



FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

(16)

MAREK HRUBEC (ed.)

Spor o Evropu:
postdemokracie,
nebo
predemokracie?

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR

Vydání této knihy
bylo podpořeno GA ČR,
číslo grantu 407/02/D081.

Recenzovali: PhDr. Pavel Baran, CSc.
PhDr. Oleg Suša, CSc.

Editor © Marek Hrubec, 2005

© FILOSOFIA–ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2005
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR

ISBN 80-7007-214-8 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-7007-540-1 (elektronická kniha)
DOI 10.47376/filosofia.2005.1

Obsah

Spor o postdemokratický či predemokratický charakter Evropy. Úvod.....	7
<i>Marek Hrubec (Akademie věd ČR, Praha)</i>	

I. REGIONALIZACE A UNIVERZALIZACE V EVROPĚ

O možnostech sociální a kulturní regionalizace Evropy.....	23
<i>Jiří Musil (Univerzita Karlova, Praha)</i>	

Univerzalizace práv a hodnot v evropském kontextu.....	45
<i>Vlastimil Hála (Akademie věd ČR, Praha)</i>	

II. EVROPSKÉ KOLEKTIVNÍ IDENTITY

Být sám sebou v integrované Evropě. Transkulturní já a evropská kolektivní identita.....	59
<i>Martin Sauter (Dublin City University, Dublin)</i>	

Kolektivní identity a demokratická legitimita v severoamerické a evropské demokratické teorii.....	85
<i>Claudia Ritter (Hamburg Universität, Hamburg)</i>	

III. EVROPSKÉ OBČANSTVÍ A EVROPSKÁ VEŘEJNOST

Perspektiva evropského občanství 125
Milan Znoj (Univerzita Karlova, Praha)

Za hranice pospolitosti a práv.

Evropské občanství a ctnosti participace..... 141
Richard Bellamy (University of Essex, Essex),
Dario Castiglione (Exeter University, Exeter)

Vzniká evropská veřejnost? Teoretické

vyjasnění a empirické příznaky..... 179
Thomas Risse (Freie Universität, Berlin)

IV. EVROPA V GLOBÁLNÍM KONTEXTU

Nový světový řád a idea Evropy.

Jürgen Habermas o „rozštěpení“ Západu 203
Josef Velek (Akademie věd ČR, Praha)

Mezi nadějí a terorem. Habermas

a Derrida žádají nemožné 247
Martin Beck Matušítk (Purdue University,
West Lafayette, USA)

Veřejnost a krize životního prostředí

– evropské a globální souvislosti..... 277
Rudolf Kolářský (Akademie věd ČR, Praha)

Ediční poznámka 287

Informace o autorech 289

Spor o postdemokratický či predemokratický charakter Evropy. Úvod

Marek Hrubec

Současný spor o Evropu reflektuje proces evropské integrace, který je součástí soudobých proměn vztahů mezi národním, evropským a globálním uspořádáním. V tomto pozměněném kontextu má sjednocování Evropské unie odlišný charakter, než jaký měla evropská spolupráce v poválečných desetiletích. Nicméně také tentokrát vyvstávají otázky, do jaké míry jde o autentické a autonomní přání Evropanů zavést menší či větší míru integrace a do jaké míry o vynucenou regionálně-kontinentální reprodukci a zároveň modifikaci mezinárodní konstelace. Snahy o zodpovězení těchto otázek přinášejí zamyšlení nad tím, jak je proces integrace v Evropské unii demokraticky formován. Tím se otevírají úvahy o současném *přechodném stadiu*, pro které je typická kombinace dvou prvků. Za prvé se vyznačuje částečným posunem od demokraticky orientovaného uspořádání jednotlivých národních států k jejich oslabení v *postdemokratickém* režimu, který vzniká tím, že nadnárodní korporace, globální finanční spekulace a další vlivy stále více omezují možnosti demokratického rozhodování v jednotlivých státech. Za druhé je pro tuto éru typické, že se politické kompetence postupně rozšiřují také na evropskou rovinu, na níž se v měřítku celé Evropské unie rodí stále plnohodnotnější demokratická struktura rozhodování, která by postupně mohla získávat další komunitární, konfederativní, federativní či podobné rysy, a uskutečnit tak naděje vkládané do přechodu ze současného evropského *predemokratického* nebo semidemo-

kratického stavu do stavu demokratického. Zjednodušeně řečeno, zatímco je role demokracie v jednotlivých státech v současných globálních souvislostech umenšována, Evropská unie jako celek svoji demokratickou strukturu teprve postupně rozvíjí.

Proces demokratizace na nadnárodní, evropské rovině probíhá sice bolestně a s občasnými zvraty (např. v souvislosti s evropskou ústavou), ale ve srovnání s mnohdy konfliktním utvářením demokraticky orientovaných národních států v minulosti jde o proces mírový. Pokud by však zesílily zmíněné globální postdemokratické tendence a v reakci na ně iluzorní pokusy oslabených národních států o nacionalistické řešení situace s pouhými mezivládními korekcemi, mohl by další vývoj probíhat agonisticky. Proto je třeba oslabování demokracie v národních státech a postdemokratické tendence kompenzovat postupnou transformací evropského predemokratického stavu do plnohodnotně demokratické evropské struktury rozhodování s odpovídajícími evropskými pravomocemi – což je ovšem nelehký proces.

Přestože nám vstup České republiky do Evropské unie poskytl příležitost aktivněji vstupovat do formování evropského prostoru, zmíněná současná situace v Evropské unii vyvolává v různých skupinách obyvatelstva pocit demokratického deficitu. Ať už demokratické rozhodování v naší pozdně kapitalistické společnosti narušuje neadekvátně rozvinutá nadnárodní politická struktura nebo jiné faktory, je zřejmé, že Evropská unie by neměla být občanům odcizená a že by měla naopak ztělesňovat jejich normativní představy o prostoru, v němž žijí. To vyžaduje zajištění nezbytných institucionálních předpokladů demokratického uspořádání v evropském měřítku, neboť určité spravedlivé struktury společnosti a politiky jsou podmínkou jakýchkoliv demokraticky prováděných rozhodnutí.

Při úvahách o demokratickém uspořádání a jeho předpokladech v Evropské unii je nejprve zapotřebí porozumět logice procesu evropské integrace v naznačeném

globálním kontextu. Je nutné si uvědomit, že idea vytvoření integrované Evropy a její postupná krystalizace má sice již dlouhou tradici, nicméně současná dynamika prohlubování Unie je výsledkem až posledního období od pádu sovětského bloku, demokratických revolucí ve střední a východní Evropě a globálního rozšiřování kapitalismu. Jedním ze znaků dnešní doby je ohrožování demokratických rozhodnutí v jednotlivých státech – zejména planetárními finančními spekulacemi a nadnárodními korporacemi, jejichž příjmy v některých případech převyšují rozpočty jednotlivých národních států. Transnacionální zasahování do oblastí tradičně vnímaných jako součást suverenity jednotlivých států je pojmáno jako zneuznání této suverenity. Jelikož se tyto intervence nedaří úspěšně regulovat ani mezivládními aktivitami, zesílila v posledním desetiletí snaha o vytvoření širšího, regionálně-kontinentálního celku, který by tomuto zasahování mohl čelit. Současnou fází evropeizace je nutné vnímat právě v tomto kontextu. Evropská unie se nevyvíjí pouze na základě své vlastní vnitřní evropské logiky, ale také jako obranná reakce na vnější globalizační tlaky.

Tento defenzivní charakter procesu evropeizace má dva aspekty: jedním je obrana před silnějšími a druhým ochrana před slabšími. Za prvé jde o reakci na zmíněné nadnárodní ekonomické aktéry a na jedinou supervelmoc. Tato reakce se promítá i do politické a vojenské oblasti jednotlivých evropských států, jež v těchto ohledech nejsou už ani autonomními, ale ani ještě sjednocenými. Za druhé jde o ochranu před imigračními, teroristickými a dalšími aktivitami z periferních oblastí, zejména ze zemí třetího světa, které od počátků kolonialismu trpí důsledky vojenského, ekonomického a dalšího vměšování západních zemí.

V těchto souvislostech je kromě evropského hlediska možné pohlížet na současnou globální konstelaci ze dvou významných perspektiv, které pochopitelně všechna ostatní hlediska nevyčerpávají, nicméně mnohé na-

povídají. Za prvé ze stanoviska USA jakožto centra, v němž se kumuluje světový ekonomický, vojenský a politický kapitál, a za druhé z periferního hlediska třetího světa.

Zatímco do roku 1989 západní Evropa utvářela v rámci svého demokratického rozvrhu sociální stát, a to jednak v návaznosti na řešení vlastních sociálních rozporů a jednak v reakci na výzvu, kterou pro ni představoval sice nedemokraticky, ale sociálně orientovaný Sovětský svaz, po pádu železné opony začal pro Evropu postupně hrát větší roli model USA. Americká perspektiva se tak stala vlivnou inspirací pro evropský pohled na vlastní postavení v globálním uspořádání.

Jelikož ale americké hledisko nemá zkušenost s tragickými důsledky hospodářské a politické krize na svém vlastním území – tj. existenciální zkušenost, kterou Evropa zakusila za druhé světové války –, mohlo by jeho kopírování zavést evropský proces integrace do slepé uličky další krize. Posuzuje-li se věc z krátkodobého hlediska a nehledí-li se na důsledky pro ostatní země a vlastní ztráty v sociálních a dalších oblastech, lze se domnívat, že jediná supervelmoc si může podporu současného globálního uspořádání dovolit. Hlavní důvod přitom nespočívá v tom, že je již rozsáhlejším teritoriálně integrovaným útvarem s větším počtem obyvatel, než jaký mají jednotlivé evropské státy. Mezi stěžejní důvody patří například fakt, že specifické pojetí ekonomiky supervelmoci funguje na základě mimořádné atraktivity relativní stability a bezpečnosti kapitálu uloženého na jejím území. Investoři neusilují primárně o umístění svého kapitálu na území s nejvyšším ziskem, ale v relativně bezpečném prostoru, kterým hlavní supervelmoc zatím je – i po 11. září 2001. Své výjimečné postavení v globálním měřítku si supervelmoc pokouší udržet rovněž pomocí mezinárodní politiky a vojenských zásahů. Proto Richard Rorty ve svém eseji *Postdemokracie* hovoří o „obklíčení planety více než sedmi sty americkými vojenskými základnami“. Stačí

dodat, že vojenské výdaje USA tvoří více než 40 % celosvětových výdajů na zbraně a vojsko. V masmediální politice se lze navíc do značné míry omezit na pouhou demonstraci, pomocí níž se dá dobře prezentovat například převaha nad nerovnými soupeři (většinou nad rozvojovými zeměmi).

Na současnou globální konstelaci je možné pohlížet také z hlediska periferie, třetího světa. Ten se potýká se zásadními problémy, které vznikají v důsledku asymetrické interdependence jednotlivých států a obchodních a jiných organizací. Je nutné znovu a znovu připomínat údaje ze statistik OSN a dalších organizací: 46 % světové populace, tj. 2,8 miliardy lidí, žije pod hranicí chudoby a jejich příjem činí jen 1,2 % celosvětového příjmu. 1,2 miliardy lidí má na živobytí pouze jeden dolar na den. Tito lidé nejsou z pochopitelných důvodů schopni úspěšně reagovat na přírodní a společenské změny. Každý rok zemře na následky chudoby 18 milionů lidí (tj. 50 000 denně), z toho 12 milionů dětí do věku pěti let (tj. více než 30 000 denně). Přitom redistribucí pouhého jednoho procenta ročního globálního příjmu by se zabránilo veškeré chudobě na celém světě. Ovšem ani země, které chudobou netrpí, nejsou bez problémů. Různé zahraniční intervence – vojenské, ekonomické a jiné – především do uspořádání jednotlivých rozvojových zemí jsou formou zneuznání, která vytváří pochopitelné požadavky na obranné reakce a nápravu.

Tři právě uvedené perspektivy současné globální konstelace a potažmo také procesu evropské integrace, který se s ní vyrovnává, poskytují určitou orientaci, jež by mohla Evropanům pomoci pochopit vlastní problémy generované současnou globální konstelací jakožto problémy globální. Evropská otázka, stejně jako otázka česká, je nyní – a nikoli poprvé – otázkou světovou. V tomto kontextu je Evropa jakožto semiperiferie v pokušení zapomenout na zásadní globální otázky spjaté s periferií a imitovat centrum, pro něž je současný glo-

bální režim dočasně výhodný. Toto uspořádání však ohrožuje nejen třetí svět, ale také obyvatele Evropské unie. Nejde jen o drastické sociální nerovnosti a dekonstrukci evropského sociálního modelu. V evropském prostoru je zmíněnými postdemokratickými tendencemi oslabováno také demokratické rozhodování.

Jelikož však podněty pro řešení zásadních problémů vycházejí naneštěstí většinou až z konkrétních problémů jednotlivých skupin obyvatelstva, a nikoli z intelektuální reflexe, lze se ptát, kolik patologických důsledků současného neblahého stavu bude zapotřebí k tomu, aby Evropané, včetně občanů České republiky, přestali své problémy chápat ze své úzké perspektivy, a začali je vnímat jako otázky globální. Kolika destruktivním intervencím globálního kapitalismu, imperiálním válkám a teroristickým útokům budeme ještě muset čelit?

Úvahám o vztahu Evropy k této globální konstelaci a konkrétně ke specifickému hegemoniálnímu postavení světové supervelmoci se v tomto sborníku věnují zejména dva články, které přímo navazují na Jürgena Habermase. V prvním analyzuje Josef Velek Habermasův kantovský projekt konstitucionalizace mezinárodního práva. Vysvětluje, že tento projekt světoobčanské právní regulace chce být alternativním projektem amerického „hegemoniálního liberalismu“, jenž v boji proti terorismu vedl k tzv. rozštěpení Západu. Ve druhém článku porovnává Martin Beck Matušík Habermasovu kritiku unilaterální politiky globálně orientované hegemonie s podobně laděným stanoviskem Derridovým. Habermasovo a Derridovo větší zaměření na Evropu než na celoplanetární souvislosti zdůvodňuje jejich naději v druhou šanci pro Evropu neboli v novou podobu Evropy, která může v globálním kontextu zúročit svoji smutnou historickou zkušenost, a přispět tak k artikulaci postkoloniálního uspořádání bez imperiálních ambicí. Evropa, jak Velek dále ukazuje, by se podle Habermase mohla na základě své tragické historické zkušenosti s kolonialismem, s totalitárními režimy, s problé-

my kapitalistické modernizace na jedné straně a s tradicí právního státu a sociálního modelu na straně druhé odvrátit od evropocentrismu a tento kosmopolitní projekt modelově realizovat. Toto Habermasovo stanovisko doplňuje Matušík Derridovým důrazem na multikulturní demokracii, přičemž uvažovanému spojení politických projektů obou těchto myslitelů dává jméno „multikulturní osvícenství“ neboli „radikální multikulturní demokracie“.

Zatímco Matušík zasazuje úvahy o Evropě v globálních souvislostech do širšího rámce promyšlení současné situace formulováním „postsekulární naděje po smrti Boha“, Rudolf Kolářský je ve svém článku rozvádí tím, že ukazuje proměnu postojů evropské a světové veřejnosti k otázkám, které jsou často při těchto rozbozech neprávem opomíjeny, totiž k otázkám krize životního prostředí. Evropa, která má zásluhu na prosazení mezinárodních úmluv o právu občanů na nekontaminované životní prostředí, se vyznačuje nejen sociálním modelem a dalšími výše zmíněnými rysy, ale také vstřícným vztahem k životnímu prostředí. Kolářský uvádí evropské snahy osvětlujícím způsobem do souvislostí s pozitivními kroky, jichž se v oblasti životního prostředí v celosvětovém měřítku podařilo dosáhnout.

Tyto tři články, které tvoří samostatný oddíl knihy, tedy nabízejí určitý obraz *zasazení evropských otázek do globálního kontextu*. Naproti tomu oddíl tvořený texty Jiřího Musila a Vlastimila Hály poskytuje vhled do *konstelace uvnitř evropského prostoru*. K problému přitom tito autoři přistupují ze dvou opačných hledisek – první z hlediska *regionalizace*, druhý pak z hlediska *univerzalizace*.

Jiří Musil si uvědomuje, že soudobé procesy evropské integrace, ať už ekonomické, politické či jiné, musejí reflektovat sociální a kulturní identitu, která se konstituuje v jednotlivých evropských sociálně-kulturních makroregionech. Nejde mu však o zvýraznění rozdílů, ale o pochopení překážek, které brání další evropské inte-

graci. Dospívá přitom k závěru, že strukturování evropského prostoru se sice vyznačuje dlouhodobým přetrváváním kulturních a hodnotových modelů, poukazuje ovšem také na to, že současně dochází i k reálným změnám, které jsou dokladem toho, že tato struktura není něčím neměnným. Procesy integrace a diferenciacce probíhají současně a jejich výsledkem bude pravděpodobně pozvolné utváření sociálně a kulturně stejnorodějšího makroregionálního útvaru s prvky jak staré národní a regionální identity, tak i s identitami novými, jež budou vázány na rozsáhlejší území.

Přiblížením několika reprezentativních filozofických koncepcí smyslu Evropy z pera českých autorů si Vlastimil Hála ve svém článku připravil půdu pro rozbor evropské integrace, kterou vnímá jako součást globalizujícího se světa. Na jedné straně si uvědomuje, že globalizace má mnohé problematické rysy, na straně druhé se pokouší najít pozitiva v její evropské dimenzi, konkrétně v rozšiřování univerzální koncepce lidských a občanských práv a také povinností jak vůči ostatním lidským bytostem, tak i vůči přírodě či světu jako celku. Podotýká však, že vztah mezi právy a povinnostmi je nepřiměřeně vychýlen na stranu práv. Univerzalizace lidských práv podle Hály nachází v Evropě příznivé podmínky pro své šíření, její prosazení není nicméně jisté, neboť je zatížena partikulárními a mocenskými zájmy. Univerzalizace hodnot je proces ještě složitější, neboť se může týkat v zásadě jen těch hodnot, které jsou slučitelné – zjednodušeně vyjádřeno – s přínosem lidských a občanských práv, nikoli však s nároky povinností.

Články v dalších oddílech sborníku navazují na výklad univerzalistických tendencí v evropském prostoru, věnují se utváření evropských kolektivních identit, evropského občanství a evropské veřejnosti. V oddílu zaměřeném na *evropské kolektivní identity* analyzuje Martin Sauter předpoklady nového evropského ústavního uspořádání, které by měly zaručit úspěšnou integraci.

Prvním z nich je dostat hlavnímu historickému smyslu evropské integrace, tj. předcházet válečným sporům mezi evropskými zeměmi, druhým pak zjednat nápravu ve věci současného nesouladu mezi „domnělým a faktickým stavem demokracie“. Sauter, podobně jako Claudia Ritter, jejíž článek najdeme ve stejném oddílu sborníku, upozorňuje na nedostatečnou demokratičnost v rozhodování v současné podobě integrované Evropy a snaží se najít způsob, jak tento demokratický deficit odstranit.

Ritter se domnívá, že současné postdemokratické tendence by bylo možné eliminovat, kdyby občané Evropské unie mohli v rámci voleb veřejně projevit své sympatie nejen vůči zavedeným politickým aliancím, ale také vůči různým zájmovým skupinám a nevládním organizacím, a to na principu rovnosti hlasů všech občanů. Přitom by měli zohlednit nejen politickou legitimitu a spravedlnost, ale také sociální soudržnost a spravedlnost. Občanské ctnosti, včetně podpory ekonomického přerozdělování ve jménu méně rozvinutých evropských oblastí nebo prosazování stejných práv pro každého kdekoli v evropském integrovaném prostoru, by měli občané projevovat i podle Sautera.

Při rozvinutí zatím pouze predemokratického rozvrhu považuje Ritter za zásadní otázku, jak artikulovat pojetí evropské kolektivní identity či sebevědomí v podmínkách evropského politického uspořádání, jež je polycentricky a víceúrovňově členěno. Navazuje zejména na teorie minoritních skupin a kultury, jež se již s tímto druhem členění vyrovnávaly, a zdůrazňuje, že legitimita je závislá na kolektivním uznání. Legitimita demokracie proto vyžaduje všeobecné uznání těch subjektů, na něž se vztahuje, uznání jejich kolektivní identity. Sauter v souvislosti s polycentrickým a víceúrovňovým kulturním prostředím Evropy uvádí, že porozumět „samému jádru rozdílu mezi odumírajícími národními evropskými státy a rodícím se nadnárodním evropským superstátem“ v době kulturní a ekonomické

globalizace znamená pochopit, že evropskou identitu není možné pojímat homogenně. Být sám sebou v integrované Evropě proto vyžaduje rozumět svoji identitě jako transkulturnímu já.

V návaznosti na kritickou teorii považují Sauter a Ritter hlavní proud politické teorie za nevyhovující. Sauter se nespokojuje ani s egalitárně liberálním, ani s komunitaristickým pojetím a zdůrazňuje, že jedinci musejí být vnímáni nikoli jen z hlediska politické autonomie, ale také z perspektivy autonomie předpolitické, konkrétně osobní autonomie v kulturně pluralitním rámci. Ritter upozorňuje, že klasická liberální teorie na rozdíl od teorie deliberativní multikulturní demokracie nereflktuje současnou potřebu doplnit tezi o rovném právu jedince na podíl na demokratickém rozhodování o multikulturní motivy. Ritter i Sauter se domnívají, že multikulturní orientace současných národních států je testovacím prostorem transkulturní subjektivity. Sauter svůj výklad uzavírá tím, že pokud by byl výsledek tohoto testu neuspokojivý, byl by znamením toho, že se lidé v integrované Evropě nebudou cítit sami sebou a že je cesta k mírové podobě evropského prostoru ohrožena.

Další oddíl sborníku se koncentruje na *evropské občanství* a *evropskou veřejnost*. Ve svých článcích si jak Milan Znoj, tak Richard Bellamy a Dario Castiglione – podobně jako autoři článků předcházejícího oddílu sborníku – uvědomují problémy egalitárně liberální a komunitaristické teorie. Zatímco Znoj navrhuje tyto problémy řešit procedurální redefinicí liberální teorie, Castiglione a Bellamy se snaží jednostrannosti liberalismu a komunitarismu zcela překročit a definovat demokratické občanství prostřednictvím progresivního modelu politické participace, který formulují v návaznosti na dlouhodobý vývoj politického uspořádání v Evropě.

Idea participace je v rámci procedur vlastní také Znojovi. Znoj odmítá liberální koncepci občanství jakožto soubor mnoha občanských práv, která jsou insti-

tucionálně zajišťována, neboť ji považuje za pasivní pojetí občana. Za aktivní pojetí občanství naproti tomu pokládá koncepci schopnosti jedince podílet se na rozhodování v rámci egalitárně liberálních procedur, které jsou vymezeny jen základními právy jakožto racionálními pravidly, jež jinak řešení ostatních problémů ponechávají na jedincích. Vymezení liberálního občanství nadnárodně pojatými právy a aktivy občanů v jejich rámci podle Znoje umožňují, aby se vedle občanství jednotlivých národních států utvářelo také občanství evropské.

