárok vést důstojný život a stejně tak i nárok na členství v komunitě. I samotný koncept toho, co označujeme jako lidská práva nebo případně to, co se v soudobých dějinách zařazuje do problematiky lidských práv jako takových, se pochopitelně postupem času v historii lidstva mění a vyvíjí. To znamená, že koncept lidských práv je docela novodobá záležitost navazující na pozdně středověké až raně novověké intelektuální hnutí nazvané *osvěcenství*, které stavělo proti barokní religiozitě především *racionalismus*, ale také *humanismus*. Toto kulturně humánní úsilí v mezinárodní politice vyvrcholilo po druhé světové válce podepsáním tzv. *Všeobecné deklarace lidských práv* v New Yorku v prosinci 1948 vítěznými západními mocnostmi a dalšími mezinárodně uznanými státy ze všech kontinentů.

Když se nyní ještě doplní, co říká o významu pojmu *univerzalizmus* slovník<sup>65</sup> - (nejprve všeobecně) jde o všestrannost, všeobecné stanovisko, zdůrazňování všeobecného nebo celkového proti dílčímu, jednotlivému, tedy snaha dosáhnout něco jako celek či snaha obsáhnout všechno. Avšak z hlediska filozofického se jedná o metafyzický názor, že svět je nadřazeným celkem, z něhož lze odvozovat jeho

---

<sup>65</sup> Petráčková, V., Kraus, J. a kol. *Akademický slovník cizích slov*. ACADEMIA, ÚJČ AV ČR, Praha 1997. (s. 795)

jednotlivé části. A toto je princip, který je zapotřebí znovu nastavit do oblasti zájmu sociálních a politických věd, aby byly dále podle poměrů a požadavků doby rozvíjeny možné budoucí aplikace v dalších fázích globalizace a civilizačního pokroku.

Nyní se pokusím naznačit, jak nahlíží na *univerzalizmus lidských práv* Marek Hrubec, který se této tematice věnuje v několika knihách, ačkoliv i Pavel Barša se zaobírá *univerzalizmem*, ale pojímá ho zejména jako součást polemického sporu mezi realismem a idealismem v moderním politickém myšlení. Hrubec chce ve své knize<sup>66</sup> sdělit, že přístupovou cestou k problematice *univerzalizmu lidských práv* je výchozí premisa vyjádřená nutností nalézat možné „spojníky“ mezi kulturami, a to především skrze interkulturní a transkulturní uznání. Autor dále říká, že: „K tomuto druhu uznání směřuje pomocí *interkulturního dialogu*, který prostřednictvím různých sporů usiluje o *transkulturní shodu*, jež by mohla být sdílena všemi kulturami, a tím i celou lidskou civilizací.“

Než přistoupím k objasnění, jak probíhá současná polemická diskuze mezi teoretiky, kteří se zabývají lidskými právy, vrátím se k problému dvou druhů práv z hlediska sociálních věd. Vzhledem k tomu, že stále nebyla provedena odpovídající redefinice teorií uznání do právních pojmů, je zapotřebí upozornit na diferenci mezi tzv. *uznávajícími právy* a *právními právy*. Pak Hrubec pokračuje vysvětlením, že: „Oba druhy práv sdílejí tutéž intenci, neboť oba jsou konstruovány k zajištění vzájemného uznávání lidských bytostí. Uznávající práva přitom představují nároky na práva, která vytvářejí společenské podmínky nutné pro samotné ustavení právních práv.“ Z toho vyplývá, že oba druhy práv jsou na sobě vzájemně závislé.

Hrubec ve své knize seznamuje také se dvěma protilehlými pozicemi v rámci interkulturní debaty o lidských právech, kde se u jednoho okraje nachází esencialisté a naproti nim se zařadili relativisté. Esencialisté se domnívají, že lidská práva nejsou jen obyčejným výtvozem člověka jako takového, nýbrž že náleží všem lidským bytostem v podstatě už od přírody či popřípadě rovnou od boha. Tím pádem jsou většinou přesvědčeni o nutnosti prosazovat lidská práva ve všech kulturách po celém světě.

---

<sup>66</sup> Hrubec, M.: *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011. (s. 372-382)

Avšak relativisté kontrují (vesměs) s faktickými připomínkami o tom, že formulace a aplikace lidských práv byly v historii frekventovaně prováděny jejich partikularistickým výběrem a posléze propagovány zpravidla jako univerzalistický soubor práv proti jiným normám na zdůvodnění koloniálních expanzí (žel až doposud)

I přesto, že kritické výtky relativistů o pseudo-universalismu či přímo o kulturním imperialismu sice mají oporu v dějinách až do současnosti, přece ale samotné hodnoty esencialistů je bezesporu záhodno popularizovat. Z dosavadního historického vývoje by se nemělo v podání relativistů dovozovat jen tolik, že nelze dosáhnout shody na univerzalistických hodnotách, neboť je zřejmé, že dostatečně nevyužívají možností sociálně-kulturní konstrukce pro vytvoření koncepce univerzalisticky sdílených práv. Na druhou stranu Hrubec zároveň připouští, že „každé uznání druhého by mělo obsahovat i jisté hranice, které by se neměly překračovat a které by měly být pomocí interkulturního dialogu univerzalisticky právně nadefinovány.

Hrubec rovněž píše o neopominutelné stránce lidských práv, což není pouze jejich formulace, ale i samotný způsob jejich uvádění v platnost v konkrétních historických kontextech. Autor v této souvislosti ještě připomíná, že je také důležité si uvědomit, jak v dějinách dopadly pokusy o implementaci některých lidských práv v různých nezápadních kulturách, v nichž západní země svým kolonialismem tato práva často eliminovaly. Autor tu velice výstižně obhajuje požadavek odpoutání se od iluzí o jednoznačné civilizační roli jednoho z kulturních okruhů, konkrétně Západu, při interpretaci vývoje a i při samotném prosazování lidských práv. „To by však nemělo znamenat rezignaci na artikulaci lidských práv z hlediska Západu, jenž by měl být jedním, avšak skutečně pouze jedním, z přispěvatelů do interkulturní diskuze.“

Kvůli ujasnění je také potřeba uvést, že i když *soudržnost společnosti* jako takové ve skutečnosti, tedy ve své podstatě, vychází (globálně vzato) z partikulárně založených kulturních rámců institucí a solidárně koncipovaných vztahů, které ovšem, jak známo, fungují podle předpokladu, pokud nejsou podrobeny „zátěžové“ zkoušce ve spojení se změnou v migrační politice. Vzhledem k tomu, jaké sociálně-populační a ekologické změny lze v následujících etapách globalizace očekávat, nejspíše dojde i na změny ve sféře globální migrace. Mělo by to za následek i vyšší míru intenzity procesu



akulturace, a to nejen, co se týče univerzalisticky pojatých konsumněmodernistických trendů, ale i konfliktních střetů odlišných tradičních kultur prostřednictvím kumulace imigrantů v lokalitách. Tím by ovšem mohlo nastat narušení „přirozené“ *soudržnosti společnosti* a nevyjímaje ani možnou dis-harmonizaci poměrů ve společnosti či dokonce nežádoucí destabilizaci společnosti s vyústěním v případném rozpadu státu.

Z analytického pohledu na historii se pozvolna začíná ilustrativně vykreslovat, že se v podstatě jedná o jakési hledání vhodných způsobů, jak spolu lidé mohou sdílet životní podmínky v rámci komunity i kultury, ale také transkulturně a následně dost možná i globálně. Z prvních vůdců s přirozenou autoritou se v historii postupem času stával dědičný „management“ s dominantním kapitálem, do kterého vedle hmotných či nehmotných statků patřilo i právo ovládat či dokonce vlastnit člověka jako osobu. Jsou to právě tyto příčiny, které v touze po moci nad lidem a po ekonomických zdrojích vytvářely různé autoritářské systémy společenského uspořádání a zpravidla s více či méně výraznými znaky tyranie jako systému.

Nicméně, dějiny rovněž naznačují, jak zpravidla hmotně zabezpečený a již komunitně zformovaný lid, alespoň se základní úrovni *soudržnosti*, nakonec počal požadovat určitá práva na svébytnost. Tam, kde se z materiálně praktických důvodů nezformovala multi-hierarchická společnost a zůstalo jen u jednoduchých pospolitních (tj. horizontální síťování) sociálních vztahů od počátků dějin lidských společností, požadované nároky na uznávající práva byly povětšinou nejspíše naplněny bez většího násilí a převratů. Avšak v případě společností, kde došlo k zformování víceúrovňového řízení, požadavky lidu na uznávající práva musely zpravidla překonat odpor vytyčený tradicí, právními právy nebo případně přímo nalajnovaný až absolutistickou formou tyranské moci. Společnosti (popřípadě komunity obyvatel), které takových požadavků v historii dosáhly, ponejvíce naplňovaly (z dnešního pohledu) obzvláště jakoby sociálně-demokratický pospolitní rámec vztahů. Bezesporu se musí připustit, že v dějinách lidstva jako takového lze spatřovat přímo autentickou touhu po nezávislém sebeurčení a dozajista nejlépe vlastní vládě lidu pro sebe sama.

Z výše popsaného se dá tedy vyvodit, že nalézání tolik potřebné *vzájemné shody* (jedná se tu de facto o kulturně-hodnotovou shodu propozic, která však vytváří jistý

souvztažný rámec i pro politickou scénu přibližně středního proudu - pluralitně koncipovaného politického spektra) je typicky nesnadný úkol, který se celkem nezdá dostane i do své krvavě-násilné podoby. Takový nehumánní průběh nastává tím spíše, čím je výkonná moc v dané společnosti více autoritářská a konzervativní, takže zpravidla méně vybavena sociálně-kulturní prozřetelností (zkrátka neschopna adaptabilní vývojové změny) vůči nastupujícím trendům. Je ovšem poněkud zarážející, že i v dnešní době bezprecedentní dostupnosti informací a kvalifikovaných lidských zdrojů je možné se setkat s tak nízkou úrovní dynamiky sociální a politické adaptability.

Jeden ze známých nástrojů v dějinách politiky a diplomacie, jakým lze udržovat *soudržnost společností*, by nepochybně mohl být i tzv. anglosaský gradualismus, který má pro udržitelnost sociálně-kulturního rozvoje charakteristickou tendenci nadbíhat zásadním trendům pomocí (již proslavené strategie postupného přizpůsobování), tedy taktiky dílčích ústupků a cíleně moderovaných modernizací. V návaznosti na předešlé je však zároveň nutné nezapomínat samozřejmě i na to, že samotná míra participace a uvědomění (tj. povědomí o kontextuální problematice ve spojení s morálně-odpovídajícím postojem) hrají svou roli, neboť odpovědnost, tolerance a solidární sounáležitost s politickou komunitou udržuje a zvyšuje *soudržnost společností*, což ve svém důsledku podporuje stěžejní principy jak utváření, tak i kultivace *pospolitosti*, která je historicky prověřeným, prakticky-účelným a sociálně-kulturním uspořádáním společnosti pro soužití nejen na úrovni národní, ale i nadnárodní či snad i celosvětové.

Když se opět prověří výše popisované v kontextu možného praktického použití interkulturního dialogu a kritické teorie uznání za účelem nalézání nutné (z důvodu historické udržitelnosti nastaveného směru progresu) *vzájemné shody* je podle Hrubce<sup>67</sup> zapotřebí vzít v úvahu alespoň *čtyři modely vztahů*. „Tyto modely obsahují různé představy o kulturním, politickém, společenském a ekonomickém uspořádání“, tak se dá rovněž předpokládat, že je možné je využít při hledání nejen kulturních, ale i ideologických úběžníků pro dosažení *vzájemné shody*. Pochopitelně se při tomto snažení o nalezení *vzájemné shody* nechá jen stěží obejít bez nástrojů v podobě

---

<sup>67</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011. (s. 378-382)

interkulturního dialogu a kritické teorie uznání, ovšemže i včetně odpovídajících aplikačních dovedností.

Jestliže má být vyjasněn význam právě zmíněného výrazu „odpovídající aplikační dovednosti“, je nutné si uvědomit, že stále zůstává otevřený problém motivace zúčastněných aktérů k tomu, aby chtěli vůbec začít nějakou *vzájemnou shodu* hledat. Dozajista by se dalo jen stěží mluvit o něčem jiném než o naivním optimismu, pokud by se bralo za výchozí propozici to, že je každý stejně kulturně vyspělý a morálně uvědomělý. Realisticky, a navíc ještě bezpochyby vůbec ne ojediněle, by bylo možné očekávat názor, že pozitivně propagovaná tzv. rovnost kultur je sice prakticky důležitá na globální úrovni, ale tvrdit, že kompletně nahrazuje a zároveň případně vyrovnává rozdíly v ostatních sférách života společností vyplývající z úrovně vyspělosti jednotlivých národních či etnických společenství, by se jen sotva dalo obhájit. Je to pravděpodobně podobná situace asi jako, když by chtěl někdo zastávat názor, že v praxi ústavní rovnost občanů před zákonem vyrovná nerovnosti v úrovni kulturního, sociálního či ekonomického kapitálu jedinců v praxi.

Potom se tedy jeví jako praktické zachovávat docela nemalé množství tzv. historického optimismu, aby se vůbec připustila alespoň nějaká šance na to, že může být v daném momentě dostatečný počet aktérů přesvědčen o užitečnosti výše zmíněných přístupů. Lze si jen těžko představit, že taktický (ale i egocentrický) nezájem o interkulturní dialog (případně polylog) by bylo možné reálně překonat bez nastolení určitých *stimulujících podmínek*. Samozřejmě to souvisí i s charakterem pozemské evoluce (založené na darwinismu) a taktéž se směrem historického vývoje lidské civilizace, která se doposud dostatečně na eticko-univerzalistických základech nevyvíjí. Vzhledem k těmto námitkám lze jen obtížně počítat s tím, že by se při současné kulturní úrovni vyspělosti jednak lidských společností a jednak samotných lidí v nich (v kontextu stále aktuálního, jakoby každodenního, tzv. boje za přežití) podařilo smysluplně aplikovat komunitaristické ideály, aniž by to pro autonomní individualitu sociálního aktéra muselo znamenat (popřípadě - být chápáno z pozic liberalismu) nějakou nežádoucí újmu, jak se ostatně již v minulých dobách v zásadě projevilo.

Když se konečně přistoupí k samotnému ujasnění *čtyř výše zmíněných modelů vztahů vzájemné shody*, tak je na místě připomenout, že Marek Hrubec ve své literatuře<sup>68</sup> uvádí následující modely. Za prvé se jedná o tzv. *modus vivendi*, který zajistí určitý konsenzus při stávající mocenské konstelaci - je to tedy model, jenž bývá součástí především prakticko-politických úvah a kompromisů. Za druhé se dá vyvíjet snaha ve prospěch tzv. *interkulturního modelu*, který je tolerantní k odlišnostem různých kultur, přestože hledá shodu na trans kulturních hodnotách, aby bylo možné stanovit hranici přijatelné tolerance (např. ve věci *základních lidských práv*). Jak říká Hrubec, tento model je náročnější, poněvadž svou normativní koncepcí přesahuje dosavadní mocenské schéma sil participantů, i když se ale stále jedná o méně náročný koncept než v případě koncepce *všech lidských práv*. Avšak úspěšné dosažení *vzájemné shody* - co se týče koncepce všech lidských práv, závisí na tom, jestli se povede zdolat obstrukce vyplývající z tradičního egocentrismu a také z ambivalence při *definování lidských práv* jako takových.

Zbývající dva Hrubcovy modely *vztahů vzájemné shody* jsou zacíleny na oblasti, ve kterých se shoda prakticky sdílet nemusí, přestože by to nejspíše podle sociálně smýšlejících kosmopolitů a globalistů konečný záměr beze sporu být měl. Třetí model se tedy zaobírá problematikou tzv. *demokratického sociálního státu*, který by sice neměl být vnucován mimoevropským zemím, vzhledem k tomu, že je to koncepce konsenzu sociálních a křesťanských demokratů v západoevropských zemích po druhé světové válce, ale nedá se zcela vyloučit, že by i pro některé mimoevropské země mohl být dostatečně přitažlivý, aby se nakonec shodě i v tomto směru nebránily. Zatímco třetí model by se alespoň ve své moderované podobě mohl jevit zajímavě působivý i v globálním měřítku, ten čtvrtý je už poměrně značně specifický na to, aby bylo racionální očekávat, že by se reálně mohl ve větší šíři aplikovat předtím, než dojde k praktické adaptaci na předchozí modely. Čtvrtý model Hrubec popisuje tak, že „v rámci každé kultury, každého národa nebo každé menší jednotky existují různé pospolitosti a osoby, které mohou preferovat své vlastní, tzv. *všeobsažné uspořádání*, jež je založeno na specifických filozofických, náboženských nebo dalších představách.“

---

<sup>68</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011. (s. 378-382)

K tomuto je nepochybně vhodné ještě dodat, že s vědomím toho, kam sociální vývoj pozemské civilizace dospěl, se takový model prozatím jen sotva může prezentovat jinak než jako pokus o zdůvodňování jeho přesvědčivosti.

### **3. Politické a hospodářské uspořádání na globální úrovni**

Třetí část mé práce se pokouší o kvalifikované pojmenování významnějších trendů, ve kterých se soudobý svět nachází a o naznačení určitých alternativ možného vývoje našeho globalizujícího se světa s jeho současným politicko-právním řádem. Je řeč o světě, s jehož ekonomickými problémy stejně jako s hrozícím úskalím i v dalších oblastech života společností lidí jak současných, tak i budoucích, se tento semi-chaotický státně-ideologický řád patrně neumí dostatečně vyrovnat (tzn. takovým způsobem, aby pokud možno došlo k nápravě nedostatků a nespravedlivých nerovností).

V diskurzivní konstrukci globálního řádu se jakoby poodhaluje ideologický moment v podobě komplexní pluralistické struktury moci těch aktérů, kteří se stále nemusí nikomu (tj. dotčenému obyvatelstvu) zodpovídat, a kteří se zjevně zaobírají jenom jako by „neutrálně“ laděnou a zároveň abstraktně a technokraticky založenou maximou o smysluplnosti rentability, konkurenčního boje kapitálu a inovace, neboli tzv. instrumentálním rozumem. Obdobně jako státy, ani ostatní mocní hráči na světovém poli by neměli přesouvat svou sociální odpovědnost pouze na lid samotný – jakoby podle schématu maximy „...každý si je strůjcem svého osudu!“, jelikož bez demokratického politického procesu i na globální úrovni vztahů a úsilí s respektem k toleranci, sociální solidaritě a kooperaci se žádoucí civilizační pokrok v otázkách krize ekonomické, sociální a životního prostředí bude dostavovat jenom stěží.

A vzhledem k charakteru historicky založených současných vývojových trendů se nedá vyloučit, že se již začíná blížit doba, kdy bude racionálně přijatelné vážně uvažovat o redefinici stávajících koncepcí lidských práv poplatných morálce a sociálním potřebám půlky 20. století. Beze sporu je nutné začít kalkulovat s reálnou reflexí vycházející z moderních podmínek počátku 21. století, které jsou primárně založeny na aspektech intersubjektové koncepce sociálních vztahů společnosti zahrnujících sílí síly snahy ve znamení úsilí o seberealizaci a uznání, z čehož přirozeně

vyvstane, dříve či později, zvýšená potřeba důslednější implementace práv a právních norem, včetně praktické nutnosti chápat lidská práva jako neseparovatelná a nezadatelná, stejně jako jurisdikci prostoru pozemského světa.

Bez těchto a dalších často zmiňovaných principů uvedených v praktický život se ani tolik skloňovaná demokratizace dnešních společností a pokrokový vývoj každopádně neobejde. Načež není možné opomenout, že míra pokrytectví elitních vrstev společností je adekvátní akorát upřednostňování privátních zájmů na rozdíl od proklamovaných teoretických tezí či politických a hospodářských programů v zájmu jakoby všeobecné vůle. Nakonec si můžeme položit otázku „A kdyby snad chtěl někdo pochybovat, zdali tomu opravdu tak je, proč celosvětově pak přibývá daňové a korupční kriminality a proč rychleji přibývá globálních miliardářů a milionářů, než ubývá lidí bez přístupu k pitné vodě a dalším základním životním potřebám?“ apod.

### **3.1 Kritická teorie liberalismu**

V této kapitole se hodlám zabývat *kritickou teorií liberalismu*, a to zejména tak, jak o ní píší autoři jako Marek Hrubec, (Charles Taylor), Jürgen Habermas, Axel Honneth, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Karel Kosík a další. Na úvod bych uvedl pár citátů a malý exkurz do historie, terminologie a jejího zacílení:

*Celá kritická teorie společnosti je jeden jediný rozvinutý existenciální soud.*

Max Horkheimer, „Tradiční a kritická teorie“

*Bez existencionálního momentu, tj. boje za uznání, který prostupuje celým bytím člověka, klesá „praxe“ na rozměr techniky a manipulace. Praxe je jak zpředměněním člověka a ovládnutím přírody, tak realizací lidské svobody.*

Karel Kosík, „Dialektika konkrétního“

Podle Filosofického slovníku<sup>69</sup> je *liberalismus* světový názor, podle něhož mají státní nebo jiné instituce co nejméně omezovat individuální svobodu (právní stát, parlamentarismus). Cílem *liberalismu* bylo odedávna eliminovat rozhodnutí státu (ta, která záleží pouze na úvaze jeho představitelů) pomocí kontroly státní exekutivy

---

<sup>69</sup> Bakešová, A. (ed.) *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group, 2009.

prostřednictvím svobodně volené legislativy. Nejvýznamněji se projevoval v Anglii v 17. století a v 19. století jeho význam pod vlivem *liberalismu* ještě vzrostl. S příchodem sociálních krizí jakožto důsledkem *liberalistické* politiky rozšířil *liberalismus* myšlenky kontroly státu na požadavek kontroly všech institucí a organizací, které ohrožují základní svobody jednotlivce.

Na doplnění se ještě asi hodí zmínit také něco o historii *kritické teorie*, která vznikala jako tzv. frankfurtská škola v sociálních vědách v roce 1929 založením Ústavu pro společenský výzkum. Je to de facto souhrnné označení pro různé emancipační proudy filozofie, literární vědy a dalších společenských věd ve 20. století, které se z Německa za druhé světové války rozšířily do amerického exilu a posléze i do Západní Evropy. Společným znakem pro všechny proudy *kritické teorie* je kritika moderní společnosti a kultury v podstatě opřená o nějakou formu marxismu, což je povětšinou označováno jako *komunitarismus*, dále je zahrnuto i určité využití psychoanalýzy, včetně jistých sklonů k sociální praxi jako takové. V různé literatuře se nejčastěji uvádí zacílení na emancipaci člověka (od sociální oprese), demystifikaci ideologických argumentů konzervativních obhájců kapitalismu a liberalismu a taktéž na nutné normativně zásadní společenské změny.

Je zároveň zapotřebí uvést, že to, co se označuje jako *kritická teorie*, se nezrodilo jakoby náraz a ve vakuu, ale že to patrně bylo historicky podmíněno a tím se tedy dají spatřit návaznosti i na práce několika významných autorů. Mezi autory, kteří jsou chápáni jako důležité zdroje *kritické teorie*, patří zejména: *Jean-Jacques Rousseau*, který kritizuje společnost za to, že „člověk, leč narozen svobodný, přec žije v okovech“ skrze nerovnováhu vlastnictví a moci; *Immanuel Kant* se rovněž stal významným zdrojem pro *kritickou teorii*, a to především kvůli svému pojetí autonomie člověka a racionální kritiky jako prostředku k emancipačnímu osvobození. Mimo jiné dospěl k závěru, že „čistý rozum není vrcholný tvar, nad ním stojí jednající intelekt čili praktický rozum“ nebo také k vyjádření tzv. kategorického imperativu, jehož obecná forma zní „Jednej tak, aby se tvé jednání mohlo stát obecně platnou normou.“

Jako zdroj *kritické teorie* posloužila díla autorů ze skupiny, do které se bezesporu řadí i *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, jehož záměrem bylo vytvořit jednotný výklad světa jako dějinné dialektiky a tím položit základy systematicky založené filozofie. Jeho spekulativní vývody vycházely z propozice, že „ontologie, noetika a teologie tvoří celek, u kterého se stává první skutečností rozum. A pak tedy všechno bytí je ztělesněním myšlenky a všechno dění je v podstatě pohybem pojmu.“ Dále jsou zařazeny mezi důležité zdroje *kritické teorie* i publikace *Karla Marxe*, jež uplatňují paradigma práce vyplývající ze subjekt-objektových sociálních vztahů, ve kterých se rozkrývají mocenské zájmy prostřednictvím metod historického materialismu. Pochopitelně nelze vynechat ani dílo *Sigmunda Freuda*, který svými přístupy v psychoanalýze přispěl k vytvoření metody odhalování falešného vědomí.

Mezi nejvýznamnější protagonisty tzv. frankfurtské školy, tvořící zároveň *první generaci* autorů *kritické teorie*, patří zejména Max Horkheimer, Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno a vlastně i Herbert Marcuse. Tito autoři navázali na Hegelův idealismus ducha a morálky především tím, že se soustředili na koncept společenské kritiky, jehož smyslem je „*vysvobodit člověka z okolností, které ho zotročují*“ a též na *Marxovo paradigma práce* (či výroby). Pokračování této tradice teorií se pak jakoby ve *druhé generaci* zhostil Marcuse skrze revitalizaci *paradigmatu pudové* (zejména sexuální) přirozenosti. Pak přichází *třetí paradigma komunikativního jednání*, tedy jakoby *třetí generace* kritických teoretiků, jejichž markantním zástupcem je právě Jürgen Habermas. Jeho žákem byl i Axel Honneth, který je typickým představitelem *čtvrtého paradigmatu uznání*, když rozpracoval kritickou teorii intersubjektivních sociálních vztahů, což znamená již *čtvrtou generaci kritických teoretiků*. Dá se také podotknout, že se již začalo utvářet další paradigma (jakoby páté generace), na jehož rozvoji se podílejí zejména autoři třetí a čtvrté generace. Toto nově vznikající paradigma se pozvolna formuje z konceptu *globálních interakcí*, které mají rovněž určitý transformační účinek, jehož dopady jsou čím dál citelněji pociťovat ve všech zemích a koutech světa.

Ke známým *komunitaristům* se u nás často řadí i Charles Taylor, Miloš Havelka, Milan Znoj, Ladislav Hohoš, Oleg Suša, Josef Velek a Marek Hrubec, Michael Hauser (tj. jakoby třetí a čtvrtá generace kritických autorů). U etické oblasti zájmu Charlese



Taylora je zapotřebí podtrhnout, že se snaží uplatňovat myšlenku autentičnosti a nepodmíněného respektování jinakosti druhého (tedy jako u lidské bytosti, která má i sociální rozměr). Autor rovněž pomocí konceptu politiky univerzalizmu analyzuje na úrovni jednání politických aktérů politické a kulturní deficity liberálních teorií. Pojetí politiky univerzalizmu vychází z reduktivního konceptu autonomie lidského jednotlivce, avšak s důrazem na jeho individuální práva. Taylor politiku univerzalizmu úplně neodmítá, ale kritizuje její jednostrannou koncepci tak, jak ji nabízejí liberálové, tj. především za její dominantní postavení vůči politice difference. A to především proto, že politika univerzalizmu deklasuje hodnotu autonomie extrémním pojetím individualismu, což má negativní dopad na socioekonomicky a kulturně nesituovaného jedince a tím pochopitelně nedochází k docenění hodnoty autenticity, která je spojena s jedinečnými charakteristikami jak jednotlivců, tak i sociálně a kulturně definovaných skupin lidu.

Kritická teorie liberalismu v 90. letech minulého století vyvěrá ve spor mezi liberalismem a komunitarismem, který je možné, podle Reinerja Forsta<sup>70</sup>, vyložit ve čtyřech vzájemně propojených rovinách a to nejprve prostřednictvím problematiky konstituce jáství, ve druhé rovině jde o otázky etické neutrality liberálních principů spravedlnosti a vztahu individuálních práv a pospolitých koncepcí dobra, třetí rovina se týká oblasti normativní integrace politického společenství, legitimizace moci, pojmu občanství a koncepce sociální spravedlnosti, čtvrtá rovina sporu zasahuje do sféry kontextuálního či univerzálního morálního odůvodnění liberálně demokratického společenství. Forst přitom vychází z Honnetha a z jeho intersubjektivního pojetí utváření identity individua a společenství na předpokladu vzájemného uznání, ale na rozdíl od Honnetha rozeznává čtyři roviny vzájemného uznání. Za prvé se jedná o uznání identity individuí jakožto etických osob v rámci partikulárních etických pospolitostí, za druhé je to uznání individuí jakožto právních osob v rámci právního společenství, za třetí jde o uznání individuí jakožto státních občanů v rámci politického společenství a na závěr rozrůžňuje uznání individuí jako morálních osob v rámci univerzálního morálního společenství.