Bellamy a Castiglione vidí účast občanů v *pospolitosti* a společnosti v poněkud odlišném světle. Struktura Bellamyho a Castiglioneho argumentace spočívá ve vymezení se jednak vůči jednostranným liberálním koncepcím občana jakožto pouhého nositele práv v rámci právních pravidel a jednak vůči komunitaristickým koncepcím občana, které jej spojují téměř výlučně jen s kulturními, etnickými nebo jinými rysy společně sdílenými v dané *pospolitosti*. Castiglione a Bellamy jsou přesvědčeni, že liberální upřednostňování *práv* a komunitaristický důraz na sounáležitost v *pospolitosti* zastiňují politickou participaci. Proto chtějí dojít „za hranice *pospolitosti* a *práv*“ a přispět tím k obnově *ctnosti* participace ve sféře evropského občanství, která nemusí být vystavena ahistorickému stanovení pravidel, ale může navázat na plodné prvky evropského vývoje. Bellamy a Castiglione se rovněž domnívají, že liberální i komunitaristická teorie podceňují roli neshody v oblasti politiky. Cílem občanství je právě řešení neshod a konfliktních zájmů participací na kolektivních rozhodnutích, a nikoli odmítání jejich řešení odkazem na to, že nepatří do veřejné rozpravy. Demokracie je potřebná právě proto, že tyto spory je třeba řešit. Predemokratický charakter Evropy, k jehož znakům patří právě málo rozvinutý občanský prvek, je proto podle nich nedostatkem imaginace a vůle, a nikoli nevyhnutelným důsledkem současných postdemokratických tendencí.

Oproti procedurálnímu liberalismu a participačně přehodnocenému liberálnímu komunitarismu těchto tří příspěvků nabízí Thomas Risse ve svém pojednání o *evropské veřejnosti* jiný model. Snaží se provázat ideje Habermasovy teorie komunikativního jednání se sociální konstrukcí kolektivních identit. Touto reformulací Habermasovy teorie z jeho středního období se Risse z pozic současné teorie konstituce skupinových identit pokouší zpřesnit normativní i empirické určení charakteru evropské veřejnosti, a přispět tak k odstranění nežádoucích nahodilostí, k nimž se dospívá v procedurálním nebo participačním modelu rozhodování. Evropskou veřejnost zkoumá ve vztahu ke kritickému veřejnému diskursu, který probíhá zejména v nezávislých médiích, a připisuje mu klíčový význam pro komunikaci mezi státem a společností, mezi veřejnými orgány a veřejností představovanou jednotlivými soukromými aktéry.

Podobně jako Bellamy a Castiglione pokládá Risse názorové střety za základní součást každého demokratického uspořádání, ať už je to uspořádání jednotlivých národních států nebo uspořádání evropské. Názorové spory zvyšují výskyt a význam evropských otázek ve veřejných diskusích, a jsou tak příznakem vznikající evropské veřejnosti, podobně jako byly dříve projevem etablování národní veřejnosti. Chápeme-li „EU jako nově vznikající demokratický systém překračující národní stát,“ jak uvádí Risse, je třeba pojímat utváření evropské veřejnosti jako rozvíjení predemokratického charakteru tohoto systému v charakter demokratický. Risse naznačená odpověď na otázku, jak se utváří evropská identita tohoto sociálního konstrukt nadnárodní komunity komunikace, jež vzniká v rámci evropského diskursivního jednání, nás odkazuje zpět k tomu, co podrobněji formulovali Claudia Ritter a Martin Sauter, tj. k poznání, že účastníci této komunity se musejí navzájem uznávat a docílit uznání své kolektivní identity v rámci diskusí o evropských tématech.

Jednotlivé články i souvislosti, které se osvětlují vzájemným provázáním předkládaných textů, přinášejí pochopitelně více, než jsem zde mohl nastínit. Přiblížení dalších aspektů sporu o Evropě nabídneme v již připravovaném sborníku *Spravedlnost a demokracie v evropské integraci*, který přispívá k dosavadní diskusi zejména tím, že zasazuje evropskou integraci do širších souvislostí, např. různých historických epoch, a interpretuje ji z hledisek periferie a centra nebo ze vzájemně protikladných pohledů na evropskou ústavní smlouvu.

* * *

Závěrem bych rád zmínil, že tento sborník článků vznikl na základě spolupráce lidí, kteří se setkávají zejména na dvou každoročních pražských konferencích, jednak na květnové konferenci *Philosophy and Social Sciences* s účastí zahraničních hostů a jednak na listopadové konferenci *Filosofie a sociální vědy* pouze s českou účastí. Na obou konferencích participují především filozofové, politologové, sociologové a odborníci na mezinárodní vztahy. Na organizaci těchto konferencí, které zastřešuje Filozofický ústav Akademie věd ČR, se spolu se mnou podílejí kolegové z českých a zahraničních institucí, především z Università di Roma - Tor Vergata (Řím), Goethe-Universität (Frankfurt/Main), Jena-Universität, New School University (New York), Harvard University, Dublin University a Univerzity Karlovy. Za inspiraci bych chtěl jmenovitě poděkovat především těm, s nimiž jsem otázky probírané v tomto sborníku ponejvíce diskutoval a kteří do něj také přispěli svým článkem: Claudii Ritter (Hamburg Universität), Martinu Sauterovi (Dublin City University) a Josefu Velkovi (Akademie věd ČR). Rovněž bych rád ocenil pomoc Aleny Bakešové (Akademie věd ČR), která významně přispěla při řešení redakčních, překladatelských a jazykových otázek. Rád bych ještě uvedl, že vznik této publikace podpořila Grantová agentura ČR.

*I. Regionalizace
a univerzalizace
v Evropě*

O možnostech sociální a kulturní regionalizace Evropy

Jiří Musil

V současných diskusích o integraci Evropské unie se vedle určování společných, a tudíž potenciálně sjednocujících kognitivních, hodnotových, politických a hospodářských východisek a rámců, stále častěji zkoumá také rozčlenění současné Evropy do sociálních a kulturních makroregionů. V podstatě je to úsilí o poznání vnitřní struktury Evropy, která bývá většinou soudobých analytiků chápána sice jako „jednota v různorodosti“, ale zároveň tu jde také o snahu porozumět hlubším příčinám rozdílů v politických kulturách a v sociálně-ekonomické úrovni jednotlivých oblastí kontinentu. Souběžně s popisem vnitřního strukturování kontinentu se totiž hledá také výklad soudobého členění Evropy a jeho vznik. Nepochybně se přitom také pátrá po míře podobnosti a integrace částí kontinentu.

Jak úsilí o poznání vnitřní struktury kontinentu, tak i snaha odhalit příčiny rozdílnosti i podobnosti jeho částí jsou spojeny se závažnými politickými otázkami týkajícími se státoprávního uspořádání Evropské unie, zejména míry politické integrace Unie, vztahů mezi jednotlivými národními státy, které jsou členy Unie a společnými orgány Unie, které s postupující integrací získávají více pravomocí. Hned v úvodu této úvahy je zapotřebí zdůraznit, že fakt, že se chci zabývat členěním Evropy do sociálně-kulturních makroregionů, neznamená, že záměrně zdůrazňuji rozdíly mezi částmi kontinentu. Jde mi spíše o poznání překážek k dosažení vyšší úrovně integrace Evropy. Tomu může napomoci realistický pohled na současný stav kontinentu a na dlou-

hodobé procesy jeho strukturování, které ukazují, že v některých oblastech – např. v technologické, ekonomické, zčásti také sociální a právní – se Evropa homogenizuje a jednotlivé země se stávají navzájem podobnějšími. V jiných oblastech tyto rozdíly setrvávají, nebo se dokonce zvětšují. To platí na prvním místě o kultuře, o hlavních rysech hodnotových orientací a také o identitě, nebo spíše o identitách, tj. o onom obtížně definovatelném fenoménu, jehož jádrem je pravděpodobně představa o významu určitého společenství a ztotožňování se s touto představou.

Jde o to porozumět tomu, jakou roli má v současné době a uprostřed současných procesů hospodářské a politické integrace Evropy kultura a identita, případně kulturní identita v sociálně antropologickém slova smyslu. A zde je zapotřebí zdůraznit, že kultura a kulturní identita jsou, jak to vystihl Ernest Gellner, často spíše rozdělovacími než integrujícími faktory. A to přes časté a správné zdůrazňování toho, že lidé jsou nositeli mnoha identit, že je lze kombinovat a že vlastně základní vlastností identit je jejich mnohočetnost.

Jednou ze základních otázek soudobého vývoje Evropy proto je, jak sladit důsledky integrace Evropy hnané kupředu technologickou, hospodářskou, i organizačně politickou racionalitou vedoucí k formování větších stejnorodých jednotek politických a hospodářských s její kulturní diverzitou a bohatostí? Další otázkou je, do jaké míry rostoucí konvergence evropských společností ve smyslu technickém, hospodářském a také sociálním, jak dokazuje řada prací sociálních historiků, vede také k formování společné evropské kulturní identity? Popřípadě nevede-li naopak, jako spontánní a srozumitelná reakce na tyto procesy, k posilování kulturní diferenciace. A s tím souvisí i třetí otázka normativní povahy: máme považovat jistou homogenizaci kultur v důsledku technické, hospodářské a sociální konvergence evropských národních společností za jev negativní, anebo naopak za jev pozitivní?

Na všechny tyto otázky lze snadněji odpovědět, bude-li znát stav a příčiny současného vnitřního členění Evropy do sociálních a kulturních makroregionů a bude-li odpovědi na ně konstruovat na základě poznatků o míře rozdílů mezi oblastmi Evropy a také poznatků o dlouhodobých trendech ve vývoji podobnosti a rozdílů mezi jednotlivými makroregiony kontinentu. Abychom mohli takovou sociálně-kulturní regionalizaci Evropy – spojenou navíc s vývojovým pohledem – načrtnout, musíme propojit tři pohledy: analytický (sociologie, kulturní antropologie), prostorový (sociální geografie, regionální věda) a časový či vývojový (historiografie, teorie sociální změny). Následující text je pokusem shrnout ve stručné podobě výsledky takového propojování.¹ Prvním krokem takového pokusu musí být deskripce členění soudobé Evropy z hlediska hlavních společenských dimenzí.

Základní dimenze regionalizace Evropy

Ve shodě s autory jako je Ernest Gellner, Stein Rokkan, Peter Flora, Max Haller,² kteří se zabývali přímo nebo nepřímými otázkami vnitřního členění Evropy, lze za klíčové společenské dimenze regionalizace kontinentu považovat :

1/ Tento text je inspirován přednáškami a diskusemi o „Varietách evropských kultur“, které jsem měl v oddělení sociologie Středoevropské univerzity ve Varšavě v letech 2001 a 2002.

2/ Srov. zejména regionalizaci Evropy z hlediska typu nacionalismu v knize Gellner, E., *Nacionalismus*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, dále obecnou teorii formování Evropy u nás málo známého norského autora Stein Rokkana (srov. Rokkan, S./Urwin, D. W., *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries*. London, Sage 1983) a také Flora, P. et al., *State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan*. Oxford, Oxford University Press 1999; Haller, M., The Challenge for Comparative Sociology in the Transformation of Europe. *International Sociology*, 1990, 5, s. 183–204.

1. kulturně-náboženskou a hodnotovou orientaci
2. úroveň sociálně-ekonomického vývoje
3. mocenskou dimenzi, politické systémy
4. etnické složení obyvatelstva.

Pohled na Evropu pomocí těchto 4 dimenzí umožňuje dospět k základnímu rozdělení kontinentu do několika velkých oblastí, které jsou do značné míry vymezeny geograficky. Uvnitř těchto velkých regionů lze ovšem vymezit menší sub-regiony, které se vyznačují specifickými kombinacemi uvedených 4 dimenzí. V následujícím přehledu, pro nedostatek místa, nemohou být uvedena data, o která se naše závěry opírají. Je však třeba zdůraznit, že všechny klasifikace a všechna zařazení jednotlivých evropských zemí zde uváděná se o takové empirické důkazy opírají.

Kulturně-náboženská a hodnotová orientace

Aby byla regionalizace Evropy, jejíž kontury se snažíme ukázat, srozumitelná, je zapotřebí uvést několik obecných slov o pojetí kultury, které aplikujeme. Kulturu lze definovat v sociálněantropologickém smyslu jako spojení tří jevů. Za první způsobu života, který je typický pro určitou skupinu lidí a který je odvozen z hodnot a přesvědčení ztělesňujících životní ideály, za druhé systému symbolů, významů a kognitivních schémat a za třetí strategii přizpůsobení se podmínkám vnějšího přírodního prostředí. Tato třetí složka hraje v Evropě, vzhledem k její neobyčejně velké geografické diverzitě, mimořádně důležitou roli.³ Projevuje se to např. ve stavbě měst, ve výživě, ale také ve způsobech živo-

3/ Velká diverzita hospodářská a sociálně-kulturní bývá často spojována s velkou různorodostí Evropy v geografickém slova smyslu. Členitost morfolická i územní je považována geografy za větší než např. ve Spojených státech amerických nebo v bývalém Sovětském svazu.

ta. Jádrem kultury jsou ovšem hodnoty, ideály, světový názor a s ním spojené formy života. Ty působí výrazně na chování lidí ve většině životních sfér, nepochybně na hospodářské chování i na politickou kulturu.

V soudobé sociologii i politické vědě se stále více prosazuje názor, že náboženské a hodnotové orientace s nimi spojené, případně tzv. jádrové hodnoty⁴ jsou jednou z nejdůležitějších dimenzí působících na osudy různých druhů lidských společenství. Korelace mezi ekonomickými a politickými dimenzemi na jedné straně a náboženskými a hodnotovými orientacemi na straně druhé jsou pro regionalizaci Evropy neobvykle důležité, jak vyplývá např. z Inglehartových celosvětových studií o hodnotových orientacích jednotlivých zemí a jejich korelátech.⁵

V současné Evropě lze rozlišit 4 kulturně-náboženské a s nimi související hodnotové orientace: 1. římskokatolickou, 2. protestantskou, 3. pravoslavnou a řeckokatolickou, 4. muslimskou. V řadě zemí koexistují často dvě, nebo někdy i tři takové orientace, ve většině zemí však lze definovat jednu výrazně převládající orientaci. Do skupiny *převážně římskokatolicky* orientovaných zemí patří Itálie, Španělsko, Polsko, Irsko, Francie, Belgie, Lucembursko, Rakousko, Slovensko, Chorvatsko, Slovinsko, Česká republika, Litva. Skupina *převážně protestantských* zemí je tvořena Velkou Británií, Švédskem, Norskem, Dánskem, Islandem, Finskem, Estonskem, Lotyšskem.⁶ K zemím, kde paralelně vedle sebe existují

4/ Pojem jádrových hodnot přenesl ze sociální ekologie do teorie integrací společností funkcionalista Edward Shils: *The Constitution of Society*. Chicago, Chicago University Press 1982.

5/ Inglehart, R., *Modernization and Post-Modernization – Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, Princeton University Press 1997.

6/ Při zařazování Estonska a Lotyšska bereme v úvahu převažující náboženství estonského a lotyšského obyvatelstva země, nikoliv ruského obyvatelstva, které v obou těchto státech tvoří velkou část populace.

velká společenství římských katolíků a protestantů, patří Spolková republika Německo, Švýcarsko, Nizozemí a Maďarsko. *Převážně pravoslavné a řeckokatolické* jsou Rusko, Ukrajina, Bělorusko, Bulharsko, Rumunsko, Moldavsko, Jugoslávie, Makedonie, Řecko a řecká část Kypru. K zemím se *silným zastoupením muslimů* patří Albánie, Bosna-Hercegovina a Kosovo.

Úroveň sociálně-ekonomického vývoje

I v odborných studiích se často indikuje úroveň sociálně-ekonomického rozvoje pouze pomocí údajů o hrubém domácím produktu (HDP) na hlavu. Tento ukazatel měří ovšem výkonnost ekonomik jednotlivých zemí, nebo jejich částí, ale nelze ho považovat za obecnou indikaci stupně sociálně-ekonomického rozvoje. Pro tyto účely je vhodnější syntetický ukazatel „Index lidského rozvoje“ (Human Development Index, HDI) vyvinutý OSN⁷ a spojující údaje o střední délce života při narození, o úrovni vzdělání populace a o reálném hrubém domácím produktu. Index je OSN propočítáván pro každý rok a rozlišují se v něm vysoce, středně a málo rozvinuté země světa. Pro účely naší regionalizace jsme zavedli zvláštní škálu pro evropské země. Ta rozdělila země Evropy rovněž do těchto tří kategorií, a vznikly tak tři následující skupiny zemí:

1. *Země s nejvyšší úrovní sociálně-ekonomického vývoje:* Norsko, Belgie, Švédsko, Nizozemí, Island, Velká Británie, Francie, Švýcarsko, Finsko, Spolková republika Německo, Dánsko, Rakousko, Lucembursko, Itálie, Irsko, Španělsko, Řecko, Kypr, Portugalsko.

7/ Tento index byl vyvinut organizací United Nations Development Programme (UNDP), která ročně publikuje celosvětovou zprávu o lidském rozvoji „Human Development Report“.

2. *Země se střední úrovní sociálně-ekonomického vývoje:* Slovinsko, Česká republika, Slovensko, Polsko, Maďarsko, Estonsko, Chorvatsko.
3. *Země s nízkou úrovní sociálně-ekonomického rozvoje:* Bělorusko, Litva, Bulharsko, Rumunsko, Rusko, Jugoslávie, Bosna-Hercegovina, Makedonie, Lotyšsko, Ukrajina, Albánie, Moldavsko.

Na tomto rozdělení Evropy je zajímavé to, že není totožné s rozdělením podle výše hrubého domácího produktu na hlavu. Je např. známo, že HDP Rakouska nebo Lucemburska jsou v současné době vyšší než HDP Velké Británie, ale jiné ukazatele, které vstupují do HDI Velké Británie – indikující např. úroveň vzdělávání – postavení země zlepšují. V případě České republiky je tomu obdobně, tady k lepší pozici České republiky přispívá v posledních letech zvyšující se střední délka života při narození, čili dobrá úroveň českého zdravotnictví a pravděpodobně také zlepšení výživy obyvatelstva.

Zároveň je však zapotřebí dodat, že jistá, a to poměrně silná korelace mezi výší HDP a HDI existuje – nelze zřejmě dosáhnout vyšších úrovní sociálního rozvoje bez výkonného hospodářství. Je rovněž zřejmé, že vyšší úrovně sociálního rozvoje bylo dosaženo v těch evropských zemích, ve kterých je zároveň vysoký stupeň urbanizace a vysoký podíl obyvatelstva pracujícího mimo zemědělství, především ve službách.

Mocenská dimenze a politické systémy

Spolehlivě popsat, klasifikovat a analyzovat tuto dimenzi evropských zemí je nejobtížnější částí jakéhokoliv pokusu o sociálně-kulturní regionalizaci soudobé Evropy. Politické systémy a kultury jednotlivých oblastí Evropy jsou natolik závislé na předchozím historickém vývoji a na proměnách geopolitické situace jednotlivých zemí, že jakákoliv politická klasifikace soudobých evropských států musí nutně vyznít ploše. Nicméně ja-

ko deskriptivní vstup do úvah o soudobé politické regionalizaci kontinentu je nezbytná. Popis současné situace navíc otevírá naléhavé otázky o dlouhodobých příčinách a o vzniku takového členění Evropy.

Jednou z institucí, která již delší dobu monitoruje stav nezávislých států světa z hlediska úrovně politických práv a občanských svobod, je Freedom House ve Spojených státech. Jeho hodnocení vychází z liberálně-politických kritérií, provádí se stejnými postupy ve všech státech světa a každý rok. Výsledky hodnocení prováděného Freedom House jsou používány i v seriózních sociologických analýzách⁸ a byly použity i v této studii. Podle Freedom House lze v Evropě rozlišit 5 politických kategorií států: 1. nesvobodné; 2. zčásti svobodné; 3. svobodné, s nikoliv nejvyšším hodnocením stavu jak politických práv, tak i občanských svobod; 4. svobodné, s nikoliv nejvyšším hodnocením stavu občanských svobod; 5. svobodné, s nejvyšším hodnocením úrovně jak politických práv, tak i občanských svobod. Podle posledního hodnocení stavu z roku 2003 se evropské země rozdělily do následujících 5 skupin:

1. *nesvobodné země*: Bělorusko
2. *země zčásti svobodné*: Albánie, Bosna-Hercegovina, Makedonie, Moldavsko, Rusko, Ukrajina
3. *země svobodné, s nikoliv nejvyšším hodnocením stavu občanských svobod a také politických svobod*: Chorvatsko, Rumunsko, Jugoslávie (Srbsko, Černá Hora)
4. *země svobodné, s nikoliv nejvyšším hodnocením stavu občanských svobod*: Bulharsko, Česká republika, Estonsko, Maďarsko, Lotyšsko, Litva, Polsko, Slovensko, Řecko
5. *země svobodné, s nejvyšším hodnocením úrovně jak politických práv, tak i občanských svobod*: Belgie, Dánsko, Finsko, Francie, Island, Irsko, Itálie,

8/ Byla použita zpráva o stavu svobody ve světě za rok 2003 zpracovaná Freedom House.

Kypr (řecká část), Lucembursko, Malta, Německo, Nizozemí, Norsko, Portugalsko, Rakousko, Slovinsko, Španělsko, Švédsko, Švýcarsko, Velká Británie

Již na tomto místě, které se zabývá pouze popisem současného stavu politických a občanských svobod, je zapotřebí zdůraznit, že zjištěné rozdělení Evropy do uvedených 5 skupin není pouze důsledkem rozdělení Evropy železnou oponou po 2. světové válce a důsledkem více než čtyřicetileté existence komunistických režimů v zemích střední a východní Evropy, jak někteří čeští publicisté a novináři soudí. Tato politická regionalizace má hlubší historické kořeny, jak bude uvedeno v další části stati. Zároveň je zapotřebí uvést, že železná opona některé rysy této politické regionalizace posílila.

Etnické složení obyvatelstva

Etnickým složením obyvatelstva Evropy není zapotřebí podrobně se zde zabývat, je dostatečně známo. Někteří autoři, např. Max Haller a Franz Höllinger,⁹ považují etnicitu – vedle náboženství – za hlavní součást obecné kulturní dimenze, a používají proto pro označení kulturních regionů Evropy pojmy jako „Germánsko-protestantská kultura“, nebo „Latinsko-katolická kultura“, či „Slovansko-pravoslavná kultura“. To je myslím zjednodušující a je vhodné etnické struktury a náboženství oddělovat. Nejlépe je potřeba takového oddělování patrná na příkladu Slovanů. Východní a větší část Slovanů je pravoslavná, západní Slované jsou však katolíci. Na podobné problémy se naráží při zařazování Německa, Nizozemí a Švýcarska a do jisté míry i Maďarska. Tyto země jsou složeny z katolíků a protestantů a lze je jen s obtížemi označit za jednoznačně katolické, nebo protestantské.

9/ Srov. Haller, M./Höllinger, F., Zentren und Peripherien in Europa. *Historical Social Research*, 1995, 20, s. 8–54.

Komplexní regionalizace evropských zemí z hlediska kulturního, ekonomického a politického

Ze souhrnného přehledu zařazujícího jednotlivé země, tříděné podle náboženské orientace, do zemí s vyšším a nižším stupněm sociálně-ekonomického rozvoje a s vyšším nebo nižším stupněm politických svobod, vyplývá několik zřejmých závěrů.

Ve skupině protestantských zemí je nejsilnější ta skupina, která dosáhla nejvyššího stupně sociálně-ekonomického rozvoje a tyto země se zároveň těší nejvyšší úrovni politických svobod. Podíl těchto úspěšných protestantských zemí na celku všech protestantských zemí činí 75 %.

O něco slabší je zastoupení těchto nejúspěšnějších zemí ve skupině katolických a smíšených katolicko-protestantských zemí, jako je Německo a Nizozemí. Rovná se 61,1 %. Již na tomto místě lze poznamenat, že skupina katolických zemí, zejména v jižní Evropě, snižuje z minulosti zděděný odstup od severněji sídlících protestantů.

Zastoupení sociálně, hospodářsky a politicky úspěšných zemí ve skupině pravoslavných a řeckokatolických zemí je již podstatně nižší. Činí pouhých 20 % a je nutno zdůraznit, že jde o Řecko a řeckou část Kypru, čili v obou případech o řeckokatolické země. V malé skupině islámsky orientovaných zemí se kategorie těchto úspěšných zemí vůbec nevyskytovala.

Při interpretaci těchto zjištění je zapotřebí připomenout, že všechny pravoslavné země byly po 2. světové válce součástí sovětského bloku, a i když procházely specifickou, tj. socialistickou formou modernizace, kumulace kulturních vzorců pocházejících z minulosti s touto zvláštní formou modernizace, nevytvořily podmínky dynamického sociálně-ekonomického rozvoje. Lze se dokonce odvážit tvrzení, že historicky zděděná politická kultura pravoslavi byla jedním z činitelů umožňujících

přijetí komunismu. Přinejmenším lze říci, že v těchto zemích neexistovaly sociální, myšlenkové a politické podmínky pro rozvoj sil, které by účinně mohly čelit uchopení moci komunisty.¹⁰

Podrobnější pohled na některé stránky regionalizace Evropy

Předtím než přejdeme k některým historickým pohledům na příčiny a původ rozčlenění Evropy do jejích makroregionů, je zapotřebí zmínit se o některých výsledcích výzkumu evropských regionalistů, kteří se zabývali vymezením hlavních zón sociálně-hospodářského rozvoje kontinentu.

Již pouhá analýza hodnot hustoty obyvatelstva na km² v Evropě poukazuje na velké rozdíly mezi jednotlivými územími kontinentu. Je zřejmé, že v průběhu několika staletí se formovala zóna vyšších hustot, která byla spojena zároveň s velkým počtem měst, cest a také hospodářsky silných center. Ze začátku byla tato zóna jakousi spojnicí mezi dvěma tradičně hospodářsky silnými oblastmi Evropy, tj. severní Itálií, zejména Lombardií a Nizozemím. V minulém století byla ještě přerušena přírodními bariérami, tj. Alpami, ale postupně i tato geografická překážka ztrácela na významu. Na mapách hustot obyvatelstva, které jsou jednoznačnou indikací koncentrace hospodářských činností, ze začátku 20. století je ještě zřejmé, že Alpy, konkrétně prostor Švýcarska, přerušoval tuto zónu. Mapy z konce 20. století ukazují, že kromě menších území Švýcarska přestávají tyto přírodní faktory hrát roli bariér. Navíc se ukázalo, že tato zóna nejaktivnějšího rozvoje pokračuje průlivem La Manche a pokračuje přes jihovýchodní

10/ Srov. Musil, J., *The Burdens of the Past*. In: Suda, Z./Musil, J. (eds.), *The Meaning of Liberalism East and West*. Budapest - New York, Central European University Press 2000.

Anglii a prostor Londýna až do střední Anglie. Celá tato zóna tedy začíná ve střední Anglii, pokračuje prostorem Nizozemí a Belgie dále na jih podél Rýna, pak přes Švýcarsko do Lombardie a končí ve střední Itálii zhruba v prostoru Florencie. Jestliže se pravděpodobně od 17. století do 20. století jádro této zóny posunovalo z jihu na sever – v důsledku rostoucího významu obchodního významu Atlantického oceánu a poklesu významu Středomoří – v současné době lze pozorovat posunování jádra této zóny opět na jih.

Francouzští geografové¹¹ označili tuto zónu poetickým pojmem „modrý banán“. Ukázali, že na jeho území jsou soustředěny nejen obyvatelé, ale také sídla velkých burz, ředitelství velkých obchodních a průmyslových korporací, bank, že jsou tam umístěna největší evropská letiště, že je tam neobyčejně hustá síť komunikací a jiné technické infrastruktury, ale také sídla špičkových kulturních institucí. Lze tedy o modrém banánu hovořit jako o jakési sociálně-hospodářské páteři Evropy.

V minulosti se začala formovat další, lze říci sekundární osa, která navazovala na modrý banán. Procházela středním Německem, přes Sasko a Slezsko až do polské Haliče. Svými jižními okraji přesahovala do severních a východních Čech a do severní Moravy. Byla to opět zóna koncentrace průmyslu, obchodu, ale také měst a kultury. Tato zóna ovšem v důsledku rozdělení Evropy po 2. světové válce začala upadat. Z hlediska historické geografie je pro České země významné, že z této zóny k nám difundovaly různé modernizační prvky, a spojení s ní bylo důležitým faktorem rozvoje Čech a Moravy v 19. století.

Je zřejmé, že v současné době vzniká další evropská rozvojová makrozóna. V analogii s regionálním vývojem

11/ Pojem „modrý banán“ uvedli do odborné literatury geografové francouzské organizace *Délégation à l'aménagement du territoire et l'action régionale* (DATAR).

ve Spojených státech, kde v druhé polovině 20. století rychle rostla města v jižních částech země, se tato nová osa rozvíjí rovněž na jihu. Označuje se pojmem „Evropské sluneční pásmo“ (European sunbelt), anebo pojmem „druhý banán“. Sahá zhruba od Andalusie, přes Barcelonu a jižní Francii k italské Ligurii a končí v severní Itálii v prostoru Benátek. I v této zóně se soustřeďují hospodářské, technologické, vědecké a kulturní aktivity. Jde však o nová průmyslová odvětví, o výzkumná centra, turismus, kulturní centra a navíc tam roste počet obyvatel v daleko větší míře než v jiných částech Evropy.

V literatuře zabývající se strukturováním soudobé a budoucí Evropy se hovoří i o dalších rozvojových osách. Zejména o severní ose, tj. o zóně aktivit spojujících Nizozemí, severní Německo, dánskou Kodaň, jih Švédska a Stockholm. Naši a polští, ale také někteří němečtí regionalisté uvažují o možnosti vzniku rozvojové zóny, která by spojovala prostor Poznaně, pražské aglomerace, Čech a Moravy se západním Slovenskem a se západním Maďarskem a Budapeští. Není pochyb, že integrace Evropské unie skutečně vytváří podmínky pro formování nových zón rozvoje. Nicméně síla a přitažlivost „modrého banánu“ zůstávají silné a pravděpodobně trvalé.

Vedle formování zón a prostorů vyznačujících se hospodářským, sociálním a kulturním rozvojem lze v Evropě pozorovat vytváření menších i větších regionů, které buď stagnují nebo upadají. Často jde o území, která ztrácejí obyvatelstvo, pracovní příležitosti a také hospodářský a politický význam. Nejčastěji jde buď o převážně zemědělské oblasti ležící stranou velkých dopravních tahů s krajinou, která není přitažlivá pro turismus, anebo o staré průmyslové aglomerace, které vznikaly v 19. století na bázi těžby uhlí, metalurgie a těžké chemie. Příklady prvního typu je v Evropě velmi mnoho, od severoněmeckého Pomořanska a Braniborska, italské Apulie a Sicílie, španělské Galicie a vel-

kých částí Castillie (kde jsou území s hustotou pod 20 obyvatel na km²; pro srovnání: hustoty v Jihočeském kraji se pohybují mezi 60 až 80 obyvatel na km² a v severní Itálii přes 200 obyvatel na km²), středních částí Francie v prostoru Massif Central, severovýchodních částí Maďarska, až k východopolskému regionu kolem Bialystoku. Druhý, průmyslový typ upadajících oblastí je v Evropě také četný. Jsou to např. části Porúří, francouzská Lorraine, části severoanglického Lancashiru, oblast Glasgowa, polské Horní Slezsko, anebo naše podkrušnohorská těžební pánev. Kontrasty mezi rozvíjejícími se a upadajícími regiony, označované pojmem polarizace, se prakticky ve všech evropských zemích zvětšují.

Závěrem lze tedy konstatovat, že soudobá Evropa se vyznačuje poměrně velkými sociálně-ekonomickými a s nimi spojenými kulturními rozdíly jak v měřítku celého kontinentu, tak i jednotlivých zemí. Nás v této souvislosti zajímají zejména rozdíly mezi jednotlivými makroregiony kontinentu, a to, jak a kdy vznikly a zejména to, zda se zvětšují nebo naopak zmenšují.

Stala se Evropa ve 20. století sociálně a kulturně stejnorodější?

V devatenáctém století procházela Evropa hlubokými společenskými proměnami, které byly vyvolány formováním průmyslové a městské společnosti a rozvojem vědy. Nebylo snad jediné důležité životní sféry, která by neprocházela velkou změnou. V dobách velkých sociálních změn se zcela zákonitě zvětšují rozdíly mezi jednotlivými částmi území tak velkého, jako je kontinent. A tak tomu bylo i v Evropě, kdy ve stejné době existovaly vedle sebe velká města a tradiční venkovské oblasti, skupiny obyvatelstva, které již vědomě a účinně omezovaly počet dětí, vedle skupin, jejichž reprodukční chování bylo téměř „přirozené“, bez úsilí o re-

gulaci porodnosti apod. Proč se v některých částech Evropy začala rozvíjet tato průmyslově-městská společnost a v jiných dále trvala agrikulturní společnost, a proč tedy v 19. století existovaly tak velké diference mezi jednotlivými makrooblastmi Evropy a také proč byl hospodářský vývoj severozápadní Evropy dynamičtější než Evropy východní, to vše je předmětem nesčetných historicko-ekonomických, ale také historicko-sociologických analýz.¹² Těm se zde však nemůžeme věnovat a soustředíme se na minulé století s odkazy na století 19. Je však nutno alespoň uvést, že příčiny mnohých těchto soudobých diferencí sahají hluboko do minulosti kontinentu, ať již jde např. o rozšíření římského impéria, rozštěpení křesťanství na západní a východní, anebo existence osmanské říše na Balkáně, či o rozsah území, kde právní systémy navazovaly na římské právo. O Evropě jako kontinentu platí totiž to, co o jednotlivých zemích vyslovil Ronald Inglehart,¹³ tj. že jejich současná kultura odráží veškeré jejich historické dědictví.

Při posuzování toho, jak velké byly a jsou podobnosti nebo rozdíly mezi jednotlivými makroregiony kontinentu, je nutno posuzovat odděleně hospodářství, sociální strukturu, politické systémy, právo, vzdělání, typy rodin, reprodukci obyvatelstva, zdravotní stav aj. Přesto lze konstatovat na základě prací řady autorů,¹⁴ že evropské společnosti se jako celek staly v průběhu

12/ Dobrý přehled literatury k otázkám tzv. zaostalosti východní Evropy poskytuje Chirot, D. (ed.), *The Origins of Backwardness in Eastern Europe*. Berkeley, University of California Press 1989.

13/ Abramson P. R./Inglehart, R., *Value Change in Global Perspective*. Ann Arbor, The University of Michigan Press 1995.

14/ K autorům, kteří dokumentovali integrační a homogenizační trendy v Evropě, patří Hartmut Kaelble (*A Social History of Western Europe 1880-1980*. Savage, Maryland, Barnes and Noble 1989). Méně je o vzniku evropské společnosti se společnými znaky přesvědčen Colin Crouch (*Social Change in Western Europe*. Oxford, Oxford University Press 1999).

20. století navzájem mnohem podobnější než jimi byly na začátku století a v posledních desetiletích století 19. V západní Evropě došlo k výrazné homogenizaci zejména po 2. světové válce. Meziválečné období bylo ještě dobou velké sociální a ekonomické diverzity, zřejmě v důsledku průmyslové a ekonomické modernizace, která probíhala rychleji v severozápadní Evropě než v Evropě jižní a také východní.

Procesy zpodobňování civilizačních, technologických a do jisté míry i hospodářských stránek se netýkaly po 2. světové válce jen západní Evropy. Industrializace a urbanizace východní střední Evropy a východní Evropy, i když byly deformovanou formou modernizace, způsobily, že i tyto části Evropy se z hlediska sektorové skladby obyvatelstva, poklesu podílu obyvatel spojených se zemědělstvím, z hlediska koncentrace obyvatel ve městech a růstu podílu obyvatel se středoškolským a vysokoškolským vzděláním a z hlediska dalších strukturálních znaků přibližovaly západní Evropě. Není náhodou, že v šedesátých letech minulého století byla na západě publikována řada prací, která poukazovala na konvergenci průmyslových typů společností v Evropě, mezi jiným i kniha Raymonda Arona.¹⁵ Švédský sociolog Göran Therborn¹⁶ soudil, že v sedmdesátých letech rozdíl mezi kapitalistickými a socialistickými zeměmi Evropy byl z hlediska řady sociálních indikátorů nejmenší za celou dobu existence poválečného rozdělení Evropy. Předtím byl větší a později se opět začal zvětšovat, což bylo způsobeno ekonomickým zaostáváním socialistického bloku.

To neplatilo jen o takových ukazatelích, jako byl hrubý národní důchod, ale také o řadě jiných indikátorů, např. o kojenecké úmrtnosti, o fertilitě žen a jiných

15/ Aron, R., *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle*. Paris, Éditions Gallimard 1962.

16/ Therborn, G., *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945–2000*. London, Sage 1995.

ukazatelích reprodukce obyvatelstva. Je např. zřejmé, že na začátku 20. století se evropské země významně lišily, pokud jde o hodnoty jednoho z nejvíce syntetických ukazatelů, tj. střední délky života při narození. Až do roku 1980 lze pozorovat zmenšování rozdílů mezi evropskými zeměmi z tohoto hlediska, poté se Evropa začala opět rozrůžňovat.

Dnes je zřejmé, že různorodost preindustriálních tradičních společností se začala výrazně zmenšovat díky homogenizačním účinkům industrializace a urbanizace, demografické revoluce, rostoucímu vzdělání žen a v důsledku obecného růstu vzdělanosti. Nezanedbatelný homogenizační vliv mělo také formování sociálního státu.

Bylo by ovšem chybou nevidět, že paralelně působily také síly vedoucí k zvětšování rozdílů. Hlavními faktory diferencujícími evropské země jak sociálně, tak i ekonomicky byla politika národních států a tradice ekonomických kultur. Ty pak vedly ke vzniku rozdílných modifikací kapitalismu, např. k tzv. rýnskému, nebo britskému, či skandinávskému typu kapitalistických ekonomik.

Po druhé světové válce působily v západní Evropě na přibližování se jednotlivých společností a na zmenšování rozdílů mezi nimi i další okolnosti. Dlouho po ukončení války tam existoval ideový odpor proti nacionalismu, to umožňovalo snadnější výměnu myšlenek mezi zeměmi. Vedlo to k usmíření bývalých nepřátel a umožňovalo to také efektivní spolupráci mezi institucemi různých zemí. Ve srovnání s meziválečným obdobím rostla důvěra mezi lidmi z různých zemí. Významným impulsem pak byly procesy formování Evropského společenství a později Evropské unie. Unifikace právních systémů, technologických, dopravních, hygienických, veterinárních a jiných norem a především vznik společného velkého trhu. Někdy se v této souvislosti zdůrazňuje, že zpodobňování je spíše důsledkem odstraňování různých typů bariér a rozdílů právních než vytváření nových integračních elementů.

Často se rovněž uvádí, že reakcí na toto zpodobňová-

ní evropských společností bylo a je záměrné kultivování národně orientovaných kulturních hodnot a obrana proti civilizační „europaeizaci“. Není pochyb o tom, že nejsilnějším typem identity je stále národní identita, čili kulturní element, který spíše vymezuje jedno společenství vůči druhému. Přesto lze pozorovat i v oblasti kultury, zejména životního způsobu, spontánně vznikající společné rysy. Týkají se např. módy, oblékání, denní spotřeby, designu evropských automobilů (ty si ovšem zachovávají současně také svá národní specifika), populární hudby a jiných oblastí denního života. Ke vzniku nových sociálně-kulturních orientací přispívá také klasická hudba, klasické výtvarné umění, spolupráce vědců a také evropský sport, zejména fotbal (zde je např. vliv USA velmi malý), který zasahuje do širokých sociálních okruhů. Přidáme-li k tomu růst turismu, pracovních pobytů mimo vlastní zemi, dlouhodobou mezinárodní migraci, vynoří se obraz, který se významně liší od první poloviny dvacátého století i prvního desetiletí po 2. světové válce. Přes četné skeptické hlasy lze i v oblasti sociálně-kulturní pozorovat jisté sblížení evropských společností

Přesto ovšem zůstávají mezi velkými makroregiony Evropy rozdíly, jejichž rozhodujícím elementem jsou především tradice a hodnotové orientace, přímo nebo nepřímě spojené s třemi velkými modalitami evropského křesťanství: římskokatolického, protestantského a pravoslavného. Jak ukazují četné analýzy, tyto hodnotové orientace – jejichž hlubším zdrojem jsou modifikace téhož náboženství – jsou významně korelovány s hospodářskou výkonností, s politickou filozofií a kulturou, mírou vzájemné důvěry a také se způsobem života. Nic nesvědčí o tom, že by tyto kulturně podmíněné rozdíly rychle ztrácely na významu. To, co lze pozorovat, je spíše vytváření komplementárních identit, kdy staré regionální a národní identity jsou doplňovány novými a univerzálnějšími.

Velké regiony Evropy a proměny jejich postavení

Majíce na mysli tyto souvislosti, můžeme uzavřít tuto úvahu elementárním geografickým popisem regionálního členění soudobé Evropy s naznačením sociálně-ekonomických proměn, kterými tyto makroregiony prošly v uplynulých sto letech.

V současné Evropě lze rozlišit pomocí sociálně-kulturní analýzy následující makroregiony: 1. nordický region (Švédsko, Norsko, Dánsko, Island, Finsko a v budoucnosti také Estonsko a Lotyšsko), 2. západní kontinentální region (Francie, Belgie, Holandsko, Lucembursko, Švýcarsko), 3. severozápadní ostrovní region (Anglie, Skotsko, Wales, Irsko), 4. západní středomořský region (Španělsko, Portugalsko, Itálie), 5. východní středomořský region (Řecko, Kypr, Srbsko, Černá Hora, Bosna a Hercegovina, Makedonie, Albánie, Bulharsko, Rumunsko), 6. střední Evropa (Německo, Rakousko, Česká republika, Slovensko, Maďarsko, Slovinsko, Chorvatsko, Polsko, Litva), východní Evropa (Rusko, Ukrajina, Bělorusko, Moldavsko). Z dlouhodobého pohledu 20. století lze pozorovat, že se zmenšily především rozdíly mezi tzv. jádrovou oblastí Evropy tvořenou v minulosti západním kontinentálním regionem a severozápadním ostrovním regionem a dvěma původně periferními makroregiony, tj. nordickým a západním středomořským. Týká se to ovšem spíše sociálně-ekonomické dimenze než dimenze kulturní. Situace regionu střední Evropy je složitější, o části tohoto regionu, zejména o Rakousku a západní části Spolkové republiky Německo, ale také o Slovinsku lze říci, že se během 20. století v sociálně-ekonomickém smyslu výrazně přiblížily oběma jádrovým regionům. O ostatních zemích to však nelze konstatovat. A pokud jde o východoevropský region, jeho distance vůči jádrové oblasti Evropy zůstává stále značná. S výjimkou Řecka a Kypru lze totéž říci i o regionu východního Středomoří. Při jem-

nější analýze podle jednotlivých zemí a jednotlivých kritérií se však celkový obraz procesů regionalizace Evropy v uplynulých sto letech stává složitějším. Tak např. podíváme-li se na evropské země z hlediska hospodářské výkonnosti a sociální úrovně z dlouhodobého hlediska, zjistíme, že i v jádrové oblasti jsou země, které „prohrávají“ ve srovnání s celoevropským vývojem a naopak v periferních oblastech země, které výrazně „vyhrávají“. Příkladem takové prohrávající země je např. Anglie, vyhrávající naopak Finsko, Švédsko, Norsko, Rakousko, Španělsko. České země z dlouhodobého pohledu a ve srovnání se svým postavením v Evropě na začátku 20. století patří rovněž k prohrávajícím. Je to zejména důsledek hospodářského zaostávání způsobeného komunistickým režimem a válkou, ale také četných politických diskontinuit, kterými země ve 20. století procházela.

Závěrem lze shrnout, že sociální a kulturní analýza členění Evropy poukazuje na dlouhodobé prostorové strukturování Evropy, na persistenci kulturních a zejména hodnotových vzorců vázaných na náboženské tradice. Zároveň taková analýza dokumentuje souběžné působení integračních i diferencujících procesů v Evropě a konečně za třetí, že existující makroregionální struktury přes svou značnou setrvačnost nejsou ničím neměnným. Změny jsou nejenom možné, nýbrž také reálně probíhají, jak dokazují příběhy některých konkrétních zemí. Je pravděpodobné, že Evropa se bude z hlediska makroregionálního postupně stávat stejnorodější i ve smyslu sociálně-kulturním, ale bude to proces pozvolný a postupný.

Rozdělení evropských zemí podle náboženské orientace, stupně sociálně-ekonomického rozvoje a politického statusu

PŘEVÁŽNÁ NÁBOŽENSKÁ ORIENTACE ZEMÍ	POLITICKÝ STATUS ZEMÍ								
	země svobodné			země zčásti svobodné			země zčásti svobodné a nesvobodné		
	stupeň sociálně-ekonomického rozvoje			stupeň sociálně-ekonomického rozvoje			stupeň sociálně-ekonomického rozvoje		
	vysoký	střední	nízký	vysoký	střední	nízký	vysoký	střední	nízký
ŘÍMSKOKATOLICKÁ	Belgie Francie Lucembursko Itálie Španělsko Portugalsko Rakousko Irsko	Slovensko			Česká republika Slovensko Polsko Maďarsko Chorvatsko	Litva			
	Německo Nizozemí								
PROTESTANTSKÁ	Švýcarsko				Estonsko Lotyšsko				
	Švédsko Norsko Dánsko Island Finsko Velká Británie								
PRAVOSLAVNÁ A ŘECKOKATOLICKÁ	Kypr			Řecko		Bulharsko Rumunsko Jugoslávie			Rusko Ukrajina Bělorusko Moldavsko Makedonie
MUSLIMSKÁ									Albánie Bosna-Hercegovina Kosovo

Univerzalizace práv a hodnot v evropském kontextu

Vlastimil Hála

I. Některá filozofická pojetí smyslu „Evropy“

Fenomén „Evropy“ se pokoušejí různí autoři uchopit rozmanitým způsobem. Ve svém příspěvku se nejprve zaměřím na tři pokusy v tomto směru, v nichž je vždy určitým způsobem hledáno něco jako základní půdorys toho, co nazýváme Evropou.

V oblasti filozofického myšlení je nejznámější koncepcí Jana Patočky, jejímž centrálním pojmem je „péče o duši“. Péče o individuální duši je tím, co v mravním smyslu vytvořilo Evropu, co činí Evropu Evropou.¹ Podle Patočky se v antickém Řecku tento základní lidský postoj promítl do „polis“, obce, jež je společenstvím odpovědných jedinců – „obec“ je takto „projekcí duše“.² Toto pojetí univerzální hodnoty jedince pak pokračovalo v různých transformovaných podobách: v Římské říši i ve středověkém univerzalismu „Sacrum imperium“. Dalšími dějinnými podobami, jež tak či onak navazovaly na antické dědictví, byl univerzalismus osvícenský, a – jako reakce na nacionalismus národních států v 19. století – i univerzalismus socialistické a marxistické provenience.³ V důsledku otřesu první světové války, v níž vládnoucí kruhy válčících států posílaly lidi na smrt ve jménu zdánlivě pozitivních národních hodnot, pak vystala „solidarita otřesených“ jako postoj lidí, kteří si formují hodnotový systém v protikladu k oné zdánlivos-

1/ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha, Academia 1990, s. 92–93, 98 aj.