---

<sup>70</sup> Forst, R. Politická svoboda, Mimo liberalismus a komunitarismus. *Filosofický časopis*. 1995, č. 6, s. 1007-1029. (byl také žákem J.Habermase)

Když nyní dojde k zobrazení Honnethova pojetí v sociálně-vědní teorii, je patrné, že své přístupy v rozvoji odvozuje od Habermasova intersubjektivního obratu a zároveň si ovšem myslí, že normativně založená kritická teorie by měla přemostit rozpolcení, které vyplývá z Habermasovy teorie mezi jenom pozitivně pojatými teoretickými normami komunikace a každodenním konfliktním sociálním jednáním, v němž jsou ve skutečnosti sociální normy obsaženy. Podle Hrubce „lidé provádějí kritiku nikoli proto, že vnímají odchýlení od konsenzuálních pravidel komunikace, nýbrž proto, že existenciálně zakoušejí porušení morálních norem získaných v průběhu své socializace, tj. kvůli zneuznání svých sociálně utvářených intuitivně přítomných modelů spravedlnosti a s nimi spjatých nároků na respektování osoby. Zneuznání, které nejprve brání sebeuskutečnění jedinců a sociálních skupin, je poté zdrojem kritiky a motivace k sociálnímu boji o uznání.“<sup>71</sup>

Na doplnění je zapotřebí ještě přiložit Honnethovu teorii o komplexních vzorcích vzájemného uznání mezi lidmi v sociálních institucích pospolitosti, konkrétně se jedná o synchronní roviny uznání, které jsou roztrženy do kategorií uznání na: za první na rovině primárních soukromých vztahů, za druhé na rovině právních vztahů, za třetí na rovině hodnotové pospolitosti v podobě solidarity a oceňování výkonu. Avšak se zřetelem na diachronní vývoj uznání je patrné, že ho autor sleduje jako historické utváření různých druhů norem uznání, i přestože koncepty *práce a komunikace* jako paradigma zavrhuje, tyto koncepty jako prvky se ovšem v paradigmatu uznání nachází. Zde je nutné ještě dodat, že kromě mnoha přínosů tato koncepce má i svá stinná místa, jelikož se nedostatečně věnuje deskriptivní konkretizaci, takže vlastně i celému vysvětlení daných jevů.

### **3.2 Liberalismus aneb redistribuce a její dilema**

Nyní se pokusím trochu představit liberalismus v sociálních vědách a politologii vůbec.

Jedním z hlavních představitelů liberalismu je John Stuart Mill, který ve svých esejích („Utilitarianism“, „On Liberty“ a „Representative Government“) poskytl první

---

<sup>71</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011. (s. 148)

systematické vysvětlení a obhajobu liberální demokracie.<sup>72</sup> Mill jako prodemokrat uvítal vývoj ve směru rovnosti, kterou podporoval Alexis de Tocqueville ve svém díle „Democracy in America“,<sup>73</sup> kde varoval před tyraníí většiny. Millovým esejům se dá porozumět jako soustředěnému úsilí utkat se s tímto problémem skrze přímou metodu kombinace demokracie a liberalismu. Většina esejů je věnována vysvětlení „Millova principu škody“, jelikož podle autora ten jediný důvod, kvůli kterému se může správně uplatnit moc nad kterýmkoliv jedincem proti jeho vůli, je jediné prevence škody pro ostatní, neboť jeho vlastní dobro není dostatečnou obhajobou.

Ve své formě je toto opatření je předpisem proti vládnímu paternalismu stejně jako proti otevřené tyranii a ve prospěch toho, co je v současnosti nazýváno „pluralistický“ mandát, tedy že občané by měli být schopni sledovat to, co sami vnímají jako vlastní dobro a vlastní způsoby. Aby dal svým principům obsah, Mill vyjmenoval nejdůležitější svobody, kvůli ochraně – tedy: *svoboda vyznání, svědomí, postojů a vyjadřování názorů, sledování životních plánů jedince a volné vytváření vztahů s ostatními bez zlých úmyslů*. Mill se příliš nevěnoval detailům ochrany liberálních svobod. Upřednostňoval zachování rozdílu mezi sférou soukromou a veřejnou a také vládu zákona. A co se týče demokracie, domníval se, že je naprosto zásadní podporovat přímou občanskou účast v záležitostech vládnutí, kvůli její funkci vtělování sebevědomí do lidí o schopnosti si vládnout a rozvíjet intelektuální nadání, včetně schopnosti rozvíjení pospolitých a morálních hodnot.

Typickým nadšencem s vyhraněnými přístupy v politické teorii byl pro participaci právě J.S. Mill. Ale ne všichni liberálně-demokratičtí teoretici sdíleli takové principy jako například: Giovanni Sartori<sup>74</sup> nebo William Riker. Kdyby Mill proklamoval, že demokracie by měla být řešena jen přímou participací, anebo že reprezentativní demokracie není jediným zlem, takoví kritici by měli pravdu. Nicméně se domníval, že reprezentativní demokracie měla určité dobré vlastnosti jako třeba, že vládní rozhodování bude vykonáváno vzdělanými lidmi, a že když to bude proveditelné, tak se využije přímé participace. A tak také uvažovali někteří teoretici více spjatí

---

<sup>72</sup> Mill, J.S. *Utilitarianism, on liberty, considerations on representative government*. Orion House, London 1996.

<sup>73</sup> Tocqueville, A. *Demokracie v Americe*. (překl. z fran. Vl.Jochman) Academia AV ČR, 2000.

<sup>74</sup> Sartori, G. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham House, Chatham 1987.

s liberální demokracií. Další rozdílnost se týkala rovnosti. Mill je často a v mnoha směrech zařazován mezi přívržence egalitarismu. Skrze jeho náhledy na distribuci bohatství byl obvykle začleňován do křídla socialistů mezi liberální demokraty.

Obdobným směrem se patrně ubírají Ronald Dworkin, Robert Dahl a John Rawls. Avšak Robert Nozick, který se mezi liberální demokraty neřadí, trvá na tom, že liberální principy diktují anti-egalitarianismus. Ačkoli ne výslovně antiegalitarianistické, rovněž i pozdní dílo Isaiah Berlin<sup>75</sup> bylo skeptické při schvalování více než jen formální možnosti politické rovnosti ve jménu liberální demokracie. Pro J.S.Milla je čistou představou o demokracii vláda všeho lidu nad všemi lidmi a ti jsou rovným způsobem zastoupeni, ale to si vyžaduje proporcionalní zastoupení, aby ani minoritám nebylo odepřeno zastoupení ve vládě. Nicméně, tento egalitarianismus se nezobrazuje u Milla do politických voleb, protože nesouhlasil s rovností hlasu vzdělaného a nevzdělaného voliče. Giovanni Sartori identifikuje liberalismus především s ochranou individuálních svobod a demokracii s rovností, což v souladu s Alexis de Tocqueville, nezahrnuje pouze politickou rovnost, ale vyrůstá a propaguje rovněž poměry sociální a ekonomické rovnosti.

V 19. století převažoval liberální prvek nad demokracií, zatímco ve 20. století to již byla spíše převaha demokratického prvku nad liberálním. V 80. letech Giovanni Sartori zastával názor, že směřujeme ke dvěma možnostem vývoje a to buď: „demokracie uvnitř liberalismu, anebo demokracie bez liberalismu“. Sartoriho stanovisko je sdíleno všemi liberálně-demokratickými teoretiky, když sděluje, že liberalita by měla omezovat moc demokraticky zvolené vlády nad jednotlivci skrze restrikce aktivit státu a stanovením hranic rozsahu působnosti státních aktivit. John Stuart Mill taktéž popisuje způsob, jakým demokracie posiluje občanské, stejně jako politické, svobody.

Děje se tak přes uznání liberálních zákonů, které bude populace spíše respektovat, jestliže je demokraticky schválila, než kdyby byly jenom úředně uvaleny. Podle Milla liberalismus současně posiluje demokracii tím, že omezuje oblast řádných vládních aktivit na veřejnou sféru, byrokracie je držena pod kontrolou, což ochraňuje lidi nejen

---

<sup>75</sup> Berlin, I. *Against the Current*. (ed.) H.Hardy. Princeton University Press, Princeton 2001.

před narušováním osobních svobod, ale také jim umožňuje rozvinout dovednosti důležité k samovládě. V argumentaci o ochraně občanských svobod Mill vyjadřuje postoje uznávané i některými současnými teoretiky.

Včetně kontraktačních přístupů takových jako Rawlsova „A Theory of Justice“, které se snaží obhájit liberálně-demokratické principy v hypotetických shodách mezi racionálními a sebestřednými jednotlivci a jejich různými kombinacemi, jako ku příkladu Rawlsovo pozdější zapojení kantovského kontrakt-arianismu. Například: *„[...] svoboda sdružování smí být omezena, když se může ukázat, že by dramaticky došlo k poškození ostatních, takže by se měla udělat výjimka z obecného pravidla upřednostňujícího svobodu, avšak břímě důkazu leží na bedrech toho, kdo omezil individuální svobody.“*

Nicméně, být individualistou znamená myslet si, že hodnoty a víra lidí jsou utvářeny jenom samy sebou, nezávisle na společenských souvislostech narození, vyrůstání a životů, potom by však nejen Will Kymlicka, ale i proslulí individualisté John Locke a John S. Mill přestali mezi takové patřit. Politický význam individualismu zůstává ústřední pro liberální demokracii, ať už je původ příčin lidových preferencí jakýkoliv. A sociální závazky alespoň tak dalece, jak je vláda může ovlivnit, by měly respektovat svobodu jedinců. Ti by však měli konat dle svých preferencí spíše než, aby byli povinováni vzdát se takové schopnosti nebo upravit preference vůči společensky založeným cílům.

Na rozdíl od toho, Jürgen Habermas tvrdí, že podřízení se omezením zákona je naprosto základní, pakliže má být uvalena rovná zátěž jak na privátní, tak i na veřejné autonomii občana. Toto však platí jedině tehdy, jestli pozitivní zákony, které definují akceptovatelné interakce, stanovují základní práva, o kterých se usuzuje, že jsou založena na předpokladech svobodného a rovného diskurzu mezi lidem, který by jinak uznával protichůdné morální hodnoty. Toto vyplývá ze zásad stanovených tzv. diskurzí etikou, která navazuje na dědictví kritické teorie a zároveň se hlásí ke směru deliberativní demokracie prostřednictvím návazností diskurzí etiky na soudobou

americkou politickou teorií, jež je jedním z významných proudů v soudobé politické filozofii a sociálních vědách vůbec.<sup>76</sup>

Filozofický morální relativista, který si myslí, že hodnotové soudy nemohou být odůvodněny něčím jiným než prudérními úsudky, by mohl být vtažen do velmi velkorysé interpretace v rozsahu tolerance, poněvadž nikdo by neměl pádný důvod pro předpis netolerance. Ale Mill také upřednostňoval velkorysou interpretaci z objektivně předkládané příčiny, jež se týkala obecného lidského štěstí, které je propagováno ochranou občanských svobod. A relativista možná doporučil netolerantní politiku, aby utekl chaosu mocenské politiky ve světě bez objektivních morálních standardů, právě jako Thomas Hobbes dával přednost monarchii, aby unikl násilnému chaosu nemorálních konfliktů a konkurenci.

Autor zde mluví o tom, že bezpochyby existují historické asociace mezi liberální demokracií, národním státem a kapitalismem a že v rámci některých politicko-teoretických metodologií tento fakt vykresluje, jak jsou tyto 3 věci nevyhnutelně provázány. Toto je například názor Francise Fukuyamy,<sup>77</sup> který vsadil svou koncepci politického a ekonomického ujednání do historicky evoluční teorie, podle níž kapitalismus a stát založený na liberálně-demokratické vládě reprezentují vrchol lidského rozvoje. Argumenty, že liberální demokracie je v podstatě kapitalistická, přichází jak od antiliberálně-demokratických socialistů, tak i od antisocialistických liberálních demokratů. Tato problematika je vnímána následovně, jestliže jsou socialismus i kapitalismus uvažovány jako alternativní ekonomické systémy a liberální demokracie může být propojována se socialismem, pak v podstatě není kapitalistická.

David Beetham ve svém příspěvku<sup>78</sup> poznamenává, že liberálně-demokratický socialismus by musel být dosažen skrze demokratické volby, avšak nutno dodat, že u mnohých, nejen u něho to vzbuzuje pochyby, zdali by kapitalisté umožnili, aby to tak

---

<sup>76</sup> Znoj, M., Cesta od normativní teorie demokracie k teorii procedurální a zpět. In: Shapiro, I., Habermas, J. *Teorie demokracie dnes*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2002.

<sup>77</sup> Fukuyama, F. *Konec dějin a poslední člověk*. (překl. M.Prokop) Rybka Publisher 2002.

<sup>78</sup> Beetham, D. Human rights as a model for cosmopolitan democracy. In: D.Archibugi, D.Held, M.Kohler (eds.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, Polity Press 1998.

nastalo. Beetham dále tvrdí, že kapitalismus je pro liberální demokracii nezbytný, nicméně nedá se očekávat, že by ji garantoval, takže neliberální a antidemokratické společnosti jsou možné, například: italská, německá, španělská a portugalská fašistická vláda, stejně jako velké množství vojenských diktatur v ostatních částech světa. Z toho vyplývající pravděpodobnost, že liberální demokracie musí být kapitalistická a jakási, možná „tenká“ forma liberální demokracie spolu mohou koexistovat a to je ta jediná možnost pro liberální demokraty, protože nemohou tolerovat diktátorský socialismus a kapitalismus nebude povolovat demokratický socialismus. Tento argument naznačuje, že liberální demokracie má jenom kapitalismus na propojování, přestože socialisté jsou rovněž motivováni liberálně a přátelsky-demokratickými hodnotami, socialistická ekonomika má nevyhnutelně antidemokratickou dynamiku zabudovanou uvnitř.

Podle knihy „Ustavení svobody“ Friedricha von Hayeka<sup>79</sup> státní intervence na podporu rovnosti konstituují první krok na neúprosné cestě k nevolnictví. Rovnostářské a trh omezující politické strategie za hranou toho, co může být tolerováno v kapitalismu, tj. na profit orientované ekonomice, avšak kvůli realizaci svých záměrů pro socialismus velice nepostradatelné, vyžadují ústřední plánování a součinnost v měřítku, které bude soustředit nadměrnou moc v rukou politiků a úředníků na vrcholu státních institucí a které bude zavazovat jednotlivce k usměrnění vlastních preferencí akutním potřebám plánů a procesu politického plánování. Hayek se rovněž domnívá, že *panství práva* je dalším neméně komplexním předpokladem liberálního řádu, aniž by ovšem bylo samozřejmým následkem demokratických postupů. Autor ke konci svého díla dospívá k závěru, že tam, kde selhává demokracie, představuje „rule of law“ neboli *panství práva* přímo nepostradatelné prostředí pro její návrat.

Z perspektivy morálky se argumentace obrací směrem k tvrzení raně korporativistických teoretiků o tom, že „majetek je krádež“ zpět na vyjadřování názoru, že sociální překročení práv nedotknutelnosti soukromého vlastnictví vytváří nepravoplatné zasahování do schopností lidí nakládat s tím, co jim patří. Podle Roberta Nozicka by socialismus musel zakázat aktivity zabývající se tvorbou kapitálu

---

<sup>79</sup> Hayek, F.A., *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul 1960.

mezi souhlasícími dospělými osobami.<sup>80</sup> Na podporu závěru, že toto je morálně neudržitelné, Nozick a ostatní libertariáni se odvolávají na tzv. Lockeanův princip „sebe vlastnictví“, aby vyvodili třetí argument. Z tohoto potom vyplývá, že lidé jsou soukromí vlastníci svých vlastních možností a nadání, to tedy znamená, že mají právo s těmito talenty a ovocem svého snažení nakládat podle svého uvážení, včetně práva pronajmout svou pracovní sílu za mzdu.<sup>81</sup> Kapitalisté tak získávají právo využít pracovní síly, aby sloužila jejich vlastním záměrům a cílům. Avšak z perspektivy lidské přirozenosti se odvíjí argument, že socialismus se neobejde bez vyššího stupně kooperace v jednání, než se dá reálně od lidských bytostí očekávat, poněvadž jsou geneticky orientováni na sebestřednost (tj. egocentricky) nebo případně na přirozenou soutěživost, zatímco kapitalistický trh závisí na těchto faktorech a k tomu ještě liberální demokracie může vyhovovat konfliktu.

A přece ne všichni advokáti liberální demokracie, v případě neomezených vlastnických práv, se drží teze, že lidé jsou v podstatě sebestřední či soutěživí nebo ještě, že jsou výlučnými vlastníky své kapacity. Rawls se drží názoru,<sup>82</sup> že přirozené nadání lidí je nahodile rozptýlené (jako výsledek přírodní loterie), takže není nespravedlivé pro distribuční politiku kompenzovat přirozený nedostatek talentu. Avšak nutno ještě ujasnit, že Rawls taktéž poznamenává: „[...] tyto principy nemají být aplikovány na vztahy mezi členy rodiny, dále do interpersonálních vztahů mezi jednotlivci nebo na vztahy členů uvnitř malých komunit či asociací“.<sup>83</sup> Tento názor je mimo rámec teze o „vlastnictví sebe sama“, nebo alespoň s jakoukoli verzí, která je dostatečně silná na podporu právě zmíněné pozice „neslučitelnosti“.

Debaty z této pozice jsou žel komplikovány skutečností, že někteří socialisté sdílejí s některými egalitáriánskými liberálními demokraty náhled na vlastnictví sebe sama, kdy nedochází k podpoře kapitalismu ve smyslu důsledků Nozickovy a Lockeanovy koncepce. Podle tvrzení socialisticky založeného filozofa z oxfordské univerzity Geralda A. Cohena dokonce už Karel Marx vycházel z této pozice. Avšak Cohenova argumentace dále naznačuje, že se Marx mýlil a že obhajoba socialistické,

---

<sup>80</sup> Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books 1974. (p. 163)

<sup>81</sup> Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books 1974. (p. 172, 262)

<sup>82</sup> Rawls, J., *Justice as Fairness: A restatement*. Harvard Univ. Press, Cambridge, USA 2001. (p. 72-74)

<sup>83</sup> Tamtéž. (§ 20.3: 73)



egalitářské distribuce požaduje opuštění nároku na vlastnictví sebe sama.<sup>84</sup> Taktéž zde podtrhuje, že modely demokracie, které zahrnují svobodu orientovanou na tržní vztahy, vyhovují mnohem více kapitalismu než modely zahrnující význam rozvoje. Autor dále proklamuje zásady socialismu, když se zabývá rovností a pospolitostí, normativitou socialismu, jako i kritikou Rawlsova pojetí principu difference a základní struktury, nevyjímaje ani vztah peněz a svobody.

Socialismus v pojetí podle „Macphersonovy analýzy“ je neslučitelný s liberální demokracií ve smyslu ochrany, nikoliv však v rozvojovém smyslu demokracie, pakliže je tento typ demokracie interpretován podle jeho verze koncepce pozitivní svobody. *Macphersonovo pojetí* analýzy popisuje ještě další možný přístup k problematice vztahů mezi kapitalismem a liberální demokracií. V podstatě jde o to, že liberální demokracie je spjata s kapitalismem, nikoliv však omezena pouze na kapitalismus, v závislosti na tom, jaký aspekt liberalismu nebo jeho propojení s demokracií by měl být na mysli. Z této orientace tedy vyplývá, že rozvojová demokracie v pojetí Macphersonovy interpretace je fakticky slučitelná s liberální demokracií. Frank Cunningham tu přímo odhaluje své vlastní stanovisko,<sup>85</sup> že toto naopak záleží na tom, zda může být pozitivní svoboda vykládána dostatečně pružně, aby byla ještě slučitelná s pluralismem.

### 3.3 Od krize globálního kapitalismu k jeho alternativám

Tato kapitola se bude teoreticky věnovat kritickým aspektům souvisejícím s problematikou současného světa se zaostřením zejména na geopolitické či ekonomické aspekty, které spoluvytváří z pohledu dějin charakter doby. Primárním záměrem tohoto textu tedy je pokusit se jednak osvětlit (alespoň do jisté míry) tuto nepochybně složitou a poměrně závažnou oblast přítomného života lidí na planetě Zemi. Avšak z hlediska sekundárních cílů by si toto dílčí téma (dle mého soudu) zasloužovalo náročnější zacílení (nicméně nemělo by to znít příliš neskromně!).

Ale přece jenom se dá nejspíše počítat, že toto mé činění si zásadních omezení klást nebude, a to zejména ve směru případných snah o nalezení alespoň hypoteticky

---

<sup>84</sup> Cohen, G.A., Incentives, Inequality, and Community. In: Darwall, S. (ed.), *Equal Freedom*. Ann Arbor, Michigan University Press 1995. (p. 324-325, chap. 5)

<sup>85</sup> Cunningham, F., *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, Routledge, London 2002.

přijatelné, jestli NE rovnou prakticky realizovatelné alternativy k současnému globálnímu neo-liberálnímu kapitalismu. Tedy takové alternativy, které by mohly být v reálné budoucnosti použitelné (tj. jak technicky, tak i procedurálně) pro transformační reformy za účelem vytváření spravedlivější a bezpečnější celoplanetární společnosti lidí (tj. s udržitelným rozvojem pro všechny na světě), aniž by to znamenalo např. regresi historického vývoje „až do éry neolitu“ apod.

Tato kapitola se nesoustředí na problematiku globalizace v celé šíři, ale především na sociální aspekty, avšak nikterak se nevyhýbá ani ostatním civilizačně souvztažným a tak neméně významným tématům. V otázce chápání pojmu „společnost“ existuje výrazné nebezpečí zjednodušování, a to zejména tehdy, když se globalizace interpretuje jako proces, v němž mocensky narůstá význam nadnárodní moci nad mocí států (v teritorialisticky ekonomickém, politickém či kulturním smyslu). Tím pak vyvstává problém pojímání obsahu pojmu *společnost* a není to jen o tom, zda existují pouze *partikulární*, tj. „národní společnosti“ nebo zda může vzniknout či již dokonce vzniká *globální*, tj. „světová společnost“.

Autoři David Held<sup>86</sup> a Anthony McGrew<sup>87</sup> přitom hovoří také o teoretické variantě modelování globálního řádu a pro globalizační politiky prostřednictvím liberálního internacionalismu, s politickou nezbytností rozvoje mezinárodní spolupráce a utváření více kooperativního globálního řádu. Podmínky pro takové vztahy vyplývají z okolností vyvěrajících z trendů současné globalizace a jsou jimi zejména: růst vzájemné závislosti (globální interdependence), jako i možný rozvoj demokracie, ale především se jedná o možný rozvoj globálních institucí.

V období zrychlující se globalizace, v jejímž důsledku se stupňuje úsilí proti ekonomické krizi, útisku a nerovnoprávnosti, je kniha<sup>88</sup> Olega Suši relevantním doplněním rozborů v oblasti humanitních a společenských věd a nespornou výzvou k diskuzi, neboť toto dílo je výsledkem dlouhodobého filozofického a sociologického zkoumání. Tato erudovaně koncipovaná monografie se zevrubně zabírá

---

<sup>86</sup> Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.

<sup>87</sup> McGrew, A., *Globalization and Global Politics*. In: Baylis, J. / Smith, S. (eds.), *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press 2006.

<sup>88</sup> Suša, O. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti*. Diagnóza a analýza. Praha: Filosofía, 2010.

problematikou sociálních souvislostí ve vývoji dnešního světa formovaného procesy globalizace. Autor také věnuje patřičnou pozornost historické dynamice globálního vývoje s návazností na ekologické otázky.

Nyní se zaměřím na obecnější problematiku globalizace a její diagnózy přítomnosti, patří sem rovněž připomenout, že k masovému rozšíření pojmu „globalizace“ došlo až v devadesátých letech minulého století, kdy nastalo období označované jako „věk globalizace“. Globalizace se postupně stala nejen široce diskutovaným problémem, ale také v podstatě začala figurovat jako diagnóza doby reprezentující historický mezník přetváření světa naší planety, jelikož pojem „globalizace“ nikdy nebyl historicky, ani obsahově přesně vymezen, ve sdělovacích prostředcích docházelo a i nadále dochází v diskuzích a debatách k určitému zjednodušování.

V důsledku takových přístupů se na jedné straně šíří zvěsti o globalizaci jako o vnější gigantické síle, jež je zobrazována jako „vlak řítící se velkou rychlostí do temného tunelu katastrof“, tedy o jakémsi „pozápadňování“ světa v podobě hrozící uniformizace světa, která rozvrací lokální kultury a společenství, dezintegruje celé státy, společnosti a ohrožuje tradice. Avšak na straně druhé se globalizace vykresluje zase jako naděje pokroku, rozvoje, prosperity, ekonomického růstu, technologické inovace, šíření demokracie, spolupráce všech lidí a kultur, kulturního obohacení a rozšiřování svobody autonomních voleb.

V takovém případě se jedná o pozitivní hodnocení globalizace jako nezvratné perspektivy budoucnosti nejrůznějšího propojení dohod o volném obchodu, rozmachu internetu, integraci finančních trhů nebo se obecně týká šíření svobodného trhu „dokonce“ bez omezení. Z toho pak pochopitelně vyplývá situace, v níž se vytváří jednotný výnosný svět, jemuž se všichni můžeme a musíme přizpůsobovat, neboť neexistuje jiná alternativa. Na globalizaci se odvolávají také mnozí ekonomové a politici, podle nichž je potřeba se podřídit globalizaci jako živelné síle, takže lidé i celá naše planeta se vlastně „musí“ donekonečna jenom adaptovat.

Věcnější rozbory podle Suši uvádějí, že pro pochopení složité sociální dynamiky globalizace má význam porozumění změnám sociálního prostoru a to zejména

metaforou pomyslného „smrštění prostoru“, což bývá spojováno s tzv. deterritorializací, tedy ve smyslu zmenšování vlivu zeměpisných omezení, distancí a fyzických prostorových ohraničení na sociální činnosti a vztahy. S tím je však někdy spojována zjednodušená naivní víra v zázraky techniky, jež zkresluje naše vnímání sociálního prostoru. Například tzv. virtuální kybernetický prostor počítačových sítí je ekonomicky nebo politicky využitelný a má velký vliv, přesto však není reálně fyzicky a sociálně nezávislý, protože technické kybernetické prostory jsou součástí sociálního symbolického prostoru, jehož vliv působí na naše jednání. A takový prostor je společenským výtvořem, který je určován mocenskými nerovnostmi, potřebami lidských interakcí a organizací společenských vztahů, sociálními zájmy, kulturními výtvoři, idejemi, normami, hodnotami, symboly a významy.<sup>89</sup>

V sociálních prostorech se lidé mohou setkávat jak fyzicky, tak abstraktně a rovněž jazyk sám je zprostředkující symbolickou strukturou, která umožňuje sociální jednání, činnost a interakci lidí, s kterou souvisí i problémy a konflikty vyvolané například jednostrannými tlaky adaptace, mobilizace protestu a odporu, reflektování a rekonstruování identit, jež vytváří nevraživost vůči cizincům a vůbec všemu „cizímu“, čímž znovu dochází k polarizaci na vlastní a cizí. V tomto smyslu polarizace pak může podle Suši znamenat rozporný proces, stejně tak jako může podporovat stále větší interdependenci lokálních prostorů na globálních mocenských strukturách či větší vzájemnou závislost národních států a jiných sociálních organizací či aktérů.

Z hlediska historických i současných mocenských vztahů je globalizační vzájemná závislost závislostí asymetrickou. Globalizované prostory tvoří dynamickou strukturu, která transformuje jak proces globalizace jako složitý makro proces, tak i sociální prostory, ve kterých žijí a jednají lidé. V kontextu aktuálních globálních problémů a rizik naší pozemské civilizace (ekologie, sociální nerovnosti a v důsledku těchto také tenze mezi globálním Jihem a Severem) se vzájemné závislosti, komunikace, spolupráce i polarizace a konflikty navzájem **ne**vylučují.

---

<sup>89</sup> Suša, O. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti*. Diagnóza a analýza. Praha: Filosofía, 2010.

Oleg Suša dále vychází z toho, že globalizace není harmonické sjednocování světa, ani soulad různého v jakési konvergenci nebo snad dokonce proces homogenizace a integrace, jak by se někdo mohl díky nejrůznějším metaforám domnívat. Bezesporu je dobře zdůraznit, že globalizace není jednosměrným či jednorozměrným procesem, nýbrž probíhá v ní složitá interakce mezi různými dimenzemi (ekonomickou, kulturní, technickou, politickou a sociální). Globalizace nevznikla náhle a ani včera, je možné ji dlouhodobě studovat v různých projevech, formách, obdobích významných civilizačních expanzí a v rozličných historických vlnách. Ke značnému rozmachu a urychlování došlo zejména během 19. a 20. století v nepravidelných střídáních trendů globalizace a deglobalizace.

Jelikož se s některými náhledy Olega Suši shodnu jen do určité míry (možná pouze v důsledku dříve zmíněné metaforizace), pokusím se naznačit alternativní náhled na uvedenou problematiku. I přesto, že jsou ve hře autorem popisované vztahové souvislosti daného trendu, obávám se však, že se jedná o schéma s opačnou výslednicí sil, tj. na pozadí určitého postmoderního kulturního pluralismu sice dochází k jeho povrchnímu oslavování, ale nejedná se o respektování kulturních rozdílů v plném slova smyslu. Spíše povětšinou půjde pouze o oslavu osvobození s nespécifikovaným a prostým pocitem národní sounáležitosti, ať už jedince samotného či etnika nebo dokonce určitého sociálního subjektu národní úrovně.

Jde tu také o skutečnost, že globální *modernizace* probíhající v současném světě de facto nejsou odlišné, třebaže je každá autonomně lokální komunita chce provádět specificky po svém. Ovšem výsledek leckdy neodpovídá záměru, a to hned v několika směrech a úrovních, neboť modernita svou technologickou a kulturní podmanivostí je pro dnes převládající nové generace ve světové populaci téměř neodolatelná. Součástí *globalismu* je kultura globálního *konzumerismu* s mýtem kapitalismu jako světa nadbytku, lákavého svádění a příslibu růstu očekávání i nápodoby vzorů životního stylu hédonických radovánek, k nimž údajně *práce* již potřeba není. Nezaměstnanost je však reálným problémem, jenž narušuje ideál konzumu pro „postižené“ lidi a stává se faktorem jejich sociálního *vyloučení*. Udržování a globalizace kultury konzumerismu v situaci prohloubených nerovností mezi zeměmi globálního Severu a globálního Jihu i uvnitř jednotlivých zemí přitom postrádá dlouhodobější

ekonomickou racionalitu, tedy nejen racionalitu sociální a ekologickou, nota bene nepodporuje zároveň ani klíčové aspekty *soudržnosti společnosti*.

Oleg Suša v tomto momentě přesvědčivě připomíná, že kulturně historické identity poskytují lidským skupinám a společenstvím určitá hodnocení společné kolektivní zkušenosti a sdílené kulturní charakteristiky na základě kolektivní paměti. Podle A. D. Smithe<sup>90</sup> nebylo možné v minulosti v tomto smyslu mluvit o skutečném vzniku „globální kultury“, protože lidstvo, jako globální kategorie, nemělo silné „kolektivní paměti, jež by univerzálně obsáhly lidstvo jako celek“. Reálně vzniklé skupinové a národní kolektivní paměti často navíc působí nikoli sjednocujícím, ale spíš rozdělujícím a konfliktním způsobem, což však na druhou stranu přináší vědomí společných problémů, které se může stát východiskem společného řešení.

Modernistická transformace probíhá na úkor národních či lokálních tradic, jejichž inherentní ontologické bezpečí jako jeden z předpokladů *sociální koheze* je nahrazován niternou, ale zatím spíše ještě nedostatečně zakotvenou oporou sdílených ideálů. Jednotlivým sociálním aktérům s „jejich“ pokrokovými ideály se často nedaří cokoli měnit na modernitě a jejich trendech nebo dokonce čemukoli v tomto směru bránit, což vyhovuje konzervativně a archaicky založeným aktérům usilujícím o udržení kulturně sociálních a politických struktur ve stavu status quo.

V tomto kontextu je nutné analyzovat typický produkt doby, jakým je kategorie extremisticky orientovaných hnutí, jež se pokoušejí brojit nejen politicky, ale mnohdy i militantními způsoby, včetně terorismu, proti jakémukoli pokroku (případně non-religiózním či kosmopolitně globálním tendencím). Jelikož fluidní finanční kapitál v nastupující kosmopolitně směřované éře (alespoň pro globálně majetné) a zároveň i éře ve znamení virtuálních informačních sítí jakoby instantních informací bez hranic, nerozlišuje geografických, ideologických nebo jiných limitací. Žel není tedy od věci očekávat, že se tyto zmíněné aspekty mohou v dohledné době čím dál více objevovat na světové scéně. Avšak nedá se vyloučit, že se někdy objeví nejen v podobě všelijakých demonstrativních (ač jinak téměř nevinných) rebelií, ale taktéž i jako

---

<sup>90</sup> Smith, A. D. *A Theory of Moral Sentiments*. L.A.: University of California Press, 1982.

válečné konflikty, a to zejména na úrovni různých občanských a sektářských válek, které se také nezřídka stávají i humanitárními krizemi.

Raymond Aron<sup>91</sup> ve své knize načrtl několik podstatných tezí soudobé globalizace ve smyslu transformace sociálních vztahů vytvářejících svět jako jedno místo a vycházel přitom z modernizační logiky, neboť za hlavní síly tohoto procesu považoval techniku a ekonomiku. Ale co naplat, jak hybné síly globalizace, tak ideály racionality vědy a demokracie narazily na realitu plurality mnoha národních států a kultur. Diverzita reálně existujících společností podle Arona brání vzniku „planetární“ transnacionální společnosti z několika důvodů: nerovnosti pokroku jsou dány nerovností moci jednotlivých národních států, rozporem možností vědy a techniky sjednocovat lidstvo a plurality kulturních odlišností jednotlivých společností v rámci národních států a konečně tím, že prostředky techniky mohou být využity konstruktivně i destruktivně.

Problémem je také rozdílnost mezi kulturami a vzájemné uznání hodnot a ideologií, takže existující diverzita národních států a jejich společností jako suverénních aktérů podporuje spíše „anarchický řád soutěže“ – společnost národních států je prakticky asociální, neuznává společnou morálku, vyvolává nedůvěru a nebezpečí, a to všechno de facto brání v koncipování *světové společnosti* jako normativního celku. Oleg Suša v této souvislosti kriticky uvádí, že v tomto „objektivistickém“ pojetí teorie systémové analýzy se globalizace vykresluje jen jako důsledek modernizačně funkční diferenciaci, z níž se pak odvíjí kulturní a rozvojové úrovně jednotlivých oblastí světa a z níž zároveň vyplývá, že světová společnost je vlastně „jenom síťování“ vztahů mezi subsystemy, bez normativní a etické jednoty a vzájemnosti lidstva, která by umožňovala legitimně vznášet požadavky demokratické kontroly, participace, rovnosti, spravedlnosti a uplatňovat je na proces globalizace.

Starší teorie světového systému od Immanuela Wallersteina<sup>92</sup> není explicitně teorií globalizace, jedná se spíše o historicko-sociologický model dynamiky ekonomické modernizace v rámci historického utváření systému vztahů mezi národními státy.

---

<sup>91</sup> Aron, R. *Progress and Disillusion. The Dialectics of Modern Society*. Harmondsworth (UK): Penguin, 1968.

<sup>92</sup> Wallerstein, I. *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World System*. Cambridge University Press, 1991.

Prostředky násilí jsou kontrolovány monopolně jednotlivými státy. Ekonomické procesy a tlaky jsou mezinárodní, kdežto politické procesy a tlaky jsou převážně národní. Postkoloniální kontext je nejednoznačnou směsicí modernizace a pozápádňování, které vytváří koncept světo-systému zatíženého Evropo centristem a tak redukuje globalizační procesy na tzv. západní globalizaci. Klíčovou tezí teorie světového systému je chápání globální interakce: je založena na nerovnostech majících povahu závislosti periferie na jádru. A jelikož koloniální systém nebyl založen na vztazích rovnoprávných suverénních států, postkoloniální svět reprodukuje globální strukturu nadvlády - hegemonie zemí jádra (tj. zemí globálního Severu).

Leslie Sklair<sup>93</sup> tuto myšlenku reformuluje a uvádí, že historicky vytvořené nerovné vztahy „jádro – periferie“ se reprodukují, přičemž nerovnosti jsou maskovány ideologií kulturní globalizace, jejíž hlavní funkcí je přesvědčovat všechny ke konzumování. *Konzumerismus* je motorem akumulace kapitálu a legitimizací globálního systému – konzumovat znamená „dobře žít“. Jak Sklairova, tak i další alternativní teorie nezůstávají pouze v poloze pasivního smíření se s bezvýchodnou situací dnešního stavu. Jinými slovy, patová situace (snad jen v nadsázce), do které se dostávají globalizací formované transnacionální vztahy a rovněž sociální souvislosti uzamčené do interních záležitostí pod pláštíkem státní suverenity, se sice pomalu, ale za to nezadržitelně posouvá do polohy, která evokuje představu pomyslného sudu se střelným prachem.

Dnešní uspořádání světa, jež vychází ze situace po rozpadu koloniální sféry a po studené válce, vyhovuje především těm, kteří umně čerpají z ne tak dávného odkazu koloniální éry, anebo těm, kteří si stihli zprivatizovat to, co bylo ještě možné, ovšem za účelné podpory post koloniálních mocností, přestože se čím dál více projevovalo, že dotčené obyvatelstvo bylo z dlouhodobého hlediska ve svém kulturně sociálním vývoji zakonzervováno často do archaických režimů (v mnohých případech i silou moci).

Domnívám se, že na tomto místě není nepostradatelné, aby se dalekosáhle ilustrovalo, jak je schéma „jádro-periferie“ praktické a s tím i udržení systému jakýchsi národních

---

<sup>93</sup> Sklair, L. *Globalization: Capitalism and its Alternatives*. Oxford University Press, 2002.



pseudo-suverenit v konceptu uspořádání světa a samozřejmě nezapomeňme na pragmatické důvody pro zachování darwinisticky evolučního principu v podobě institutu války<sup>94</sup> jako jednoho z nástrojů pro řešení sporu. Již nahlížení na současnost světa z tohoto úhlu vykreslí *princip suverenity státu* v různých barvách, případně tedy, z pozice tradičního nacionalismu, jako nějakou „auru nedotknutelnosti“, i když ne se stejným ochranným efektem v každé situaci a pro každého aktéra. Přes veškerá ujišťování významných politiků na mezinárodní scéně, je zcela zřejmé, že etické kulisy na „pódiu“ jménem *svět*<sup>95</sup> nejsou dostatečnou zárukou pro každého hráče, ba naopak možná spíše určitým návodem či vzorovou ukázkou toho, jak zručně manipulovat s poměry na váhách „férové“ rovnováhy mezi privátními a humánně globálními zájmy.

### 3.4 Od formování politické veřejnosti ke kosmopolitismu

V této kapitole se hodlám zmínit o historických souvislostech a procesech, při kterých vznikají první zárodky veřejného prostoru s následnými počátky formování politické veřejnosti a posléze i politické sféry s návazností na kosmopolitismus. Budu se přitom opírat o literaturu psanou význačnými autory, jako jsou: Jürgen Habermas, David Held, Ulrich Beck, Alexander Wendt, Robert Fine, William Scheuerman, Robert Went atd. Politická veřejnost je politologická kategorie, která je nedílnou součástí moderního života společnosti, a bez níž by se jenom těžko dala moderní společnost spravovat na pluralitně demokratických základech. Kromě toho, je to zároveň i oblast, která může vytvářet i autentickou základnu pro možná sice v podstatě starý koncept „kosmopolitismu“, ale již tak trochu v novém hávu. Je to vlastně koncept ve smyslu vývoje pozemské civilizace, ke kterému by se mělo podle výše uvedených autorů směřovat různými způsoby a ty je možné (ale taktéž potřebné) dále teoreticky rozvíjet.

Podle Habermase<sup>96</sup> se jedná o proces, ve kterém postupně dochází k transformaci literární veřejnosti na veřejnost politickou, ale než v plné míře dojde v prostoru napětí mezi státem a společností, tak se pomalu začne vytvářet vlastní publikum ve znamení

---

<sup>94</sup> Kant, I. *K věčnému míru*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

<sup>95</sup> Shakespeare, W., "Celý svět je jeviště a všichni lidé na něm jenom herci" in: *Jak se vám líbí*.

<sup>96</sup> Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2000.

subjektivity, jenž je vskutku jistým odrazem intimity nukleární rodiny. Avšak předtím, než samotná veřejnost prostřednictvím politického rozvažování soukromých osob falzifikuje veřejnou moc a následkem toho ji posléze úplně odmítne, je nutné počítat i s tím, že se prozatím bude formovat pouze jako veřejnost nepolitická, tedy tzv. literární, což je počáteční fáze pro utváření politicky aktivní veřejnosti. Jinými slovy se dá říci, že formování instituce publika subjektivity v návaznosti na platformy diskuze jako veřejného rozvažování soukromých osob, nakonec vytvoří etablojící se sféru kritiky veřejné moci, a to především skrze ty kategorie institucí, které vstupují se zkušenostními souvislostmi ze soukromí vztaženého k publiku i do sféry veřejné a tak tedy umožňují vznik politické veřejnosti jako takové.

Když se ještě pozastavíme u literárních společností, jež se začaly objevovat už v 17. – 18. století, je zřejmé, že se povětšinou jedná jen o uměleckou a literární kritiku, která prostřednictvím různých časopisů vlastně před sebe staví zrcadlo. Publikum se tedy ještě nechápe nepřímou skrze reflexi děl literatury, filozofie, umění či vědy, ale spíše vstupuje do děje jako určitý předmět. Běžnými tématy jsou zejména dobročinné akce a školy pro chudé, nabádání k mravným formám společenského styku, polemiky s neřestí hry, anebo popřípadě s fanatismem a pedantstvím, stejně jako polemiky s nevkusem estétů či zmateností učenců, dále šíření tolerance a vymanění měšťanské mravnosti z morální teologie a taktéž i životní moudrosti ze školské filozofie, takže je docela patrné, že tématem publika, které takto čte a diskutuje, je tedy samotné publikum.

Avšak je poměrně evidentní, že publikum postupně dospívá, kromě vlastní osvěty, i k tomu, že samo sebe bude chápat jako živoucí proces osvěty až poté, co si kriticky osvojí filozofii, literaturu a umění, z čehož mimo jiné rovněž vyplývá, že potom, co tištěné zdroje začnou přebírat kritickou funkci, bude tím zahájen gradační proces z pouhého psaní zpráv na ušlechtilější úroveň, tedy literární žurnalismus. Zde je možné též uvést, že tyto procesy pozvolna formují koncept veřejného prostoru, jenž se stává jakýmsi cvičištem veřejného rozvažování, které zatím své vlastní hranice nepřekračuje, takže jde vlastně o proces, v němž si soukromé osoby samy uvědomují ryzí zkušenosti svého nového soukromí. A k tomuto se dá ještě dodat, že *politická veřejnost* jakožto souhrn podmínek komunikace, za nichž může dojít k diskurzivnímu

utváření mínění a vůle publika občanů, tak vlastně zároveň vyhovuje, jako základní pojem, normativně pojaté teorii demokracie.

A nyní malé nakouknutí na to, co praví Filosofický slovník<sup>97</sup> o termínu „kosmopolitismus“ (neboli Kantovo *světoobčanství*) – je to idea či životní filozofie založená na sounáležitosti jedince nebo národa s lidstvem a jeho kulturou bez ohledu na rasu či vyznání, na rozdíl od patriotismu jako úzkoprsého vlastenectví (s kořeny až ve starověku). K tomu se dá ještě připojit, že Martha Nussbaumová<sup>98</sup> nachází původ kosmopolitismu v jistých propojeních i na období antiky s tím, že se jedná o politiku, která je založena spíše na „raciu“ než na patriotismu či sociálním cítění, z čehož plyne, že kosmopolitismus je skutečně spíše univerzální než komunitární. Na upřesnění se tu dá připomenout, že se Immanuel Kant již na konci 18. století zmiňoval o „světoobčanském zřízení“ jako o racionální nezbytnosti, která národy navzájem propojuje, jelikož „porušení práva na jednom místě se pociťuje na místech všech“.

Na to navazuje Émile Durkheim<sup>99</sup>, když se domníval, že s přechodem na 20. století se dostaví „světový patriotismus“ nebo kosmopolitismus, v němž „společnosti mohou být hrdé nikoli na to, že jsou největší nebo nejbohatší, nýbrž na to, že jsou nejspravedlivější, nejlépe organizované a že mají nejlepší morální řád.“ *Kosmopolitní sociální teorie* má největší sílu právě tam, kde se obrací k potřebám těch, kdo stojí mimo národ nebo na jeho periferii a zároveň je vlastně realizací kolektivní snahy vybudovat vědu o společnosti založenou na požadavku *univerzalizmu*. Výchozím postulátem této teorie je, že lidský druh může být pochopen jedině tehdy, je-li brán jako jedinečný subjekt, u něhož jsou uznávány všechny druhy diferencí, které jsou ovšem nahlíženy jakoby v jejich vnitřním vztahu k pozemské jednotě všech lidí.

Je tedy patrné, že se nejedná o zcela běžně se vyskytující druh světonázoru, který by autenticky vyrůstal z jakékoli národní kultury. A navíc k tomu, co se dá v současnosti předpokládat, patří dodat, že v tomto směru je za stávajících okolností možné očekávat změnu jen těžko, natož aby ještě znamenala zásadní obrat ve zmíněném

---

<sup>97</sup> Bakešová, A. (ed.) *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group, 2009.

<sup>98</sup> Nussbaum, M., „Kant and Cosmopolitanism“, in: J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*, The MIT Press, London 1997. (s. 25-58)

<sup>99</sup> Durkheim, E., *Professional Ethics and Civil Morals*, přel. C. Brookfield, Routledge, London 1992. (s. 74-75)

stavu vnímání této problematiky. Pak je tedy docela zřejmé, že se nedá úplně vyloučit skepse, která hraničí až s pesimismem typu: „...v podstatě už nezbývá než jen doufat v zásah vyšší moci, která by patřičně názorně ukázala, jak moc je zapotřebí společně utvářet globálně pojaté společenství ve smyslu pospolitní obce na celém světě“. Avšak další historický vývoj může nabrat i jiné (žel kritičtější) nasměrování, kdy by pochopitelně zbývalo méně času na všestranný kulturní rozvoj, bez kterého ovšem lze rozvíjet kosmopolitismus jen stěží.

Jestliže se do takové situačně-ilustrativní kategorie zahrnou i přírodní katastrofy a jiné za stávajících podmínek jen obtížně kontrolovatelné výzvy vyplývající například - z dopadů populačního a technologického rozvoje na ekologii a životní prostředí, potom by snad bylo možné se i domnívat, že by mohlo být reálné spojit síly a koordinovaně se pokoušet o záchranu zbylého. Avšak globální realista (i když pro někoho spíše klasifikační označení „cynik“ určitého druhu) by nejspíše zůstal skeptický vůči takovým vizím, jelikož jsou v reálné životní praxi stále dominantní primární principy neoliberalismu v kombinaci s výše zmíněným metodologickým nacionalismem. Ten se bezesporu promítá i do taktických intrik privátních zájmů, označovaných jako národní zájmy, v problematice soudobých mezinárodních vztahů, v nichž jakýmsi základním ospravedlňujícím vodítkem pro realizaci (neo-imperiálního) mocenského vlivu je používáno „obecně normativního rámečku“ označovaného jako mezinárodní právo. Tak se dá nakonec de facto usuzovat, že samotný problém tkví v tom, že ani v 21. století (tj. po dvou světových válkách) se není vlastně možné vymanit ze sevření do morálně založené nedůvěry, která vyvěrá z přetrvávajícího fundamentálního primátu paradigmatu darwinismu jako základního hnacího principu neoliberálního tržního mechanismu.

Nicméně, je bez pochyby samozřejmě nutné uchovat si elementární hladinu optimismu alespoň v tom smyslu, že stále není pozdě, i při současném směru vývoje v oblasti ekologie, usilovat o nové kosmopolitně orientované uspořádání pozemského světa lidí, jež by umožňovalo utváření spravedlivějšího sociálního řádu i za předpokladu uznání diferencí kultur. Podle Roberta Fina<sup>100</sup> „*kosmopolitní sociální teorie*“ chápe sociální vztahy na základě univerzalistické koncepce lidství a pomoci

---

<sup>100</sup> Fine, R. *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*. Praha: Filosofia, 2011. (s. 27)

univerzalistických analytických nástrojů a metodologických postupů. Její jednoduchá, ale v žádném případě triviální teze zní, že lidstvo je přes všechny naše rozdílnosti fakticky jen jedno a jako takové musí být také chápáno.“ Dále je zapotřebí připojit, že Ulrich Beck ve své knize<sup>101</sup> vysvětluje, jak chápe to, co nazývá „kosmopolitizací skutečnosti“, která vyplývá z faktu, že lidstvo nyní čelí společným globálním rizikům, a přitom tvrdí, že pohyb od „metodologického nacionalismu“ k „metodologickému kosmopolitismu“ je základním problémem, před nímž stojí sociologie a sociální vědy.

Beck ukazuje „humanistický univerzalizmus“ v podobě základních rysů osvícenského myšlení a zároveň o něm mluví jako o univerzalizmu, jenž má sklony k větší míře uniformity a také k omezování plurality. „Univerzalizmus nás zavazuje respektovat druhé jako principiálně rovné, ale právě z toho důvodu nezahrnuje jakýkoli požadavek, který by podnítl zvědavost nebo respekt ve vztahu k tomu, co činí druhého jiným [...] jedinečnost druhých je obětována předpokládané univerzální rovnosti, která popírá své vlastní zdroje a zájmy. Univerzalizmus tak dostává dvojitou tvář: tvář respektu a hegemonie, racionality a teroru.“ Kosmopolitní perspektiva vyjadřuje „uznání rozdílnosti přesahující nesprávné chápání teritoriality a homogenizace“.<sup>102</sup> Dopracovává se tak k nahrazení logických spojek „buď – anebo“, jež jsou příznačné duchu minulosti jednak pro humanistický univerzalizmus a jednak pro metodologický nacionalismus, skrze spojky „jak – tak“, které jsou vlastně určitou reflexí vyvíjející se konstituce jsoucna v koncepci kosmopolitní budoucnosti.

Na doplnění lze tedy uvést, že je možné vyzorovat jistou podobnost mezi logikou Beckovy argumentace a filozofií dějin, kde „tezí“ je humanistický univerzalizmus a „antitezí“ metodologický nacionalismus, zatímco „syntézou“ kosmopolitismus. Dále je možné ještě dodat, že nový kosmopolitismus se prezentuje vlastně jako syntéza staromódního modernistického humanismu na jedné straně a postmoderní identitní politiky na druhé. Síla *staré koncepce kosmopolitismu* vychází z jejího kritického záběru, poněvadž předkládá jasně formulovanou kritiku nacionalismu, patriotismu a dalších „lokálních“ projevů politické modernity. Síla *moderní koncepce kosmopolitismu* spočívá v tom, že připouští základní princip politické modernity,

---

<sup>101</sup> Beck, U. *Co je to globalizace?: omyly a odpovědi.* (přel. Marek Pavka) Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. (s. 80-84)

<sup>102</sup> Beck, U. *Cosmopolitan Vision.* Polity, Cambridge 2006. (s. 49)

integraci partikulárních práv subjektivní svobody s obecným dobrem. Podle autora se nový kosmopolitismus někdy zdá být poměrně radikální a transformativní, i když jindy to zase vypadá, že téměř nepřekročí pouhý komentář k existujícímu politickému řádu.

Na závěr této kapitoly je zapotřebí ještě uvést, že i při veškeré snaze nahlížet na tuto tematiku prizmatem *soudržnosti společnosti*, která je pochopitelně ústředním motivem této disertační práce, je poměrně obtížné sestavovat hypotézy, jež by se daly běžnými sociálně-vědními metodami výzkumu verifikovat a následně buď upravovat, anebo falzifikovat, tj. posléze zavrhnout jako nesprávný směr výzkumu. Kvůli do ujasnění zde připomenu, že kategorie, kterou v této práci označuji jako *soudržnost společnosti*, je vlastně, analyticky vzato, „sociálním stavem“ a nikoliv (v tomto smyslu) „procesem“, z čehož pak vyplývá, že na jedné straně lze vytvářet v podstatě teoreticky laděné konkluze, tj. založené na logických metodách deduktivní analogie či extrapolace na úrovni generalizující abstrakce univerzálií v podobě již respektovaných postulátů nebo dokonce historicky ověřených tezí pro vytváření futuristicky prognostických (tj. pouze spekulativních) hypotéz či jakoby polemických soudů. Na druhé straně jsou sice nasnadě prakticky laděné závěry, tedy odvozené jaksi od konkretizujících schémat, jejichž základem jsou samozřejmě aktuální faktické podmínky v situačně konkrétních geografických specifikacích.

Vzhledem k tomu, že tato disertační práce je z hlediska metodologie koncipována čistě teoreticky, bude to tedy znamenat využít portfolia znalostí načerpaných z relevantní literatury významných autorů v dané oblasti sociálních věd a politologie. Jejich názhledy a závěry v dané problematice jsou v této práci pochopitelně pojímány jako „odrazový, popř. záchytný bod“ pro mé další badatelské úsilí (notabene záměry). Když se nyní vyjví, jak to vlastně vypadá s *problematikou soudržnosti společnosti* za předpokladu, že jako základní princip se vezme postulát, podle něhož společnost s nízkou mírou *soudržnosti* je prakticky na cestě k nestabilitě.

A jak je všeobecně známo, dlouhodobá nestabilita společnosti, ať už v jakémkoli pohledu, vede k nežádoucím hospodářským výsledkům, ba dokonce může vyústit i v občanskou válku či nějakou formu anarchie, která nakonec povede nejspíše

k sociální regresi nebo případně k určité formě tyranie. Ať tak či onak, v každém případě se bezpochyby jedná o historicky a sociálně nechtěný směr vývoje, kterému je třeba, pokud možno již u samého kořene věci, předcházet a snažit se o vytváření vhodných podmínek pro formování a třibení občanské společnosti. Bezesporu je zapotřebí mít na paměti, že již přiměřeně zformovaná občanská společnost se svým fungujícím veřejným prostorem připravuje vhodné prostředí pro utváření demokraticky koncipovaného politického zřízení.

Nicméně, je na místě dodat, že právě pro fungování a stabilitu takového zřízení je určitá základní úroveň *soudržnosti společnosti* poměrně nezbytná, avšak je nutné nepodléhat mylné představě o poměrech v příměru „čím více, tím lépe“. Neboť věc přiměřenosti je v tomto případě rozhodně na místě, jelikož markantně vyšší než prakticky potřebná *soudržnost společnosti* se už pravděpodobně odrazí v ekonomické stagnaci. Nakonec nevyjímaje ani politickou a sociální nestabilitu, neboť přijatelná míra *soudržnosti společnosti* se nestává bariérou dalšímu civilizačnímu pokroku a je v zásadě jak hospodářsky, tak kulturně, sociálně i politicky ryze prospěšná.

V této souvislosti se ovšem ještě hodí zmínit i to, že mimo jiné, tomuto stavu rovněž nahrává i určitá nenápadná míra metodologického nacionalismu, jenž se však nesmí stát určujícím faktorem a přerůstat až do poloh fetišismu. Nyní je patřičné taktéž uvést, že z hlediska globálně-kosmopolitního je zapotřebí nalézt cestu, jak přejít od metodologického nacionalismu na úrovni národní či regionální ke globálně-kosmopolitnímu, humánně založenému, univerzalizmu (předně zejména v oblasti lidských práv), a to především prostřednictvím metod označovaných jako interkulturní dialog. Ačkoliv nutno ještě podotknout, že další v zásadě nepostradatelnou kategorií ve hře je vlastně i aplikace kritické teorie s Hrubcovou tzv. trichomií na bázi: *kritiky – deskripce / explanace – normativity*. Obezřetnou (tj. taktickou) implementací těchto nástrojů by nemělo být nedosažitelné najít společnou řeč nebo rovnou vzájemně prospěšný kompromis při utváření nového a spravedlivěji koncipovaného kosmopolitně univerzálního uspořádání tzv. globální obce na celoplanetární úrovni.

### **3.5 Interkulturní dialog o lidských právech**

Tato kapitola se bude zaměřovat na význam, který má interkulturní a civilizační dialog jako nástroj pro další progres v oblasti prosazování lidských práv na globální úrovni. Je to nástroj, bez kterého by žel zbylo k dispozici, tedy kromě vždy pohotově připraveného násilí – jako by na nejzazší obranu mocenských zájmů, už snad jen modlení k teologickému zobrazení vlastní víry v samotnou a nedosažitelnou všemohoucnost transcendentálnosti, jež „má“ být vždy na té „správné straně“ podpory. Jedná se o společensky a kultivačně jednoznačně žádoucí a optimismus budící přístup, který dává do budoucna příslib pozitivní šance na sblížení kultur kvůli jejich mírovému soužití v jednom globálně spravovaném světě a oboustranně prospěšné spolupráci při humanitárních či rozvojových činnostech.

Text této kapitoly se zabývá problematikou lidských práv, jež jsou specificky vnímána z perspektivy rozdílných civilizací či kulturních tradic. Avšak i tato specifika, jež jsou někdy vygradována až do poloh, takřkajíc, nezdolné bariéry, je možné překonávat s využitím konceptu interkulturního dialogu. Podle názoru některých autorů, je to právě tento nástroj, který je chápán jako určitá přístupová brána do sféry supranárodního prostoru, tj. prostoru, jenž je stále do jisté míry blokován konzervativně spjatými tradicemi. Na tento způsob vnímání rozebírané problematiky navazují, ve svých pracích, mnozí autoři, kteří se také pokouší nalézt cesty k mírovému sblížení společností a kultur současného světa lidí i s historicky vytvořenými jednak kulturními rozdíly a jednak potenciálně spojujícími krizovými aspekty.