2/ Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*. Praha, Lidové noviny 1992, s. 65–69.

3/ Patočka, J., *Kacířské eseje, c.d.*, s. 98–101.

ti na základě individuálně odpovědného vztahu k druhým a ke světu.⁴ Postoj vyplývající z onoho historicky konkrétního otřesu, pro nějž je symptomatický „náhled“ a hledání smyslu, má ovšem daleko širší platnost, neboť otevírá dveře naději i do současnosti, v níž Evropa jako mocenský útvar fakticky přestala existovat.⁵

V „poevropské“ době vědeckotechnické revoluce, v níž má rozhodující postavení informatika, kombinatorika a univerzální používání počítačů, připadá rozhodující role technické inteligenci. Její postavení je zároveň i šancí z hlediska, mohli bychom říci, typu racionality, která se v našem světě bude uplatňovat: v návaznosti na Kanta rozlišuje totiž Patočka rozvažování – v podstatě racionalitu analyticko-zkušenostního typu –, a rozum, který má syntetizující charakter a vyznačuje se hledáním smyslu, a takto je i rozuměním a porozuměním.⁶ V tomto smyslu je Patočkou postulovaný postoj technické inteligence vlastně organickým navázáním na pojetí „polis“ jako projekce duše, o kterou má odpovědně pečovat každý člověk. Odpovědnost za individuální duši se takto promítá do odpovědnosti za obec, která ovšem v naší „poevropské“, resp. mohli bychom říci globalizované, době má celosvětový rozměr. Náš globalizovaný svět, jehož součástí je i Evropa, by takto měl šanci být doménou nového univerzalizmu, v němž by takto byl uchován a rozvinut právě ten základ, na němž podle J. Patočky stojí Evropa.

Dalším autorem, který se pokouší postihnout základy evropské identity, je Miloslav Bednář. Ve srovnání s J. Patočkou tak činí v politicky konkrétnějším, liberálně konzervativním smyslu. Za centrální kategorii jeho ideového stanoviska pokládám myšlenku „náboženské demokracie“ převzatou od T. G. Masaryka, která, jak Bednář píše, „... bytostně vyrůstá z duchovně mrav-

4/ Tamtéž, s. 127–128, 136, 141.

5/ Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*, c.d., s. 12–20.

6/ Tamtéž.

ní plurality lidských bytostí a jejich individuální nezastupitelnosti, z mravního názoru každého jedince na smysl života a světa“.⁷ Z toho pak autor přímo vyvozuje politickou konsekvenci, že je třeba podporovat i politické instituce, jež tento jakoby „fakt“ přirozeného lidského světa představují.⁸ V Bednářově pojetí je v souladu s tím, co bylo uvedeno, základ evropanství „duchovně mravní“ a „filozoficko-náboženský“.⁹

M. Bednář dále ze svého stanoviska vyvozuje kritické až negativní konsekvence právě ve vztahu k současné podobě evropských institucí. Evropskou unii a její instituce poměřuje Masarykovým plánem Spojených států evropských (příp. východoevropských) z doby po první světové válce a analogickou myšlenkou W. Churchilla po válce druhé.¹⁰ Podoba Evropské unie a jejích institucí je podle něj výplodem „federalistické ideologie“, jejíž předpoklady hledá – inspirován britským konzervativcem J. Laughlandem – jednak v socialistickém, původně marxistickém centralismu, jednak v křesťansko-demokratickém centralismu katolické provenience.¹¹

V Patočkově pojetí spjatém s platónskou myšlenkou náhledu budeme nejspíš postrádat reálnou reflexi pluralitní povahy naší doby, ovlivňující i pojetí základních etických hledisek. Problematické je zde podle mého názoru i přecenění role intelektuálů vůbec, ať už svým způsobem jako privilegovaných nositelů „rozumu“, jak říká Patočka v jedné souvislosti, nebo těch, jimž se na základě buď přímé svébytné dějinné zkušenosti „otřesu“ nebo jeho filozofické reflexe dostalo zvláštní příležitosti nahlédnout, oč vpravdě jde v dějinách. Zdá se

7/ Bednář, M., *České myšlení*. Praha, Filosofia 1995, s. 153.

8/ Tamtéž, s. 154.

9/ Tamtéž, s. 299, 304.

10/ Tamtéž, s. 162–164. Srov. též Bednář, M., *Evropa a EU jako otázka budoucnosti demokracie*. *Mezinárodní politika*, XXV, 2001, 1, s. 18–19.

11/ Laughland, J., *Znečištěný pramen. Nedemokratické počátky evropské ideje*. Přel. M. Calda. Praha, Prostor 2001.

mi, že Patočka, podobně jako celá řada filozofů (např. M. Heidegger nebo N. Hartmann), neměl příliš porozumění pro konkrétnější problémy pluralitní demokracie.

Bednářova koncepce náboženské demokracie je pak nepochybně redukcionistická, zužujíc pluralitu na apriorní akceptování náboženského půdorysu, resp. preference náboženského typu duchovnosti. Na problém vyváženosti evropských a národních prvků ve smyslu suverenity a jejího omezení v koncepci evropské unie a jejích institucí je možné mít samozřejmě různé názory. Není vyloučené ani to, že tento vztah bude ještě prodělávat změny, nejde o uzavřenou záležitost. Přesto se však domnívám, že konstrukce evropských institucí není protikladná „demokratickému evropanství“, zejména postrádám její reálnou alternativu.

Myšlenka lidských a občanských práv, která je určitým ztělesněním toho, co Bednář nazývá duchovně mravními základy Evropy v dnešní době, je asi *jejich jedinou možnou podobou* (svým způsobem „minimální“) za situace, kdy společenský konsensus nejde dále, resp. hlouběji, neboť náboženství – jako určitá, jakkoli významná forma duchovnosti – není již pocíťováno jako reálný sjednocující základ duchovní, mravní apod. dimenze individuálního ani společenského života, a stává se stále více pouze *jednou* z podob formování duchovnosti, jež nabývá stále výrazněji individuálního a neformálně skupinového rázu. Vzhledem k té podobě demokracie, jež je charakteristická pro náš globalizovaný svět a v jeho rámci i pro konstrukci Evropské unie, by „náboženská“ koncepce demokracie musela být nutně jejím omezením.

Z tohoto důvodu, abych se vrátil k autorově myšlence „náboženské demokracie“, nelze očekávat ani dobrovolnou podporu institucí, jež podle autora ztělesňují přirozený svět člověka, ze strany všech občanů. Za situace, kdy neexistuje odluha církví od státu, jako je tomu v ČR, ostatně nejde a nemůže jít o podporu dobrovolnou.

Třetím z autorů, jejichž pojetí Evropy a jejích základů si chci všimnout, je Otakar A. Funda. Na rozdíl od ostatních pojetí, jež jsem zde ve stručném nárysu připomněl, se jeho vyznačuje tím, že zkoumá jednotlivé „prameny“ a „pilíře“ Evropy konkrétně a diferencovaně.¹² Za „prameny“ Evropy pokládá *judaismus, antiku, křesťanství a evropský sekulární humanismus*. Pilířů pak rozlišuje šest: *odpovědnost, humanitu, svobodu, racionalitu, exaktnost a toleranci*.¹³ Kdybychom vzali předestřené komponenty jednotlivě, asi bychom měli pocit, že autorův dojem „vysychání“ se nejvíce týká náboženské (judaisticko-křesťanské) dimenze oněch pramenů, a to v souvislosti s tím, jak – podle mne – náboženství přestává být celospolečensky integrujícím fenoménem a takto živou tradicí, stávajíc se stále výrazněji něčím jiným: vnější formou, estetickým postojem, nostalgií, ba, co nejhůře, kolonkou v dotazníku.

V tradici sekulárního *evropského humanismu* naopak stojíme; aplikováno na přítomnost, např. *Charta základních práv z Nice*¹⁴ a celá koncepce Evropské unie a jejích ideových pilířů, je právě výrazem sekulárního humanismu, což se projevuje především v centrální pozici lidských a občanských práv. Obtížnější je pokusit se uchopit význam antiky pro dnešek. Zasloužila by si přinejmenším být zahrnuta do tradic spoluformujících Evropu v preambuli Evropské ústavy, když už tam vůbec mají být nějaké tradice vyjmenovávány.

Právě v přiznání významu evropského „sekulárního humanismu“, který bývá většinou konzervativně orientovaných autorů hodnocen buď negativně, nebo subsumován pod židovsko-křesťanskou tradici jako jejich pou-

12/ Funda, O. A., *Znavená Evropa umírá*. Praha, Karolinum 2000.

13/ Tamtéž, s. 24–25.

14/ Dokumenty Evropské unie. Zasedání Evropské rady, konané ve dnech 7., 8. a 9. prosince v Nice. Příloha *Mezinárodní politiky*, 25, 2001, 1, s. 1. Srov. Scheu, H. Ch., *Evropská ústava. Mezinárodní politika*, 25, 2001, 3, s. 28–29.

hý derivát, vidím největší Fundovu zásluhu. Snad tento „pramen“ umožňuje pojmut do typicky evropských komponent *univerzalistické pojetí spravedlnosti a práva* nezajícího jinou instanci než kontext mezilidských vztahů; ve vztahu k „pilířům“ Evropy by bylo nejspíše charakterizováno jako jejich *společný jmenovatel*.

Fundovo pojetí „sekulárního humanismu“ staví podle mého názoru implicitě do středu zájmu univerzalistické pojetí spravedlnosti, i když toto téma Funda výslovně nerozebírá. Tato myšlenka univerzalizmu lidských práv a svobod je tím, co přes všechny překážky, zvraty a odpor vyznačuje směr dalšího evropského vývoje.

Co se týče Fundových „pilířů“, pokládám za klíčové především akcentování svobody a tolerance, jež je výrazem hluboce individualistické povahy naší doby. V pojetí *svobody* jde především o svobodu individuálního uskutečňování záměrů a přání, silně naopak ustupuje do pozadí respekt k druhým lidem, jako komplementární stránka svobody, takže výsledkem je, jak vidíme výrazně i u nás, prosazování především těch nejsilnějších, nejagresivnějších, nejbezohlednějších. Svoboda se tak podle mého názoru stává nejproblematičtější z uvedených „pilířů“ a má nejrozpornější charakter; nebezpečím je především svoboda bez odpovědnosti.

Co se týče *tolerance*, je třeba především upozornit na její dvě základní podoby. Toleranci jako výraz respektu k názorům druhého zakládající se na schopnosti zaujmout odstup vůči vlastním názorům, představám, koncepcím apod., je třeba odlišit od tolerance jako výrazu principiální lhostejnosti, včetně lhostejnosti vůči dobru a zlu jako základním rozlišujícím mravním kategoriím. Dnešní doba je příznivě nakloněna oběma těmto typům; obávám se však, že tolerance ve smyslu lhostejnosti, tedy vlastně tolerance z morálního hlediska falešná, se projevuje jako vzestupný trend naší současnosti.

Humanita jako další ze základních evropských pilířů přináší částečně obdobné, částečně odlišné problémy

jako svoboda. Je na jedné straně tím, na čem se asi nejspíš mohou shodnout různé kontextuálně odlišné modely „dobrého života“. Ale má i druhou stránku. Humanita jako bezbřehá láska k člověku, resp. zbožnění člověka, se obrací jakoby sama proti sobě tím, že ignoruje určité mravní standardy, jež jedině mohou ospravedlnit akcentování lidství jako pozitivní hodnoty. Význam racionality a exaktnosti pro zachycení podstaty „evropského“ vztahu ke světu je podle mě mimo diskusi.

Význam *odpovědnosti* je v dnešní době aktuální, i když jako individuálně, resp. intersubjektivně (zvl. v Ricoeurových „krátkých“ mezilidských vztazích, jako jsou např. partnerské vztahy¹⁵) intendovaná hodnota není příliš populární. Poněkud jinak je tomu ve vztazích institucionalizovaných, kde je to především stanovisko sociální odpovědnosti – viz „Evropská sociální agenda jako společný hodnotový základ,¹⁶ jež je včleněna do základních dokumentů Evropské unie.

Podobně se uplatňuje, především opět v institucionální rovině, princip odpovědnosti ve vztahu k přírodě: zvýšená citlivost k ekologické problematice je dílem především posledních třiceti let (zpráva Římského klubu apod.) a týká se jak problematiky konečnosti neobnovitelných zdrojů, tak i rozšíření humánních hledisek na mimolidskou přírodu (nejradikálněji v koncepci biocentrického rovnostářství). Idea odpovědnosti vůči přírodě hluboce ovlivnila celé vědecké obory, např. filozofii. Prakticky se ale promítá do života společnosti velmi omezeně. Také snaha o „hodnotovou reorientaci“ ve smyslu akcentování odpovědnosti (dobrovolná skromnost apod.) nenašla celospolečensky výraznější echo a zaznívá především na závěr ekologických konferencí. K třem hlavním „nepřátelům“ ekologie, jimiž jsou po-

15/ Ricoeur, P., *Život, pravda, symbol*. Přel. J. Rejchrt. Praha, Oikúmené 1993, s. 105.

16/ Evropská sociální agenda. Viz Dokumenty Evropské unie, příloha *Mezinárodní politiky*, 25, 2001, 1, s. 11.

dle Fundy čas, nákladnost ekologických řešení a chudé národy,¹⁷ nutno přiřadit ještě čtvrtého: člověka, jeho „nastavení“ na určitý ovladatelsko-manipulativní vztah k přírodě, který podle mne nemůže být náhodný.

Mezi mnoho dalších pokusů, které problém, jemuž se věnujeme, tak či onak uchopují, patří i Habermasovo rozlišení *morálního* a *etického*.¹⁸ Zatímco etická rovina se týká toho, co je kontextuálně vázáno k určitým individuálním i kolektivním modelům dobrého života, optimálního uspořádání mezilidských vztahů apod., tedy toho, co souvisí s „přirozeným světem“ a co je vázáno k jeho partikulárním smyslům, morální rovina vyjadřuje to, co je – z plurality etických koncepcí – racionálně diskutovatelné, co je s to obstát v procedurách racionální argumentace apod. Ponechám nyní stranou širší problémy Habermasovy koncepce, jako je možnost racionálního rozhodnutí mezi rozličnými kontextuálně vázanými koncepcemi atd., a zdůrazním pouze, že samu ideu diskursivní univerzalizace norem a hodnot pokládám za nosnou, byť mající funkci spíše ideálního konstruktů postulujícího ideální podmínky realizace.¹⁹

Částečně obdobný problém tematizuje Habermas i v jiných kontextech, např. v úvahách o „ústavním patriotismu“, „postnacionální konstelaci“, především evropské.

Podle Habermase je pro naši dobu příznačná stále větší *diferenciace životních forem a životních rozvrhů*.²⁰ Tato pluralita je vyvrcholením procesu, který už od novověku směřoval k oddělení práva („legality“) od mora-

17/ Tamtéž, s. 151 n.

18/ Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1983.

19/ Münz-Koenen, I., *Konstitution des Nirgendwo. Die Diskursivität des utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas*. Berlin, Akademie Verlag 1997, s. 143–200.

20/ Habermas, J., *Postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998, s. 116 aj.

lity v tom smyslu, že legalita nemůže být podložena určitějším, obecně sdíleným morálním, resp. spíše etickým (např. nábožensky formulovaným) názorem, který měl závaznou a integrativní funkci.²¹ *Morální univerzalizmus* musí tedy být založen na univerzálním významu lidských práv a svobod, jak jsou dosaženy procedurou diskuse a dosahovaného konsensu. Pochopitelně, zde nelze očekávat, že by konsensus měl příliš určitou podobu. Musí se počítat s tím, že zůstane celá řada oblastí, kde zůstanou obsahově určité konkrétní, řekněme „etické“, názory rozdílné, např. pokud se týká takových problémů, jako je euthanasie nebo interrupce, instalace náboženských symbolů do škol či veřejných místností apod. Otázka je, je-li toto pojetí přijatelné pro všechna lidská společenství na různém stupni vývoje a podoby; Habermas v diskusi o povaze „asijských hodnot“, je, zdá se mi, takto radikálně pojatému univerzalistickému pojetí nakloněn.²²

II. Evropské sjednocování jako výraz globalizace a univerzální charakter lidských práv

Evropské sjednocování je možno chápat jako výraz globalizujícího se světa. Nechci se zabývat přímo problémy spjatými s globalizací, jen bych chtěl podotknout, že vedle celé řady problematických nebo dosud nejasných stránek globalizace je zde podle mého názoru jeden nesporně pozitivní moment, alespoň v evropském kontextu, a tím je globalizace univerzálního pojetí lidských a občanských práv a – ovšem v menší míře – také povinností a odpovědnosti nejen vůči současníkům a budoucím generacím, ale i vůči přírodě, světu, ba kosmickému rozměru života. Jak už vyplynulo z mého struč-

21/ Tamtéž, s. 163, 172–173.

22/ Tamtéž, s.183 n.

ného rozboru Fundových „pramenů“ a „pilířů“, z nichž vyvěrá a na kterých stojí to, co nazýváme Evropou, jde o „globalizaci“ vychýlenou na stranu individuálních práv a svobod a zanedbávající (nebo často jen teoreticky deklarující, jako v případě ekologických záležitostí) stránku povinností, odpovědnosti apod., tedy ty stránky, jež by vyžadovaly od člověka sebeomezení.

Člověk je v globalizujícím se světě euroamerické civilizace především subjektem práv, rozšiřujících prostor jeho svobody. Stále více toho může, a stále méně musí. Spolu s problematizací metafyzicko-náboženského základu jakožto společně sdíleného mravně-hodnotového rámce lidské individuální i společenské existence je jen logické, že se těžiště lidského sebepochopení a sebeurčení přesouvá do sféry „legality“. Tam, kde chybí shoda v obsahovém pojetí základních mravně-duchovních otázek, jako jsou problémy smyslu lidské existence, pojetí „místa člověka v kosmu“ (řečeno s M. Schelerem),²³ pojetí „dobrého života“, optimálního životního rozvrhu apod., tam, kde je pojetí těchto problémů individualizované a atomizované, musí být konsensus, který společenský život přesto nutně potřebuje, pojat stále „formálněji“, tak, aby mohl vyznačit společnou půdu, prostor, na jejichž vymezení se dnešní *globalizující se* společnost podílí *svým způsobem paradoxně cestou maximální individualizace a pluralizace*.

Výrazem snahy o vtěsnání co nejvíce „kontextuálně závislého“ do podoby EU byla snaha vlády ČR o to, aby v textu Evropské ústavy byly zdůrazněny „křesťanské hodnoty“. I když pominu otázku mandátu k takové formulaci, zůstávají zde dvě kardinální otázky. První otázkou je, co rozumět pod pojmem „křesťanské hodnoty“. Jsou to obecně uznávané hodnoty humánní, nebo i specifické kontextuálně vázané hodnotové postoje, jako je víra ve vzkříšení či transsubstanciaci? Druhou

23/ Scheler, M., *Místo člověka v kosmu*. Přel. A. Jaurisová. Praha, Academia 1968.

otázkou je, co vládu opravňuje vyzdvihnout z celého spektra hodnot a tradic, které spolufirmovaly Evropu, tradici výlučně křesťanskou? Je přece známo, že pro utváření a vývoj evropské civilizace jsou vedle křesťanských hodnot podstatné i hodnoty antické civilizace a kultury, judaismu, islámu, osvícenství či světského humanismu, které nelze redukovat jen na přípravu či odvozeninu křesťanských hodnot. Samostatnou otázkou by bylo, jaký význam pro utváření Evropy mají svébytné hodnotové orientace různých etnických společenství: nejen módních Keltů, ale i Germánů, Slovanů atd.; lze je prostě subsumovat pouze pod hodnoty křesťanství, které dobrovolně či nuceně tato společenství přijala? Zachovalo se z nich něco v dalším vývoji? Vypíchneli se význam pouze hodnot křesťanských, preferuje se tak určitá koncepce světa, smyslu lidského života atd., která dnes není zdaleka obecně sdílena, může to mít nanejvýš symbolicko-mocenský, resp. účelový význam, ale naprosto nemůže říci cokoli podstatného k tomu, co se často označuje jako „krize hodnot“, nezřídka právě těch křesťanských (zvl. problém rodiny), nemůže zabránit sekularizaci i „hédonizaci“ života, což je pro vyspělé evropské země symptomatické. Vnější fasáda slov nemůže ani v tomto případě zakrýt podstatu; rozhodující vždy je, jaké hodnoty konkrétně ve společenském životě dominují.

Pokud bych se měl na závěr vyjádřit na základě toho, co bylo řečeno, k otázce univerzalizace práv a hodnot v procesu evropského procesu, řekl bych asi toto: univerzalizace lidských práv je součástí *globalizace euroamerického modelu civilizace a kultury*, je to ideální projekt, o kterém dosud nelze říci, nakolik může být úspěšný, zejména vměšují-li se do něj logicky mocenské a partikulární zájmy atd. Univerzalizace se může týkat především takového pojetí lidských práv, které bere v potaz odstranění všech diskriminujících faktorů na základě „stejného zacházení“ – Habermas např. mluví o odstranění diskriminace žen, gayů –, otázkou je

rozšíření pojetí práv i na mimolidskou přírodu. V Evropě jsou vcelku příznivé podmínky pro takový proces. Co se ovšem týče univerzalizace hodnot, je problém složitější: předpokládám, že v onom procesu mohou být univerzalizovány zase především takové hodnoty, které jsou kompatibilní s uvedeným charakterem lidských a občanských práv, jako je např. spravedlnost, tolerance, důvěryhodnost, „férovost“, nikoli však ony typy hodnot, které souvisejí buď se *specifičtějšími* světovými názory a etickými koncepcemi, anebo vyžadují takové hodnotové orientace, které jdou *proti* „přirozeným“ lidským tendencím, jako je zbožnost, víra a také poslušnost (náboženský obraz světa), ale i schopnost uskrovnění, sebeobětování, „netržních“ hodnotových orientací.

Habermas mimo jiné říká, že „globalizace“ (a univerzalizace lidských práv a svobod je podle mě její součástí) vyžaduje i „reorganizaci“ životního, resp. přirozeného světa.²⁴ Rozumím tomu tak, že spolu s veřejným prostorem, kde je občan spoluzákonodárcem i spoluadresátem práv i povinností a svobod, jichž požívá a užívá v rámci „legality“, je nutno také vytvářet prostor pro jeho seberealizaci v oblasti kontextuálně vázaného „životního světa“ v těch oblastech, kde se jedná o privátní, resp. i občanskou nepolitickou angažovanost, tedy o realizaci právě těch konceptů dobrého života, uspořádání mezilidských vztahů atd., které nemají šanci prosadit se v rámci univerzalizace, protože nejsou sdíleny tak široce, které jsou příliš málo „formální“, příliš obsahově specifické na to, aby mohly vejít do podoby zákonů a norem.

24/ Tamtéž, s. 127.