Nyní je záměr představit základní teze několika relevantních autorů v této oblasti jako například: Heiner Roetz, který ve své knize<sup>103</sup> o *konfucianské etice* podotýká, že Čína nás může naučit i jinému pohledu na svět kolem nás s tím, že uvažování o sobě samém, o autonomii a o svobodě je již věcí minulou. David B. Wong<sup>104</sup> charakterizoval konfucianismus jako morálku, která se soustředí na ctnost, jejíž ústřední hodnotou je obecné dobro. Pak se ale dá říci dle níže uvedených autorů, že globalizace lidských práv<sup>105</sup> je logickým a smysluplným spojením skutečné demokracie s progresivnější formou globalizace. Je to proces, ke kterému dochází

---

<sup>103</sup> Roetz, H. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany, State University of New York Press, 1993.

<sup>104</sup> Wong, D.B., Shun, K. (ed.). *Confucian Ethics: a Comparative Study of Self, Autonomy and Community*. New York: Cambridge University Press, 2004.

<sup>105</sup> Steiner, H., Alston, P. (eds.). *International Human Rights: Law, Politics, Morals*. Oxford University Press, 2008, p.791.



zákonitě s postupem globalizace jako takové, avšak *globální univerzalizace lidských práv* se nachází spíše v počátečních fázích, neboť *kapitalistická globalizace* už z principu mechanismu neumožňuje další progresi v této oblasti. *Státní suverenita* zůstává obecným principem, na němž spočívá mezinárodní systém a s tímto tématem souvisí debata o tom, zda by práva měla být pojímána jako hierarchická či nedělitelná<sup>106</sup>.

Ve velké části amerických vědeckých kruhů, které se zabývají čínskou filozofií, dochází k zajímavému obratu ke *konfucianismu*. A následně se zmiňuje o tom, že podle názoru Seung-hwan Leea,<sup>107</sup> konfuciánské ctnosti v sobě zahrnují práva a pak je tedy zřejmé, že nevychází zcela z autonomního základu jako práva v západním pojetí a to především v oblasti uznání práva svobody projevu a nesouhlasu, z čehož pak vyplývá, jak jsou v konfucianismu chápána práva a pospolitost. Bohužel autor v jinak určitě zdařilém příspěvku dostatečně nerozebral možná východiska ukotvení morálky práva v zorném poli konfuciánské filozofie, která klade do popředí důraz na obecné dobro, jehož význam pro *soudržnost společnosti* může do budoucna jenom narůstat. A snad ještě méně se mu zde podařilo nastínit srovnání s aspekty pospolitosti, jak jsou vnímány v konceptu moderní západní společnosti, což by jistě přispělo k výstižnější charakteristice dané problematiky.

S tím dozajista souvisí i značná nejasnost v analýze rámce pospolitého základu vůči individualistickým právům a jejich souvztažnosti k možnosti prosazovat obecné dobro. Avšak nutno připustit, že s využitím argumentace S.-h. Leea upozorňuje na to, že bychom neměli stavět rovnítko mezi právy v konfuciánské filozofii a individuálními právy západní tradice. Nicméně, je zapotřebí uznat, že autor rovněž připomíná slovy Mencia a Sün-c'<sup>108</sup>, že morální ideály pospolitosti nelze naplňovat tam, kde není dosaženo minimální úrovně materiálního zabezpečení, k čemuž právě systém individuálních práv může taktéž významně napomoci.

Dále má smysl podtrhnout širší význam Roetzovy hypotézy pro budoucnost západního světa, a to zejména v aspektu společných antropologických kořenů člověka jako

---

<sup>106</sup> Halliday, F. *Revolution and World Politics: the rise and fall of the sixth great power*. London: Macmillan, 1999.

<sup>107</sup> Seung-hwan Lee. Was There a Concept of Rights in Confucian Virtue-Based Morality? In: *Journal of Chinese Philosophy*, č.19, 1992, s.241-261.

<sup>108</sup> McGreal, I.,P. *Velké postavy východního myšlení*. Praha: PROSTOR, 1998.

vztahové bytosti vytvářející obdobný pospolitně společenský prazáklad, z něhož je v zásadě možné čerpat univerzalisticky koncipovanou tradici pro morální obnovu již bezesporu hmotně zabezpečeného světa západní kulturní tradice, jehož zcela dominantní postmoderní partikularismus a kontextualismus se mohou postupně stávat určitou překážkou dalšímu sociálnímu vývoji nejen na bázi národní, ale nepopíratelně ve svých principiálních důsledcích hlavně jak na úrovni mezinárodní, tak i globální.

*Kapitalistická globalizace* jako paradigma udržuje schizma radikální distinkce, jak Leslie Skair<sup>109</sup> uvádí, na jedné straně občanských a politických práv a na straně druhé práv ekonomických a sociálních. Nicméně, je zapotřebí uznat, že to, co jí obhájuje v dlouhodobém významu, není jenom autorem vyzdvihované resumé „[...] že každému umožňuje žít *co nejlepší život* [...]“, ale realisticky vzato, určitě i to, že v podstatě není k dispozici žádná alternativně konstruktivní a racionálně odůvodnitelná, stejně jako i pokud možno praktikovatelná, teorie transformace kapitalistické globalizace v jiný, pro nejbližší budoucnost, vhodný typ paradigmatického schématu. A když už je řeč o vhodném schématu, který by musel být schopen odpovídat, kromě jiných svízelných otázek, na palčivé problémy třetího světa v návaznosti na populační expanzi, obdobně jako na ekologickou problematiku a v neposlední řadě, rovněž tak velice přesvědčivě, i na otázku motivace k účasti pro země prvního světa, zejména USA.

Nejpravděpodobněji i podle doporučení Leslieho Sklaira, by se jednalo o schéma *socialistické globalizace* založené na *paradigmatu distribuce a uznání*, jež by muselo být legitimizováno v demokratických procedurách. Takto vzniklé demokratické vedení unitárně pojaté celosvětové administrativy by mělo jako svůj ústřední cíl výhradně globalizaci lidských práv. A jelikož tato nemůže ve své podstatě vycházet pouze z glorifikace privátních ekonomických zájmů s těžištěm hlavně na *liberálních lidských právech* a z toho vyplývajícím kultu hédonismu, pak je tedy na místě vynaložit znovu snahu o nalezení určité rovnováhy a to především *s komunitaristickým konceptem*. Avšak je zcela nezbytné počítat s tím, že bez nazrálých dějinných podmínek se v realitě současného světa rozhodně bude stále jednat jen o jakési utopistické ideály.

---

<sup>109</sup> Sklair, L. *Globalization: Capitalism and its alternatives*. Oxford University Press, 2002.

I přesto může být ledaskomu zřejmé, že historicky vytvořené paradigma *kapitalistické globalizace* se svou přirozenou produkcí elit a tak říkajíc „zakonzervováním poměrů“ pro masový „populus“ (z lat.- lid, národ), bude dříve či později nutné rekonstruovat a tím tedy umožnit další pokrok ve vývoji pozemské lidské civilizace. Potom by však záleželo už jen na tom (logicky vzato), kdy soustava kritických faktorů systémově spustí (snažme se o pokrokové!) vyústění soudobých trendů. V tomto směru navazuje i další autor, když opětovně podtrhuje význam paradigmatu uznání (respektive zneuznání) pro následný vývoj v oblasti *interkulturního dialogu*. Rovněž je patrné značné úsilí o hledání východisek, která by reálně umožňovala utváření jednoty v mnohosti především skrze neoddělování otázky plurality kultur a otázky univerzality civilizace.<sup>110</sup>

Tak, jak se v odborných kruzích i nadále vyvíjí debata na toto téma, je zcela zřejmé, že se *interkulturní dialog* pokouší prostřednictvím kritické diskuze nejen o identifikaci stávajících, ale i o vytvoření nových společných norem, jež by mohly být jednotlivými kulturami univerzálně sdíleny. Avšak i takto prakticky pojaté cíle by v globální praxi jen stěží objevovaly úrodnou půdu pro realizaci, kdyby se neustále jednotlivé kultury ústy své politické reprezentace opevňovaly do hradeb proklamací typu: „My svůj styl života nezměníme, je pro nás tím, čím život samotný.“ nebo naproti tomu kupříkladu: „Bezvěrci, přejděte na víru pravou, jinak je váš život bezcenný.“ apod.<sup>111</sup>

Nejen tyto, ale i mnohé další aspekty napomáhají udržovat při životě stále nebezpečně silný *kulturní partikularismus*, který se, na rozdíl od kulturního imperialismu,<sup>112</sup> otevřeně hlásí ke svému specifickému neuniverzálnímu stanovisku, čímž ovšem není předurčen k ničemu jinému než ke střetu kultur. A v této souvislosti je taktéž na místě se zmínit o Janu Patočkovi a jeho upozornění<sup>113</sup> na možná řešení krize, jež spatřuje v univerzalizaci, která ale musí mít ve svém základu univerzálně založené myšlení, jemuž je nutné se učit, nikoliv v termínech privilegovaných, nýbrž univerzálně pojatých. Připustí-li se pro začátek, že nemusí být tak nesnadné si alespoň představit,

---

<sup>110</sup> Arnason, J.P. *Civilizations in Dispute*. Historical Questions and Theoretical Traditions. Boston: Brill, Leiden, 2003.

<sup>111</sup> Huntington, S. *Střet civilizací*. Boj kultur a proměna světového řádu. (přel. K.Nagy) Praha: Rybka Publishers, 2001.

<sup>112</sup> Said, E. W. *Culture and Imperialism*. New York, Vintage 1994.

<sup>113</sup> Patočka, J. Nadcivilizace a její vnitřní konflikt. In: *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH, 1996. (s. 281)

jak například - v kritizované pozdní moderně se najednou objeví jakýsi plamínek záře v tunelu, který by prostřednictvím docela nevtíravé podmanivosti mohl u nových generací rozsvěcet nadějně světlo nové cesty směřující k induktivně utvářenému univerzalizmu, na jehož základech by spočinulo autenticky nastartované konstrukční úsilí, v historii již tolik vzpomínané, kosmopolitně-globální obce budované na principech spravedlivější koncepce (tj. férově a eticky orientované), pak by ještě nemuselo být tak pozdě na příslovečný odraz ode dna....

Z čehož pochopitelně vyplývá, že v interkulturním dialogu je esencialismus<sup>114</sup> jen velice těžko přijatelný, jelikož v důsledku neustálé „reifikace“ (z angl. *reification* – zhmotnění, materializace) kultur by vlastně bylo jakékoliv vytváření trans kulturní shody, více méně, znemožněno a nepochybně ani relativismus by se neměl stát snadným útočištěm.

V tomto ohledu je bezesporu nutné dosáhnout komunikační prostupnosti a to nejen na národní, ale i na úrovni mezinárodní, k čemuž svou měrou dále napomáhají i stále novější, vývojově vyspělejší informační technologie a v neposlední řadě též mezinárodní obchod, který již odpradáвна sehrává určitě nepopíratelnou a dokonce ještě sílící roli ve všudypřítomných trendech globalizace.

Nakonec už téměř tradiční západocentrismus by se rovněž tak neměl stát nepřekonatelnou brzdou v *interkulturním dialogu*, což v globálním měřítku již v nedávné minulosti spolu podněcovalo radikalizaci extrémistických skupin místo, aby došlo k *dialogu akceptace politiky uznání* a odmítání ignorance odlišných kulturních identit. Když by se hypoteticky uvažovalo jako Joshua Cohen<sup>115</sup> o celosvětovém nároku na demokracii po vzoru nároku každého člověka na tzv. nedělitelná lidská práva, nejspíše by se dospělo k závěru, že bez porušení *principu tolerance* či dosáhnutí poměrně *vysokého standardu kultury* takový nárok uplatňovat zkrátka nelze.

Pravděpodobně by vše následně nasvědčovalo, že je zapotřebí se ubírat cestou kultivace za pomoci vzdělávání, na které by stejně jako na lidská práva nárok vzniká

---

<sup>114</sup> Fraser, N. *Multikulturalismus, antiesencialismus a radikální demokracie*. (přel. Z.Uhde) **In:** Fraser, N. *Rozvíjení radikální demokracie*. Praha: Filosofia, 2007. (s. 33-57)

<sup>115</sup> Cohen, J. Existuje právo na demokracii? **In:** *Interkulturní dialog o lidských právech*. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy. M.Hrubec (ed.). Praha: Filosofia, 2008. (s. 214)

měl. V kombinaci s novým pojetím politiky distributivního paradigmatu a v návaznosti na vytváření podmínek vhodných pro realizaci paradigmatu uznání by potom, za současné éry zrychlující se globalizace a překotného technologického pokroku, měly existovat materiální zdroje pro důstojný život každé lidské bytosti, ale k tomu se bude muset dojít přes *interkulturní dialog* o uplatňování univerzálních lidských práv.

#### **4. Globální stát: podmínky a perspektivy**

Ve čtvrté části své disertační práce mám v plánu se věnovat, jak se rovněž nechá vyrozumět z názvu, problematice *globálního státu* v návaznosti na podmínky jeho potenciálního vzniku a posléze jak okolnostmi jeho existence, tak i souvislostmi dalších perspektiv jeho vývoje. Pak se hodlám zabývat otázkami možných východisek z krizového vývoje na globální úrovni, s čímž ovšem také souvisí oblast politického zřízení ať už na úrovni národních států či pomalu se formující počátky společné globální obce ve spojení s procesy její demokratizace. V neposlední řadě toto všechno pochopitelně v kontextu zaostření na *problematiku soudržnosti*, a to nejen ve smyslu sociální koheze, ale i z pohledu futuristických vizí na potenciální kohezi samotných kultur jako eventuální způsob nasměrování vývojových trendů za účelem utváření kosmopolitně humánní kultury globálního univerzalizmu pro pokrokově spravedlivější systém celoplanetární demokracie.

Pro formování nové podoby planetárního uspořádání jako globální multikulturní obce, jejíž pojetí se může inspirovat výše zmíněnými politickými filozofiemi, je velice aktuální se zabírat problematikou interkulturních a globálních interakcí. Je však třeba zohlednit skutečnost, že jednotlivé civilizace vyrůstají z různých kulturních tradic a též fakt, že tradiční národně teritoriální stát se v nadnárodním prostoru transformuje, přičemž se do národních organizačních struktur začínají pozvolna promítat vlivy víceúrovňového řízení, které se na národní úrovni projevuje jako lokálně decentralizační procesy (přesouvání rozhodovacích pravomocí do úrovně subnárodního prostoru s významnými rysy zvyšování autonomie regionů) a podstupování mocenských kompetencí do úrovně supranárodního a globálního prostoru.

V tomto smyslu to nejproblematičtější, co v mezinárodních vztazích v souvislosti s demokracií David Held<sup>116</sup> a ostatní spatřují, je, že občané sice mají komunikační kanály vlivu na demokratické dění ve státě, ale díky globalizaci dochází k omezování aktuální suverenity států. Toto pak vytváří možné „disjunctures“ (z angl.- alternativy) mezi globálními silami, které na občany dosedají jakoby mimoděk a vůbec kolidují se schopnostmi občanů se těmito vlivům účinně bránit. A tyto alternativy se promítají do obou směrů, jak ekonomického, tak i politického. Podle Helda nastává období snižující se autonomie států a zároveň se ztotožňuje s následným rozpadáváním se stavu, kdy byla demokracie uzavřena do hranic a aspirací státu na suverenitu, avšak tyto aspekty *zabraňovaly snaze o rozšíření demokratizace a domén superstátu.*

Jedná se o tematizaci sporů a problémových vztahů vyplývajících z jinakosti založené na různých kulturně-historických hodnotách, technologické a sociálně-ekonomické vyspělosti, které pak v kontextu soudobé praxe vytváří specifické politicko-ideologické přístupy v praktických mezinárodních vztazích. Spory o interkulturní a globální interakce se potom promítají do praktických oblastí, jako jsou, kupříkladu: „[...] kde je hranice mezi suverenitou národního státu a globálně-univerzální aplikací základních lidských práv; co lze, v globálním kontextu dnešních poměrů světa, chápat ještě jako politicky ospravedlnitelné v oblasti vlivu civilizačního vývoje na globální ekologii (oceány, ovzduší, ekosystémy, populační exploze atd.); dále jde o nevyjasněné územní a surovinové vztahy a nároky v současných mezinárodních vztazích, například - v otázkách Jižního a Severního pólu, oběžných drah kolem zeměkoule, jako i planetárních a jiných těles ve sluneční soustavě, nevyjímaje palestinské územní nároky v Izraeli, podobně jako notoricky problémová území Kašmíru, Kurilských či Malvínských ostrovů a dalších zón sváru, včetně střední Ameriky a střední Afriky, stejně jako Středního východu nebo Senkaku či Tankoko ostrovů v Čínském moři apod.“

#### **4.1 Globální stát a jeho vznik**

Na historii a vývoj globalizace existuje mnoho odlišných náhledů, jelikož svou roli sehrávají rozličné zájmy a kontexty, z čehož vyplývá, že nedošlo k jednotnému

---

<sup>116</sup> Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture.* Cambridge: Polity Press, 1999.

vymezení obsahu, charakteru a směru vývoje procesu globalizace, záleží tedy na tom, které parametry se stanoví jako směrodatné pro ten který účel, neboť výklad tohoto pojmu není ustálený, ať už z hlediska obsahu, příčin, projevů a mnoho rozměrnosti důsledků. Rovněž tak není určeno časové pásmo, co lze chápat jako historický počátek, případně konec globalizace, včetně určení klasifikace procesu globalizace z hlediska objektu či subjektu globalizace jako takové.

Globalizace se dá tedy chápat jako proces, který (vzato nezatiženě) historicky započal již za antiky v období Velkořímské říše a přes středověký rozmach kolonialismu a obě světové války pokračuje ve zrychlené podobě až dodnes. Anebo je možné na globalizaci pohlížet především z ekonomického hlediska, což znamená i podle Jana Kellera<sup>117</sup>, že s rozvojem komunikačních technologií lze globalizaci vnímat plnohodnotně až ve druhé polovině 20. století, kdy zejména po pádu tzv. železné opony a rozpadu bipolárního světa, ale i v kombinaci s rozšiřováním internetu, dochází ke zrychlené globalizaci, v neposlední řadě i tím, že se globalizace začíná promítat do všech oblastí života společností. Někdy je vidět snaha nahradit pojem *globalizace* pojmem *mondializace*,<sup>118</sup> což někteří upřednostňují, aby vyjádřili možnou alternativu vývoje.

Naproti tomu *skeptický realismus* považuje globální vládnutí a trans nacionalizaci politiky za utopickou vizi či nereálný „globalizační mýtus“: takto argumentují především stoupenci státo-centrismu, pro něž stát zůstává hlavní jednotkou politiky, vlastní národní společnost je vždy politicky prvořadou a stát nemusí být nutně oponentem svobodného a otevřeného trhu. Avšak i v otázce chápání kategorie „společnost“ je nebezpečí zjednodušování výrazné a to zejména tehdy, když se globalizace interpretuje jako proces, v němž mocensky narůstá význam *nadnárodní moci* nad mocí států (v teritorialisticky ekonomickém, politickém či kulturním smyslu), pak vzniká problém chápání obsahu pojmu společnost, není to jen o tom, zda

---

<sup>117</sup> Keller, J. *Teorie modernizace*. Praha: SLON, 2007.

<sup>118</sup> z francouzského „mondial“ nebo-li *světový* se odvodilo *mondializace* ve smyslu „zesvětovění“, což někteří autoři (levicového nebo křesťanského smýšlení) využívají k naznačení procesu globalizace založené na solidaritě a zodpovědné kooperaci na rozdíl od běžně zavedeného pojmu *globalizace*, jež vychází z neoliberalního a imperialisticky založeného chápání postupně utvářeného konkurenčního světového hospodářství.

existují pouze partikulární, „národní“ společnosti, nebo zda může vzniknout nebo vzniká globální „světová společnost“.

Claude Ake<sup>119</sup> se zabýval problematikou – jak se může demokracie zachránit před globalizací. Podle jeho názoru globalizace přesouvá demokracii do relevantní polohy a v tomto trendu vytváří nejzávažnější hrozbu v historii demokracie. Claude Ake má na mysli ekonomickou globalizaci, kde záležitosti státní politiky, dříve upravitelné demokratickým rozhodovacím procesem občanů, jsou buď vážně omezeny soudobými globálně-ekonomickými závazky, nebo diktovány ekonomickými agenturami v zahraničí. Akeova koncepce globalizace jako demokraticky imunní mezinárodně-ekonomická praxe a instituce je pejorativní.

Globalizace v kulturním a stále pejorativním smyslu se vztahuje k homogenizaci světových kultur a to tak, že místně vlastní denní zvyklosti a formy rekreace jsou vykořeněny oblibou k Hollywoodu a americké televizi, zatímco populární hodnoty po světě se přizpůsobují konzumerismu typickému pro bohatší průmyslové země. Mezi kritiky globalizace v tomto smyslu patří také Benjamin Barber<sup>120</sup>, který nazývá důsledky globalizace „McWorld“ (z angl. *McDonalds* + *world*, tj. rychlo-občerstvovací řetězec + svět) kvůli tomu, že dochází k dominantnímu vlivu světových trhů zábavy a technologií (hlavně skrze americké filmy, televizi a tisk). Tím však téměř nepopíratelně počíná období, jehož znakem je ovládnutí mezinárodními organizacemi, jako např.: WTO (z angl.- Světová obchodní organizace), IMF (z angl.- Mezinárodní peněžní fond), €-Zone (EUROzóna), „World-Exchange-Auction trio“ (z angl.- trojce světových finančních burz – New York, London, Hong Kong) atd., jež vylučují podporu státu nebo ochranu národní kultury na základě zdůvodnění, že by to bránilo fungování *volného trhu*<sup>121</sup>.

Ulrich Beck používá výraz „globalismus“, aby popsal protidemokratický vliv světového kapitalistického trhu odsuzovaného autory Akem a Barberem. Avšak v protikladu k tomu využívá termín „globality“, a to spíše v neutrálním smyslu, aby

---

<sup>119</sup> Ake, C. *Democracy and development in Africa*. USA: Brookings Institution Press, 1996.

<sup>120</sup> Barber, B.R. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. USA: Ballantine Books, 1996.

<sup>121</sup> Ake, C. *Democracy and development in Africa*. USA: Brookings Institution Press, 1996. (kap. 3)



referoval o vzájemném propojení zemí ve světě<sup>122</sup>. Obdobně neutrální je koncepce globalizace podle Davida Helda<sup>123</sup>, který ji vnímá jako „napínání a prohloubení sociálních vztahů“, kupříkladu - skrze „každodenní aktivity, jež jsou více ovlivňovány událostmi probíhajícími na druhé straně zeměkoule“, kde praxe a rozhodování místních skupin či komunit může mít významnou globální odezvu<sup>124</sup>. Ačkoliv nutno dodat, že Held nesdílí s Akem nebo Barberem speciální zaměření na negativní dimenze globalizace, ale spíše identifikuje problémy, které z toho vyplývají pro demokracii.

Jedním z nejproblematictějších dopadů globalizace na současné uspořádání států ve světě a jejich demokratické zřízení ovšem je to, jak spatřují Held a ostatní v souvislosti s demokracií v mezinárodních vztazích, že občané sice mají komunikační kanály vlivu na demokratické dění ve státě, ale díky globalizaci dochází jaksi neoficiálně k omezování aktuální suverenity států. Toto pak vytváří určité alternativy mezi globálními silami, které na občany dosedají jakoby mimoděk a vůbec kolidují se schopnostmi občanů se těmto vlivům účinně bránit. A navíc, tyto alternativy se promítají do obou směrů jak ekonomického, tak i politického. Podle Helda nastává období, ve kterém dochází ke snížení autonomie států, ale zároveň naznačuje jisté ztotožnění s následným rozpadem stavu, kdy byla demokracie uzavřena do geografických hranic a kdy hlavní aspirací států bývalo úsilí o udržení či znovunabytí suverenity, poněvadž tyto aspekty zároveň zabraňovaly snaze o rozšíření demokratizace jako domén potenciálního světového „superstátu“.

Dominantní přístup od 40. let minulého století byl až do pádu komunistických režimů popisován jako *realistický* a tato škola byla spojována se jménem Kennetha Waltze<sup>125</sup>, který proklamoval, že pozemský svět se skládá v podstatě ze suverénních států, jež jsou ve vzájemném vztahu *anarchie*. *Realismus* se v některých úběžnicích sbíhá s klasickým *pluralismem*. Obdobně jako země pro pluralisty jsou složeny ze skupin, které využívají veškeré dostupné moci, aby pokračovaly své jedinečné a obvykle

---

<sup>122</sup> Beck, U. *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. Přel. Marek Pavka. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 9-10.

<sup>123</sup> Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.

<sup>124</sup> Ake, C. *Democracy and development in Africa*. USA: Brookings Institution Press, 1996. (s. 92)

<sup>125</sup> Waltz, K. N. *Man, the State, and War*. New York: Columbia University Press, 1959.

konfliktní zájmy - potom svět pro realisty je také složen ze států a každý z nich je primárně motivován ochraňovat či dosáhnout státní bezpečnosti a výhody. Nicméně hlavním rozdílem je, že ačkoliv jsou skupiny uvnitř země navzájem ve vztahu omezovány závazky ze zákona, násilí nebo alespoň jeho hrozba je převažujícím rysem praktických strategií moderních států.

V užším slova smyslu, suverenita státu je monopol, který pro sebe stát vyžaduje, už jen z principu (poněvadž je koncipován jako stát pro zprostředkování veřejných statků, tj. dober – z angl. *public goods*), aby měl finální autoritu nad všemi veřejnými záležitostmi, ať už domácí nebo zahraniční politiky či vztahů. Tak, jak Charles Beitz<sup>126</sup> poznamenává, toto je koncept, který je ze zákona odlišený od „autonomie“, která svědčí o tom, že neexistuje významné omezení aktuálního přístupu ve vnitřních záležitostech státu zvnějšku. V rámci této koncepce náhled realistů vychází z toho, že ti významní hráči ve světové aréně jsou suverénní státy s primární motivací – udržet si *autonomii*. A jelikož prostor jakékoliv země pro kontrolu nad svou ekonomikou či kulturou je zužován aktivitou ostatních zemí nebo nadnárodních organizací, její *autonomie* se může stát tak omezenou, že i *suverenita* se pak stává pouze formalitou.

Koncepce světa skládajícího se ze suverénních států je jedinečným moderním evropským fenoménem, který se datuje od konce třicetileté války, tedy od Westfálského míru v roce 1648, kdy některé významné země Evropy souhlasily se vzájemným uznáním suverenity, aby ukončily tehdejší třicet let trvající válku<sup>127</sup>, která řádila napříč evropským kontinentem, kde bylo historicky rozseto nespočet různých panství. Tyto náhledy obdobně sdílí i Mary Kaldor<sup>128</sup>, která vnímá vývoj tam, kde byl feudalismus nahrazen národními státy, jejichž autonomie byly následně oslabeny jednak obchodem a jednak vojenskými pakty a podle jejích spekulativních náhledů, v důsledku těchto trendů postupně dochází k prvopočátkům kosmopolitní formy mezinárodního propojení.

---

<sup>126</sup> Beitz, Ch., R. *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. Princeton University Press, 1989. (s. 241)

<sup>127</sup> Ake, C. *Democracy and development in Africa*. USA: Brookings Institution Press, 1996. (s. 87-88)

<sup>128</sup> Kaldor, M. *Post-war reconstruction in the Balkans*. Sussex European Institute, 1995.

Inspirovaní marxisté se svými stanovisky patří mezi radikální teoretiky, pro něž je typické to, co dominuje mezinárodním vztahům, tedy obzvláště struktury kapitalistické. Tímto směrem se také orientuje Ake<sup>129</sup> s výkladem, podle něhož je „globalizace hnána živelným až triumfálním kapitalismem, který agresivně konsoliduje svou globální hegemonii“. Důležitost teorií tohoto druhu závisí na tom, zda je stát chápán jako potenciální hradba proti globalizačnímu kapitalismu nebo nejprve jako jeho zástava a nyní i jeho oběť. Analogické usuzování se řadí k radikální kritice, která pohlíží na současnou globalizaci částečně jako na strukturovaný útlak žen<sup>130</sup> nebo jako na environmentálně destruktivní faktor popsany v práci<sup>131</sup> od Jamese Connellyho a Grahama Smitha.

Nejoptimističtější přístup orientovaný na teorii demokracie se zobrazuje do demokracie *kosmopolitismu*. A mezi autory zmíněnými v předešlém textu je to právě Beck<sup>132</sup>, kdo definuje výraz „globalizace“ (na rozdíl od neutrálního termínu „globality“ a pejorativního „globalismus“) jako proces, který „vytváří pevné transnacionální spojení a prostor, znovu ohodnocuje místní kultury a propaguje další kultury“. Daniele Archibugi<sup>133</sup>, který spolupracuje s Heldem, umísťuje kosmopolitní model demokracie „na půl cesty“ mezi globální federaci a globální konfederaci. *Federální systém*, kde finální autorita suverenity přes všechny důležité záležitosti spočívá na ústředním orgánu tak, jak v současnosti existuje zaběhlá praxe v USA a Švýcarsku a je globálně popsán federalisty (doposud neuspěl v tom, že dostatečně nebere v úvahu odlišnosti mezi nejrozličnějšími národy světa).

*Konfедераční model* vyžaduje, aby členské státy podstoupily některé součásti státní moci centrální autoritě, aniž by se ovšem vzdávaly moci ve všech vnitřních záležitostech a některých v zahraniční politice. Avšak kvůli globalizaci vzniká problém, jelikož v podstatě není umožněno patřičné sepětí pro mezinárodní koordinaci

---

<sup>129</sup> Ake, C. *Why humanitarian emergencies occur: Insights from the interface of state, democracy, and civil society*. Helsinki: UNU/World Institute for Development Economics Research, 1997, p. 282.

<sup>130</sup> Tickner, J., A. *Gender in International Relations: Feminist Perspective on Achieving Global Security*. Columbia University Press, 1992.

<sup>131</sup> Connelly, J., Smith, G. *The Environmental Movement*. 1999.

<sup>132</sup> Beck, U. *The Brave New World of Work*. Cambridge University Press, 2000, p. 11-12.

<sup>133</sup> Archibugi, D. *Reimagining Political Community*. Studies in Cosmopolitan Democracy. Polity Press, 1998.

či regulaci a už vůbec tento model neposkytuje způsoby, jakými by se dali řešit nedemokratické přístupy ve vnitřních záležitostech členských států.

Kosmopolitní model, podle Archibugiho a Helda, je nejvíce znázorněn v EU. Omezování suverenity členských států v tomto modelu zahrnuje vynutitelný transnacionální zákon ovládající jádro lidských práv a zamezující škodlivému vměšování do vnitřních záležitostí státu jiným státem, avšak umožňující přímou centrální kontrolu v oblasti globálních témat (Archibugi vyjmenovává zejména: životní prostředí, přežití lidstva a budoucí generace). A navíc by kosmopolitní instituce měly vzdělávat a podporovat nasměrování členských států s demokratickým deficitem, aby takové státy změnily své přístupy. Kosmopolitní instituce by měly působit jako mediátoři a arbitři ve sporech mezi státy a taktéž přispívat do institucí, skrze které se organizace občanské společnosti mohou zúčastňovat rozhodování ve věcech globálních témat. Autor by zde mohl mít na mysli, kupříkladu – úsilí nevládních organizací o získání hlasu a tak hlasovat v určených věcech před institucionalizovanými tělesy, jako jsou - OSN nebo EU.

Ti, kteří nahlíží na globalizaci jako na výzvu k upevnění demokracie uvnitř jednotlivých států, nemusí úplně odmítat kosmopolitní cíle, ale mohou následovat přístupy Norberta Bobbia,<sup>134</sup> pro kterého demokracie v trans národních institucích a demokracie v individuálních státech jsou vzájemně závislé a zesilující. To znamená, že Bobbio stojí proti těm kosmopolitům, kteří vidí národní stát jako hlavní překážku na cestě ke globální demokracii, i když jeho náhled je také v napětí s teoretiky, kteří pohlíží na kosmopolitní cíle spíše skepticky.

I podle Roberta Dahla je zde skepticismus na místě, protože očekávat, že trans národní instituce by se mohly demokratizovat, je prostě nerealistické. A potom tedy, jak by se mohlo tohoto dosáhnout na světové úrovni, kde zahraniční politika individuálních států je mimo kontrolu svých občanů, se Dahl<sup>135</sup> táže: „[...] či politika to vlastně je?“ Zatímco Dahl pochybuje o možnosti kosmopolitní demokracie, Kymlicka s Dahlem nesouhlasí v oblasti odpovědnosti zahraniční politiky vůči občanské kontrole a

---

<sup>134</sup> Bobbio, N. *The age of rights*. Cambridge: Polity Press, 1996.

<sup>135</sup> Dahl, R., A. Can International Organizations be Democratic? A Skeptic's View. In: *Democracy's Edges*. Shapiro, I., Hacker-Cordón C.(ed.). Cambridge University Press, 1999, chap. 2.

zároveň si klade otázku, zda je to vůbec nutné. Kymlicka<sup>136</sup> pak argumentuje tak, že mezinárodní instituce mohou být potenciálně brány k nepřímé odpovědnosti tím, že se na národní úrovni debatuje o tom – „Jak vlastně chceme, aby si naše národní vlády vedly v mezivládním kontextu.

Zatímco není Danilo Zolo<sup>137</sup> přesvědčen o tom, že je žádoucí budovat silná a prostupující kosmopolitní ujednání, obzvláště taková, která zahrnují závazný zákon. Podle jeho názoru cokoliv za rámec mírných mezinárodních regulací uvaluje všeobecné standardy na země s různými politickými a legislativními kulturami. Kvůli tomu, že *mezinárodní právo* se formovalo až po *Osvícenství* (Západní myšlení), součástí takového řádu je často i jistý *etno-šovinistický* charakter. Tvrzení o možnosti a zároveň patřičné potřebě sdílet globální normy jsou rovněž terčem Zolovy kritiky, v níž spatřuje až jakýsi nátlak specificky západními hodnotami *Osvícenství* na zbytek světa. Tento názor je částečně přejat Richardem Falkem,<sup>138</sup> ačkoliv byl původně eurocentrik, postupem času spekuluje, že se nakonec nutné normy mohou ochotně přijmout na globální úrovni. Toto stanovisko zaujal i Samuel Huntington, jehož náhled byl vyjádřen následovně, že „[...] demokratický světový pořádek založený na sdílených hodnotách vlétá do tváře hlubokých rozdílů mezi kolidujícími civilizacemi světa“. A posléze je odpovídajícím způsobem citován Zolou, aniž by však podepsal Huntingtonovy teze o tom, že převážně osvícenské a křesťanské hodnoty Západu jsou nezbytnými podmínkami pro demokracii, pro kterou jsou ostatní tradice nevhodné. Pak tedy debaty žádající o globální občanské přednosti obsahují obě kontroverze – a to na kolik to je realistické (o čemž ovšem z různých důvodů Michael Sandel<sup>139</sup> a Samuel Huntington pochybují) a taktéž zda to je vůbec žádoucí (což je ale popíráno Zolou, avšak obhajováno Falkem).

Dále může být vyjádřen argument, že nepostradatelné, jestli ne snad jen postačující, podmínky pro sdílené nebo alespoň doplňkové globální hodnoty, je objetí občanskými

---

<sup>136</sup> Kymlicka, W. *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Toronto: Oxford University Press, 1998, p. 123.

<sup>137</sup> Zolo, D. *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*. CONTINUUM, 2002.

<sup>138</sup> Falk, R., A. *On Humane Governance: Toward a New Global Politics – The World Order Models Project Report of the Global Civilization Initiative*. Pennsylvania State University Press, 1995. (p. 243)

<sup>139</sup> Sandel, M., J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

hodnotami uvnitř každé ze světových společností. Toto by byla občansko-republikánská analogie Kantova tvrzení, že „Kdyby každá země ve světě byla liberální demokracie, neexistovalo by válek.“ A výzvou pro takové stanovisko je nalézt důvody pro ujištění, že hodnoty přispívající ke globální harmonii se dají nalézt nebo vychovat uvnitř národních či jiných místních tradic.

## 4.2 Otázky globálního státu a jeho soudržnosti

Na tomto místě chci řešit problematiku spojenou s univerzalismem západního typu, který se obvykle vzpomíná jako období kolonialismu, avšak dosáhnout na celoplanetární úrovni určitého společného hodnotového rámce by bylo více než jen žádoucí. Je to parametr důležitý minimálně z důvodu *soudržnosti společnosti*, ať už na úrovni lokální či národní, a to především za účelem formování kosmopolitně orientované globální multikulturní obce. Podstatou této teze je, že koncept normativních kulturních hodnot nesmí být vytvářen a ani vtiskován jaksi zvenčí, nýbrž je nutné, aby vznikal jakoby zevnitř, na základě interkulturně pojatých přístupů s využitím interkulturního dialogu a dlouhodobé interakce, pokud možno ve všech směrech života každé společnosti.

Nyní si lze položit otázku: *Jsou sociální změny něčím, co napomáhá utváření sociální soudržnosti, či nikoliv?* - Jelikož jsou tyto změny v soudobé éře globalizace podněcovány jednak vyšší úrovní informovanosti a jednak zdokonalujícími se komunikačními vztahy, dochází k formování jakéhosi kolektivního ducha, jenž je rovněž základem pro utváření určité pospolitosti tolik důležité pro člověka jako společenskou bytost. Pakliže nedojde k zásadnímu narušení sociálního smíru a tím nedojde k vytvoření zcela protichůdných trendů, dá se vycházet z toho, že šíření pospolitých vazeb usnadňuje navazování sociálních vztahů, s nimiž by neměla společnost trpět nedostatečnou *sociální soudržností*.

A je to právě ona samotná *informace*, málem ve svém kultovním postavení, jejíž komunikace v komplexu praxe vytváří informovanost, která už ve svém principu připravuje úrodnou půdu pro zformování *sociálních změn* a ty jsou vždy první předzvěstí historického vývoje, popřípadě sociálního pokroku, jehož pohonem jsou zpravidla sociální hnutí i se svým lidským potenciálem k mobilizaci sociálně-

transformační dynamiky, jež má zpravidla svou skrytou tendenci k pokrokovosti, byť někdy jen domnělé.

Nevypadá to snad, že je vytvořena jakoby přirozeně elementární, ale za to hlavně dogmatická klasifikační propozice pro posuzování samotných *sociálních změn*? Jde o to, zda takové změny vyhovují konceptu hegemonie, tedy historicky dané dominanci elit s jejich kulturními hodnotami, přičemž je jim přiřknuta rozhodčí role s pozicí „lídra“. Problémem však zůstává, že sociální aktéři sdílející tyto náhledy nejsou připraveni se spojit na národní a tím spíše na internacionální úrovni za účelem vytváření soustředně koordinovaného tlaku na prosazení patřičných (tedy ve smyslu - *nárokovatelných*) globálně sociálních změn. Z toho plyne, že dokud nenazraje doba ke zformování *globálně transnacionálního sociálního hnutí*, tedy se nejspíše nepohnou a „**celosvětově multilaterální forma vládnutí**“ jako nutná před forma *globálního státu* asi nevznikne.

U rychle se rozvíjejících zemí současného světa označovaných „BRICS“ (Brasil, Russia, India, China, South Africa) to často jsou *sociální změny* vycházející buď z problémů s uplatněním mladých absolventů a lidí ve vyšším středním věku, jimž se pak obvykle nedostává dostatečného sociálního a zdravotního zabezpečení. Anebo se jedná o sociálně-ekonomické nesnáze vyvěrající ze způsobů realizace základních politických a občanských svobod na jedné straně a na druhé jde o nedostatek administrativně správní a ekonomické koordinace ve světě, který se podobá dopravě ve velkoměstě bez značek a policistů. Avšak u rozvojového třetího světa se už tradičně a prakticky s minimální změnou projevují stejně zásadní potíže v oblasti základních životních potřeb – jako jsou pitná voda, potraviny, léky (pro boj s infekcemi) atd.

Dále je známé, že ve třetím světě přetrvávají problémy v oblastech – dostupnosti obydlí, v odstraňování negramotnosti a vytváření patřičných pracovních příležitostí; i takový stav věcí připravuje živnou půdu pro *sociální změny*, které ovšem národní společnost ve státě obvykle narušují, ba dokonce rozkládají v různých dlouho přetrvávajících občanských nepokojích nebo případně vytváří občanskou válku v různých podobách. Ale i přesto, anebo snad právě proto ve světě luxusu každoročně

přibývá globálních miliardářů, průměrně na každých 10 milionů lidí připadá právě jeden a brzy už možná dokonce rovnou dva! *Jakoby snad právo na úspěch mělo být vyváženo právem na neúspěch!*

A tak je možné se ptát patrně stále dokola: „Je vůbec v 21. století možné lidsky připustit realizaci práva na neúspěch v podobě bídy a lidsky nedůstojného života v chudobě a deprivaci rovných šancí na úspěch?“, avšak zřejmě rovněž se stále stejnou odezvou. Vzhledem k tomu, že globální ekonomika podle všeho není jen teoretický, nota bene izolovaný systém vlastní celistvosti (tedy 100 %) bez návaznosti na reálnou, tj. i transcendentální existenci systémů v širším slova smyslu, dopady expandující globální ekonomiky se *přenáší* na ekologii, surovinové zdroje a nakonec i na samotnou sociální sféru, a to především v podobě *sociálních změn*. Nicméně sociální změny jako takové při stávající úrovni vyspělosti pozemského světa a společností lidí v něm nedovolí, aby byl rozvoj strojově pravidelný ve všech oblastech, tj. v neustálé konjunktuře. A proto je opět zapotřebí zmínit i leckdy či leckde opomíjená *lidská práva* a nejedná se jen o jejich pořad pokulhávající naplňování, ale již samotné uznávání významu problematiky *lidských práv* není dodnes v mnohých zemích vůbec kulturně přijato.

I přesto, že pozvolna dochází k pokrokové změně v životní úrovni u čím dál většího počtu lidí, kteří se chtějí podílet na konzumerismu (obyčejně vnímaném jako „dobrý život“) a vydělávat si na živobytí důstojnou práci, stále poměrně nemalé množství lidí, při přítomném nárůstu světové populace, se dostává spíše do opačného trendu. V této souvislosti je možné ilustrativně vyjádřit, že stále dochází k tzv. rozevírání nůžek mezi těmi, kdo zažívají, takříkajíc: každodenní boj o přežití a těmi, kteří vlastní cca 90 % bohatství světa (tj. globální milionáři, kterých je asi 70 milionů). Nutno ještě dodat, že se zpravidla jedná o boj nerovný a mnohdy taktéž nehumánní.

Takový stav naznačuje, že se lidstvo společensky ještě nedostalo za hranice možností přirozeného vývoje založeného na zákonitostech darwinistických principů. Jedná se de facto o nekoloniální systém pseudoprávních vztahů semi-anarchiálního meziobdobí, kde se ta mocnější desetina populace světa prostřednictvím svých elit tváří, že je vše tak, jak má být. Proto jsou mocní často nuceni v orientaci politických cílů předstírat



geograficky příslušný veřejný či všeobecně (jako by mezinárodně) prospěšný zájem, aby si zachovali již běžně zaběhlý stav privátního prospěchu z pokrytecky definovaných a následně realizovaných politik veřejného a internacionálního charakteru.

Ti, kteří se do pokrokové změny v životní úrovni zobrazují, se patrně posouvají do další fáze emancipace člověka jako sociálního aktéra, který se snaží dosáhnout uvnitř tržně- hospodářských poměrů současného globálně finančního světa seberealizace v přirozeném naplňování svých vlastních, tedy jaksi národně-kulturních hodnot, jež jsou vlastně do jisté míry již univerzalisticky zatížené, tj. de facto přetvářené pokračující globalizací. A tyto hodnoty podporují představu o příslušnosti k určitému trendu; příslušnosti, která je nezřídka zaměňována za niterní potřebu sounáležitosti k nějaké, pokud možno - *své pospolitosti*, což odpovídá přirozené tužbě každého jedince nejen sociálně sdílet, ale i být sociálně akceptován. V důsledku šíření takových sociálně-psychologických atributů bude patrně i nadále probíhat atomizace společnosti na základě moderních trendů individualismu a nového zájmově klubového (jakoby stavovského) začleňování, které ovšem působí do jisté míry proti samotné *sociální soudržnosti*.

V důsledku šíření takových sociálně-psychologických atributů bude patrně i nadále probíhat atomizace společnosti na základě moderních trendů individualismu a nového zájmově klubového (jako by stavovského) začleňování jedinců do populárně se šířícího síťového uspořádání sociálních vazeb, které ovšem působí do jisté míry proti samotné *sociální soudržnosti*, jelikož se často jedná o tzv. slabé vazby. Přestože se některé komunikační vztahy na první pohled tváří jako *soudržné pospolitní pouto*, nemusí tomu tak ovšem být, a pak prakticky jde spíše o určité vazby charakteristické pro příslušnost - například k profesnímu stavu, společenské vrstvě, etnické skupině, zájmovému spolku či sdružení, politické straně či hnutí nebo také generační či stejno-zájmové kohortě apod.

Neoliberální světový kapitalismus pod pláštěm technologického pokroku zbavuje lid šancí na uznání sociálních a ekonomických práv, a to vše za nabídku „sladkosti v pozlátku“ konzumu. Současná forma světového kapitalismu může být vykreslena jako

obrovské soukolí (pro někoho jakýsi nezvladatelný *m o l o c h*), který když ustrne, tedy v lepším případě, může dospět i k jakoby štědrému poskytování pseudopolitických a občanských svobod na pozadí osvědčeného konzumerismu. A tak nastává privatizace národně společenských zájmů, jež se dále drolí na subnárodní či regionální, které však často dokáží více zohlednit kolektivizovaná specifika individuálních aktérů, tím mohou posléze vznikat dokonce nové vazby *sociální soudržnosti*. (V takovém kontextu se i *sociální soudržnost* začíná chovat poněkud netradičním způsobem, když zohledňuje význam určitých supranacionálních nebo dokonce transnacionálních vztahů.)

Důsledkem výše uvedeného narůstá tendence k vyvazování se z jakoby národně federalizovaných vztahů vlivem sílicích požadavků na získání vícero autonomních pozic uvnitř subnárodních regionů, a to i s určitou připraveností přenést některé vztahy a pravomoci na supranárodní uskupení v naději, že by tato nemusela působit tak centralizovaně a autoritativně směrem dovnitř. Avšak je to právě ona *sociální soudržnost*, která dává každému jedinci ten nepostradatelný ontologický pocit sounáležitosti a skrze něj nejen nezbytný pocit bezpečí, ale i velmi potřebnou víru v budoucnost – jakousi iluzi nadějně vize.

Některé *sociální změny* vyvstávají také z narůstající nezaměstnanosti absolventů, tj. mladých lidí bez praxe, a to nejen u nás, ale i v globálním měřítku, jako následek populačního nárůstu ve světě, dále vlivem pokračující globalizace obchodních zájmů a navíc taktéž vlivem stupňující se koncentrace ekonomického kapitálu v rukách cca 1% populace lidstva. Mohou se tak zvyšovat rizika zpomalení růstu globální ekonomiky, a to zejména v oblastech, kde jednak nekonkurenčně narostla cena pracovní síly a jednak v oblastech, kde technická invence dostatečně nepodporuje technologický pokrok, čímž může nadále nabourávat obchodní důvěru, bez které nepřichází finanční investice a tím hrozí přechod do *ekonomické stagnace*, která rovněž dokáže, mimo jiné, plodit i „nežádoucí“ formu sociálních změn.

V případě moderních zemí, které upadají hlouběji do dluhové spirály a tím popřípadě nakonec i do deprese, se ovšem nejedná automaticky jen o přímé dopady globalizace, ale spíše o vývojovou fázi postindustriální společnosti blahobytu s rozvinutým tzv.

„welfare“ (z angl.- blahobyt) státem. Jde o kombinaci vlivů, které se podepisují na hospodářských výsledcích etatisticky pojatých států, mezi ně jistě patří měnící se demografické rozložení moderních postindustriálních společností, kde přibývá starších generací, avšak ubývá těch nových, což dlouhodobě nepřispívá k ekonomické prosperitě. A bez ekonomické prosperity se obvykle nedaří udržovat ani systém sociálního zabezpečení (z angl. *social security system*) v návaznosti na snižování nezaměstnanosti. V důsledku těchto, ale i z důvodu přetrvávající egoistické business chamtivosti a rovněž tak díky dekadentně zformovaným morálně-kulturním hodnotám, se nevybírá dostatečné množství finančních zdrojů na daních do státního rozpočtu na redistribuci do rozpočtových a příspěvkových oblastí hospodářství a společnosti, která je navíc ještě dnes značně pod vlivem moderních trendů zvýšených nároků na individuální blahobyt a pohodlí (zejména v západní kulturní tradici).

Ze současného stavu vývoje vyplývá, že se etatisticky sociálně pojatý stát již nedá takovým způsobem provozovat dlouhodobě, a proto je nutné uvažovat o alternativách soudobého tržního mechanismu. To, co dodnes zbylo ze slavného systému *laissez faire* (z franc.- ekonomický liberalismus bez státní regulace), se však ponejvíce podobá paradigmatu úzkostlivé obhajoby status quo pod označením *ordokapitalismus* (z lat.- kapitalismus omezovaný úředními pravidly, jak s oblibou používá prof. Havelka) a co víc, zdá se, že v některém směru se zažité přístupy obhajují natolik urputně, že i třeba proti toku dějin. Výše zmíněné alternativy by se neměly vyhýbat sociálně orientovaným konceptům, byť by se na první pohled mohly jevit již jako historicky falzifikované směry vývoje. „Není snad ten pravý čas na renesanci *sociálně tržního mechanismu*?“ - když se vezme v potaz, že pro existenci vyšších vrstev v soudobé společnosti jsou ty nižší stále ještě nezbytně užitečné a tak početně přirozené v jiné míře zastoupení. Za stávajících sociálních poměrů se populační majorita ve světě nachází v jiných sociálně-ekonomických podmínkách, než jsou poměry typické pro elity, z čehož plyne přirozená potřeba pro dostupnost sociálního zabezpečení v nouzi, nehledě na to, zda jsou takové potřeby (z důvodu zachování důstojnosti) aktivně požadovány či ne.

Mimochodem, s trochou nadsázky, nepřipomíná situační ilustrace to, co by se dalo vyjádřit asi jako „...syť hladovému neuvěří...“, a proto by bylo nesporně nanejvýš

zapotřebí udržet a postupně posilovat kulturně pospolitě a demokratické aspekty rozvoje společností ve světě! Avšak aby bylo možné paradigma redistribuce bohatství v moderních zemích jednak udržet a jednak z etických důvodů i rozšířit do dalších částí světa pro vytváření sociálně spravedlivějšího řádu v pozemské civilizaci lidí, jeví se futurologicky jako pochopitelné, že je zapotřebí pomalu začít připravovat koncept *globálního státu a vládnutí*, které by bylo realizováno prostřednictvím reprezentativně koncipované multinacionálně globální vlády s cílem naplňování pokrokových ideálů humanity, jež by umožňovaly optimalizovat jak sociálně-kulturní a technologický rozvoj, tak i ekologické vybalancování historického vývoje.

Veškeré mocensky principiální kategorie nebo útvary, jsou-li v tomto případě vztažené ke světovému měřítku, se potom zobrazí spíše jako omezené nebo rovnou zanedbatelné, přestože s aspektem moci, na rozdíl od příslovečné „nemoci“, souvisí i míra nezávislosti či přímo suverenity společnosti jako takové. Zde si dovolím připomenout, že pojem „suverenita“ se rád politicky skládá do výrazu „národní suverenita“ a nejlépe v podobě „naše národní suverenita“, která již umí kdykoliv zabrnkat na nacionální strunu podle jednoduchého schématu „My a ti druzí, tedy Oni“. Je to pro národní elity téměř ideální nástroj pro udržení otežší moci, která se beztak už dnes pozvolna vytrácí, nad rádoby svým přivlastněným panstvím lidu (obyčejně na národní nebo regionální úrovni). Tato dogmata sice vychází z historicky podmíněných přesvědčení o tom, že globalizující pseudouniversalismus v zásadě nemůže nastoupit eticky zodpovědný a férově koncipovaný směr přístupu při správě kulturně a rozvojově odlišných společenských útvarů, ale naštěstí pro budoucnost to není něco, co by nešlo kompletně zrevidovat, takže snad i optimálně změnit.

Vezme-li se předešlé v úvahu, tak možná nastává vhodný okamžik k tomu, aby se s ohledem na požadavky o antikorupci začalo s regulací toho, co by se v současnosti dalo nazvat téměř podnikáním v reálné praxi dnešních politických stran státně-pluralitního systému liberálně se demokratizujících společností. Všechno nasvědčuje tomu, že bez nových antikorupčních opatření v podobě – například: finančně-výdajových stropů na předvolební kampaně a majetkových přiznání politiků a řídicích úředníků (před a po funkci), stejně jako přidělování státních zakázek a rozkrytí vlastnických struktur obchodních společností a jejich akcí, nevyjímaje zločinné

přístupy některých právníků či dokonce soudců, se nejspíše nepodaří dosáhnout jakéhokoliv významnějšího posunu ve směru morálního ozdravení společnosti. Což se nakonec, dříve či později, zákonitě projeví na atmosféře ve společnosti samé a zrovna tak na stavu její ekonomiky, která se jen těžko může bez takových a dalších opatření dostat z neustálé stagnace a v případě rozvojových zemí se reálně zbavit systémově založené existenční bídy související však také se zaostáváním v komparaci s historickým vývojem technologicky rozvinutého světa.

Z pohledu historického vývoje se lidstvo jako takové na prahu třetího tisíciletí našeho letopočtu dostává, ale nejen alegoricky, do etapy, kdy se zdá, že přichází ten pravý čas, aby se markantně vyzdvihl význam pluralisticky založené humanity, zejména ve smyslu humánních přístupů, které by mohly uvolnit sice zatím nevyužitý, poněvadž stále spíše zatracovaný *potenciál multikulturálního univerzalizmu* a tak zahájit přípravu cesty k formování, pro budoucnost tolik nepostradatelného, „nového globálního řádu“. V první fázi nejspíše jen na základě konceptu tzv. nedělitelných lidských práv, bezpečnostní a ekologické politiky (nejdříve asi pouze v nějaké elementární poloze), a to především prostřednictvím *globálního vládnutí*, které by v dějinách bylo až doposud aplikováno vsutku poprvé. Bylo by to skrze nově zformovaný *globální stát*, který by dost možná byl naplněn nadějí na vytvoření vhodnějšího uspořádání pro udržitelný rozvoj jednotlivých národních společností na základě transcendentálních okolností pro širší aplikaci komunitaristického redistribučního paradigmatu v propojení na intersubjektivní a diskurzivní paradigma uznání.

### **4.3 Východisko z globální krize: globální stát?**

Je otázkou, zda se vývoj nasměruje k další integraci vedoucí k nějaké formě globální správy nebo spíše k dočasné formě devoluce a s tím k většímu počtu nově vznikajících států, které spolu nacionalisticky soupeří o zbývající suverenitu a surovinové zdroje. Jak jsem již uvedl, domnívám se, že diskuze nastává v problému spolehlivého určení vývojové fáze, ve které se jako lidská civilizace nyní nacházíme. Z toho vyplyne, jak chápat varovný i nadějný potenciál *globálního státu*. Otázkou rovněž zůstává, o jak velký předěl se prakticky musí jednat, aby byl vytvořen jakýsi dějinný milník, na němž náš historický vývoj vlastně spočívá. V této kapitole se chci zabývat jak

osvětlením pojmu *globální stát*, tak i důležitými charakteristikami v návaznosti na uvedený pojem a též pracemi jeho typických protagonistů či popřípadě přispívatelů, kteří se zasloužili o to, že toto téma se také dostává do oblasti vážné diskuze, i když stále nepatří do jejího popředí. Jde především o autory jako: Ulrich Beck, Alexander Wendt, Ralf Dahrendorf, Robert Fine, David Held, William Scheuerman, Robert Went, Leslie Sklair, Pavel Barša, Marek Hrubec, Oleg Suša atd.

Ochotě ke sdílení nejen moci, ale především politické a morální odpovědnosti může stát v cestě také lidské kognitivní omezení adekvátně porozumět složitosti problémů jak na straně odpovědných jednotlivců, tak rozhodovacích struktur moci. Globální problémy a mezinárodní spolupráce v podmínkách rozšířené vzájemné globální závislosti rovněž potřebují nejen analýzy expertů, ale také tzv. politickou vůli, to znamená ochotu participovat na řešení, přijímat spoluodpovědnost, ztotožnit se s určitými obecnými hodnotami, podřítit vlastní mocenské a jiné zájmy globálním veřejným potřebám. Klíčovým sociálním předpokladem dovedností a kompetencí je především ochota účastníků naslouchat si navzájem a komunikovat konstruktivně. Dále je taktéž důležité rozvíjet mezikulturní, sociální a politický dialog, jako i schopnost reflexivně nahlížet problémy očima druhé strany, popřípadě se zamýšlet sami nad sebou díky dialogu s druhými, tedy skrze využití zásad pro uplatňování tzv. interkulturního dialogu (případně polylogu).

Marek Hrubec publikoval knihu<sup>140</sup> s názvem „Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky“ a nabízí v ní svoji teorii minulých a současných tendencí vývoje úsilí o sociální a politické uznání a na jejich normativní přesah do dohledné budoucnosti, a to jak v národní a mezinárodní rovině, tak především v rovině makroregionální a globální. Autor v knize používá průkopnický analyticko-syntetický koncept v kritické teorii založený na trichotomii „kritika – deskripce – normativita“ s velmi precizně pojatou metodologií vývoje. Tímto způsobem vypracovává komplexní sociální a politickou filozofii, v níž zároveň analyzuje potenciální vyústění tendencí ve vývojově vzdálenějším horizontu a otevírá provokativní otázku globálního státu, na kterou se v této kapitole zaměřím především.

---

<sup>140</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011.

Autor má přitom na paměti, že historický vývoj neprobíhá stejnoměrně a tak je zapotřebí počítat s potenciálními nejen pozitivními, ale i negativními zvraty, se kterými se lidstvo musí čas od času potýkat a vypořádávat. A právě globální stát představuje Marek Hrubec jako nechtěnou a nebezpečnou, ale zároveň i nadějnou odpověď na mnohé tyto nečekané události.