II. Evropské kolektivní identity

Být sám sebou v integrované Evropě. Transkulturní já a evropská kolektivní identita

Martin Sauter

Úvod

Výraz „být sebou“ (*being oneself*) je složen ze dvou částí; tou první je sloveso „být (ve světě)“, které implicitně provází nevyjádřený podmět („já“). Druhá složka („sebou“) je zvrtné zájmeno, jehož posláním je docílit, aby se podmět slovesa *být* vztahoval k sobě samému. Tento autoreflexivní vztah se přitom utváří na pozadí předem dané sítě vztahů mezi světem a ostatními bytostmi, jak to alespoň naznačuje definice v *Novém oxfordském slovníku anglického jazyka* (OED), podle níž „být (sám) sebou“ znamená „nacházet se v normálním, individuálně ohraničeném stavu těla nebo mysli, *nebýt ovlivňován druhými*.“¹ V daném kontextu je tedy subjekt nositelem osobní *autonomie*. Počínaje „intersubjektivním obratem“ moderní filozofie nicméně nechápeme tuto skutečnost jako absolutní, monolitickou nezávislost, ale spíše jako schopnost subjektu pohlížet na sebe jako na původce

1/ Nový oxfordský slovník anglického jazyka (New OED. Oxford English Dictionary [CD-ROM]. Oxford, Oxford University Press 1999). Heslo *oneself*: 1. [zvrtné] zájmeno užívané jako slovesný nebo předložkový předmět, který se gramaticky shoduje s větným podmětem, jenž může být vyjádřen jak explicitně, tak implicitně (prostřednictvím zástupného zájmena *one*). *It is difficult to wrest oneself away* (Je obtížné vykrotit se) / *resolves that one makes to oneself* (rozhodnutí, která člověk činí sám); 2. [emfatické] zájmeno užívané k zdůraznění, že někdo dělá něco samostatně či bez cizí pomoci: *the idea of publishing a book oneself* (nápad vydat knihu sám); 3. v normálním a individuálně ohraničeném stavu těla nebo mysli, *nebýt ovlivňován druhými: freedom to be oneself* (svoboda být sám sebou).

svých vlastních myšlenek a činů vpletených do sítě intersubjektivních vztahů.² V tomto ohledu chápu tedy osobní autonomii jako kategorii, která koncipuje morální a politickou autonomii jako dvě stránky sebeautorství.

Krom toho ale způsob, jakým bývá spojení „být (sám) sebou“ užíváno v každodenních situacích (např. ve výrocích jako „včera jsem nebyl tak úplně *sám sebou*“), zjevně vypovídá o existenci *kvalitativního* kritéria, jímž jakožto subjekty posuzujeme úroveň svého bytí ve světě. V každodenním úzu tedy spojením „být sebou“ dáváme najevo, že existují různé stupně vnitřní kongruence subjektu se sebou samým, které odrážejí jeho pocit vnitřní *pohody* nebo – máme-li užít jiných adekvátních termínů – jeho pocit *autenticity*, *seberealizace* či osobního *blaha*.

Pod pojmem „*integrovaná Evropa*“ rozumím Evropskou unii, která má být přebudována v duchu nového ústavního pořádku, jenž byl vypracován na bruselském Konventu pro budoucnost Evropy. Tento dokument je základem nové evropské smlouvy. Nová ústavně zakotvená etapa integrace je ovšem pouze poslední fází procesu evropské integrace, který má počátky v Evropském společenství pro uhlí a ocel z roku 1952 a ve Smlouvě z Říma z roku 1956 jakožto zakládajícím dokumentu Evropského hospodářského společenství. Vypracování ústavního dokumentu v rámci Konventu nicméně představuje ve vztahu k předchozím etapám evropské integrace výrazný kvalitativní skok a zároveň i jisté dovršení tohoto procesu. Z toho důvodu vyhrazuji přídomek *integrovaný* pouze a jen pro tuto jeho finální fázi.³

Titul tohoto pojednání „Být sám sebou v integrované Evropě“ navozuje otázku možnosti osobní *autonomie*

2/ Cooke, M., A Space of One's Own: Autonomy, Privacy, Liberty. *Philosophy and Social Criticism*, 25, 1999, 1, s. 23–53.

3/ Je nasnadě, že vlastní proces evropské integrace se v tomto bodě nezastavuje, spíše naopak a že jeho faktické naplňování na-

a osobního *růstu* v integrované Evropě. Proč by nás ale taková otázka měla vůbec zneklidňovat? Jaký dopad může mít evropská integrace na naši schopnost být sami sebou, existovat ve shodě se sebou samými? V jakém ohledu se bytí sebou samým v integrované Evropě může jevit jako odlišné od bytí samým sebou, od existování v souladu se sebou samým, v národním státě, jakými jsou Irsko, Německo nebo Česká republika?

Na první pohled – když odhlédneme od skutečné, empirické situace v Evropě – je zřejmé, že by zde měl být jistý rozdíl. Vždyť ústavou svázaná a plně integrovaná Evropa by představovala jiný typ teritoriálního uspořádání s kvalitativně odlišnými vnitřními i vnějšími hranicemi a s pestrou směsicí nejrozmanitěji propojených prostorů a institucí, což ve svém součtu nepochybně ovlivní charakter sociálních vazeb jak uvnitř, tak i vně příslušných sociálních uskupení. K této proměně institucionálního uspořádání nemůže dojít bez následků na povahu subjektivitu utvářející se v tomto novém prostoru. Totéž samozřejmě platí, když se zaměříme na důsledky evropského integračního procesu pro politickou *autonomii*. Takzvaný demokratický deficit v EU totiž znamená, že pokud nebude provedena zásadní reforma distribuce politické zodpovědnosti ve vrcholných orgánech EU, občanům sjednocené Evropy bude i nadále upíráno politické sebeurčení v důsledku nedostatečného zastoupení a participace na celoevropské úrovni.

Při prvním zběžném pohledu na reálnou situaci současné Evropy se nicméně teze, že evropská integrace musí nutně poznamenat psychologickou konstituci evropského já, může zdát o něco méně přesvědčivá, alespoň co se týče 15 stávajících členských států. To nepochybně souvisí s relativní politickou a potažmo i kul-

stane až v důsledku tohoto skoku. A je rovněž velice pravděpodobné, že v budoucnu budou následovat ještě další podobné kroky, jak tomu bylo například ve Spojených státech amerických po přijetí Filadelfské konvence.

turní svébytností, kterou si tyto státy zachovaly i po své integraci do evropských struktur.⁴ Svěbytností zde přitom rozumím zdánlivou schopnost těchto zemí pěstovat i nadále v rámci svých teritoriálních hranic, jakož i v širokém spektru politických, kulturních, a zejména pak vzdělávacích institucí své charakteristické národní diskursy (termín diskurs je zde použit ve foucaultovském smyslu rozptýlené moci jako živné půdy, z níž povstávají příslušné subjektivity⁵). Tyto národní diskursy vykazují – minimálně ve „starých“ členských státech – značnou životaschopnost. Tato jejich životaschopnost dovozovala příslušným vládám (alespoň do nedávna) před zraky svého obyvatelstva dokonale *zamaskovat* skutečnost, že převážná část legislativních úprav schvalovaných zastupitelskými sbory těchto zemí je pouhým dodatečným potvrzováním směrnic vypracovaných mimo sféru jejich kompetence, tj. na půdě vrcholných orgánů EU.⁶

4/ Otázku politické *autonomie* prozatím ponechávám stranou, nicméně hodlám se k ní v kontextu tohoto pojednání ještě vrátit.

5/ K tomu viz Foucault, M., *Slová a věci: archeologie humanitních věd*. Přel. M. Marcelli a M. Marcelliová. Bratislava, Kalligram 2000; Foucault M., *Archeologie vědění*. Přel. Č. Pelikán. Praha, Hermann 2002.

6/ Jsem si vědom dalekosáhlých změn, které přináší vstup do EU desítky nových členských zemí. Důsledky pro jejich sociálně-ekonomické systémy a potažmo i pro způsoby utváření subjektivity jsou vskutku nezanedbatelné. Nemohly být před obyvateli těchto zemí skryty tak snadno, jak se to podařilo docílit v průběhu mnohem pozvolnějšího procesu západoevropské integrace. Mohli bychom namítnout, že k většině těchto změn by muselo dříve či později tak jako tak dojít. Jak se tyto země postupně vyrovnávaly s politickou realitou rozpadajícího se sovětského impéria, byly nuceny přijmout rozsáhlý program politických a sociálně-ekonomických reforem umožňujících přechod od státního kapitalismu k tržní ekonomice, a to bez ohledu na jejich případný zájem či nezájem o vstup do Evropské unie. Mnohá z těchto reformních opatření by nicméně nemusela být tak drastická a především by těmto zemím nebyla ordinována zvnějšku, jak tomu bylo například v případě požadavků zahrnutých v tzv. *aquis communautaire*. I přesto však (jak si

Tuto skutečnost odrážejí i postoje evropského obyvatelstva,⁷ alespoň podle toho, co vyplývá z průzkumů veřejného mínění prováděných pravidelně Eurobarometrem, což je statistický orgán Ředitelství informací Evropské komise. V průzkumu prováděném na podzim r. 1999 ve všech 15 tehdejších členských státech se 45 % dotázaných občanů identifikovalo pouze se svou vlastní národností a dalších 42 % připustilo, že má kromě své národní identity rovněž evropskou identitu. Ze zbývajících 10 % na sebe pouze 2/5, tj. asi 4 % všech respondentů, pohlíželo pouze jako na Evropany a zbylé 3/5, tj. asi 6 %, jako na příslušníky svého národa i jako na občany Evropy se zvláštním zřetelem na kvalitu „evropanství“.⁸ V roce 1999 tudíž obyvatelé Evropy ve své drtivé většině sami sebe vnímali v první řadě jako členy svých národních společenství a jako občany příslušných národních států, přičemž méně než polovina z nich připustila jistou *příměs* společné evropské identity ve svých dílčích národních identitách. Jenom nepatrná čtyřprocentní menšina se považovala výlučně za občany Evropy.

ostatně kandidátské země mohly samy ověřit v procesu vyjednávání o nové evropské smlouvě) se nové členské státy budou moci těšit přinejmenším takové míře národní suverenity jako jejich západní a severní sousedé. A politické elity těchto zemí již teď tohoto manévrovacího prostoru využívají k prosazení a obhájení své role v rámci příslušných národních diskursů.

7/ Pokud není výslovně uvedeno jinak, používám záměrně spojení občané Evropy poněkud volnějším způsobem, abych zdůraznil kolísání jeho smyslu mezi silnější interpretací „občané Evropské unie“ a slabší interpretací „občané členských států EU“. To se podle mne shoduje s faktickou situací, v níž se nacházejí obyvatelé Evropy za současné poněkud nepřehledné situace vzájemného prostupování nacionálních, transnacionálních a subnacionálních institucionálních arén.

8/ Office for EU Publications, 2001. *How Europeans see themselves, Looking through the mirror with public opinion surveys*. Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities, s. 13.

To koresponduje rovněž se strukturou evropského diskursivního prostoru, tj. s jeho rozčleněním do diskursů definovaných takřka výlučně hranicemi jednotlivých národních států. Veřejný prostor v zemích EU je ještě stále zřetelně rozčleněn podél hranic národních teritorií. Média stále fungují na národní bázi, jakkoliv jsou ovládána nadnárodními vlastníky. A školní osnovy vypracované na národní a regionální úrovni rovněž příliš neodrážejí současné evropské poměry, a nemohou mít tudíž vážné důsledky na způsob, jakým sami sebe definujeme jako Evropané.

Krom toho zde asi ani není dostatek politické vůle a autentického zájmu ze strany národních politických elit dosáhnout skutečnou změnu ve statutu příslušných národních diskursů. Tomu nasvědčují i závěry vzešlé z jednání Evropského konventu a průběh současných diskusí v Radě Evropy. V čem je tedy vlastně potíž?

I

Proces evropských změn poháněný vnitřní logikou evropské integrace a rozšiřování nabírá na rychlosti. Nedávno jsme byli svědky jedné z jeho nejdynamičtějších fází charakterizované souběhem jeho dvou klíčových momentů: teritoriálního rozšiřování a politického sjednocování.⁹ Zastávám názor, že otázka subjektivity a individuálního růstu bude muset být důkladněji zvážena v souvislosti s možnými normativními implikacemi vyplývajících z komplexních *kulturních* souvislostí tohoto zrychleného *politického* procesu.

9/ Nechávám zatím stranou nedávné politické rozepře v Evropě ohledně americké války proti Iráku. Z jistých náznaků poválečného vývoje jak na národní, tak i na celoevropské politické scéně lze vydedukovat, že současná roztržka může být jen další z řady krizí, které ze střednědobé perspektivy proces evropské integrace posilují.

Diskurs o europeizaci Evropy je rozvíjen převážně v rámci akademické disciplíny politické filozofie. Dominantní model demokratické teorie vypracovaný v rámci tohoto diskursu se opírá o *liberální* pojetí politické autonomie. Příslušná koncepce sice předpokládá kolektivní formování některých elementárních občanských ctností nepostradatelných pro fungování demokracie, vlastní proces utváření subjektivity nicméně deleguje výlučně na privátní sféru. Toto delegování rozhodujícího podílu na utváření subjektivity na privátní sféru bezpochyby reálně odráží jeden z konstitutivních rysů západní politické modernity. Je bezprostředním důsledkem normativní nadřazenosti osobní autonomie. V rámci normativní politické teorie je formování subjektivity vykládáno v intencích posvátné úcty k nedotknutelnosti osobní autonomie. Z historického hlediska lze konstatovat, že tomu tak rozhodně nebylo v dobách vrcholného rozkvětu národního státu, jenž se časově překrývá s érou vrcholné politické moderny. Při zpětném pohledu totiž vychází najevo, že utváření individuální subjektivity v lůně národní pospolitosti byl kolektivní projekt, který byl svěřen do péče institutu *celonárodního* vzdělávání a jako takový si kladl za cíl zformování „ideálního národního společenství“. Ustavení a udržení takto pojatého ideálního společenství byl tedy samostatný úkol diametrálně odlišný od pouhého mimovolného vštěpování elementárních demokratických návyků. V poněkud rafinovanější podobě přečkal tento vzdělávací úkol dokonce i dvě světové války, které se odehrály ve 20. století a které do značné míry zdiskreditovaly jak odkaz evropského nacionalismu, tak ideu národního státu, nemluvě o jejich roli jakožto rozhodujícího stimulu pro zahájení procesu evropské integrace. Podíl tohoto organizovaného vzdělávacího projektu na formování evropských národních států nebyl náležitě doceněn liberální politickou teorií, a to zejména její americkou akademickou odnoží, která ve svých vývodech vychází ze zdánlivě postnacionálních poměrů ve Spojených stá-

tech amerických údajně obdařených jakýmsi univerzalistickým posláním.

Z tohoto úhlu pohledu se proces sebeutváření národa může snadno jevit jako historický relikv, který ustoupí do pozadí, jakmile bude moci politická modernita v daném sociálně-politickém kontextu naplno rozvinout svůj potenciál. Je sice známo, že americká liberální politická teorie dala vzniknout alternativní teoretické koncepci představované americkým komunitarismem, který vydvihuje potřebu bezprostředního kontaktu mezi pospolitostmi (face to face communities) a připisuje strategický význam jejich silným hodnocením (strong evaluations).

Oba tyto přístupy k otázce národní sebetvorby se nicméně ukazují jako problematické a v konečném důsledku i kontraproduktivní, když svůj pohled obrátíme k tomu, co se v evropském kontextu odehrává v aktuálním okamžiku. Vyjdeme-li z pozic středního proudu západní liberální politické teorie s její úmyslnou či nevědomou slepotou vůči vlivu kolektivních identifikací na proces individuální sebetvorby, unikne nám jeden podstatný moment nezbytný pro zhodnocení normativních dopadů evropské integrace na proces formování evropské subjektivity. Na druhé straně se ale celý projekt evropské nadnárodní pospolitosti nutně musí jevit jako absurdita, když jej posuzujeme z myopické perspektivy komunitarismu s jeho důrazem na nezbytnost bezprostředních kontaktů mezi pospolitostmi.

II

Chtěl bych navrhnout východisko z této slepé uličky. Za tímto účelem se ještě na moment zastavím u otázky národního státu s jeho slavnou charakterizací jako „imaginární pospolitosti“ ze stejnojmenné knihy Benedicta Andersona.¹⁰ Shodneme-li se, že posláním národ-

10/ Anderson, B., *Imagined Communities*. London, Verso 1983.

ního státu v podmínkách západní modernity je suplování sociálněpsychologické role náboženství, jehož je sekulárním dědicem, pak je nasnadě, že zde máme co dělat s otázkou kolektivních a sociálních identifikací jakožto nedílné součásti veškerých sociálních procesů. Kolektivní identifikace jsou konstantou jakýchkoliv úvah na téma formování sociální struktury. Specifické uspořádání dané společnosti přitom určuje, v jaké *míře* a jakým *způsobem* se budou dané kolektivní identity manifestovat. Kolektivní identifikace jsou nutným protějškem produkce příslušných subjektivit. Komunitarismus ani liberalismus, tj. dvě nejvlivnější americké politické teorie, nejsou ve své čisté podobě schopny tuto okolnost náležitě reflektovat; jsou totiž natolik těsně svázány s americkým sociálním prostředím, že je nelze aplikovat na jiné části světa, aniž bychom je nepodrobili důkladné revizi. Zatímco liberální politická teorie je vůči roli kolektivních identifikací slepá, komunitarismus je zaujat příliš detailním pozorováním, než aby jeho vývo-
dy mohly být nápomocné kupříkladu při budování nových evropských politických struktur.¹¹ Odtud tedy nevyhnutelnost nastolit nově otázku normativních předpokladů produkce subjektivity v procesu „europeizace“ Evropy.

Než se vydám tímto směrem, chtěl bych ještě uvést několik poznámek k nedávné transformaci Evropy od volného společenství suverénních národních států k nynějšímu poněkud amorfnímu stavu charakterizovanému difuzí moci do bezpočtu údů polycentrické a mnohohrstvé politické pospolitosti.

11/ Mohli bychom samozřejmě namítnout, že oba dominantní směry amerického politického myšlení nalezly široké uplatnění v nejrozmanitějších končinách světa. K tomu můžeme poznamenat pouze to, že dokud se jejich působnost omezuje na silné národní kultury, jejich slabiny nikterak neomezují jejich interpretační a normativní potenciál, neboť jaksi za zády příslušných teorií skrytě působí strategie kolektivní identifikace a neumožňují, aby se tyto slabiny naplno projevyly.

Se zintenzivňováním procesu evropské integrace začal evropskému politickému prostoru až doposud strukturovanému po vzoru postwestfálského národního modelu udávat tón nový axiom: od jisté chvíle se novou normativní platformou evropského politického života stává předcházení vnitroeuropejským ozbrojeným konfliktům. Svou legitimitu přitom příslušné integrační snahy čerpají ze společné vůle evropských národů vzít si poučení ze své minulosti (zejména z historie 20. století) a v tomto duchu aktivně usilují o přebudování dosavadní podoby národních států.¹² Během prvních desetiletí své existence byl projekt evropské integrace uváděn v život tak pozvolna a nenásilně, že příslušná národní společenství vůbec nepocítovala nutnost nějak zásadně přehodnotit své kolektivní identity. Architekti počátečních fází projektu evropské integrace motivovaní snahou vybudovat Evropu, která by byla prosta nebezpečí občanské války a genocidy, totiž zprvu pečlivě volili nástroje a prostředky, aby se vyhnuli právě takovému frontálnímu střetu s etablovanými národními identitami. To jsou příčiny již dříve zmiňované zjevné disproporce mezi tím, jak je nynější stav politického rozhodování národy evropského superstátu vnímán a tím, jaký fakticky je. Postupem času nicméně stále naléhavěji vystávala potřeba reflektovat faktickou realitu evropského nadnárodního uspořádání.

- To má počátky v expansivním posilování pravomocí Evropské komise za předsednictví Jacquese Delorse.
- Poté následovalo založení Evropské unie na základě Maastrichtské smlouvy z roku 1991.
- Následně se v roce 1999 ustavil jednotný evropský trh se společnou měnou platnou v zemích tzv. eurozóny.

12/ To ovšem nikterak nesnižuje podíl, který měla na ranou fázi evropské integrace zhoršující se mezinárodní situace v období studené války a s tím spojená potřeba provázat vojenskou spolupráci v rámci NATO s institucionalizovanou spoluprací v socioekonomické oblasti.

- Snahy po rozšiřování směrem na východ a jihovýchod budou (prozatím) kulminovány přijetím deseti nových členských zemí v roce 2004.
- Boj proti formám kriminality, které se stejnou měrou týkají všech členských zemí, jako jsou drogy, obchodování s lidmi a mezinárodní terorismus si vynutilo posílení spolupráce v oblasti bezpečnostní politiky a – stále ještě se značnými rozpaky přijímané – založení společné evropské policejní agentury, tzv. Europolu.
- Různé mezinárodní krize (zejména pak konflikt na Balkáně v devadesátých letech) vedly k budování struktur společné bezpečnostní a zahraniční politiky (jakkoliv je další pokračování této spolupráce v nynější době ohroženo hlubokými názorovými rozpory v otázce války v Iráku).

Všechny tyto faktory podnítily v kruzích politického establishmentu členských zemí diskusi o budoucím evropském ústavním uspořádání. Propastná disproporce mezi evropskou politickou realitou a teorií tak konečně vyplouvá na povrch a vyvolává tlak na přijetí reform, jež by zásadním způsobem ovlivnily budoucnost unie a jejích občanů.

Pragmatickým záměrem Mezivládní konference Evropské unie (IGC) konané v prosinci r. 2000 v Nice bylo, aby z jednání Evropské konvence, z příslušných usnesení a z následné Mezivládní konference vzešel právní a institucionální rámec, který by nové, rozšířené podobě Evropy zajistil *funkčnost*. Přijetí příslušného ústavního dokumentu se však v první řadě neobejde bez široké podpory evropské veřejnosti, neboť jen tak bude moci společná evropská ústava plnit funkci koordinátora evropského politického života v duchu *normativních* zásad, které si obyvatelé Evropy sami zvolili.

III

V souvislosti s výše zmiňovanými normativními zásadami si musíme položit následující dvě otázky:

1. Jaký druh *ústavy* by si měli *občané* Evropy přát?
2. Jaký druh *občanů* může Evropa svázaná jednotnou *ústavou* potřebovat?

Podle mého mínění bude odpověď na tyto otázky vyžadovat, abychom si vzali na pomoc minimálně dva normativní principy. Podívejme se na ně nejprve s ohledem na jejich vztah k první otázce:

1. Jak už jsem k otázce politické autonomie v rámci EU uvedl v samém úvodu tohoto pojednání, nové ústavní uspořádání by mělo reflektovat nesoulad (a zároveň v této otázce zjednat nápravu) mezi domnělým a faktickým stavem demokracie v zemích EU. Jen tak na něj budeme moci pohlížet jako na adekvátní vyjádření politicko-kulturních aspirací evropské společnosti. Vytvoření podmínek pro všestranné rozvinutí demokratického potenciálu je totiž hodnotou, která již pevně zakořenila v politické kultuře evropských národních států a jako taková by se měla stát i samozřejmou součástí politické kultury sjednocené Evropy.¹³ Přetrvávající nerespektování legitimního požadavku na rozumnou demokratizaci by totiž mohlo ještě více prohloubit již tak propastné odcizení občanů od politického dění.¹⁴

13/ K problematice různých cest odbourání „demokratického deficitu“ viz Schmitter, P., *How to Democratize the European Union... And Why Bother?* Lanham, MD, Rowman and Littlefield 2000.

14/ Zaznamenal jsem, že řada komentátorů byla po jistou dobu zneklidněna absencí reálné potřeby demokracie a politickou pasivitou občanů evropských národních států. Připouštím, že deficit demokratické transparentnosti a zodpovědnosti v rámci mnohavrstvé a polycentrické evropské společnosti může nést na této situaci jistou vinu. Na druhé straně skutečnost, že příslušné fenomény lze pozorovat i v jiných světových liberálních demokraciích naznačuje, že na vině je spíše celkový rozklad demokratických hodnot v podmínkách naší pozdní globalizované modernity.

Volání po větší míře demokracie nicméně není výhradně evropskou specialitou. Zrodil se sice v prostředí euroatlantické civilizace (tj. v kontextu „západní“ politické kultury) na pozadí zápasu o reformu politického uspořádání, které si evropští přistěhovalci přivezli do „nového světa“ ze svých starých vlastí, jejichž politický život byl vesměs poplatný politickým hodnotám předmoderní éry. Mezitím se však požadavek spravedlivého demokratického zastoupení stal univerzální politickou devizou.¹⁵

2. Nový ústavní pořádek musí reflektovat (a zároveň manifestovat) jedinou autentickou evropskou hodnotu,¹⁶ jež má původ ve výše popsané historické zkušenosti. Ta zároveň představuje *raison d'être* v pozadí celého evropského experimentu, tj. dobrou víru, že ozbrojeným konfliktům mezi evropskými mocnostmi lze předcházet,

15/ Otázka, zda návrh ústavy vzešlý z jednání konventu je adekvátní odpovědí na tento požadavek, zůstává otevřená. Část komentátorů naznačuje, že členové konventu neměli dostatečnou kuráž se s problémem demokratického deficitu v rámci EU čestně vyrovnat. Důvody jsou zčásti připisovány tomu, že představitelé národních vlád stejně jako zástupci národních parlamentů, kteří tvoří většinu konventu, se nehodlají vzdát svých výsad a pravomocí. Jiní namítají, že přijatý dokument skutečně posílil demokratické pravomoci národních parlamentů a – v menší míře – rovněž pravomoci Evropského parlamentu. Ať už jednání o evropské ústavě dopadnou jakkoliv, příslušný normativní princip bude sloužit jako kritérium pro posuzování úspěšnosti nově se rodící entity.

16/ Není snad třeba uvádět, že příslušný pojem nechápu esencialisticky. Když hovořím o evropských hodnotách, je mi jasné, že se tyto hodnoty zformovaly v prostředí evropské kultury, která je sama výsledkem složité reakce na jisté historické zkušenosti, jež jsou vždy již interpretovány ve shodě s předem danými kulturními významy.

Evropská kultura rovněž není esencialistickým konceptem. Kultura je produktem lidské činnosti ve společnosti. Evropská kultura je tedy produktem sociálně podmíněné individuální a kolektivní činnosti. Krom toho jsou kulturní významy ve společnosti vždy již více či méně předmětem sporu mezi různými profesními skupinami, které se snaží získat uznání za své specifické čtení dané události nebo daného fenoménu.

pokud se prostřednictvím soustavy bezpečnostních po-
jistek a závazků částečně omezí jejich suverenita.

Pro tuto chvíli však ponechme první otázku stranou
a zaměřme se raději na hledání odpovědi na druhou
otázku, tj. jaký druh *občanů* může Evropská unie potře-
bovat? Po vzoru své odpovědi na první otázku si rovněž
odpověď na tuto otázku rozdělím na dvě části.

1. Evropa svázaná společnou ústavou předpokládá ob-
čanské ctnosti, které jsou ve shodě s mravním kode-
xem vlastním každé fungující demokratické společnos-
ti. Součástí tohoto kodexu je, aby občané:

- brali náležitý ohled na elementární lidská práva ostat-
ních občanů (a rovněž jednotlivců, kteří nejsou pří-
slušníky daného státu)
- hráli aktivní roli v občanském a politickém životě ze-
mě nebo přinejmenším právo ostatních občanů na
takové počínání ctili
- přijímali demokraticky schválená politická rozhod-
nutí.¹⁷

Jak už jsem uvedl výše, tyto principy mají univerzální
platnost, a jsou tudíž závazné pro všechny země, kte-
ré se hlásí k hodnotám demokracie a k vládě zákona.

2. Mimoto se ale evropské občanství vyznačuje jed-
nou specificky evropskou dimenzí. Ve jménu velkého
normativního ideálu sjednocené Evropy, tj. ve jménu

17/ Jsem velkým sympatizantem silícího volání po posílení parti-
cipativní funkce občanské společnosti, jak je zaznamenat napří-
klad v pracích Daria Castiglioneho. Např. Castiglione, D., Penel-
ope's Europe: The Making and Unmaking of European Citizenship
and its Formative Projects. *MS 2003* a Bellamy, R./Castiglione,
D., Normative theory and the European union: Legitimising the
Euro-polity and its regime. *Queen's Papers on Europeanization*, 13,
2001. Viz též Bellamy, R., The „Right to have Rights“: Citizenship
Practice and the Political Constitution of the European Union. In:
týž/Warleigh, A. (eds.), *Citizenship and Governance in the Euro-
pean Union*. London, Continuum 2001; a Schmitter, P., *How to
Democratize the European Union... And Why Bother?*, c.d.

odvrácení vnitroeurovských ozbrojených konfliktů, byla ze strany EU a jejích členských zemí přijata řada politických a institucionálních opatření, která již zasáhla a po roce 2004 ještě nepochybně zasáhnou do životů velkého množství lidí. Jak jsem už poznamenal výše, po větší část trvání evropského integračního procesu zůstával tento fakt před obyvateli Evropy skryt vinou fragmentarizace veřejného evropského diskursivního prostoru. S prohlubováním procesu evropské integrace je však evropské obyvatelstvo stále otevřeněji konfrontováno se skutečným rozsahem přijatých opatření a s jejich socioekonomickými důsledky. Tato opatření kladou na obyvatele Evropy mimo jiné tyto normativní nároky:

- Příslušníci evropských národů by měli upustit od veškerého násilného vyřizování konfliktů s příslušníky jiných evropských národů, a to bez opory v kolektivní příslušnosti k jednomu jedinému homogennímu společenství, jak je tomu u občanů jednoho státu.
- Evropské obyvatelstvo by mělo akceptovat neomezené právo na migraci z jednoho evropského regionu do druhého; na nově příchozí by se přitom měly vztahovat stejná práva a stejné výsady, jimž se za normálních okolností těší místní obyvatelstvo.
- Obyvatelstvo Evropy by mělo přijmout za své praxi přerozdělování ekonomických zdrojů z rozvinutějších regionů do méně rozvinutých oblastí Evropy.¹⁸
- Obyvatelé evropských států by se měli smířit s tím, že ne všechny státy budou mít ve vrcholných orgánech unie zastoupení odpovídající jejich velikosti.

To jsou jen některé z mnoha požadavků, které bude klást členství v unii na evropské obyvatelstvo – a lze si snadno představit, že si dynamismus evropské integrace záhy vynutí další. Obyvatelstvo Evropy jakožto společenství autonomních subjektů musí být vybaveno

18/ Za tento argument vděčím Bernhardu Giesenovi. Viz Giesen, B., *Between Descent and Destiny, Roads to European Identity*. MS 2002.

schopnostmi vyrovnat se s nimi, pokud má na sebe nahlížet jako na autonomní původce svých vlastních rozhodnutí. V tomto smyslu mají tedy výše uvedené nároky svrchovaně etický rozměr.

Uvedené etické požadavky mohou představovat vážný problém pro jednotlivce, kteří nedisponují nadprůměrnou mírou sociální solidarity ani silným vědomím kolektivní sounáležitosti, díky nimž by se byli s to ztožnit s programem individuálních a kolektivních obětí, jehož naplňování až doposud spadalo do svrchované kompetence národních států.

Nabízí se tedy otázka, jakými morálními vlastnostmi by museli disponovat občané ochotní vyjít vstříc takto náročným etickým požadavkům bez opory v jasně definovaných hranicích národní nebo státní příslušnosti? V jakém směru by měla společnost působit na utváření kolektivní subjektivity, aby vznášení těchto etických požadavků nebylo v rozporu s principem osobní autonomie. Nebo ještě jinými slovy, na jaký druh procesů utváření individuální subjektivity bychom se měli soustředit, aby příslušní jednotlivci sami sebe vnímali jako suverénní původce výše zmiňovaných mravních nároků?

Za své východisko si opět zvolím tradiční model národního státu. Demokratické národní státy v éře vrcholné moderny inspirované evropským modelem sociálního státu očekávaly od svých občanů vysokou míru solidarity v oblasti péče o sociální postavení znevýhodněných skupin v rámci společnosti definované státem. Takto vysokou míru solidarity od nich mohly požadovat jen díky hlubokému pocitu sounáležitosti s osudem vlastního národa, který sice do značné míry zmírňoval sociální a náboženské rozdíly mezi spoluobčany a tak umožňoval, aby se mezi nimi rozvinuly altruistické pocity a vazby, zároveň ale nedokázal zabránit, aby mezi nimi nepřetržovaly názorové spory provázející prosazování dílčích zájmů. Národní mýtus vycházel z *mytologie* kolektivní identity chápané jako absolutní homogenita. Tento mýtus národní homogenity dal vzniknout národ-

nímu diskursu (chápanému striktně ve foucaultovském slova smyslu) prostřednictvím:

- společného výkladu národní historie opřené o mýtus společného původu národa,
- příslibu společné budoucnosti,¹⁹
- a následným sloučením individuálního i kolektivního snažení na poli obchodu, vědy, vzdělání, sportu a kultury do jednotné platformy společného národního života,
- vybudování institucionálních kanálů kolektivní identity, která je nejprve implantována shora a následně artikulována zdola
- a ve většině evropských zemí i institucionalizované péče o osvojení společného národního jazyka často provázené politikou neúprosného potlačování „substandardních“ dialektů.

Na první pohled je zřejmé, že občané integrované Evropy nedisponují a nikdy nebudou disponovat kolektivní identitou natolik robustní, aby legitimovala vysoké mravní nároky na ně kladené, natož pak aby poskytla účinnou pomoc při jejich uvádění do praxe. To platí ve dvojím různém smyslu:

- Na jedné straně bude třeba radikálně pozměnit *ob-sah* příslušných identifikací.²⁰ Výklad evropské historie bude muset být přizpůsoben novým podmínkám cestou radikální reinterpretace národních historických diskursů. V této souvislosti bude rovněž potřeba zamyslet se nad možnostmi zformulování nového zakladatelského mýtu a nové vize společné budoucnosti. Z této perspektivy by se tedy mohlo zdát, že kdyby zde byl dostatek politické vůle, mohly by být

19/ Tamtéž.

20/ O snahách Komise EU stimulovat utváření společné evropské identity viz Theiler, T., *Why the European Union failed to Europeanise Audiovisual Policy*. In: Cederman L.-E. (ed.), *Constructing Europe's Identity: the External Dimension*. London, Lynne Rienner 2001 a Theiler, T., *Political Symbolism and European Integration*. Manchester, Manchester University Press 2004.

výše popsané identifikační strategie aplikovány na prostor integrované Evropy *relativně* bezbolestně. Na tomto místě se nemohu pouštět do podrobného rozboru možných podob nové evropské identity, ačkoliv se bezpochyby jedná o nesmírně důležitý aspekt.²¹

- Jako obzvlášť problematická se ukazuje snaha o reformu na rovině *prostředků* utváření identity. Opět se zde potýkáme s dvěma různými okruhy problémů, které tu uvádím v pořadí vzrůstající míry jejich problematičnosti. První problematickou oblastí je nalezení vhodných institucionálních kanálů. Jak jsem vícekrát uvedl, Evropa nedisponuje jednotným veřejným prostorem ani jednotným systémem šíření informací. Ustavení jednotného evropského komunikačního *systému* je bezpochyby technicky proveditelné, jakkoliv za současných politických a ekonomických poměrů jen sotva realizovatelné. Je nepochybné, že by taková celoevropská komunikační síť byla účinným prostředkem proti fragmentarizaci evropského veřejného prostoru. Její absence sama o sobě nicméně v žádném případě nepředstavuje nepřekonatelný problém, jak je patrné i z okolností, že přechod z jedné diskursivní sféry do druhé zpravidla nečiní technické potíže. Krom toho je znám bezpočet alternativ, jak by bylo možné této fragmentarizaci čelit nebo ji dokonce zužitkovat pro dobro věci.²² Celá záležitost je však

21/ Perspektiva nápravy se rýsuje v oblasti akademické historiografie, jakož i v oblasti praktického vzdělávání, kde se formuje samostatná disciplína evropských dějin s vyhlídkou na zavedení ve školách po celé Evropě. Hrůzy druhé světové války jsou taktéž vykládány jako rozhodující podnět politického sjednocení Evropy. Viz např. Giesen, B., *Triumph and Trauma*. Boulder, CO, Paradigm 2004. A v západních médiích se nyní vedou bouřlivé diskuse o nové pozici, již by v budoucnu mohla Evropa zaujímat na geopolitické mapě světa.

22/ Viz např. Risse, Th., *An Emerging European Public Sphere? What we know and how to make sense of it*. In: *Europe Transformed and Collective Identity Change*, [online], Oslo: Available from <http://www.arena.uio.no/>. Briefing Book 2002 [Accessed 27 Nov

naneštěstí komplikována ještě dalším aspektem, a tím je vysoká autorita samotných národních diskursů, ve většině případů ještě posilovaná jazykovou bariérou. Vliv národních společenství uzavřených v evropských národních státech nedovolí neproblematickou europeizaci příslušných národních identit analogickým způsobem, jakým se v minulosti pod vlivem nacionalismu zformovaly stávající identity, tj. na platformě homogenity. Vždyť Evropa nedisponuje jedním společným jazykem a vzhledem k relativní síle národních diskursů ani vyhlídkami, že by nekompromisní jazyková politika mohla vést k nějaké podobě jazykového sjednocení.²³

A zde se dostáváme k samému jádru rozdílu mezi odumírajícími národními evropskými státy a rodícím se nadnárodním evropským superstátem.²⁴ Pokud chceme přijít s funkční strategií utváření identit v rámci sjednocené Evropy, musíme se rozloučit s pojetím identity jako homogenní entity.

2003] a Eder, K., Zur Transformation nationalstaatlicher Öffentlichkeit in Europa. Von der Sprachengemeinschaft zur issuespezifischen Kommunikationsgemeinschaft. *Berliner Journal für Soziologie*, 10, 2000, 2, s. 167–184.

23/ Nezanedbatelná není ani ta okolnost, že v otázce jazykové politiky Evropa již jistou normativní volbu učinila. Ta odráží relativně vysokou míru kulturní soudržnosti jednotlivých evropských národních společenství, která se odráží mimo jiné i ve společné vůli převzít a dále rozvíjet tradiční model mnohojazyčné Evropy. Připouštím však, že i tuto oblast nepochybně čekají jisté změny; přinejmenším v prvních letech po rozšíření lze totiž s ohledem na nepraktičnost takového množství oficiálních jazyků očekávat přinejmenším v některých sférách značný tlak na určitou míru jazykového sjednocení. Na druhé straně je třeba poukázat na dominantní roli angličtiny jako jazyka mezinárodní komunikace, jehož pozice se v souvislosti se stávajícím procesem ekonomické globalizace ještě posílila. I tak je však jen málo pravděpodobné, že by se oficiálním jazykem EU mohla stát právě angličtina, neboť by ji ve veřejné i soukromé komunikaci museli být s to používat všichni evropští občané.

24/ Mohli bychom zajisté namítnout, že vyšší standard překladatelských služeb by mohl v procesu odbourávání jazykových překá-

IV

V éře ekonomické a kulturní globalizace, která se vyznačuje nebývalým tempem rozvoje transnacionálních styků,²⁵ se stále více lidí musí vyrovnávat s pocity kulturní vykořeněnosti a kreolizace, pro které se v akademických kruzích vžilo označení sociální hybridizace. Někdy se pro označení tohoto fenoménu našeho globalizovaného světa lze setkat také s termínem „transkulturní já“.²⁶ V rámci evropské populace existuje malá, i když neustále se rozrůstající skupina takto hybridního původu, ať už proto, že jsou dětmi zrozenými z vnitroeurospkých smíšených vztahů nebo že jsou příslušníky mimoevropských přistěhovaleckých komunit do evropských národních států. Výše uvedené termíny nejsou však bezprostředně a beze zbytku přenosné do evropského kulturního kontextu. Ani ty nejdalekosáhlejší ústavní změny, které mohou být zavedeny v souvislosti se současným transformačním procesem, nemohou totiž v evropské populaci (alespoň co se týče její převažující části v nepřilíš vzdáleném časovém horizontu) patrně nikdy probudit tak fatální pocity vykořeněnosti a kreolizace, jaké měli na mysli autoři příslušných konceptů.

Na druhé straně mohou tyto pojmy posloužit jako východisko radikálně nové koncepce identity, jejíž vypracování může mít pro budoucnost integrované Evropy zcela zásadní význam.

Konečně se tedy dostáváme k objasnění názvu toho-

žek provázejícím budování jednotného evropského komunikačního prostoru působit jako významný stmelující prvek. I kdyby tomu tak skutečně bylo, příslušný institut by byl kulturně akceptovatelný jen za předpokladu, že by šel ruku v ruce s níže vyloženým pojetím identity jako diference.

25/ Viz např. Hannerz, U., *Transnational Connections, Culture, People, Places*. London, Routledge 1996.

26/ Viz např. Bhabha, H., *The Location of Culture*. London, Routledge 1994.

to článku, tj. k tomu, co to znamená „být sám sebou v integrované Evropě“.

Zastávám názor, že jedním z předpokladů úspěšného normativního zvládnutí otázky evropské integrace je, aby kategorie občanství nebyla nahlížena pouze z úzké perspektivy *politické* autonomie, ale aby odrážela rovněž *etický, předpolitický* rozměr osobní autonomie. Evropská politická pospolitost se tudíž musí vypořádat s následujícím problémem.

Musí přijmout jako fakt, že *být sám sebou v integrované Evropě* znamená především co možná nejvyšší míru osobní autonomie pro libovolného obyvatele Evropy.²⁷ Aby se tak ale mohlo stát, musí být každému jednotlivci dopřán dostatek svobodného styku se světem a dostatek příležitostí k osobním kontaktům s lidmi na libovolném veřejném nebo oficiálním evropském fóru. Je tedy politicky žádoucí, aby byly příslušné sféry evropskému obyvatelstvu maximálně zpřístupněny. V tomto ohledu se v posledních dvaceti letech již mnohé změnilo. Celoevropská produkce a konzumace byla standardizována prostřednictvím řady kroků sahajících od schválení Jednotné evropské dohody až po zavedení společné evropské měny ve státech tzv. eurozóny. Na poznávacích značkách automobilů a na řídičských průkazech jednotného formátu se nachází evropská vlaječka. Pasy EU mají rovněž jednotný formát zvýrazněný jednotnou fialovou barvou. Právo stěhovat se ze země do země a vzájemné uznávání lokálních sociálních práv podtrhuje proklamovanou zásadu absolutní volnosti pohybu v rámci EU. Ve všech sférách evropského veřejného života se pozvolna, ale nezvratně prosazují bytostně evropské hodnoty.²⁸ Aby však občané byli s to vyhovět výše dis-

27/ Viz s. 1-2.

28/ V nových členských zemích je tento proces, který se odehrává na pozadí hlubokých ekonomických a sociálních transformací spojených s praktickou realizací zásad *aquis communautaire*, daleko zjevnější, což mimo jiné svědčí o dalekosáhlém charakteru proměn, jímž až dosud prošly země „staré“ Evropy.

kutovaným mravním nárokům, nestačí pouze vybudování nezbytných institucionálních předpokladů úspěšného dovršení integračního procesu, ale každý jednotlivec musí sám *in se* nalézt potřebné zdroje k soužití s nejrůznějšími lidmi v rámci mnohotvárné evropské pospolitosti. To znamená, že musí být s to vidět v zahrádce za domem svého litevského souseda v Dublinu, v obchůdku v centru Varšavy nebo ve vesnické hospodě kdesi ve Slovinsku místa, s nimiž by se přinejmenším potenciálně mohl identifikovat, která by mohl považovat za svůj „domov“. Tentýž akt přijetí za své by daný jednotlivec měl ovšem analogicky očekávat rovněž od všech ostatních evropských občanů ve vztahu ke své vlastní domovině (Heimat). V tomto smyslu můžeme tedy hovořit o vztahu potenciální souměřitelnosti mezi jakýmkoliv evropským prostorem, obyvatelem a subjektem. Evropská subjektivita musí být strukturována tak, aby její nositelé byli schopni vstupovat ve styk s jedinci a prostory utvářenými a ovlivňovanými kulturními faktory, které jsou jim z větší části naprosto cizí a jejichž smysl jim vesměs uniká vzhledem k neznalosti příslušného kulturního kódu. Obyvatelé Evropy musí být schopni koexistovat s ostatními Evropany ve svých zemích i v cizině tak, aby jejich soužití bylo procesem vzájemného obohacování, a to navzdory odlišnostem ve způsobu života, které budou nepochybně trvat i nadále.

Jinde²⁹ se odvolávám na pojetí subjektivity, které razí Paul Ricoeur v práci „*Soi-Même Comme un Autre*“.³⁰ Zastávám názor, že tento hermeneutický a fenomenologický výklad dynamické integrace jinakosti do procesu formování subjektivity dovoluje rekonstrukci osobní identity, která bude ve shodě s normativními zásadami evropské integrace a se specifickým charakterem *ko-*

29/ Ve své doktorské disertaci na téma „Normativní rámec formování evropské identity“ obhájené na Univerzitě v Kostnici.

30/ Ricoeur, P., *Soi-Même Comme un Autre*. Paris, Seuil 1992.

lektivních evropských identifikací. Pod vlivem Ricoeu-
rovy argumentace lze tedy k tématu utváření evropské
subjektivity připojit následující poznámky.

Integrovanou Evropu můžeme vnímat jako testovací
prostor pro nový druh subjektivity, který se rozchází
s tradičním výkladem identity jako homogenní entity,
jenž byl vůdčím motivem nacionalismu a národního
státu. Projevy jinakosti, s nimiž se Evropané mohou
setkávat jak vně, tak uvnitř (v podobě spoluobčanů ci-
zího původu) svých národních států, působí jako per-
manentní výzva k reflexivnímu přijetí zkušenosti jina-
kosti cestou narativní rekonstrukce vlastní identity.

Na tomto místě bych chtěl k normativní rekonstrukci
evropské subjektivity připojit následující fenomenologic-
kou úvahu.³¹ Když si budování subjektivity v rámci ná-
rodního modelu představíme jako systematické vyhošťo-
vání *jinakosti* z horizontu naší bezprostřední zkušenosti,
pak pro tento proces můžeme v oblasti politického živo-
ta nalézt paralelu v zadržování *druhých* mimo teritoriál-
ní hranice našeho národního státu. Rekonstrukce sub-
jektivit inspirovaná Ricoeuřovým příkladem, která si
klade za cíl poskytnout procesu evropské integrace sta-
bilní normativní platformu, by naopak na subjektivitu
ráda pohlížela jako na proces nacházející se ve stadiu
neustálého zrodu. Daný proces individuální sebetvorby
přítomně vplétá jinakost do tkaniva narativní konstrukce
podávající zrod příslušného já, což vytváří předpokla-
dy, aby se příslušný model subjektivity stal základem
mnohem stabilnějšího – i když krátkodobě asi ne tak
robustního – vztahu k druhým, než jaký se mohl rozvi-
nout v podmínkách tradičního modelu národního státu
charakterizovaného extrateritorializací jinakosti.³²

31/ To se blíží pojetí, který zastává Julia Kristeva ve své knize
Strangers to Ourselves (New York, Columbia University Press 1994).