Ovšemže je zapotřebí brát rovněž v úvahu i směr celoplanetárního vývoje lidské civilizace, který je do značné míry podmíněn populačním nárůstem ve světě v propojení s konfliktním vývojem globální ekonomiky. Tato je bezesporu spoluutvářena konzumně orientovaným stylem života zejména v urbanistických aglomeracích západních zemí. Konzumerismus jako jeden z řídicích momentů moderních a tržně založených společností vytváří podmínky pro spory v mezinárodních vztazích a přináší dopady expanzivního technologického vývoje na životní prostředí. Tyto momenty jsou spolupůsobícími faktory při formování trendů dlouhodobého směru, v nichž sociální aktér bojuje proti sociálnímu, politickému a kulturnímu zneuznání. Nejen jedinec, ale i celé společnosti se snaží získat uznání a dosáhnout na realizaci práva na autenticitu a autonomii. Tyto cíle jsou obvykle uskutečňovány nejprve snahou o získání, udržení nebo případně znovunabytí nezávislosti jako jednoho z prvotních cílů společnosti v moderních dějinách, s ideály humanismu, rovnosti a demokratizačního pokroku.

Historický realismus společenského vývoje, který rozvíjí Marek Hrubec ve svém díle, pak z mého pohledu vybízí k vyváženému pochopení sociálních a politických dějin jako určitého systému příčinně podmíněných vztahů a jejich důsledků s přiměřeným zohledněním lidské aktivity a svobody. Na jedné straně je nutné připustit, že co se týče vývojových kauzálních systémů, ať se nám to líbí nebo ne, z perspektivy teoretické fyziky a astrofyziky žijeme uvnitř vesmíru s kauzálně definovaným časoprostorem. Společenský vývoj nemůže tyto celkové kauzality ignorovat či je libovolně měnit, a proto je do značné míry určen danými faktory, na druhé straně je ale v oblasti života člověka a společnosti nezbytné nepodceňovat faktor lidské svobody. Proto je na jedné straně vidět historické procesy makro regionální a globální integrace s dočasnými korektivními fázemi dezintegrace, na straně druhé je pak zřejmé, jak v jejich rámci probíhají boje o sociální, kulturní a politické uznání

jednotlivců a stejně tak i celých skupin společností. V tomto rámci je třeba chápat dnešní spory o evropskou integraci a globální krizi, včetně potřebné globální regulace a redefinice současné ekonomiky.

Když Marek Hrubec pojednává o globálním státě,<sup>141</sup> zmiňuje se také o poměrně skromném normativním přesahu v přístupech Axela Honnetha na rozdíl od Hrubcova odhodlání dosáhnout znatelně náročnějšího normativního přesahu současného stavu teorie uznání v návaznosti na Honnethovu teorii v paradigmatu uznání. Zároveň neopomíjí dodat, že již dochází k pozvolnému „mapování terénu“, které prozatím na dostatečné úrovni neproběhlo, aby osvětlilo normativní (eventuální) alternativy prostřednictvím přístupových jednak procedur a jednak procesů, jež by se mohly stát zprostředkujícími faktory pro jakoby odvážnější, tedy futuristicky laděnou normativitu. Tím by se nakonec mohlo udělat zadost pozitivisticky založeným kritikům, aby bylo patrné ukotvení takových normativních teorií a hypotéz za účelem především pokusu vymanit se ze spoutanosti v boxu, tj. jakoby z omezeného prostoru, který v podstatě neumožňuje pohlédnout do vzdálenější budoucnosti, aniž by se dotyčný autor vystavoval riziku nařčení z pouhých spekulací a nevědeckého volnomyšlenkářství.

Marek Hrubec dále analyzuje komplexní integraci, která souvisí se soudobými trendy na úrovni nadnárodních integrací v celoplanetárním měřítku. Navazuje zde na výklad megatrendů, které objasňuje<sup>142</sup> Alexander Wendt z univerzity v Chicagu. Ukazuje, že tyto trendy urazily velký kus cesty od prehistorických dob až k současnému stavu, tj. přibližně dvě stě dvaceti národních států, z nichž mnohé jsou již do značné míry zapojené do nadnárodní integrace a většina z nich do transnacionálních a globálních ekonomických vztahů. Nejenže se globální stát může zrodit jako autoritářský, ale autoritářsky může skončit také jen kompromisní verze globálního státu či původně spravedlivě pojatý globálně federální stát, který může následně degenerovat. Pod tíhou dobově zabarvených přístupů se mohou rozpadnout různé globálně politické záměry až na úroveň zprofanované frazeologie či dokonce na druh tyranie menšiny nad

---

<sup>141</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011. (s. 434-435)

<sup>142</sup> Wendt, A., *Social Theory of International Politics*. Cambridge University Press, 1999.



snášenlivější většinou, což bývá v dějinách příznačné nerealistickým politickým záměrům.

Pokusíme-li se však o určitou analýzu přítomného světa, jak ho známe, za soudobých stagnačních a krizových trendů je klasifikačně tolik sociálně rozdělen a zafixován, že tíha poměrů dopadá na stále se rozrůstající skupiny neprivilegovaných osob bez příležitosti na zlepšení svých životů. Symbolem takových poměrů bývá nezřídka každodenní boj o přežití, který v geografických oblastech Jihu mnozí nevyhrávají a platí cenu nejvyšší – to vše v době relativního míru a značného technického rozvoje, který by potenciálně mohl umožnit zabránit tomuto utrpení. Moderní člověk svých ideálů zatím nedosáhl a globální uplatňování alespoň základních lidských (sociálních, ekonomických, občanských a dalších) práv je teprve v počátcích. Aby se začala prosazovat ve větší šíři než doposud, vyžadovalo by to centrální správu globálně expandující populace a limitních rezerv přírodních zdrojů, včetně ekologických opatření.

Pro srovnání je možné vyjádřit, že Alexander Wendt obhajuje silnější intencionální teleologii uznání, jež vývoji poskytuje rychlou dynamiku etablování *světového státu*. Wendt postuluje, že současné státy sice mohou vypadat jako relativně stabilní, ale že vzhledem k jejich vzájemnému globálnímu provázání je tato stabilita jen zdánlivá. Tvrdí, že státy by sice mohly být lokálně rovnovážně udržitelné, ale jelikož obývají globální systém, který je v nerovnováze, současný mezinárodní řád národních států je již neudržitelný. Slovy Alexandera Wendta „svět je nestabilní a dynamika dosavadního vývoje vyústí již brzy ve *světový stát*“. Autor se domnívá, že jsme nyní v přechodném stadiu vývoje a analýza vyžaduje nový přístup než jen příliš kompromisní koncept *globálního vládnutí*, jemuž byla v posledních desetiletích věnována nemalá pozornost. Ten je pouze slabou verzí možnosti rozvoje směrem ke *globálnímu státu*, který by se mohl postupně nebo skokově realizovat jako vyústění silné integrace, ať už v negativní nebo pozitivní verzi.

Marek Hrubec pokračuje v podrobnějších rozborech transnacionálních a globálních změn v oblasti ekonomických, kulturních či bezpečnostních rizik, jež s sebou nesou rovněž potřebu transnacionálně reagovat a vytvářet nejen makro regionální, ale také

globální institucionální struktury, které budou schopny různá transnacionální a globální rizika eliminovat a nedovolí, aby se z nich staly reálné problémy. V tomto směru autor dochází k závěru, že reálný vývoj transnacionálních a globálních integračních tendencí již sice postoupil do stadia, v němž se dají a mají realizovat různé formy supranacionálního a globálního spravedlivého uspořádání ve jménu sociální a politické spravedlnosti, avšak tyto tendence zatím nepostoupily natolik, aby bylo možné uvažovat o legitimním ustavení *globálního státu*.

Marek Hrubec rovněž dodává, že tomuto stavu také odpovídá nedostatečné propracování teorie, jelikož kritika, ani deskripce dosavadního globálního uspořádání není rozvinuta natolik, aby vedla k normativnímu ospravedlnění *globálního státu*. *Globální stát* by se dnes mohl realizovat zatím tedy jen ve své negativní verzi hegemonickými, autoritářskými nebo dokonce vojenskými prostředky. Jelikož, jak známo, scénář, podle kterého nezbyde ovšem nic jiného, než že státy postupně budou dobrovolně opouštět koncept své rádooby „absolutní“ suverenity, v opačném případě by se po kumulativním období současného umělého status quo (z lat.- nynější stav) pravděpodobně dostavila fáze postupné eroze dosavadních již zavedených institucí, která by nejspíše směřovala k různým anomickým formám, tj. ke značné entropii (z řeč.- míra neuspořádanosti soustavy), v jejímž důsledku by nejspíše nastal regres do předchozích historických etap.

Marek Hrubec ve svém díle podává nástin, jak oba zmiňovaní autoři nahlíží na teorii globálního státu a taktéž možnosti jeho vzniku - „Wendt na rozdíl od Honnetha obhajuje silnější historický princip intencionální teleologie, jež vývoji poskytuje rychlejší dynamiku, konkrétně etablování světového státu.“<sup>143</sup> Mimo jiné Wendt vychází z toho, že po určité reformulaci by se dalo úsilí o vytvoření bezpečnosti (ať už na úrovni jednotlivců nebo celých národních států) zařadit do kategorie boje o uznání v rámci koncepce spravedlnosti.<sup>144</sup> V podstatě se dá tedy říci, že tito autoři jak Honneth, tak i Wendt posuzují realizaci boje o uznání obdobným způsobem, tj. že při vynakládání úsilí ve prospěch formování individuálních a skupinových zájmů, jde

---

<sup>143</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011.

<sup>144</sup> Wendt, A. Why a World State is Inevitable. In: *European Journal of International Relations*. SAGE Publications and ECPR-European Consortium for Political Research 2003, Vol. 9(4): p. 491–542.

vlastně o úsilí orientované na ideály, avšak uskutečňované zejména skrze materiální spory.

Nicméně z hlediska sociálních věd a politologie je možné nahlížet na teorii a futuristické vize *globálního státu* prizmatem sociologických dimenzí integrace, z čehož ovšem vyplývá, že se nelze spoléhat jenom na dimenzi bezpečnosti, jak se o to pokouší Alexander Wendt. Protože kdyby aplikoval pouze jednodimenzionální formu státu založeného na kategorii bezpečnosti, těžko by pak mohl dosáhnout smysluplné úrovně soudržnosti tak nezbytné k rozvinutí stabilní občanské společnosti a následkem toho by se takový útvar zanedlouho rozpadal. Jak upozorňuje i Marek Hrubec, jestliže chceme zvýšit šance na přežití takového globálně-státotvorného úsilí, je nutné obohatit světové uspořádání o jeho sociální, politické a kulturní dimenze.

Z toho, co bylo již řečeno, chci shrnout, že byť i malá pravděpodobnost na dosažení globálního konsenzu v soudobém mezinárodním a globálním prostoru je významnou nadějí, avšak ve srovnání s možností teleologicky orientovaného úspěchu plavby ne proti proudu, nýbrž s tolik obávaným proudem ve stylu „Leviathan“ Thomase Hobbesa, je jen obtížně realizovatelná. Nyní už mohu pouze dodat, že musím připustit obavy ze soudobého situačního rozložení pozic, jimiž silní ekonomičtí a političtí aktéři (jiní zatím nemají příliš vliv) vyjadřují svá dogmaticky založená stanoviska, pro která jsou ochotni vykopat hluboké zákopy. Útěchou při pohledu do budoucna zbývá naděje, že jak teoretické a praktické snahy, jež se pokoušejí formulovat a prakticky uplatňovat sociální a politické alternativy, které však zatím bohužel nemají potřebnou praktickou odezvu, tak i samotný vývoj lidské civilizace poskytují příležitost pro vznik nových systémů.

#### **4.4 Teorie demokracie v éře globálního státu**

V této kapitole se chystám osvětlit, v jakém smyslu je možné počítat s aplikací teorie demokracie v éře nastupujícího kosmopolitismu a prvopočátků vznikajícího globálního státu. A tento úmysl se budu snažit realizovat zejména s ohledem na přístupy rozebírané a doporučované předně jak Jürgenem Habermasem, tak i dalšími světovými autory jako např.: Robertem Finem, Ralfem Dahrendorfem, Johnem Rawlsem, Davidem Heldem a také Williamem Scheuermanem. Hodlám zde zároveň

naznačit, do jak složité a poměrně málo probádané oblasti si toto téma dovoluje vkročit a nakonec mám v plánu se pokusit zformulovat určitou prvotní hypotézu, která by vyjadřovala i jakousi možnost budoucího nasměrování dalšího sociálního vývoje. K tomu bych však rád ještě dodal, že to všechno především z důvodu, který je nasnadě, jelikož jedná se o téma v každém směru na výsost poutavé - ať už teoreticky nebo prakticky.

Když už se připustí určité zaujetí tématem i z pohledu sociálních a politických věd, zdůvodnění je pak docela zřejmé. Jelikož je ve hře taktéž futuristické zabarvení zmiňovaných vizí a tezí, jež vychází ze souvislostí, které jsou už v dnešní době ve svém systémovém průběhu, tak tím samozřejmě podmiňují z části i to, co s sebou přinese teprve zítřek. Kromě jiného nelze nevidět, že se toto sociálně-vývojové téma týká vcelku závažné oblasti pro existenci lidské civilizace z pohledu dějin, protože jde o téma, jenž má své konotace a dobové kontexty, stejně jako, i do jisté míry, prognostický základ.

Mluví-li se tady o různých hypotetických tezích a sociálních trendech globálního vývoje, snad lze taktéž usoudit, že i toto snažení může směřovat svým nepatrným dílem k zmapování aktuálních sociálních trendů v této oblasti (a to vše v návaznosti na možné vývojové směry sociálních trendů soudobého světa lidí). Tak by se snad dalo připustit, že úsilí vynaložené i v tomto směru může rovněž napomoci prozkoumávat ne zcela známý terén, jenž se teprve důsledky současných trendů v přítomnosti poměrů dnešního světa připravuje na svou (nejprve) blízkou budoucnost s pochopitelnou otázkou „Co jste dělali včera, abyste zvládli dnešek a měli i zítřek?“.

Vzhledem k tomu, že význam a vývoj teorie demokracie je rozveden v předchozích kapitolách, zde se zaměřím především na to, jak demokracie, která vždy v historii souvisela s konstitučním nacionalismem, se vlastně může promítat do sféry kosmopolitismu v éře globalismu. Mnoho autorů se domnívá, že k tomuto nasměrování lze dojít jedině skrze tzv. *konstituční patriotismus*, který již nepoužívá tak úzce definované limity svých cílů a přístupů jako nacionalismus. Mnozí tedy chápou *konstituční patriotismus* jako společnou oddanost politickým procedurám, jež občanům vytváří možnost stát se jednak adresáty a jednak i autory zákonů. Jde tu

pochopitelně jak o zákony, které občanům vládnu, tak ale i o ty, jež jim umožňují stát se nositeli práv a rovněž i účastníky v procesech, které stanovují dělbu práv.

Podle Habermase<sup>145</sup> *konstituční patriotismus* stojí hlavně na dvou pilířích, tj. na pilíři lidských práv a demokratické participace. Autor potom pokračuje s vysvětlením, že každá demokratická praxe v takovém pojetí politického společenství předpokládá svůj lid, prostřednictvím jednotlivců, jako nositele zákonných práv. V tomto smyslu navazuje argumentace o tom, že jakýkoliv systém práv rovněž předpokládá, že tato práva jsou legitimizována a zároveň zdůvodněna demokratickým rokováním. Habermas dále uvádí, že „vnitřní vztah mezi demokracií a vládou zákona spočívá v tomto: občané mohou na jedné straně adekvátně užívat své veřejné autonomie jen tehdy, jsou-li na základě své rovným způsobem chráněné soukromé autonomie dostatečně nezávislí, a na druhé straně mohou realizovat rovnost v požívání své soukromé autonomie jen tehdy, jestliže adekvátně užívají své politické autonomie jako občané.“

Bude nepochybně užitečné vrátit se k tomu, jak Habermas vyvažuje konstituční a národní aspekty konstitučního patriotismu: „...politická integrace občanů zajišťuje loajalitu ke společné politické kultuře. Ta je zakotvena v interpretaci konstitučních principů z hlediska historické zkušenosti národa [...] Tyto konstituční principy představují fixní vztažný bod pro jakýkoli konstituční patriotismus, který situuje systém práv v historickém kontextu určitého právního společenství.“<sup>146</sup> Dále autor pokračuje s výkladem toho, jak nahlíží na „meze“ politického společenství v národním státě: „Demokratické sebeurčení se může uskutečnit, jen když obyvatelstvo státu je transformováno v národ občanů, kteří berou svůj politický osud do vlastních rukou“.<sup>147</sup>

Jiná část zase vypovídá o tom, že rozšíření demokracie nad rámec národních států neznamená jenom *desiderium* (z lat. – potřeba, nutnost), nýbrž i **reálnou eventualitu**: „Právě umělé podmínky, v nichž vzniklo národní vědomí, mluví proti defetistickému

---

<sup>145</sup> Habermas, J., *The Postnational Constellation: political essays*. ed. M. Pensky, Polity, Cambridge 2001. (s. 118)

<sup>146</sup> Habermas, J., *Inclusion of the Other: studies in political theory*. Polity, Cambridge 1998. (s. 225)

<sup>147</sup> Habermas, J., *The Postnational Constellation: political essays*. ed. M. Pensky, Polity, Cambridge 2001. (s. 64)

předpokladu, že forma občanské solidarity mezi cizími lidmi se může vytvořit jen v hranicích národa.<sup>148</sup> S tím však souvisí i Habermasovo vnímání ústavního řádu, tedy „politického řádu vytvořeného lidmi samými a legitimizovaného utvářením jejich názoru a vůle“, kdy sice nepředpokládá existenci národa, ale klade závažnou podmínku nepostradatelnosti existence demokratických procedur, které usnadňují legitimní vytváření pozitivního práva.<sup>149</sup>

Habermas dále připouští, že demokratický deficit vzniká proto, že zatím nebyl objeven způsob, kterým by se daly efektivně napodobit různé formáty národního demokratického rokování a rozhodování na supranárodní úrovni. Nutno ovšem podotknout, že podle Habermase je nadnárodní politické společenství důležité a potřebné i přesto, že nadnárodní instituce se mohou jen těžko porovnávat s demokratickou legitimitou na úrovni národní. Výše zmíněné dilema chce Habermas řešit s využitím jakoby dvoukolejné teorie deliberativní demokracie s tím, že musí existovat nějaká organická spojitost mezi formálními procesy demokratického formování vůle v zastupitelských orgánech a neformálními procesy názorového formování ve veřejné sféře.

Je zapotřebí taktéž uvést, že Habermasova argumentace spoléhá na občanskou společnost a její schopnosti mít vliv, ačkoliv bez možnosti vynucovat procesy formování vůle. Vše nasvědčuje tomu, že autor má na mysli takové vlivové působení, které by mělo zasahovat nad rámec pouhé participace ve volbách. Habermas ještě dodává, že „Demokratická procedura už nečerpá svoji legitimizující sílu pouze, ba ani převážně z politické participace a vyjádření politické vůle, nýbrž spíše z obecné přístupnosti deliberativního procesu, jehož struktura zakládá očekávání *racionálně přijatelných výsledků*.“<sup>150</sup>

Zdá se tedy, jakoby Habermas tímto způsobem ospravedlňoval mocensky-vztahové schéma autoritativně technokratického utváření politické vůle a vládnoucího rozhodování, když tvrdí, že „*racionální kvalita výsledků závisí na deliberativním*

---

<sup>148</sup> Tamtéž. (s. 102)

<sup>149</sup> Tamtéž. (s. 65)

<sup>150</sup> Habermas, J., *The Postnational Constellation: political essays*. ed. M. Pensky, Polity, Cambridge 2001. (s. 110)

*procesu citlivém ke komunikativní schopnosti generované na úrovni občanské společnosti*“.<sup>151</sup> Takže má pravděpodobně na mysli ty schopnosti, jichž lze ve sféře formování vůle jen obtížně dosáhnout, i když je smysluplné podotknout, že se to týká takových demokratických procedur, jejichž legitimita se zakládá na tom, že jsou otevřené všem (tj. obecně vzato – legitimita nejvyšší úrovně).

Když je tu opět řeč o *racionální kvalitě výsledků* deliberativního procesu, je potřeba si uvědomit, že tím dochází pomalu k degradaci významu deliberace generované na úrovni občanské společnosti. S tím, že se vlastně seriózní význam rokování, které vede k rozhodování na úrovni racionální kvality, de facto přisuzuje pouze technokratickým strukturám, jež jsou v Habermasově podání shodné s kategorií nadnárodních orgánů. To znamená, že Habermas doporučuje kvůli tomu, aby se dospělo alespoň k minimálně obhájitelným standardům demokratické legitimizace, jakési nezbytné systémové propojení mezi politickou sférou *formální*, ale i *neformální*. A přestože deliberativní procesy občanské společnosti nejsou schopny replikovat legitimitu udělovanou národním státům zastupitelskými sbory, mohou být alespoň schopné napodobit neformální moment demokratické legitimizace: „Institucionalizovaná participace nevládních organizací na rokováních mezinárodních vyjednávacích systémů by posílila legitimitu procedury, protože nadnárodní rozhodovací procesy na střední úrovni by se pak daly učinit transparentními pro národní veřejné sféry, a mohly by tak být zpětně spojeny s rozhodovacími procedurami na základní úrovni.“<sup>152</sup>

Obava z prázdného prostoru přivádí demokratickou teorii k dilematu, že buď je populární vládní politická strana pro demokracii a potom je také vnímána jako ústřední. V takovém případě mystická entita lidí poskytuje roušku pro demagogickou tyranii nebo je demokraticky redukována na zařízení produkující vládní elity tak, jak by to Schumpeteriáni vyjádřili a tím by pak demokracii zbavili jakéhosi druhu a stupně poutavosti nutné pro vznik populárního demokratického závazku a zapojení. Touto výzvou se ve svých pohledech Habermas zabývá s tím, že deliberativní demokracie překonává exkluzivní alternativu mezi republikanismem a

---

<sup>151</sup> Fine, R. *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*. Praha: Filosofia, 2011. (s. 109)

<sup>152</sup> Habermas, J., *The Postnational Constellation: political essays*. ed. M. Pensky, Polity, Cambridge 2001. (s. 111)

liberalismem.<sup>153</sup> V díle „Between Facts and Norms“ Habermas podtrhuje potřebu nepodvratných cílů politické moci a neformální veřejné sféry, která se vynořila z uzavření do společenských tříd a odhodila tisícileté okovy sociální stratifikace.<sup>154</sup> Nicméně Scheuerman ještě dodává, že Habermas možná příliš striktně uplatňuje tuto proklamaci, aby unikl obvinění z formalismu. A zároveň ne všichni deliberativní demokraté jsou tak socialističtí jako Habermas s ohledem na ekonomické zdroje, k čemuž ještě upřesňuje, že deliberativní demokraté věří normativní politické (ne ekonomické) rovnosti.<sup>155</sup>

K výše popsanému je ještě záhodno připojit upozornění na vnitřní rozpor patrný ve výrazu „kosmopolitní demokracie“, z kterého tedy vyplývá, že všeobsažný charakter kosmopolitních institucí demokracii principiálně vylučuje: „Jakékoli politické společenství, které se chce samo chápat jako demokracie, musí přinejmenším rozlišovat mezi členy a nečleny. Sebe vztažný pojem kolektivního sebeurčení vymezuje logický prostor pro demokraticky sjednocené občany, kteří jsou členy určitého konkrétního společenství. I když je takové společenství založeno na univerzalistických principech demokratického ústavního státu, tvoří nicméně kolektivní identitu v tom smyslu, že tyto principy interpretuje a realizuje ve světle své vlastní historie a v kontextu vlastní specifické formy života. Toto eticko-politické sebe chápání občanů určitého konkrétního demokratického státu ve všeobsažném společenství světoobčanů chybí.“<sup>156</sup>

K novému kosmopolitismu Habermas sděluje, že by se nemělo jednat o vypuzení národního nadnárodním (neboli mezinárodním), ale raději o všeobecně prospěšný soulad mezi uvedenými úrovněmi politického společenství. Autor dále vysvětluje, že tu vlastně kráčí o nezbytný posun omezujících limitů politické imaginace za účelem vyproštění se (ať už politicky či metodologicky) ze sevření do hranic nacionalismu. Takže se tu vlastně mluví o globální občanské společnosti, která zahrnuje nadnárodní nevládní organizace, sociální hnutí a další formální i neformální instituce, jež přispívají k tomu, že je na internacionální scéně věnována stále větší péče vůči

---

<sup>153</sup> Habermas, J., *Inclusion of the Other: studies in political theory*. Polity, Cambridge 1998. (s. 300-1)

<sup>154</sup> Tamtéž. (s. 308)

<sup>155</sup> Scheuerman, W.E., *The Realist Case for Global Reform*. Polity, Cambridge 2011.

<sup>156</sup> Habermas, J., *The Postnational Constellation: political essays*. ed. M. Pensky, Polity, Cambridge 2001. (s. 107)



prosazování lidských práv, sociální spravedlnosti a taktéž i o implementaci mezinárodní legislativy na úrovni národní geograficko-správní jurisdikce.

#### **4.5 Normativní vize**

V této kapitole se budu zabývat otázkami perspektivy vývoje globálního státu ve smyslu deskripce jednak známých, tj. některých již popsanych, normativních vizí dalšího vývoje civilizace a jednak nepublikované normativní vize podle vlastních představ. Hodlám zde rovněž nastínit, jak se do tematiky normativních vizí sociálního vývoje promítá ono ústřední zaměření této disertační práce, tj. problematika soudržnosti společnosti. Zároveň mě tu bude zajímat – jakou roli sehrává problematika soudržnosti společnosti z pohledu historicity a také podmíněnosti sociálního vývoje, tj. s ohledem jak na spouštěcí mechanismy, tak na kontextuální aspekty. Za tímto účelem se budu odkazovat na některé významné autory publikující v posledních několika dekadách, kteří se tak podíleli na utváření počátečních globálně kosmopolitních představ o budoucím směřování společností lidí soudobého světa.

Dovolím si tu vyjádřit z pozice všeobecného práva na budoucnost - jako práva na život, tedy jednoho ze základních lidských práv, že je nevyhnutelné, aby byla realizována reformně zmocňující restrukturalizace OSN, a to na rovnoprávném základě s připraveností pro inkluzivní pojetí globálního univerzalizmu. Zároveň sem patří i nutnost realizace eticky a interkulturně založeného úsilí o objevení schůdných cest k nastolení kulturně a historicky humánního a nepochybně i sociálně a politicky spravedlivějšího směru *celosvětové* progresu. Tento princip je sdílen zejména zastánci názoru, že koncept existence společnosti bez státu je pro realisticky koncipovanou představu o budoucnosti stále spíše jen utopie než cokoli jiného. Jelikož z pochopitelných důvodů nelze předpokládat, že by bylo možné přenést standardní funkce státu na národně pospolitní společnost bez řádného zakotvení ve formální institucionalizaci (neboť společnosti v poměrech současného světa se stále neobejdou bez služeb, které fungující stát běžně zprostředkovává pro své obyvatelstvo).

Dá se tedy dojít k závěru, že jedním ze zásadních problémů soudobého světa je dozajista i stav počínajícího přelidnění, jehož důsledkem neustále narůstá potřeba značného množství nerostných a potravinových surovin, neboť je zapotřebí zlepšovat

životní podmínky jakoby „všech“ a taktéž si následně své výtěžky bránit před mnohými ostatními, a to i nakonec prostřednictvím vojenské síly. V reakci na zmíněné téma je žel nutné uznat, že v dnešním světě je naprosto nemyslitelné zajistit obživu více jak 7 miliardám lidí bez využití pokrokových technologií, které ale na druhou stranu samozřejmě ovlivňují naše životní prostředí. A proto, že se tato jakoby osudová spirála už nezadržitelně točí - technicky vzato, není mnoho alternativ na výběr a tak se tato situace nechá přirovnat k plavbě lodí, kde ani zpětný chod lodního šroubu přirozeně nedokáže okamžitě zastavit plavidlo hnané setrvačnými silami.