32/ Taková identita pěstovaná za účelem poskytnutí opory proce-
su evropské integrace je neesencialistická konstrukce, radikálně
odlišná od mýtotočného procesu formování jejího nacionalistické-
ho protějšku. Jako taková je za současných podmínek lépe eticky

V

To vše by mohlo mít dalekosáhlý dopad na charakter evropských mechanismů cílené, politicky motivované produkce subjektivity, jak se s ní setkáváme například na půdě vzdělávacích institucí, v rodinách, v mládežnických organizacích, v náboženských společnostech, v umění či v médiích. Pojednám zde pouze o několika málo aspektech, které se týkají převážně oblasti *vzdělávání*:

- *Nevyhnutelným předpokladem* zformování takto komplexního modelu subjektivity je přehodnocení a nové definování klíčové role vzdělání pro formování individuální subjektivity. To v první řadě znamená izolovat sféru vzdělávání od latentního vlivu kapitalistické produkce, který se projevuje jednostranným zaměřením vzdělání na pěstování dovedností uplatnitelných v prostředí tržní směny.
- Zastávám názor, že k této rehabilitaci vzdělávacího procesu by mohly znamenitě posloužit tradiční humanistické prostředky budování subjektivity, jež by mohly být s to probudit ve vědomí jednotlivce *pocity souladu se sebou samým a důvěry ve vlastní schopnosti*. Pouze tyto hodnoty jsou totiž zárukou plodné a nekonfliktní interakce s druhými.
- Dále je třeba podporovat adekvátní formy konfrontace s *jinakostí* a s druhými vštěpováním schopností transkulturní a interkulturní komunikace, zejména pak budováním jazykových dovedností a kultivací vnímavosti k etnickým a kulturním rozdílům.³³
- To vše musí mít oporu v poznání, že procesy individuálního sebeutváření a osobního zrání jsou bytost-

disponovaná zhostit se úkolu navozování jednoty uvnitř multikulturní, transnacionální entity nežli diskurs identity pěstovaný nacionalismem.

33/ K otázce kritérií nezbytných k rozvoji takových forem subjektivity viz např. Hofstede, G., *Cultures and Organizations, Intercultural Cooperation and its Importance for Survival*. London, Harper Collins Business 1994.

ně neuzavřené a jako takové ovlivnitelné důsledky střetu s jinakostí.

Některé z bodů etického programu, jenž by se v budoucnu měl stát integrální součástí vzdělávání evropských občanů, byly zformulovány v prostředí multikulturních společností evropských *národních* států. Multikulturní společnosti fungující v prostředí evropských národních států jsou tedy jakousi testovací půdou pro zavádění etického paradigmatu transkulturní subjektivity.³⁴

Nemůže být pochyb o tom, že k tomu, aby byl vzdělávací program zaměřený na výchovu evropského občanství korunován úspěchem, musí být provázen vštěpováním celé řady dalších etických vlastností. Jako příklad lze uvést vlastnosti, které přispívají k utváření občanského života v rámci tradičního *národního* paradigmatu, jako jsou tolerance nebo zodpovědnost. V každém případě zde hrozí reálné nebezpečí, že pokud evropská integrace nebude provázena *dodatečnou* reflexí o cestách vedoucích k vypěstování nové *evropské* subjektivity, přestane se co nevidět (nebo lépe řečeno, ani nikdy nezačne) evropské obyvatelstvo v prostoru sjednocené Evropy cítit *samo sebou*. Tomu je třeba stůj co stůj zabránit; jinak by se mohlo stát, že ambiciózní projekt pacifikace kontinentu poznamenaného násilnou a mnohdy i navýsost děsivou minulostí nenávratně vezme za své.

34/ Zejména nadnárodní korporace působící v Evropě jsou si vědomy naléhavé potřeby vštěpovat svému kulturně a etnicky stále pestřejšímu personálu schopnost vyrovnávat se s multikulturním složením pracovních týmů. Vznik celé nové akademické disciplíny *interkulturních studií* byl do značné míry motivován ekonomickými zájmy. Dílo Geerta Hofsteda (*Cultures and Organizations, Intercultural Cooperation and its Importance for Survival*, c.d.) a řady dalších svědčí o potřebě konstruktivního podchycení multikulturního dynamismu.

Kolektivní identity a demokratická legitimita v severoamerické a evropské demokratické teorii¹

Claudia Ritter

I. Kultura v demokratické teorii zabývající se zkoumáním víceúrovňového politického uspořádání, jak je známe například z Evropské unie

Politologové a teoretici demokracie přemýšlející o stavu politických institucí Evropské unie se shodují v ostře kritice jejich údajného demokratického deficitu, který v zásadě definují jako nedostatek konzistence v procesu rozhodování. V EU není těm, jejichž osudy jsou ovlivňovány danými politickými rozhodnutími, dopřán rovný podíl na jejich tvorbě, ani zde není respektována zásada, podle níž se důsledky rozhodnutí jednotlivých států omezují výlučně na jejich území nebo na sféru jejich bezprostředního vlivu.² Normativní zásada, aby všichni ti, jejichž životy ovlivňují důsledky jistých politických rozhodnutí, měli právo podílet se na jejich tvorbě (tj. elementární předpoklad legitimacy daného politického systému³) neboli pravidlo stejné váhy hlasů jakožto elementární podmínka spravedlivého politické-

1/ Vybrané aspekty tohoto článku byly předneseny na konferenci *Philosophy and Social Science* pořádané Filozofickým ústavem Akademie věd České republiky ve spolupráci s Univerzitou Karlovou a dalšími institucemi v Praze.

2/ Zürn, M., *Regieren jenseits des Nationalstaats*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988.

3/ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press 2002.

ho uspořádání, je stále obtížnější prosadit v kontextu víceúrovňových a polycentrických systémů multikulturálních společností.⁴

Abychom se mohli teoreticky vyrovnat s problémem legitimacy demokratických procedur rozhodování překračujících hranice národních států, musíme vzít v úvahu dva aspekty. Za prvé je ze strany demokratické teorie vznášen požadavek, aby se všichni ti, kdo jsou postiženi důsledky daných rozhodnutí, podíleli na jejich tvorbě. Klasická liberální teorie se dovolává práva každého jednotlivce podílet se na procesu rozhodování v duchu zásady demokratické rovnosti. Tato elementární zásada jakéhokoliv demokratického zřízení, a tedy i elementární podmínka jeho legitimacy, byla podrobena radikální reinterpetaci na půdě teoretického zkoumání deliberativní demokracie v multikulturálních společnostech. Stále častěji se přitom dostává na přetřes i v debatách věnovaných otázkám víceúrovňových a polycentrických politických systémů, z nichž taktéž zaznívá kritika na adresu demokratického deficitu v rámci EU. Za druhé je zde Weberova teze, že legitimita se vždy konstituuje jen na pozadí kolektivního uznání, že je v první řadě „vírou v legitimitu“. Jakýkoliv řád je bytostně závislý na předpokladu, že „daný nárok na uznání politické legitimacy je do značné míry a v závislosti na jeho charakteru vnímán jako oprávněný“.⁵ Daný sociální model nemůžeme považovat za legitimní, pokud jej lidé sami ve své většině za takový nepovažují. Je tedy naprosto nezbytné, aby občané sami zásadu rovné spoluúčasti na politickém rozhodování chápali jako spravedlivý politický institut. A protože moderní společnosti nepřipouštějí přímou demokracii v její ryzí po-

4/ „Multilevel and polycentric governance“ of the EU, přednáška Philippa Schmittera na konferenci ECPR konané 20. září 2003 v Marburgu.

5/ Weber, M., *Economy and Society*. Vol. I. Berkeley, University of California Press 1978, s. 214.

době, musí se koncepce zaručující praktické naplňování normativní zásady rovného podílu na rozhodování těšit všeobecnému uznání. Kolektivní chápání demokratické legitimacy je výsledkem dlouhého procesu krystalizace všeobecných koncepcí dobra a spravedlnosti. Ve hře přitom není pouze etický požadavek sdílení politické moci, ale také legitimita jistého kolektivního „my“, které samo sebe chápe jako uzavřenou pospolitost vyznávající jisté procedury sdílení demokratické spoluodpovědnosti, díky nimž se toto „my“ cítí jako legitimní entita. Tento druhý aspekt zahrnuje koncepci politické soudržnosti spočívající ve vynalézání a rozvíjení kolektivních identit, v kultivaci pocitu politické příslušnosti, jakož i v pěstování vědomí občanské sounáležitosti. Z toho důvodu musí politická teorie, která analyzuje konkurenční interpretace tohoto „my všichni“, operovat s koncepty kultury a identity a rovněž s konceptem spravedlnosti. Teoretický výklad zásad spravedlivé spoluúčasti na demokratickém rozhodování ze strany každého, jehož osudu se takové rozhodování dotýká, se nicméně nemusí týkat pouze izolovaných jednotlivců, ale může se týkat rovněž různých kolektivních uskupení, která taktéž mohou ovlivňovat způsob interpretace příslušných normativních nároků. Pouze a jen tehdy, když vezmeme v úvahu obě hlediska politické legitimacy, tj. jak hledisko politické spravedlnosti, tak hledisko sociální soudržnosti, se nám obtíže spojené s definicí legitimní politické reprezentace v kontextu současného globalizovaného světa může ukázat v jasnějším světle. Příčiny omezeného potenciálu pro získávání politické podpory k realizaci nepopulárních rozhodnutí (jako je přesouvání finančních zdrojů za hranice národních států) v důsledku oslabené legitimacy evropských politických institucí se taktéž stane zřejmější.

Vývoj v oblasti praktické politiky v zemích EU se zdá ospravedlňovat volání po systematické analýze kolektivních identit v kontextu úvah o legitimitě jejich demokratických institucí. Pokusy – nikoliv nepodobné

tomu, který vzešel například z jednání Konventu EU – nahradit rozhodování na základě konsensu komplikovanými procedurami kvalifikovaného většinového rozhodování, jakož i stále se smršťující zdroje pro systémovou integraci cestou přímé podpory ze strany sociálního státu vyvolávají rostoucí tlak na politickou integraci založenou na kolektivním uznání jednoho či několika evropských kolektivních „my“. Prozatím však zůstává nejasné, jaké konkrétní podoby kolektivních identit se nakonec rozvinou a jakým konkrétním způsobem budou posilovat, nebo naopak подрývat legitimitu demokratických institucí EU. Jisté je jen to, že jakékoliv tradiční pojetí univerzální kolektivní identity zahrnující veškeré obyvatelstvo EU se záhy stane anachronismem.

Současná evropská demokratická teorie se potýká s teoretickým ospravedlněním plurality démů a kolektivních identit. Autoři jako Habermas, Zürn, Abromeit, Schmalz-Bruns, Scharpf, Schmitter nebo Greven jsou si vědomi obtíží spojených s konceptualizací a legitimizační role národa v podmínkách víceúrovňového politického systému.⁶ S výjimkou Habermase a Zürna však tato problematika v jejich díle nezaujímá centrální pozici

6/ Viz souhrnný výklad mé pozice, jak je podán v kapitole o stavu demokratické teorie v zemích EU v *Tamed Minorities*, MS, 2004; Zürn, M., *Regieren jenseits des Nationalstaats*, c.d.; Abromeit, H., *Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie*. Opladen, Leske & Budrich 2002; Schmalz-Bruns, R., *Demokratisierung der Europäischen Union – oder: Europäisierung der Demokratie?* In: Lutz-Bachmann, M./Bohman, J. (eds.), *Weltstaat oder Staatenwelt?* Frankfurt/M., Suhrkamp 2002; Habermas, J., *Zeit der Übergänge*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2001; Schapf, F. W., *Demokratie in der transnationalen Politik*. In: Beck, U. (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1998; Schmitter, P. C., *How to Democratize the European Union ... and Why Bother?* Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers 2000; Greven, M. T., *Can the European Union Finally Become a Democracy?* In: Greven, M. T./Pauly, L. (eds.), *Democracy beyond the State?* Boston, Rowman & Littlefield Publ. 2000, s. 35–62.

a otázce národních, jakož i veškerých ostatních kolektivních identit je vesměs věnována spíše okrajová pozornost. Krom toho se i přes kritické stanovisko k výkladům identity v rámci národního modelu nezřídka při studiu identity obyvatel EU uchylují k dávno překonané koncepci národní identity. Na rozdíl od svých evropských protějšků se teoretici demokracie ve Spojených státech a Kanadě soustřeďují na zkoumání rozmanitých aspektů kulturní a politické soudržnosti. V této souvislosti se tedy nabízí otázka, zda by se ze severoamerických diskusí na téma politiky identity a nároků vznášených ze strany rozmanitých etnických a kulturních skupin na zvláštní politické výsady nedalo rovněž vytěžit poučení pro demokratickou teorii zkoumající otázky politické legitimacy a demokratické reprezentace v rámci víceúrovňových a polycentrických politických systémů typu EU.

Předpoklady politické soudržnosti v rámci EU

Povaha sociální soudržnosti v Severní Americe a v Evropě se od sebe značně odlišuje. Krom toho se evropská teorie demokracie při řešení sporných otázek demokratické legitimacy opírá o zcela specifické strategie. Než budeme moci přikročit k rozboru typických znaků severoamerické politologické rozpravy na téma politiky identity a skupinových etnických práv s ohledem na využitelnost jejich závěrů pro zlepšení stavu demokracie v EU (oddíly II a III), musíme alespoň ve stručnosti podat náčrt obou výše zmiňovaných problémů (oddíl I).

V rozporu s vžitými představami politických věd a demokratické teorie není pluralita národů zdaleka hlavním zdrojem obtíží spjatých s legitimitou demokratických institucí. Politické klima v EU v daleko větší míře ovlivňují zcela jiné okolnosti. Na kolektivní vnímání společné evropské identity přitom mají vliv zejména

tyto čtyři faktory: *Za prvé* zde chybí jakýkoliv všeobecně uznávaný výklad společné historie, právě tak jako jakákoliv silná vize společné budoucnosti, které by se v kontextu evropského veřejného mínění etablovaly jako základní politický mýtus sjednocené Evropy. A asi ani nelze očekávat, že by ze současných diskusí o perspektivách evropské integrace mohla v dohledné době vzejít debata o různých alternativách výkladu evropské historie. Občané Evropy dožadující se poučení ohledně kořenů své evropské identity jsou odkazováni na přítomnost. Navzdory přehlížení odkazu minulosti však vliv evropské historie bude i nadále formovat vědomí evropských národů a evropskou politickou kulturu. *Za druhé* bez ohledu na reformy spojované se smlouvou o evropské ústavě panují ve státech EU obavy, ne-li přímo panický strach, o udržení vlastní suverenity, s nimiž musí počítat každý, kdo se chystá angažovat na evropské politické scéně. Národní společenství vedou zápas o autoritu se slabým evropským superstátem. Rozpaky kolem používání názvu EU a spory ohledně statutu ústavy, tj. zda se má jednat o smlouvu, ústavní dokument nebo o jakousi kombinaci obou,⁷ jsou jen některé příklady tohoto probíhajícího sporu.⁸ Na jedné straně je zde patrný zájem na vybudování supranacionální federalizované Evropy s jasně definovanou hierarchií politických úrovní. Na druhé straně se ozývá volání, aby se suverénní národní společenství sjednotila na principech rovnosti a „kooperace“ (takto se v diskusi o budoucnosti sjednocené Evropy před časem vyjádřili například dánští politologové).⁹ Tato ambivalence se

7/ Stephano Bartolini na konferenci ECPR konané v Marburgu 20. září 2003.

8/ *New York Times*, 15. 6. 2003: Konvent charakterizuje EU jako „Unii ‚občanů a států‘“, čímž podtrhuje sepětí národní spolupráce a nadnárodní politické integrace. Viz též *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12. 6. 2003.

9/ Konference Dánské sítě politické teorie a Výzkumné skupiny pro studium kulturních kontaktů na Univerzitě Aarhus, 22.–24. 5. 2003.

rovněž odrazila v postojích evropského veřejného mínění k válce v Iráku a k Bushově doktríně; ty totiž v evropském obyvatelstvu posílily vědomí příslušnosti k národům Evropy, ačkoliv nikoliv nezbytně vědomí příslušnosti k evropskému superstátu. Rozdílné reakce jednotlivých národů na tyto události, jak je bylo možné vypořádat z průběhu masových protestů a z charakteru mediálního zpravodajství a v nichž se mimo jiné odrážely i rozdílné postoje občanů k jejich národním vládním, jasně ukázaly, že EU nehovoří jedním společným jazykem. Tváří v tvář těmto událostem se Evropané sami před sebou demaskovali jako *poly vocal*, jako pluralita svébytných politických entit, připravených oponovat jak národním, tak celoevropským institucím a uzavírat koalice s globálními protestními hnutími. Nabízí se otázka, jak může být taková politická „polyvokalita“¹⁰ evropských národů a etnických skupin reprezentována v kolektivním vědomí sjednocené Evropy a jaké důsledky z ní mohou plynout pro mechanismy demokratického sdílení moci. Za *třetí* Abromeit,¹¹ Schmitter¹² a jiní autoři poukazují na okolnost, že pluralita etnik a národů s sebou nese pluralitu konkurenčních koncepcí demokracie a demokratické legitimacy, která se odráží v kolektivním vnímání evropské politické scény a jakékoliv evropské politické kolektivní identity. Idea supranacionální federace s majoritním rozhodováním soupeří s koncepcí národní kooperace s rozhodováním založeným na konsenzuálním základě. Rozšíření EU přivede do tohoto společenství mladé demokracie, jejichž politická kultura je poznamenána nedávným přechodem

10/ Seyla Benhabib užívá termínu „polyvokalita“ v souvislosti s kulturami, které se vyznačují velkou pluralitou nezávislých postojů a názorů.

11/ Abromeit, H., *Democracy in Europe. Legitimizing Politics in a Non-State-Polity*. New York – Oxford, Berghahn Books 1998.

12/ Schmitter, P. C., *How to Democratize the European Union ... and Why Bother?*, c.d., s. 14.

k demokracii. Situace, kdy je součástí jedné politické entity více modelů demokracie, se tak může stát standardním jevem. Je dokonce možné, že s touto mnohovětrností evropské politické kultury se obyvatelé Evropy ztotožňují v daleko větší míře než s kterýmikoliv články společné evropské ústavy. *Za čtvrté* celou situací dále komplikují konkurenční pojetí politické legitimacy. V dnešní demokracii si stále větší a větší prostor získávají semidemokratické metody vládnutí. Požadavek větší míry demokracie je nahrazován lobingem různých zájmových skupin a nevládních organizací působících na nadnárodní politické scéně. Vzdávající tolerance vůči metodám vlády bez náležité míry demokratické kontroly je provázen stále citelnějšími těžkostmi s prosazováním demokratických nástrojů, které se osvědčily v národním uspořádání, nicméně selhávají na nadnárodní úrovni, kde není zachováno rozdělení kompetencí, jež je obvyklé v tradičním modelu národního státu. Nástroje politické integrace ani normativní standardy pro posuzování politických záležitostí nejsou v EU konzistentní. V tomto kontextu je nanejvýš nepravděpodobné, že by různé druhy evropského kolektivního sebevědomí, které se rozvinuly v souvislosti s rozmanitostí historických zkušeností, mohly splynout v jednu celoevropskou identitu srovnatelnou s národními identitami zformovanými na pozadí jedné sjednocující historické zkušenosti.

Dokud budou tyto čtyři faktory ovlivňovat charakter evropských kolektivních identit s ohledem na kritérium politické koheze, bude veškerý nářek nad absencí společné evropské identity a nad přílišnou rozmanitostí dílčích identit, jež problematizují legitimitu evropských institucí, pouze planou rétorikou. Evropská identita bezpochyby prochází hlubokou transformací. Pouze není jasné, zda příslušný transformační proces stimuluje, nebo naopak sabotuje procesy politické integrace a demokratické legitimizace, na jejichž úspěchu závisí, zda si různá nepopulární opatření (jako např. přeroz-

dělování zdrojů z rozvinutějších do méně rozvinutých zemí) získají podporu evropského obyvatelstva. Vnímání evropské politiky a míra sounáležitosti s evropským superstátem se může lišit od jedné evropské země ke druhé.¹³ Různé konfigurace transnacionálních politických domén mohou být navíc zdrojem odlišných představ o povaze vládnutí. Mohou sice do jisté míry v evropském obyvatelstvu probudit pocity nadnárodní sounáležitosti, ty však nemusejí být provázeny adekvátní potřebou demokratického sdílení moci. Zájem na prosazení jisté nízkoprofilové podoby evropské transnacionální identity lze vyzorovat dokonce i z pragmaticky motivovaných snah o evropské sjednocení prostřednictvím kanálů korporativního kapitálu. Pohnutky konstituující kolektivní bázi evropské identity budou tedy nejen nanejvýš různorodé, ale navíc budou formovány vědomím této nesmírné různorodosti. Jak jedno, tak druhé může ovlivňovat postoje veřejnosti k otázce rozdílu mezi spravedlivými a nespravedlivými formami spoluúčasti na správě veřejných záležitostí a v nemenší míře i výslednou podobu příslušných kolektivních identit, což je dáno zejména tím, že se evropské obyvatelstvo ve stále větší míře dostává do kontaktu s politickými uskupeními a asociacemi, které nejsou organizovány kolem jednoho centra, ani se neodvolávají na nic „identického“. Kolektivní vnímání „sdíleného“ a „společného“ může vycházet z reflexe více či méně marginálních fenoménů nebo ze zkušeností odlišných politických kultur spíše než z nějaké souhrnné vize politického uspořádání, na němž by se všechny zúčastněné strany shodly. A jelikož jsou obyvatelé Evropy vesměs odkazováni k přítomnému stavu evropské politiky a neexistuje žádný sjedno-

13/ Empirické studie vypovídají o postupné europeizaci národních evropských deníků. Předběžné výsledky průzkumu Edera, Klause a Hanse Joerga Trenze přednesené na kongresu Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft, který se konal v Míśni 23. září 2003.

cující mýtus nebo společná vize k překlenutí stávajících rozporů, budou nejrozmanitější konkurenční pojetí demokracie a politické kultury, jakož i propastná nesusoudost evropských politických domén i nadále a nejspíš ještě v daleko větší míře ovlivňovat kolektivní sebe-reflexi evropského já a evropské politické kultury. Analýza rozličných způsobů osvojování kolektivních představ demokratické legitimacy a spravedlivé spoluúčasti na řízení společnosti musí být s to reflektovat veškeré tyto rozmanité kolektivní zkušenosti a musí je umět teoreticky podat jako různé konstelace lidských kontaktů ve sféře politiky. Právě z této živné půdy se totiž rodí konkrétní podoba daného typu politické soudržnosti, politických uskupení, politických domén, jakož i veškeré kolektivní představy spravedlivé spoluúčasti na politickém dění.