Jan Keller ve své knize<sup>157</sup> připouští zablokovanost přítomného stavu skrze postulát „Strategie změny by v této absurdní situaci měla vycházet z poznání, že není momentálně v silách zdravého rozumu obrátit chod sebedestruktivní prosperity. Koncentrovaná politická a ekonomická moc, peníze a úřad, dokáží zlomit jakýkoliv odpor, navíc s odvoláním na nejvyšší hodnoty humanity a pokroku.“ V místech, kde je možné mluvit o náznaku *normativní teorie*, či spíše alespoň normativní vizi, se praví „Cílem je skromná společnost, která by dokázala žít nikoliv namísto, nýbrž vedle přírody. [...] pokud trvá pro některé blahobyty a prosperita, nejsme však schopni ukázat cestu k ní.“<sup>158</sup>

Normativní teorie v západních zemích však často nepřichází s žádným prakticky proveditelným, tedy nějakým racionálně koncipovaným řešením, které by odráželo komplexnost sociálních souvislostí tak, jak se historicky utvářely, anebo je pak snad cílem a smyslem života zůstat zakonzervováni na úrovni sice možná jakoby „zdravé a spokojené“<sup>159</sup>, ale přece jenom již historicky přežité tzv. prvobytně pospolné společnosti? – Vypracování realistických norem je výzvou, před kterou stojíme. V dílech Jana Kellera je patrné, že se vesměs jedná o nějakou formu kritiky centralizace státní moci, protože způsobuje byrokratizaci a taktéž jednu z klíčových příčin všech novodobých sociálních a ekologických krizových dopadů. Centralizovaný stát autor ztotožňuje s nástrojem byrokratizace institucí, které se pak stávají jakoby semeníštěm parazitů. „Stát zasáhl do kultury ještě hlouběji, mezi zcela

---

<sup>157</sup> Keller, J., *Až na dno blahobytu*. Brno, Hnutí DUHA 1993. (s. 121)

<sup>158</sup> Tamtéž (s. 108)

<sup>159</sup> *Spokojenost sama o sobě je velice relativní a záleží na sadě výchozích propozic, jelikož víme, že „...čeho oči neviděly, toho srdce neželí!“*

nejvyšší lidské hodnoty postavil občanskou ctnost v podobě služby státní moci. ...Rodina byla prohlášena za základ státu a touto lacinou ideologickou operací stát dosáhl toho, že rodina jakožto objekt nejpřirozenější loajality byla státní moci de facto podřízena.<sup>160</sup>

Jan Keller dále o centralizaci konstatuje to, že pro ni schůdná alternativa bude muset obsahovat nějakou podobu společnosti decentralizované. Vypadá to, jako kdyby autor nebral v úvahu to, že celá pozemská civilizace při současné fázi vývoje je až příliš decentralizovaná, než aby dokázala čelit pomalu nastupující ekologické a sociální krizi. Potom však celý jakoby ideální konstrukt bude fungovat, vezme-li se v úvahu současná kulturní úroveň vyspělosti jednotlivých společností, spíše za předpokladu, zaměníme-li princip decentralizace za princip eticky založené racionální centralizace, tj. za účelem spravedlivěji nastavené globalizace. V návaznosti na již zmíněné záležitosti na tom, jak moc je nedostupná ochota připustit, že ne všechny společnosti na světě jsou stejně (tedy adekvátně) připravené (nebo možná přímo vyspělé) pro demokratický způsob vládnutí.

Vypadá to, že je rovněž na místě vzpomenout Honnethovu teorii intersubjektivních vztahů, ze které vyplývá pro osobnostní a socializační rozvoj jedince, jako člena pospolitosti, potřeba jak individuální autonomie, tak i náležitě implementace autenticity jedince jako lidské bytosti. A tak, jak je už v historii známo podle teorie prázdného prostoru – takový prostor je dřív nebo později vyplněn buď radikálně religiózním způsobem vlivu, anebo ultraliberálním (postkoloniálně) orientovaným businesssem, jenž se o kulturní a ekonomický rozvoj daných komunit či společností nejspíše starat nebude. K tomuto lze samozřejmě ještě dodat, že toto všechno může tzv. svobodně a bez zábran probíhat zpravidla v poměrech organizačního řádu, tedy „nejlépe“ označeného jako dostatečná decentralizace a tím pádem za podmínek i ledaskdy dostatečné (pokud možno téměř úplné) absence sociálně-humánních norem, jelikož v tomto směru je jistě výhodné mít v kategorii *politické odpovědnosti* co největší rozptyl.

---

<sup>160</sup> Keller, J., *Až na dno blahobytu*. Brno, Hnutí DUHA 1993. (s. 95)

Autor v textu dále přiznává<sup>161</sup>, že: „Konkrétní podobu decentralizované společnosti a především míru autonomie a soběstačnosti jejich sociálních jednotek lze dnes stěží odhadnout. V této oblasti se otvírá velký prostor pro hypotézy. Jsou však známy hrubé obrysy nejzávažnějších problémů, které bude třeba na této cestě řešit. Patří mezi ně potřeba sladit značnou míru autonomie decentralizovaných regionů s potřebami elementární kooperace, která by zároveň blokovala rozvoj extrémů ve vývoji jednotlivých lokalit. Podobně závažným problémem je riziko snah regionů dosáhnout pro ně výhodnějšího přerozdělení zbývajících zdrojů.“

Z toho ovšem vyplývá, že princip centralizace určitého stupně tak docela nepraktický vlastně není, a to především na vyšších úrovních správy (tj. globální či celoplanetární). Zde je možné ještě připomenout, jak v reálné praxi dnešního světa decentralizace funguje, zpravidla se takto charakterizovaná území zařazují mezi oblasti bezpráví, nestability a humanitárního zoufalství. Jedná se vlastně o jakousi novodobou formu neokolonialismu s étosem povrchní humanity nebo určité humanitární pomoci, které jsou však jenom jakoby náplastí na boláky vyvolané překotným rozvojem technologií a jejich expanze na úkor tradičního a původně vycházejícího z přirozeného prostředí.

V tomto kontextu je tudíž rovněž nutné vzpomenout ne zcela transparentní tematizaci sociálních sítí a jejich vliv jednak na další průběh globalizace a jednak na transformaci mocenských struktur národních států. A z toho se pak také odvíjí i to, co je v této knize vyjádřeno jako maxima „*globální vládnutí bez globální vlády*“ podle Ulricha Becka<sup>162</sup>, čímž se ovšem konzervuje soudobý stav *zodpovědně racionální NEodpovědnosti* jak kolektivní, tak individuální.

V německé diskuzi o globalizaci je podle U. Becka globalismus často na hranici politické utopie a v mediálních konstrukcích jde v ideologii globalismu především o zájmy nového globálního kapitalismu podniků, jež usilují o únik ze sociální kontroly národních státních prostorů a vyhovuje jim demontáž „sociálně tržní soustavy“ (poválečné keynesiánské regulace národního hospodářství a sociální politiky – tzv.

---

<sup>161</sup> Keller, J., *Až na dno blahobytu*. Brno, Hnutí DUHA 1993. (s. 115)

<sup>162</sup> Beck, U., *What is Globalization ?* Cambridge, Polity Press 2000.

*sociálního kapitalismu*), kterou nahrazuje „odpolitizovaný systém rizikové společnosti“ s minimálním státem a minimální demokracií.

Max Weber<sup>163</sup> už v roce 1894 napsal, že teorie světového hospodářství jako volného obchodu bez hranic a bez světového státu je utopií, dokud reálně existují velké socio-kulturní nerovnosti uvnitř lidstva. Otázkou je, zda idea světového semiunitárně koncipovaného státu nutně zobrazuje obdobnou utopickou budoucnost, anebo spíše něco, k čemu naše pozemská civilizace lidí dospěje, takřikajíc „chtě-nechtě“. Podle přívrženců unitárního globalismu a pluralitního univerzalizmu je to koncept, který se bude v praxi více hlásit o slovo s očekávaným vývojem globálně-sociálních trendů národní a kulturní konzumně orientované utilitární liberalizace.

Zprvu možná i za cenu dalšího přijímání kompromisů v oblasti zatím některými spíše vysněného zrovnoprávnění na úrovni supranárodních vztahů a později možná i národní politické suverenity v historicky založeném kontextu, jež vychází z vestfálské koncepce, přestože valná většina států se podepsala pod helsinskou chartu o lidských právech a jejich dodržování. Jedná se stále o oblast, ve které je zapotřebí odvést ještě hodně práce, aby došlo k žádoucímu zlepšení, a která poskytuje rozsáhlé možnosti nejen pro udržování lidské bídě díky kapitalistické exploataci, ale i pro udržování starých totalitních režimů při životě.

Je již docela zřejmé, že sociální sítě v realitě současného světa začínají vytvářet nový nástroj liberalizace masového obyvatelstva urbanistických aglomerací<sup>164</sup> – je to prostředek, jakým lze mobilizovat potenciál sociálních hnutí. Jde o potenciál, který se vyznačuje jak touhou po sebeurčení, tak i po uznání lidských a občanských práv, avšak je zároveň pravda, že řada společností v mnohých zemích současného světa stále ještě čeká až na ně takřikajíc „konečně přijde řada“. Samozřejmě nechybí ani naivně idealistická iluze o tom, že vymanění se z jakéhokoli útisku bude znamenat automaticky přímočarou sociálně-politickou liberalizaci mas lidí, a že tak následně dojde i k naplnění sociálně-ekonomických požadavků na důstojnou existenci každého jedince, tedy aplikace paradigma o nedělitelnosti práv člověka, jež má stále své zaryté

---

<sup>163</sup> Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*. Přel. M. Havelka. Praha, OIKOYMENH 1998.

<sup>164</sup> Současný svět má skoro 7 a půl miliardy obyvatel a z toho více jak polovina lidstva žije ve městech.

přívržence, ale asi ještě více odpůrců, neboť jak praví jedno arabské přísloví: „*Lidé se více podobají své době než svým otcům*“.

Nicméně jindy se globalizace vykresluje zase jako určitá šance pokroku, rozvoje, prosperity, ekonomického růstu, technologické inovace, šíření demokracie, spolupráce všech lidí a kultur, kulturního obohacení a multikulturní pestrosti, anebo i rozšiřování svobody autonomních voleb. V takovém případě se jedná o hodnocení převážně v pozitivním směru chápání globalizace především jako nezvratné perspektivy budoucnosti jedné planetární civilizace, jedné světové společnosti, jako volného propojení dohod o volném obchodu, rozmachu internetu, integrace finančních trhů nebo obecně šíření svobodného trhu dokonce bez omezení. Z toho pak pochopitelně vyplývá situace, ve které se pravděpodobně stírají hranice, sjednocuje a vytváří jednotný, výnosný, nicméně racionálně konkurenční svět na základech kosmopolitní kooperace, jemuž se všichni musíme přizpůsobovat, neboť neexistuje jiná alternativa.

Oleg Suša ve svém díle<sup>165</sup> připomíná, že „Po skončení studené války pokračovalo úsilí regulace v rámci „nového světového řádu“. Manifestem tohoto směru globální politiky je dokument OSN „Naše globální sousedství“ z roku 1995, ve kterém byl vytyčen strategicky žádoucí cíl vytvoření demokratické vlády v novém sousedství (všech států a zemí) v podmínkách situace „globality“.“ Termín *globalita* může být chápán jako „globálnost“ ve významu situace stavu, charakteru nebo kvality činností, prostředí, institucí apod., tedy určitá konstelace, která vzniká prostřednictvím vzájemného působení faktorů zkracování distancí, narůstání mnohostranných vztahů a prohloubení *interdependence* (na mezinárodní a celoplanetární úrovni).

Autor dále pokračuje s vysvětlením, že „Globální vládnutí, politika „*global governance*“ je vládnutím bez světové vlády (ani světostát ani světová federace): je to soubor pluralistických zařízení, ve kterých je kombinováno politicko-řídící a regulační úsilí států, mezinárodních organizací, mezinárodních režimů a nevládních organizací, hnutí občanů a trhů.“<sup>166</sup> S tím souvisí nutnost koncipovat instituce globálního dozoru

---

<sup>165</sup> Suša, O., *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti: Diagnóza a analýza*. Praha, Filosofia 2010. (s. 277)

<sup>166</sup> Suša, O., *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti: Diagnóza a analýza*. Praha, Filosofia 2010.

ve prospěch rovnováhy moci mezi státy, podniky a nevládními občanskými asociacemi, a to takovým způsobem, aby bylo možné očekávat, že se samy instituce globálního vládnutí stanou „agenturami odpovědnosti“, z čehož plyne, že by bylo zapotřebí, aby byly zohledněny principy jak férovosti, tak adekvátnosti, a to zejména vůči lokálním socioekonomickým a kulturním poměrům obvykle promítaným do projevů politické vůle.

Podle Anthonyho McGrewa<sup>167</sup> je „podstatnou zejména skutečnost, že oddělení *vnitřního a vnějšího* zůstává *osou moderního systému států* od dob *Vestfálského míru*, přičemž „přirozeným paradoxem“ jeho formování bylo to, že mír uvnitř státu, ve společnosti, byl uskutečňován za cenu potenciální či skutečné války navenek. [...] rozvoj globální politiky je svou tematikou mnohem složitější a bohatší než jen konflikt a kooperace mezi státy – jde o vznikání struktur a procesů utváření pravidel a rozhodnutí při řešení problémů.“ Nepochybně se dá v tomto kontextu konkluzivně připojit i to, že tyto námitky či upozornění naznačují, jak velikou výzvou se beze sporu může stát sociální a politická sféra rovněž tak i na poli internacionálních nebo transnacionálních vztahů na prahu třetího tisíciletí, tj. v éře humanity a ekologie.

Podstatnou otázkou se také stává to, že zjednodušená pojetí globalizace navozují situaci, kdy vše ovlivňují hlavně dvě společenské instituce – *trh* a *stát* – a tyto dvě instituce suplují společnost. Ideologický spor je pak o tom, zda větší moc a význam pro život lidí má trh, nebo stát – „společnost“ je jaksi „zbytkovou“, respektive zbytečnou kategorií. Ekonomická globalizace vede k „odnárodnění“ a k vytvoření nadnárodních sítí produkce, obchodu a finančních toků. Jak ekonomická, tak politická moc jsou denacionalizovány, budou rozděleny a v rámci nového globálního světového řádu se údajně dekoncentrují. Aktéři věří v příslib globální prosperity, a proto se dobrovolně podřizují globálním normám ekonomické disciplíny, jde tedy vlastně o sebeřízení, určitou sebevládu.

Autor vypráví ještě o jiné teoretické variantě modelování globálního řádu a pro-globalizační politiky a tou je *liberální internacionalismus*. Základním východiskem je

---

<sup>167</sup> McGrew, A., *Globalization and Global Politics*. In: Baylis, J. / Smith, S. (eds.), *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press 2006. (p. 30)

politická nezbytnost rozvoje mezinárodní spolupráce a utváření více kooperativního globálního řádu. Podmínky pro to vznikají v globalizaci a jsou jimi: růst vzájemné závislosti (globální interdependence), rozvoj demokracie a především – existence zdokonalujících se globálních *institucí* (přístup liberálního institucionalismu).

Ochotě ke sdílení nejen moci, ale především politické a morální *odpovědnosti* může stát v cestě také *lidské kognitivní omezení* porozumět adekvátně složitosti problémů na straně odpovědných jednotlivců a rozhodovacích struktur moci. Globální problémy a mezinárodní spolupráce v podmínkách rozšířené globální vzájemné závislosti rovněž potřebují nejen analýzy expertů, ale také tzv. politickou vůli, to znamená ochotu participovat na řešení, přijímat spoluodpovědnost, ztotožnit se s určitými obecnými hodnotami, podřídit vlastní mocenské a jiné zájmy globálním, veřejným potřebám. Klíčovým sociálním předpokladem, dovedností a kompetencí je především ochota účastníků naslouchat si navzájem a komunikovat konstruktivně, rozvíjet mezikulturní, sociální i politický dialog a schopnost reflexivně nahlížet na problémy očima druhé strany, popřípadě se zamýšlet sám nad sebou díky dialogu s druhými.

Ideologie globalismu v současnosti rozptýlila koncentraci na imperialismus nebo dominantní postavení rozvinutých zemí vůči rozvíjejícím se, zatímco rozvoj a modernizace slouží jako rouška, která neutralizuje minulá zla a zamlžuje určité pokračující vykořisťování značné části světa novými mocnostmi a obrovskými nadnárodními obchodními společnostmi. Ovšem je zapotřebí doplnit, že tento vliv na rozvojové sektory světa nemají pouze nové dominantní mocnosti, ale i ty v nových dějinách tradiční, jako jsou ex-koloniální mocnosti.



## ZÁVĚR

Na závěr této disertační práce je nutné předeslat, že bylo vynaloženo značné úsilí za účelem pojmout, pokud možno přijatelně, dané téma z názvu práce a zodpovědně vypracovat zadaný úkol. Avšak ani tato zpověď nemusí být dostatečnou omluvou a zdůvodněním pro následnou oponenturu při obhajobě této práce, jelikož spíše než jen „pouhá“ snaha se samozřejmě cení výsledek, tedy kvalita a způsob (případně odborná invence) zpracování daného tématu atd. Musím rovněž připustit, že by bylo při dostatku času jistě co zlepšovat a zdokonalovat skoro v každém směru, ale zejména v otázce spojené se samotným tématem této disertační práce, tedy - *problematika soudržnosti společnosti*. Z mého pohledu je tu, co do činění s tématem, které i přes svou zdánlivou podružnost hraje pro existenci (zejména moderních) společností, domnívám se, významnou roli, a o to více, jestliže řeč přejde do oblasti *globálních studií a kosmopolitismu*.

Metodologicky vzato se jedná o bádání, které je motivováno úsilím o analytické odhalení sociologických paradigmat při zkoumání modernity a její vývojové dynamiky. Tato analýza propojuje koncepty spravedlnosti a koncepty kulturních hodnot, jež budou postupem času patrně nabývat na významu, protože se mohou stát nejen hnací silou mnoha lidí v různých kulturních okruzích, ale i hybnou silou pro nová sociální hnutí, která by mohla být základem pro nezbytnou politickou a právně-institucionální modernizační restrukturalizaci globálního uspořádání.

Pokud přistoupím k samotné konkluzi této disertační práce, dovolím si nejprve připomenout, že samotné téma „problematika soudržnosti společnosti“ má už na první pohled poměrně široký záběr. Právě zmíněný aspekt ještě v kombinaci s faktem, že nejde o typicky politologický, ani častý sociologický pojem, který by měl standardně užívanou a zavedenou definici, jak je uvedeno už na začátku práce, znamená, že se nejedná o úplně snadný úkol, ale i přesto jsem učinil předsevzetí tento úkol odpovídajícím způsobem zvládnout. V důsledku toho je zapotřebí si také uvědomit, že se tu vlastně setkáváme de facto i de iure s nekodifikovaným termínem, který v podstatě vystihuje, jak je v předešlém rozebíráno, zejména to, co se označuje jako *sociologický stav*, nikoliv *proces*, z čehož samozřejmě vyplývají další souvislosti.

Pro zdárné uskutečnění daného výzkumu jsem se záměrně vztahoval k výrazu „pojem“ (nahlíženo prizmatem sémantiky), jako by to byl systémový objekt, jenž má za zmíněných okolností umožnit přiblížit se a zvládnout „problematiku soudržnosti společnosti“ pomocí politologického zkoumání, tj. s využitím teorie politické vědy a politické filosofie. K tomu pochopitelně náleží dodat, že pojem *soudržnost* je velmi vágní z hlediska terminologie jako takové a v podstatě je závislou proměnou několika dalších sociologických kategorií, které jsou neméně důležité pro udržitelnou životaschopnost společnosti. Jde tedy zejména o tyto kontextuálně konstitutivní pojmy: *sociální integrace*, *solidarita*, *tolerance*, *kooperace* a v neposlední řadě samozřejmě i *sdílení* kulturních a sociálních *hodnot*.

Na pojem *soudržnost* je v zásadě možné nahlížet z úhlu poměrně odlišných sémantických dimenzí, i přestože by si vzhledem k důležitosti zasloužil přesnější uchopení a určitou definiční standardizaci, která by se měla odvíjet od významnosti této problematiky pro udržitelnost a stabilitu společnosti jako takové. V této souvislosti mě tedy zajímá, o jaké hodnotové orientace se utváření *soudržnosti společnosti* zpravidla opírá. Na rovině intersubjektivních vztahů se dá počítat, kromě jiných, i s tradičními maloměšťáckými rysy, které tvoří jednak závist (z pozice, jako by sociálně a ekonomicky „malomocných“, leč v kvantitativní převaze) a jednak hlavně také chamtivost (z pozice dominance moci). Tyto pak přechází v sociálně a politicky interaktivní závislost, jež se vedle ostatních druhů sociálních vztahů a vztahování mezi různými sociálními, politickými a ekonomickými kategoriemi vazeb může analyticky detekovat v každé obecné společnosti.

Další způsoby náhledu na *sociální kohezi* jsou uvedeny v prvních kapitolách a vychází z návodu podle Jiřího Musila, který využívá praktické disagregace ve dvou polohách, a to *věcné* a *rozsahové*. *Věcné* dělení se provádí z hlediska *obsahu*, naproti tomu roztržidění *rozsahové* se provádí z hlediska *vertikálních* úrovní na: *subnárodní* (z lat.- nižší) [někdy označováno jako *mikroúroveň*], tj. lokální či regionální rozsah; *národní* [někdy označováno jako *mesoúroveň* (z řec. *mesos* – střední)] a pak taktéž *supranárodní* úroveň (z lat.- nadřazený) [někdy označováno jako *makroúroveň*], tj. transnacionální, internacionální, globální či celoplanetární rozsah. Avšak věcné rozdělení „soudržnosti společnosti“ je v této disertační práci uskutečněno především

podle následujících dimenzí: *sociálně-strukturální*, *institucionální*, *kulturní* a podle dimenze *identit*.

Ilustrace současného stavu odpovídá nejspíše „totálnímu paradigmatu slepoty“, snad jen ne až za hranicí možné nápravy, poněvadž se de facto nedá použít Hrubcova základní trichotomie kritické teorie, tj. *kritika-deskripce-normativita*, jelikož už na vstupním paradigmatu *kritiky* je selhání nasnadě. Analyticky vzato, jestli empirie dnešní reality je obrazně v tzv. „paradigmatu slepoty“ a vytváří téměř totální kohezi, což pak prakticky neumožňuje potřebnou reflexi, protože je tato závislá předně na identifikaci problému. Tím pádem se tedy využitelný prostor pro deskripci a normativitu žel zužuje. Z čehož zároveň vyplývá, že v případě *sociální koheze* je užitečné udržovat sociální vztahy tak říkajíc v optimálních poměrech, což ovšem není vždy tak snadné.

Kvůli objasnění rovněž připojím, že ve společnostech, kde nastává příliš nízká úroveň *soudržnosti* (alternativně je používáno výrazu „sociální koheze“ – viz ÚVOD), je sice možné spatřit některé praktické formy aplikace *kritické teorie* společnosti a politiky, byť většinou se to ale týká především prvních dvou paradigmat základní Hrubcovy trichotomie. Proto za těchto okolností znamená aplikace omezené formy základní trichotomie hlavně to, že lze jen těžko dosáhnout patřičných sociálních změn bez realizace celého konceptu základní trichotomie paradigmat, jak indikuje vývojová empirie dějin.

Nota bene v takovém případě je možné očekávat sklony k určité dekadenci, tedy ke zvýšené četnosti sociálně patologických jevů, spíše než tendence ke vzniku žádoucích poměrům ve veřejném prostoru, i přestože jsou tak důležité pro rozvíjení občanské společnosti a pospolitých vztahů v ní. Následky takového přetrvávajícího stavu dále mohou zahrnovat typické znaky, mezi které také patří egocentrismus a atomisticky roztržštěná společnost, stejně tak může docházet k erupcím nacionalistických vášní, jež nemusí být vždy vzácné, ale zato bývají zpravidla předzvěstí sociální nestability a posléze i sektářských konfliktů.

Reálné kritice pak tedy zpravidla chybí buď normativita, anebo vysvětlující popis (popřípadě obojí), čehož důsledkem je nemožnost dosáhnout více než pouze momentálního uvolnění napětí vyplývajícího z míry disproporce mezi očekávaným a

skutečným stavem. Pro realizaci cílů ve smyslu boje proti zneuznání by tedy bylo třeba rozvinout *kritickou teorii* sociálních vztahů a společnosti v celém rozsahu, tj. včetně odpovídající *normativity*, a tak připravit systémové podmínky pro náležitou reformní transformaci společenského a politického řádu. Nevýhodou v tomto směru však zůstává, že nízká *soudržnost společnosti* nepřipravuje optimální podmínky jak pro kooperaci a solidaritu, tak ani pro hospodářský a kulturní rozvoj, jež přichází jako důsledek působení těch předchozích. Ba naopak ve společnosti často potom vytváří spíše odstředivé tendence, které nezřídka nakonec vyústí v nějakou formu decentralizačních procesů (leckdy i nekoordinovaných), jež zakládají ohniska sociální nestability v podobě radikálně sektářských konfliktů.

Naproti tomu lze taktéž očekávat, že stav zvýšené míry *sociální koheze* ve společnosti má zpravidla opačný vliv, ačkoliv pro další sociální vývoj společnosti ne ve všech směrech zcela prospěšného charakteru. Pakliže takový stav v podstatě neumožňuje dostatečně rozvinout principy kritické teorie v praxi života společností, daná společnost zůstává v sevření tradic a institucionalizovaných konvencí, které jí do jisté míry zakonzervovávají ve stávajících poměrech. V důsledku takových situačních vztahů (tedy míněno v rámci veřejného prostoru, jestliže jde vlastně o vytvoření jako by „sterilní atmosféry“ oproštěné od všeho, co by zavánělo kritikou, dokonce včetně i té konstruktivně založené) dochází ke stavu společnosti, který je charakteristický především svými xenofobně a nacionalisticky zaměřenými orientacemi, jež se taktéž mohou vyvíjet směrem k rasismu, antisemitismu a extremismu nejružnějšího druhu.

Na těchto sociálně patologických tendencích se občanská společnost a kulturní rozvoj společnosti může pochopitelně uchytit jen stěží, s čímž ovšem zároveň souvisí i omezená možnost pokračovat demokratizační procesy za účelem prosazování sociálně a kulturně žádoucích hodnot ve společnosti, ale také zároveň kvůli potřebnému hospodářskému rozvoji, jenž je v zásadě nepostradatelný pro další kultivaci společností jako takových. A proto je na místě uvažovat o tzv. otevřené občanské společnosti na republikánských konstitučních základech, jež by ovšem nevycházely z absolutní suverenity národního prostoru, nýbrž byly by nezbytně propojeny s globálním politicko-právním prostorem kosmopolitně univerzálního rámce počínajícího globálního státu utvářeného na univerzálně etických a multikulturálních hodnotách.



## **ZKOUMÁNÍ NORMATIVNÍHO MODELU DEMOKRACIE**

### **Výzkumné otázky:**

1. *Jsou sociální změny něčím, co napomáhá utváření sociální soudržnosti, či nikoliv? (kap. 1.4)*
2. *Jaká úroveň soudržnosti společnosti je zapotřebí, aby nenastávaly paradoxy modernizace - na rozdíl od stavu, kdy samotné důsledky soudržnosti společnosti vytváří překážku dalšímu vývoji sociální modernizace? (kap. 1.5)*
3. *Má vytváření autentických soudržných vazeb sociální koheze tzv. „zespoda“ bez výraznějšího využití politických hierarchických struktur dostatečný potenciál k tomu, aby se u společnosti začala přirozeně, tj. autenticky, utvářet politická identita? (kap. 2.4)*
4. *Za jakých okolností se dá reálně předpokládat, že široké vrstvy populací světa racionálně rozvinou perspektivní vize celosvětové státní správy prostřednictvím politické reprezentace globálních vertikálních struktur, tj. kdy je možné historicky předpokládat překonání dogmaticky pojímané, s nikým nesdílené, národní suverenity, neboť se již tento model stává zásadní překážkou další sociálně-emancipační progresi? (kap. 4.1)*
5. *Jaký druh integračních a solidárních vztahů na transnacionální a globální úrovni umožní vznik takových sociálně autentických vazeb, aby se nastartovaly sociální procesy vhodné pro utváření soudržné univerzálně a eticky založené globální obce? (kap. 4.1)*
6. *Za jakých podmínek se integrační a solidární vazby, na nichž se soudržnost společnosti utváří, zformují na takové úrovni a takovým způsobem, že se nestávají bariérou pro další emancipační progresi na úrovni makro regionální (v našem případě – na úrovni evropské) a potažmo rovněž na úrovni globálně integračních procesů? (kap. 4.5)*
7. *Jakým způsobem udržet soudržnost společnosti v optimálních mezích, aby při vysoké míře demokratické participace nenastával rozpad společnosti jako takové, ale aby byla zajištěna podpora pokrokovým trendům změn na celoplanetární úrovni? (kap. 4.5) (kap. 4.5→)*
8. *Základní otázka tedy zní, jak spolu s občany formulovat koncept celoplanetární (univerzální) administrativní správy nově vznikající globální*

*obce, aby byla prolomena bariéra nezájmu nebo nacionalisticky a xenofobně založených obav.*

EXPLANACE:

1. *Jsou sociální změny něčím, co napomáhá utváření sociální soudržnosti, či nikoliv? (kap. 1.4)*

Jelikož jsou tyto změny v současné éře globalizace podněcovány jednak vyšší úrovní informovanosti a jednak zdokonalujícími se technologiemi, které umožňují rozvoj komunikačních vztahů, dochází k formování jakéhosi kolektivního ducha, jenž je rovněž základem pro utváření určité pospolitosti tolik důležité nejen pro člověka jako společenskou bytost, ale i pro kulturní rozvoj lidských společností. Jestliže nedojde k zásadnímu narušení sociálního smíru, tím nenastane vytváření schématu se zcela protichůdnými trendy, pak se dá tedy vycházet z toho, že šíření pospolitých vazeb usnadňuje navazování sociálních vztahů, s nimiž by neměla společnost trpět nedostatečnou *sociální soudržností*.

2. *Jaká úroveň soudržnosti společnosti je zapotřebí, aby nenastávaly paradoxy modernizace - na rozdíl od stavu, kdy samotné důsledky soudržnosti společnosti vytváří překážku dalšímu vývoji sociální modernizace? (kap. 1.5)*

Tato „výzkumná“ otázka je ve své podstatě samozřejmě velice vágní, tak jako samotná *problematika soudržnosti společnosti*, která je ústředním tématem mé disertační práce. I když by se do jisté míry snad dalo připustit, že zmíněná otázka již byla zodpovězena výše - v odstavcích pojednávajících o důsledcích nízké či vysoké úrovně *soudržnosti společnosti*. Vzhledem k tomu, že rozvoj sociálních vztahů a pospolitých vazeb, jak je zmíněno i v předešlém, je esenciálním podkladem pro samotné utváření *soudržnosti společnosti*, pokusím se o analýzu zdrojů těchto sociálních kategorií.

Z hlediska sociálně-konstitutivních zdrojů se jedná hlavně o procesy napomáhající sociální integraci, solidaritě (všeobecné, kde se neočekává okamžitá recipocita), toleranci (právě kvůli síťování vazeb, které vyžadují vytváření nezbytné míry připravenosti absorbovat, oproti očekávání, určitou jinakost, ať už v oblasti hodnot či

situačních schémat následků). Tím zároveň vznikají převážně přijatelné podmínky pro případnou kooperaci a objevování „toho příjemného“, ale rovněž užitečného pocitu sounáležitosti s komunitou (jako pospolitostní skupinou osob, často na základech etnicity, jelikož se jedná o primární formu identity) nebo nakonec i s národní společností, což ve svých důsledcích formuje národní a politickou identitu jako takovou. Z toho je též možné konklusivně vyvodit, že tyto uvedené základní sociální procesy vytvářejí stav, který se v sociálních vědách označuje jako *soudržnost společnosti* (popřípadě *sociální koheze*).

Dále lze také postulovat, že při harmonizujícím hospodářském (tj. s odpovídající redistribucí zdrojů) a kulturním (tj. v koncepci inkusivní politiky) rozvoji společnosti se i stav soudržnosti společnosti bude nejspíše balancovat kolem žádoucího optima (tj. všeobecně prospěšné pásmo). Nutno ovšem ještě připojit historicky podložený argument, že se dá očekávat realizace tohoto postulátu především za podmínek jisté izolovanosti od vnějších externalit a navíc zejména u společnosti, která je již historicky formována, tj. s kultivačními výsledky přirozené sociálně-ekonomické a kulturní modulace (viz darwinismus), tedy z dějin před érou dnešní moderny, kdy stoupají etické nároky na pozadí technologické progrese promítané i do oblastí koncepcí sociálních, politických a kulturních modernizací společností lidí, a to ponejvíce ve sféře lidských práv, zpravidla počínaje právy občanskými.

3. *Má vytváření autentických soudržných vazeb sociální koheze tzv. „zespoda“ bez výraznějšího využití politických hierarchických struktur dostatečný potenciál k tomu, aby se u společnosti začala přirozeně, tj. autenticky, utvářet politická identita?* (kap. 2.4)

Odpovědí na tuto otázku bude patrně nejen to, co je poznamenáno v odstavcích předchozí otázky, ale i to, co sdělují ve svých dílech autoři, kteří se zabývají analýzou problematiky související s utvářením a historickým vývojem sociálních útvarů, včetně jejich transformací konceptů politického uspořádání. Jde tu tedy o autory, jako jsou: Miroslav Hroch, Marek Hrubec, John Rawls, Jurgen Habermas, Charles Taylor atd. V zásadě by se pravděpodobně dalo počítat s tím, že kdyby se jednalo o společnosti s (historicky vzato) dostatečně dlouhou tradicí autonomní samosprávy na bázi etnické



a kulturní majoritní homogenity, tak by mělo být reálně očekávat, že se budou nejspíše jako by domovsky (vlastenecky) vymezovat vůči svému okolí, které by asi mohlo znesnadňovat přístup k existenčním zdrojům (tj. ve smyslu pudu sebezáchovy). A následně v procesech síťování sociálních vztahů je nejspíše možno očekávat také to, že v důsledku těchto trendů by došlo k vytváření autenticky založené politické identity. Nicméně k tomuto je zapotřebí ještě dodat, že by se zřejmě muselo jednat o jakési státotvorné zřízení na bázi nevolnictví, anebo o jistý ideologicky orientovaný koncept.

- 4. Za jakých okolností se dá reálně předpokládat, že široké vrstvy populací světa racionálně rozvinou perspektivní vize celosvětové státní správy prostřednictvím politické reprezentace globálních vertikálních struktur, tj. kdy je možné historicky předpokládat překonání dogmaticky pojímané, s nikým nesdílené, národní suverenity, neboť se již tento model stává zásadní překážkou další sociálně-emancipační progresu? (kap. 4.1)*

Reakce na tuto polemickou otázku je pochopitelně dosti spekulativní, ale i přesto se pokusím o nastínění svého názoru, který vychází z přesvědčení, že sociálně-emancipační progresu je v podstatě inherentně spjatá se samotnou existencí inteligentního života na této planetě. Pak tedy následkem určitých počátečních projevů přelidnění, překotného technologického rozvoje a přírodních procesů či dějů v oblasti „geo“ a „astro“ fyziky dochází k postupnému, žel rovněž tak asi nezvratnému vývoji. Avšak v důsledku takového vývoje bude nepochybně zapotřebí kooperovat pro zvládnutí pravděpodobně neodvratných krizí nejen na transnacionální úrovni, ale dost možná rovnou na úrovni globální obce, nota bene na úrovni globálního státu.

A vzhledem k tomu, že široké vrstvy obyvatel světa nejsou jakési kompaktní a (jakoby organicky) racionálně koordinované politické těleso vybavené schopnostmi rozhodovat nejen za sebe, ale i ku prospěchu ostatních (tj. vlastně všech), je nutné si uvědomit, že toto je beze sporu úkol pro politickou reprezentaci a hierarchické struktury státní správy. Nicméně jistě lze připustit, že by bylo více než vhodné, aby se na takovém projektu podílela různá aktivistická (tj. mobilizace lidských zdrojů schopná) sociální hnutí. Vedle mezinárodních nevládních organizací a dalších

relevantních součástí národních občanských společností by bylo zapotřebí zapojit i nejrůznější regionálně (či dokonce lokálně) zájmové komunity.

Jejich cílem (vlastně společným) by mělo být prosazování univerzálně kulturních hodnot, a to i proti leckdy zneužívané (a v některém směru de facto už jen relativní) národní suverenitě, neboť by tito aktéři chápali, že „new“ globalizace (tedy jako „new“ kosmopolitismus) přinese ta „dobra“ (tj. takové nadějně jistoty), která už jejich národní státy zaručit nedovedly, případně ani nechtěly. Jinými slovy, sociální aktéři by museli uvěřit, že tím, kdo bude realizovat funkce státu lépe, už nebude správa národní jako doposud, ale správa globální. Nepochybně je tu řeč o úkolu složitějším než se na první pohled jeví v kontextu dnešního povědomí o stavu věcí g l o b á l n ě, a to i s ohledem na platnost zákonů o šíření poplašné zprávy a užitečnosti péče o atmosféru ontologického bezpečí ve společnosti.

Z toho pochopitelně plyne otázka, jak daleko v čase je toto situační schéma globálního uvědomění? A vzhledem k tomu, jak vypadá realistická prognóza pozemského vývoje světa lidí, zdá se poněkud očekávatelné, že historického času na zbytek není, ba naopak se teoreticky v II. půlce století nedá vyloučit pravděpodobný krizový scénář kolidujících ekologických a sociálně-kulturních trendů. Ale i přesto nic nenaznačuje tomu, že by soudobé globální politicko-mocenské elity se chtěly na nezbytnou transformaci v mezinárodních vztazích nějak připravovat, byť by bylo sebevíce zřejmé, že bez jejich pro-aktivního přístupu bude možné věci pohnout ku předu asi jenom velmi těžko. Hypoteticky se dá odhadovat, že další politicko-sociální progrese patrně připadá v úvahu pouze za předpokladu, že elity budou k takovému nasměrování stimulovány (nejspíše ze spodu prostřednictvím sociálních hnutí a možná nejlépe skrze internacionálně-globální hnutí).

- 5. Jaký druh integračních a solidárních vztahů na transnacionální a globální úrovni umožní vznik takových sociálně autentických vazeb, aby se nastartovaly sociální procesy vhodné pro utváření soudržné univerzálně a eticky založené globální obce? (kap. 4.1)*

Oproti předchozím odpovědím se tato může ukazovat jako poměrně jasná, jelikož je docela srozumitelné, že formování *soudržné globální obce* (byť by se asi v první fázi nejednalo přímo o globální stát) by se jen stěží mohlo vyhnout jakékoli aplikaci univerzálně pojatých koncepcí. Zde je bez pochyby nutno doplnit, kvůli ospravedlnění vůči odpůrcům univerzalizmu (viz zkušenosti ze světových dějin), že by se samozřejmě muselo jednat výhradně o eticky založené koncepty čerpající z principů pluralismu a multikulturalismu (tedy určité konceptuální syntézy etických základů všech hlavních kulturně-religiózních tradic lidstva). Jistě nutno dodat, že z hlediska problematiky *soudržnosti společnosti*, a tím tedy i její existenční udržitelnosti, je zapotřebí, aby ve svém jádru byly upřednostňovány principy liberální teorie individuálních práv, dokud praktická aplikace teorie komunitarismu nebude sto autenticky respektovat základní strukturu lidských práv v sociální praxi, neboť bez nich se komunita stává totalitní sektou bez reálné udržitelnosti sociální existence.

V úvahu by připadaly jediné takové koncepty, které by měly naději na akceptaci ve veřejném prostoru (ať národním či globálním), neboť bez posilování principu důvěry a oboustranně (popřípadě multilaterálně) výhodné spolupráce by veškeré tyto snahy nebo ideje vyšly asi vniveč. Pro tento záměr by tedy bylo pochopitelně velice prospěšné, aby globální podoba zprvu „odlehčeného“ univerzalizmu měla shodné (tedy autentické) rysy s šířením – například módních trendů nebo rovněž zábavní kultury apod. V závažnějších a polemických tématech by bylo zapotřebí využít konceptu interkulturního dialogu (případně polylogu) na bázi tzv. diskurzivní deliberace a multikulturní tolerance. Nicméně to ovšem neznamená, že by se v počátečních fázích dalo reálně počítat s širší koncepcí globálního vládnutí, než jen v rámci dimenzí jako jsou: bezpečnostní, humanitární, kulturní a nevyjímaje ani oblast lidských práv (alespoň základní verze), v neposlední řadě též v dimenzi zábavní kultury a sportu.

6. *Za jakých podmínek se integrační a solidární vazby, na nichž se soudržnost společnosti utváří, zformují na takové úrovni a takovým způsobem, že se nestávají bariérou pro další emancipační progresi na úrovni makro regionální (v našem případě – na úrovni evropské) a potažmo rovněž na úrovni globálně integračních procesů?*

I v tomto případě bude nejspíše odpovědí formování společnosti na základě principů poperovsky nebo madisonsky otevřené občanské společnosti (pokud možno demokraticko-republikánského typu), i když už je více než zřejmé, že zdaleka ne všechny společnosti jsou na tyto koncepce připraveny, obzvláště co se týká těch tradičních. Potíže nastávají v chápání základního souboru „dobrý“, tj. co je dobrý život, jak má vypadat dobrá společnost a jaké jsou její funkce, co je spravedlnost a čím se vyznačuje, k čemu je moc a kdo má vládnout a jak, podobně jako otázky svobody a práv pro koho, ale také v jakém rozsahu, bez jejichž všeobecně pojaté univerzální akceptaci není možné reálně doufat v jejich praktickou aplikaci.

Z čehož tedy vyplývá, že úroveň soudržnosti společnosti nesmí být tak nízká, že by přestávaly fungovat integrační a kooperační tendence v návaznosti na principy obecné solidarity (tj. ne přímo reciproční) a pocitu sounáležitosti s komunitou (neb tento přináší ontologický domov a bezpečí). Na těchto principech se utváří prostředí ontologické důvěry a případně i určité harmonie v sociálních vztazích, tj. důvěry, bez které by bylo jen stěží myslitelné budovat další kulturně-sociální rozvoj společnosti, a tím tak zároveň posilovat její morální integritu sociálních vztahů a kulturních hodnot. Zbývá už jen doplnit, že koncept rovnosti a inkluzivní politiky podporuje vznik pocitu sounáležitosti, což zpětně také umožňuje utváření inter subjektivě vyvážených diskurzivních interakcí. A ty jsou rovněž důležité pro genezi integrovaně korporativních vztahů ve společnosti a tím je dále posilována samotná *soudržnost společnosti* tak významná pro její existenční udržitelnost.

*7. Jakým způsobem udržet soudržnost společnosti v optimálních mezích, aby při vysoké míře demokratické participace nenastával rozpad společnosti jako takové, ale aby byla zajištěna podpora pokrokovým trendům změn na celoplanetární úrovni?*

Žel není než přiznat, že toto jen další svízelný aspekt do sbírky, jelikož sociálně-kulturní vyspělost společností nejen, že není na stejné úrovni, ale je v mnohých případech a v nejednom směru poněkud nerozvinutá na to, aby bylo možné brát rovnou v úvahu přímočaré implementace jasných koncepcí. Pak, když dojde na

principy participační nebo dokonce (semi)přímé demokracie s nasměrováním k radikální demokracii, dochází k situaci, kdy je na místě si uvědomit, že demokratická participace může sehrát markantně výraznou roli v tak říkajíc *prenatální fázi transformace* (tj. kosmopolitní revoluci budoucnosti).

Ale je nepochybně zároveň zapotřebí dodat, že když stejná míra participace bude neustále ve hře i po fázi prvotní transformace, neumožní tak společnosti prodělat konstitutivní fázi stabilizace jak kulturních hodnot, tak její struktur, neboť by nebylo k dispozici dostatek dějinného času na uskutečnění takových formativních procesů. Nicméně na do vykreslení schématu této koncepce je možné ještě uvést, že by posléze zajisté nebylo překážek pro návrat k pluralitně participačním přístupům, tj. jakmile by proběhla alespoň v základní rovině kultivačně homogenizační fáze (aniž by nakonec musela být řeč o eugenice či podobných tématech).

*8. Základní otázka tedy zní, jak spolu s občany formulovat koncept celoplanetární (univerzální) administrativní správy nově vznikající globální obce, aby byla prolomena bariéra nezájmu nebo nacionalisticky a xenofobně založených obav.*

Reakce na tuto otázku může beze sporu celkem obstojně čerpat ze zkušeností z integračních procesů uvnitř Evropské unie, a to především po velké vlně rozšiřování probíhající v historických poměrech 21. století. Současné evropské integrační procesy docela zřetelně naznačují, že v éře počínající pozvolné revize post vestfálské koncepce politického uspořádání států nejsou obyvatelé (jako občané) těchto národních politicko-správních útvarů dostatečně připraveni vnímat a posuzovat dějinnou naléhavost transformačních procesů. Jde tu pochopitelně v některých případech nejprve o procesy jednak desintegrační (tam, kde nedošlo k historickému naplnění požadavků na sebeurčení a sebeuskutečnění tradic a ideálů daného lidu) na úrovni národních regionů, a jednak integrační na transnacionální a supranárodní úrovni. Avšak je poměrně patrné, jak na úrovni supranárodní správy v daném geo-politickém prostoru se jenom velmi pomalu dosahuje integrace přesahující obchodně administrativní a kulturně založené kategorie asociačních vztahů.

Tato příslovečná ztuhlost integračních procesů vychází z xenofobně konzervativních postojů voličstva v jednotlivých národních státech a je založena na inherentně daných faktorech vyplývajících z historických zkušeností (často negativních) a z autentických obav z neznámého či jakoby kulturně jiného. V důsledku těchto obstrukcí sociální progresy jsou veškeré integrační procesy v podstatě odsouzeny jenom na pomalý pokrok, protože jsou závislé na dílčích krocích, které mohou provádět politické instituce reprezentace samy. Proto se lze domnívat, že bez pokrokové prozřetelnosti v kategorii politických elit je tento projekt dost možná odkázaný na neúspěch, poněvadž pozitivum se v tomto případě projevuje až v dlouhém období a nemusí být čitelná v rámci individuálního prospěchu.

Avšak co se týče vývojových negativ (neboť žijeme, ať chceme či ne, metafyzicky vzato ve světě dialektiky) budou na globální úrovni pro řadového voliče stejně nečitelná jako perspektiva pozitiv jeho volby. Co je ovšem pravděpodobnější, že převáží (dle očekávání) konkretizující kategorie negativ (ve smyslu – teď a tady) podporovaná radikálně nacionální scénou v jednotlivých politických prostorech, neboť se vychází z propozice upřednostňovaného status quo, žel historicky neudržitelného. Čím dříve si to voličská veřejnost (pakliže vůbec...) uvědomí (snad alespoň prostřednictvím své politické reprezentace), tím méně bolavé transformace a vývojové trendy samy o sobě budou.

V 21. století, na jehož začátku se v mezinárodních vztazích stále vyskytují semi-anarchické poměry, by již mohl (podle některých teorií) vznikat prostor globálních relací, jenž by se nechal propojit s ideou kosmopolitního uspořádání. Potom je zapotřebí si klást otázku, *zdali kosmopolitismus nějakou alternativu pro neoliberální globalizaci může vůbec představovat?* Pakliže bude vycházet z takových hodnot rozumových idejí, jako jsou: svoboda, rovnost, spravedlnost a dobro, tak docela jistě ano. A pak ale přichází také otázka, *jestli je reálné předpokládat, že se kosmopolitismus stane přirozeným pokračováním neoliberálního paradigmatu ve vývoji světa lidí, anebo je nutné počítat s určitým transformačním úsilím, třeba v podobě internacionální kooperace na úrovni nových sociálních hnutí či přímo s potřebou vzniku globálního sociálního hnutí v pravém slova smyslu?*

Když už se berou v potaz kosmopolitně orientované a potenciálně konstitutivní koncepce vhodné pro historicky významnou postkoloniální transformaci, je na místě si rovněž uvědomit, jak moc jsou či nejsou tyto kontingentní, načež nahlíženo prizmatem prognostického realismu je nasnadě očekávat nejspíše zvýšenou četnost krizově kolizních vyústění dílčích trendů. Právě proto je zapotřebí nečekat až na kriticky vyhocené okolnosti, které pak už přijatelnému gradualismu zpravidla nepřejí, a napomoci demokratizačním trendům modernizace, pokud možno, již v dnešní době a nevyjímaje ani tu v soudobých dějinách poněkud zanedbávanou (možná mnohdy i nechtěnou) *demokratizaci na globální úrovni*. Z toho by pak též vyplynulo, že se blíží doba, kdy už nebude od věci, aby se soudobé trendy emancipační modernizace neomezovaly jenom na úroveň národní (případně regionální) správy, nýbrž aby postupovaly dále konstruktem vertikálních struktur, pravděpodobně skrze úroveň supranárodní, až do úrovně globální, kde by se nakonec staly řídicím faktorem i ve sféře mezinárodních vztahů a práva, tj. na úrovni celoplanetární správy.

Tyto otázky se nepochybně promítají také do neméně významného technologického know-how, jenž může být snadno zneužitelné k radikálně šovinistickým cílům v politické nebo religiózně-ideologické oblasti, když už by se pomínul (zatím nepřekonatelný) aspekt liberálně-darwinistické výhody v podobě jak technologického, tak i sociálně kulturního náskoku, hlavně pro západní kulturní tradici. Nicméně i tyto „objektivizovatelné“ nepoměry se postupně začínají nivelizovat alespoň v případě tzv. asijských tygrů, což může naznačovat i určité nasměrování dalšího civilizačního vývoje.

Pro globální realisty je zcela zřejmé, že se v budoucnosti lidstvo jako celek (neboť pouze globálně koordinované zacílení může přinést potřebnou míru efektivity) bude muset vážně zabývat i problematickými otázkami globálního rozsahu, a to včetně ekologie, principů spravedlnosti a humánních způsobů v politických a sociálně-ekonomických přístupech na spravovaných územích po celém světě (jelikož je to právě technologický pokrok, který je vlastně jak vysvětlujícím elementem, tak do jisté míry i určitým ospravedlněním pro dosavadní vývojové schéma civilizace lidí).

Mojí snahou bylo se pokusit o vysvětlení a vyvození hodnotících soudů, popřípadě ověření stanovených hypotéz, za účelem dosažení výsledných vývodů, případně i s pokusem o sestavení jakési prvotní normativní teorie společnosti (globální demokracie) na základě zkoumaných výsledků z pohledu autora této práce. Je zřejmé, že tato práce zdaleka nevyčerpala všechny možnosti, které výzkum dané problematiky nabízí. Nicméně se domnívám, že stanovené cíle, jak jsou uvedeny v ÚVODU disertační práce, byly splněny a jsou sumarizovány v ZÁVĚRU.

## LITERATURA

- Ake, C.:** *Democracy and development in Africa*. Brookings Institution Press, USA 1996.
- Ake, C.** *Why humanitarian emergencies occur: Insights from the interface of state, democracy, and civil society*. Helsinki: UNU/World Institute for Development Economics Research, 1997
- Archibugi, D.** *Reimagining Political Community*. Studies in Cosmopolitan Democracy. Polity Press, 1998.
- Bakešová, A.** (ed.) *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group, 2009.
- Barber, B. R.:** *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. Ballantine Books, USA 1996.
- Barša, P., Císař, O.,** *Anarchie a řád ve světové politice - Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008.
- Beck, U.** *The Brave New World of Work*. Cambridge University Press, 2000.
- Beck, U.** *Cosmopolitan Vision*. Polity, Cambridge 2006.
- Beck, U.** *Co je to globalizace?: omyly a odpovědi*. (přel. Marek Pavka) Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.
- Beetham, D.** Human rights as a model for cosmopolitan democracy. **In:** D.Archibugi, D.Held, M.Kohler (eds.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, Polity Press 1998.
- Beitz, Ch., R.,** *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. Princeton University Press, 1989.
- Berlin, I.** *Against the Current*. (ed.) H.Hardy. Princeton University Press, Princeton 2001.
- Bobbio, N.** *The age of rights*. Cambridge: Polity Press, 1996.



- Chiesi, A., M.** Measuring Social Capital and its Effectiveness. **In:** *European Sociological Review*, September 2007, Vol. 23.
- Cohen, G.A.,** Incentives, Inequality, and Community. **In:** Darwall, S. (ed.), *Equal Freedom*. Ann Arbor, Michigan University Press 1995.
- Comte, A.** *Výbor z díla*. Praha: VŠP, katedra sociologie, 1969.
- Connelly, J., Smith, G.** *The Environmental Movement*. 1999.
- Cook, M.,** Individualita a solidarita. **In:** *Etika autonomie a authenticity*. (přel. J.Velek), FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 1997.
- Cook, M.,** Selfhood and Solidarity. Constellations. (přel. J.Velek) **In:** *An International Journal of Critical and Democratic Theory*. Cambridge, Basil Blackwell Ltd. 1995, Vol. 1, N. 3: p. 337-357.
- Cunningham, F.,** *Theories of Democracy*. A Critical Introduction, Routledge, London 2002.
- Dahl, R. A.,** *Dilemmas of pluralist democracy: Autonomy vs. Control*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Deutsch, K. W.** *Nationalism and Social Communication*. Cambridge, Mass. USA 1953.
- Durkheim, E.,** *Professional Ethics and Civil Morals*, přel. C.Brookfield, Routledge, London 1992.
- Durheim, É.** *Sociologie a filosofie*, Praha: SLON, 1998.
- Durozoi, G., Roussel, A.** *Filozofický slovník*. Praha: EWA Edition, 1994.
- Echaudemaison, C.D.** *Slovník ekonomie a sociálních věd*. přel. z franc.: prof.Z.Mošna, doc.M.Bednaříkov, EWA Edition, Praha 1995.
- Fiala, P.** *Evropská integrace, politická identita a demokracie*. 2006-07-20. <http://www.revuepolitika.cz/autor/24/petr-fiala>.
- Fine, R.** *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*. Praha: Filosofia, 2011.
- Forst, R.** Politická svoboda, Mimo liberalismus a komunitarismus. *Filozofický časopis*. 1995, č. 6, s. 1007-1029.
- Fukuyama, F.** *Konec dějin a poslední člověk*. (překl. M.Prokop) Rybka Publisher 2002.
- Habermas, J.,** *Inclusion of the Other: studies in political theory*. Polity, Cambridge 1998.

- Habermas, J.**, *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2000.
- Habermas, J.**, *The Postnational Constellation: political essays*. ed. M. Pensky, Polity, Cambridge 2001.
- Habermas, J.**: *Budoucnost lidské přirozenosti: Na cestě k liberální eugenice?* (překl. A. Bakešová) FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2003.
- Hayek, F.A.**, *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul 1960.
- Held, D.**, McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Honneth, A.** *Sociální filosofie a postmoderní etika*, Praha: Filosofia, 1996.
- Honneth, A.** *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Horyna, B.** *Kapitalismus: mýtus jednoho slova - Politické eseje*. Praha: Filosofia, 2014.
- Hroch, M.** *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON, 2011.
- Hrubec, M.** *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2011.
- Hrubec, M. a kol.**, *Etika sociálních konfliktů*. Axel Honneth a kritická teorie uznání. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2012.
- Kaldor, M.** *Post-war reconstruction in the Balkans*. Sussex European Institute, 1995.
- Keller, J.**, *Až na dno blahobytu*. Brno, Hnutí DUHA 1993.
- Keller, J.** *Vzestup a pád středních vrstev*. Praha, SLON 2000.
- Keller, J.** *Úvod do sociologie*. Praha: SLON 2005.
- Keller, J.**: *Teorie modernizace*. SLON, Praha, 2007.
- Kohn, H.**, *The Idea of Nationalism. A study in Its Origins and Background*. New York 1944.
- Kol. autorů.** *Akademický slovník cizích slov*. ACADEMIA, ÚJČ AV ČR, Praha 1997.
- Kol. autorů.** *Malá ilustrovaná encyklopedie A-Ž*. Praha: Encyklopedický dům, 1999.
- Machiavelli, N.** *The Prince*. (překl. z ital. do angl. W. K. Marriott) Alfred A. Knopf, New York, 1992.
- McGrew, A.**, Globalization and Global Politics. In: Baylis, J. / Smith, S. (eds.), *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press 2006.

- Michelman**, F. I. Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights. In: *Florida Law Review*, 41, 1989.
- Mill**, J.S. *Utilitarianism, on liberty, considerations on representative government*. Orion House, London 1996.
- Musil**, J. Současná pojetí sociální soudržnosti a Česká republika. In: *Pojetí sociální soudržnosti v sociologii a politologii*. Studie CESES, č. 9, 2004.
- Nozick**, R., *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books 1974.
- Nussbaum**, M., Kant and Cosmopolitanism. In: J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*, The MIT Press, London 1997.
- Rawls**, J., *Teorie spravedlnosti*. VICTORIA Publishing, Praha 1995.
- Rawls**, J., *Justice as Fairness: A restatement*. Harvard University Press, Cambridge, MA, USA 2001.
- Rawls**, J., *Právo národů*. FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2009.
- Rousseau**, J.-J., *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. (přel. J. Veselá), Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002.
- Sartori**, G. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham House, Chatham 1987.
- Scheuerman**, W.E. *The Realist Case for Global Reform*. Polity, Cambridge 2011.
- Suša**, O. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti: Diagnóza a analýza*. Praha, Filosofia 2010.
- Szaló**, Cs. Sociální inkluze a předpoklad kulturní zakotvenosti politické identity občanství. In: *Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity - SOCIÁLNÍ STUDIA* 9, Brno 2003.
- Tansey**, S.D. *Politics: The Basics*. ROUTLEDGE, London 1995.
- Taylor**, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, UK 1989.
- Taylor**, Ch. *Etika authenticity*. Praha: Filosofia, 2001.
- Tickner**, J.A. *Gender in International Relations: Feminist Perspective on Achieving Global Security*. Columbia University Press, 1992.
- Tocqueville**, A. *Demokracie v Americe*. (překl. z fran. Vl.Jochman) Academia AV ČR, 2000.
- Weber**, M. *Metodologie, sociologie a politika*. (přel. M. Havelka) Praha: OIKOYMENH 1998.
- Waltz**, K. N. *Man, the State, and War*. New York: Columbia University Press, 1959.

**Walzer, M.** *Politics and Passion: Toward A More Egalitarian Liberalism.* Yale University Press, 2004.

**Wendt, A.,** *Social Theory of International Politics.* Cambridge University Press, 1999.

**Wendt, A.,** Why a World State is Inevitable. **In:** *European Journal of International Relations.* SAGE Publications and ECPR-European Consortium for Political Research 2003, Vol. 9(4): p. 491–542.

**Znoj, M.,** Cesta od normativní teorie demokracie k teorii procedurální a zpět. **In:** Shapiro, I., Habermas, J. *Teorie demokracie dnes.* FILOSOFIA, FÚ AV ČR, Praha 2002.

**Znoj, M.,** Bíba, J. a kol: *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií.* Praha: Filosofia, 2011.

**Znoj, M.,** Bíba, J., Vargovčíková, J., *Demokracie v postliberální konstelaci.* Praha: Karolinum 2014.