Demokratická teorie kolektivních identit v EU

Odhlédnemeli od pokusů o teoretický výklad kolektivních identit s ohledem na kritérium jejich demokratické legitimacy (zejména pak Habermasovy a Zürnovy), neexistuje žádná přesvědčivá koncepce politické pospolitosti, která by podávala teoretický výklad nezávislých – ne-li přímo antagonistických – národních identit, jakož i fragmentarizovaných evropských identit vzešlých z transnacionálního evropského politického kolbiště. Rekonstrukce vztahů mezi národními komunitami a kolektivními identitami stále představuje problém. Millovo pojetí demokracie, které vychází z tradičního výkladu národa a národní identity jako neměnných entit, koncipuje kulturu, společnost a politický režim jako tři do sebe zapadající složky jednoho celku, který každému dává šanci, aby si v něm našel něco svého. Taková koncepce národní identity nám sotva může nabídnout dostatečné analytické prostředky. Revidované pojetí národní iden-

tity, které předpokládá soužití různých kultur v rámci jedné společenské formace a jednoho politického systému, s nímž by se mohl každý více či méně identifikovat, nabízí naproti tomu nástroje k analýze národní identity občanů Spojených států amerických.¹⁴ Nelze je tudíž aplikovat na zvláštní charakter politických uskupení a politické soudržnosti, které jsou typické pro víceúrovňové a polycentrické systémy, v nichž je nejasné, jaké zkušenosti jsou společné, přičemž jakákoliv koncepce „obecného sdílení“ nebo „identického pro každého“ je nanejvýš problematická.

Německá škola demokratické teorie se s tímto problémem pokouší vypořádat tím, že se úporně vyhýbá jakémukoliv souhrnnému výkladu kulturních aspektů demokratické legitimacy. Stále více se přiklání k názoru, že komplexní struktura politických kolbišť a politických úrovní, propastné sociálně-ekonomické rozdíly a v neposlední řadě i prohlubující se kulturní odlišnosti jsou překážkou v nastolení autentické demokracie v rámci EU.¹⁵ Semidemokratické metody vládnutí, které se zdánlivě nezadržitelně zdomácňují v evropském politickém prostoru, se ve stále větší míře stávají hlavním tématem jejich zkoumání na poli „demokratické teorie“. V důsledku této změny perspektivy začínají příslušní teoretici rezignovat na normativní principy, které se staly nepostradatelnými při studiu demokracie v kontextu národního státu.¹⁶ Kupříkladu Zürn¹⁷ se v pracích věnovaných vládnutí za hranicemi národního státu pokouší

14/ Obyvatelé USA se hlásí ke kolektivní identitě, která je definována jako národní identita v kontextu multikulturní společnosti, a to i přesto, že USA jsou multinacionálním státem. Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship. A liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1995.

15/ Abromeit, H., *Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie*, c.d.

16/ Tamtéž.

17/ Srov. např. Zürn, M., *Regieren jenseits des Nationalstaats*, c.d.

objasnit, proč se řada evropských společností vůbec nepídí po nějaké vyčerpávající koncepci evropské identity. Předpokladem příslušné rezignace by však bylo, aby se EU analogicky vzdala rovněž potřeby zaujímat normativně vyhraněný postoj k otázce distributivní spravedlnosti, která spolu s formální příslušností k dané politické komunitě spoluutváří kolektivní vnímání dané politické entity. V kontextu liberální demokratické teorie sleduje Abromeit¹⁸ obdobnou strategii. Podle této autorky nejsou mechanismy politické reprezentace ve víceúrovňových politických systémech provázeny náležitou mírou demokratické kontroly. Za jediný autentický prostředek vyjádření individuálních politických preferencí pokládá za současné situace, kdy sociální identity nevyjadřují faktické rozdělení politických preferencí, příležitostně referendum. Delegováním nástrojů demokratické kontroly na institut referenda však do značné míry snižuje volání po posílení demokratické legitimacy a po širší spoluúčasti na řízení společnosti na pouhé prázdné proklamace.

Ve snaze líčit politické instituce jako neutrální vůči nesmírné heterogenitě kulturních a sociálních modelů komentátoři nejenže zjednodušují reálnou problematiku demokratické kontroly v kontextu víceúrovňových a polycentrických politických systémů, nýbrž vyhýbají se rovněž analýze obtíží spojených s definováním kolektivním identit mimo rámec národního státu. Teoretici dávají přednost koncepcím, které předpokládají existenci stabilních kolektivních identit, takže kritérium soudržnosti daných politických uskupení nehraje z hlediska otázky demokratické legitimacy žádnou významnou roli. Na této rovině se tedy důkladná konceptualizace

18/ Abromeit, H., *Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie*, c.d.; Ritter, C., *Wozu Demokratie? Politikwissenschaftliche Bestandsaufnahme und demokratietheoretische Rückbesinnung bei H. Abromeit*. *Neue Politische Literatur*, 48, 2003, 1, s. 25–30.

role kultury a kolektivních identit v politickém modelu přesahujícím rámec národního státu jeví jako téměř irelevantní.

Tato absence teoretického zájmu o kulturní fenomény v politické teorii je zarážející, zejména když si uvědomíme, že Habermasova idea ústavního patriotismu, která předkládá systematický výklad role kultury v teoretickém myšlení věnovaném otázce politické integrace, je již nějakou dobu přítomna v globálním teoretickém prostoru. Habermas věří, že politické integrace může být dosaženo cestou kultivace abstraktního pocitu politické příslušnosti, jenž by neutralizoval vazby na lokální a dynastické sociální formace. Z dlouhodobého hlediska je však neudržitelné, aby politické instituce závisely výlučně na prostředcích strategické integrace, jako je poskytování různých sociálních dávek nebo zvláštních politických privilegií. Podle Habermase jsou závislé rovněž na souboru hodnot, které se podílejí na definici kolektivního sebeporozumění občanů. Tyto hodnoty by v zásadě měly vyplynout z povahy demokratické politické kultury, měly by však zohledňovat rovněž aspekt kulturní zakořeněnosti dané politické společenosti.

Příliš vysoká kritéria společenského konsensu v otázce konstitučních principů, tak jak je vypracoval Habermas, se v minulosti opakovaně stávaly předmětem kritických výhrad. To samo o sobě dává tušit, že koncepce kultury fundující tradiční liberální pojetí neutrálních politických institucí, jež mají vytvářet ideální podmínky pro plné rozvinutí kulturní rozmanitosti, je příliš úzká. Habermasovo chápání kultury je nicméně silně poznamenáno pragmatismem. Od samého počátku bylo poznamenáno kolísáním mezi interkulturním a multikulturním pohledem na svět. Jeho kritikům přitom unikají pečlivě zvážené důvody neochoty vzdát se principu, jenž předpokládá, že jakýkoliv projev loajality vůči danému ústavnímu zřízení nemůže záviset výlučně na kognitivním konsensu, který se týká morálních kvalit dané ústavy. Navzdory otevřeným sympatiím vůči kon-

cepci „kolektivní solidarity zakotvené v zákonu“¹⁹ si je Habermas vědom povahy politického závazku v demokratickém zřízení, který nelze adekvátně vyloužit bez zvážení kulturních aspektů fenoménů komunality a identity.

Při hledání definice předpokladů identity, která by byla nositelem transnacionální občanské solidarity celoevropského formátu, vychází Habermas z tradičního výkladu národní identity. Ten se ustavil jako „symbióza“ dvou samostatných složek: kolektivního abstraktního sebevědomí občanů (Staatsbürger), které vycházejí ze zkušenosti demokratického politického života a vědomí příslušnosti k vlastnímu národu jakožto osudovému společenství definovanému společným jazykem a původem.²⁰ Debata kolem Habermasova revidovaného konceptu národní identity v prostředí multikulturních společností se však točí kolem otázky, co jiného může v souvislosti s pátráním po definici multikulturního národa znamenat ona druhá složka výše uvedené „symbiózy“ nežli právě onu „solidaritu zakotvenou v zákonu“. Navzdory této polemice navrhuje Habermas analogickou koncepci rovněž pro proces formování identity („Identitätsformation“) na celoevropské úrovni. To předpokládá vybudování tří strukturálních formací: evropské občanské společnosti („Bürgergesellschaft“), „evropského veřejného prostoru“ a „politické kultury“ společné všem Evropanům.²¹ Tyto tři formace fungují v rámci federací amerického typu s jedním jediným národem. Habermas nechává stranou, zda a v jaké míře by mohly přispět také k demokratizaci víceúrovňové a polycentrické společnosti či případnému posílení transnacionální solidarity. Setrvává na tomto pojetí, ačkoliv si je vědom, že evropská identita se nezformuje jako supranacionální evropská identita budovaná podle osvědčeného vzo-

19/ Habermas, J., *Zeit der Übergänge*, c.d., s. 117.

20/ Tamtéž, s. 117 n.

21/ Tamtéž, s. 118.

ru národní identity pouze s tím rozdílem, že bude fungovat na nadnárodní úrovni. Jakkoliv si je vědom slabé pozice evropských politických stran, interpretuje evropské politické dění v intencích naplňování programu transnacionální evropské spolupráce a předpovídá, že jednotlivé evropské národy budou v budoucnu hrát daleko svébytnější úlohu než v dosavadní podobě evropských federací.²²

Pokus obejít náročná kritéria Habermasovy diskursivní teorie představuje Schmalz-Bruns²³ se svým pojetím deliberativní demokracie. Odvolává se přitom na Deweyho, který konceptualizuje různé případy transkulturní kooperace. Lidé mohou být bez problémů členy překrývajících se politických subkultur, a to i přesto, že nesdílejí společné hodnoty. Když se tedy Schmalz-Bruns odvolává na Deweyovu teorii reflexivní kooperace v multikulturních společnostech, připouští de facto klíčovou roli transkulturních zkušeností pro utváření teorie demokracie. Činí tak však výlučně proto, aby demonstroval, že z hlediska role obecného rozumu jakožto platformy demokratické legitimacy nepředstavuje multikulturalismus nepřekonatelný problém dokonce ani v rámci polycentrického politického uspořádání. Teorie demokracie se tak může s klidným svědomím vrátit zpět k eticky motivovaným úvahám o možnostech posílení demokratické spoluúčasti na řízení společnosti. Schmalz-Bruns tedy v žádném případě nechápe Deweyovy teoretické vývody jako východisko pro hlubší rozpracování role kultury v demokratické teorii zabývající se zkoumáním víceúrovňových politických systémů.

V této souvislosti jistě nebude od věci obrátit naši pozornost na to, co se v současné době odehrává v kanadské a severoamerické demokratické teorii. Potýkají se s otázkami demokratické legitimacy, jež se vynořují

22/ Tamtéž, s. 104, 126.

23/ Schmalz-Bruns, R., *Demokratisierung der Europäischen Union – oder: Europäisierung der Demokratie?*, c.d., s. 260–307.

v souvislosti s politikou identity marginalizovaných menšin a s jejich voláním po uznání specifických skupinových práv. Touto orientací na problém společenské soudržnosti se jim daří postihnout souvislosti, které teoretikům zamýšlejícím se nad současnou situací v EU vesměs unikají. Zdejší teoretici zkoumající rozličné otázky politiky identity, na rozdíl od řady svých evropských kolegů, kromě toho mnohdy otevřeně sympatizují nebo jsou dokonce spřízněni se skupinami vznášejícími požadavek demokratické spoluúčasti na rozhodování. Možná právě proto – a v přímém protikladu k mnoha svým evropským kolegům – odmítají rezignovat na požadavek demokratické legitimacy a na konceptualizaci kultury a identity v rámci teorie demokracie. Vzhledem k tomu, že jejich pozice a argumentace jsou neoddelitelně spjaty se specifickým politickým a kulturním zázemím severoamerického kontinentu, nezabývají se problematikou víceúrovňových a polycentrických společností, o nichž jsme hovořili doposud, ani vzájemným soupeřením a kooperací²⁴ mezi suverenitami globalizujících se národních společenství či polemikami kolem otázky demokratické legitimacy. Podobně jako komentátoři kritizující demokratický deficit v rámci EU však i severoameričtí teoretici demokracie zpochybňují funkci zavedených teritoriálních hranic jako základního předpokladu rovné účasti občanů na demokratickém procesu.

Pokud bychom chtěli zjistit, jaké poučení bychom si ze současných severoamerických debat mohli vzít pro zkoumání demokratického deficitu v rámci EU, museli bychom nejprve zaujmout kritický odstup k jejich příliš úzkému zaměření na severoamerickou zkušenost a pokusit se zrekonstruovat všeobecně platné strategie pro zkoumání identity a demokratické legitimacy. Aktuální diskuse na téma politiky identity a skupinových práv

24/ Tully je v tomto ohledu výjimkou. Srov. Tully, J., *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, Cambridge University Press 1994.

se koncentrují zejména do dvou diskursů, z nichž každý může nabídnout jistý počet zevšeobecnitelných argumentů. První provádí teoretický rozbor konceptu kultury v kontextu politické teorie a druhý zkoumá koncept minorit v kontextu demokratické teorie. Oba diskursy studují fenomén politické soudržnosti jak z hlediska formování kolektivních identit, tak s přihlédnutím k individuální příslušnosti občanů k různým politickým formacím. Každý zvláště přitom zkoumá, do jaké míry se kolektivní představy spravedlivé a nespravedlivé spoluúčasti na demokratickém procesu odvozují z procesu utváření daného typu politické soudržnosti. Současně se zrodil metadiskurs zabývající se otázkou, jak nový koncept kultury vypůjčený z antropologie aplikovat na oblast politické teorie, aby bylo možno adekvátně teoreticky postihnout problematiku kolektivních identit, jakož i otázky kulturní a politické příslušnosti (Oddíl II). Standardním metodologickým postupem teoretiků demokracie z Kanady a Spojených států (Kymlicka, Guinier) je převod různých aspektů kolektivních identit z jazyka sociologie a antropologie do jazyka demokratické teorie, a sice tak, že je rekonstruují jako záležitosti minorit v demokraciích s většinovou vládou. Tím de facto konceptualizují roli politické soudržnosti při rozhodování o otázkách demokratické reprezentace (Oddíl III). Na následujících stránkách bych chtěla prozkoumat, zda by taková rétorika, která doposud ovládala politické myšlení v EU, ohánějící se pojmy diverzit, identit a plurality démů, nemohla být nahrazena nějakým exaktnějším konceptuálním myšlením, které by větší pozornost věnovalo otázkám kultury a minorit.

II. Kulturní metadiskurs v severoamerické politické teorii

Antropolog David Scott a politoložka Seyla Benhabib se netají svými sympatiemi k Tullyho pokusu integrovat kulturní fenomény do politické teorie a konceptualizovat ústavní smlouvu jako kolektivní vyjádření identity na mezinárodním kolbišti. Oba si nicméně zachovávají skeptický odstup vůči zkoumání role kultury, jak je praktikuje kanadská teorie demokracie. Scott²⁵ je zejména obezřetný vůči nekritické aplikaci nového konceptu kultury vypůjčeného z diskursu antropologie na oblast politologie. Autorům jako Walzer, Kymlicka, Carens nebo Taylor vytýká, že se na nový koncept kultury odvolávají jen proto, že vyhovuje jejich sympatiím k liberálnímu modelu demokracie.²⁶ Dokonce i Tullymu, jehož Scott jinak chválí za to, že při kladení otázky místa nového konceptu kultury v politické teorii bere jeho význam vážně, vytýká, že jej prezentuje jako něco přirozeně daného.

Problematicčnost metodologického přístupu Kanadánů má původ v nekritické aplikaci základních antropologických konstant v politické teorii. Takzvaný nový koncept kultury interpretuje veškeré hodnoty jako relativní. Jedinou hodnotou, která relativní není, má být jeho vlastní hodnota.²⁷ Dnes jsou veškeré odlišnosti vnímány jako projevy „kultury“ a kulturní diference jsou pojímány jako inherentní dané kultuře.²⁸ Scottův požadavek, aby politická teorie přišla s vlastními kritérii aplikace nového konceptu kultury, odráží problémy, s nimiž se potýká teorie demokracie, když se pokouší o adekvátní posouzení skupinových požadavků spoluúčasti

25/ Scott, D., Culture in Political Theory. *Political Theory*, 31, February 2003, 1, s. 92–115.

26/ Tamtéž, s. 99.

27/ Tamtéž, s. 204.

28/ Tamtéž, s. 103.

na demokratickém procesu. Politická teorie by na případné konfliktní situace neměla pohlížet *pouze a jen* jako na projevy „kulturní odlišnosti“, ale měla by si klást otázku, které z těchto odlišností je možno označit za irelevantní a které si zasluhují zastoupení v systému demokratických institucí.

Tully je nicméně prost jakéhokoliv druhu naivního kulturního relativismu. Kanadští autoři jako Kymlicka, Taylor a zejména Tully vkládají značné naděje do perspektivy vzájemného porozumění. I přes výhrady k diskursivním teoriím jsou neochvějně přesvědčeni o možnosti dosáhnout široce založeného porozumění mezi lidmi i národy. Příslušný pojem porozumění přitom vychází z jejich chápání kultury a rozdílů jako kulturních rozdílů. Když Tully²⁹ analyzuje jazyk smluv, které byly uzavřeny mezi národy Severní Ameriky v minulých stoletích, neomezuje se pouze na kritiku nespravedlností a krutostí spáchaných na původních obyvatelích ze strany „liberálního Západu“. Zmiňuje rovněž zkušenost stovek kanadských domorodých národů, které spolu dokázaly žít podle zásad mírové koexistence a kooperace zakotvených ve smlouvách dávno předtím, než jejich životy poznamenaly nadvláda a útlak britských kolonizátorů. Podle Tullyho jsou konstituční dohody mezi domorodými národy příkladem formování nadnárodních identit cestou vzájemného uznání národní svébytnosti. Namísto sdružování do homogenních útvarů s nadnárodní politickou organizací by členské státy měly usilovat o kultivaci produktivního dialogu směřujícího k poznání kulturního dědictví ostatních národních společenství a k uznání jejich práva na svrchovanost.

Ne všechny odlišnosti si tedy zasluhují stejnou míru pozornosti, ale pouze a jen takové, které jsou srozumitelné i ostatním. Po staletí se kultury rozvíjely ve vzájemném styku a pěstovaly praxi poznávání odlišných

29/ Tully, J., *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, Cambridge University Press 1994.

kultur jako jednu ze základních kulturních aktivit. Objašňování vlastních návyků a pravidel příslušníkům jiných kultur, jakož i převod cizích pravidel organizace veřejného života do vlastního kulturního kódu jsou vnímány jako fundamentální kulturní projevy. V této souvislosti chápe Tully „moderní věk“ spíše „jako interkulturní než jako multikulturní“.³⁰ Po vzoru Derridy koncipuje kolektivní identity jako interkulturní praxi konfrontace s nonidentickým v rámci i mimo rámec daných kulturních a politických hranic.

V této souvislosti vykládá Tully kolektivní identity jako „vědomí rozmanitosti“³¹ národů. Jakákoliv omezení, která jednotlivé národy kladou sobě samým, musí mít původ ve specifických lokálních podmínkách. Nemohou vyplývat z žádných předdefinovaných všeobecně závazných pravidel nebo – řečeno jazykem liberální politické teorie – z nějaké definice minimálního konsensu v otázce univerzálních norem, aniž by s sebou nesly redukci kulturních rozmanitostí. Tully sám charakterizuje svůj přístup jako „alternativní model identity“³² v kontextu ústavní teorie. Vědomí rozmanitosti chápané jako koncept kolektivní introspekce v rámci víceúrovňových politických společenství očividně počítá s koexistencí mnohočetných suverenity. Tullyho přístup k problému kolektivních identit je nicméně založen na praxi vzájemného poznávání politických kultur ze strany jednotlivých národních států, a tedy na postupném dosažení konsensu cestou vzájemného dialogu. EU a Konvent EU se naproti tomu pokoušejí dosáhnout konsensu v otázce společných pravidel abstrahováním od rozdílů mezi demokratickými politickými kulturami členských států. Navzdory institucionálnímu uspořádání EU, které uznává suverenitu jednotlivých národů jakožto svébytných společenství s vlastním zastoupením na půdě Evropské

30/ Tamtéž, s. 11.

31/ Tamtéž, s. 111.

32/ Tamtéž, s. 201.

komise, neexistuje žádné symbolické nebo dialogické vyjádření politické rozmanitosti evropských národů v rámci nějaké jednotné evropské identity. To, co kanadské teorie líčí jako projev integrace národních států, jako „vědomí rozmanitosti“, pojímají tedy evropští teoretici stále ještě jako projev dezintegrace. Tím se ovšem vzdávají rovněž prostředků k vypracování teorie identity v rámci polycentrických společenství.

„Kultura jako identita“ versus demokratická rovnost

Tak jako Scott kritizuje i Benhabib³³ jakýkoliv čistě antropologický přístup k otázce politického uspořádání. Zdůrazňuje rozdíl mezi vlastní koncepcí a kanadskou školou politické teorie, a to navzdory tomu, že se svým pojetím diskursivní etiky nápadně přibližuje závěrům svých kanadských kolegů. „Teoretici demokracie“, uvádí Benhabib, podporují požadavek uznání různých kulturních skupin, pokud tyto skupiny usilují o rozšíření demokratické spoluúčasti na rozhodování, o posílení sociální a politické spravedlnosti či o větší míru „kulturní fluidity“. „Teoretici multikulturalismu“ jsou také vesměs stoupci demokracie, ovšem kladou větší důraz na uznání a zachování kulturní rozmanitosti, jako kdyby kultura byla nositelem jakési ideální čistoty, která vyžaduje zvláštní uznání.³⁴ Benhabib charakterizuje Tullyho, Kymlicku, Taylora atd. jako horlivé zastánce práv marginalizovaných skupin a jako rozhodné odpůrce jakéhokoliv typu kulturního esencialismu.³⁵ Jejich strategie obhajoby rovnosti skupinových práv z pozice autenticity však podle ní zavádí pojem kultury jako jasně

33/ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, c.d.

34/ Tamtéž, ix.

35/ Tamtéž, s. 7.

ohraničené kategorie překrývající se s populačními skupinami. A právě tato tendence, prosazující se zejména v antropologii (a ve stále větší míře i v politologii), tj. tendence pojímat kulturu jako „*synonymum identity*“, je terčem jejich výhrad. Vede totiž podle ní k závěrům, které jsou v rozporu se základními liberálními principy,³⁶ neboť nezřídka požaduje ochranu skupinových zvyklostí nerespektujících práva jednotlivců (např. žen a dětí) nebo porušujících práva jiných skupin.

Stejně jako Tully je i Benhabib nesmírně kritická vůči veškerým koncepcím identity. V protikladu k postmoderním kritikům, kteří zpochybňují slučitelnost požadavků rozmanitosti a kulturní svébytnosti,³⁷ se však Tully i Benhabib nadále dovolávají konceptu identity jakožto integrální součásti nového pojetí kultury, pojetí inspirovaného antropologií. Společná víra v principiální možnost dosažení interkulturního porozumění – byť pokaždé založená na jiných teoretických základech – je oním motivem, který dovoluje oběma autorům pokračovat v teoretických úvahách o společenské soudržnosti a hledání identity. Jenomže Tully takřka nerozlišuje mezi pojmy kultura, národ a identita. Benhabib naproti tomu mezi kulturu a identitu klade neredukovatelný rozdíl. Zdůrazňuje skutečnost, že pocit kolektivní soudržnosti je často s to se rozvinout v kulturním, sociálním a politickém prostředí, které se vyznačuje vrůstající rozmanitostí, a nikoliv stále větší homogenizací sociálních uskupení. Morální, politické a kulturní ovzduší, v němž se moderní identity formovaly, je poznamenáno rozkladem a občané jsou často nuceni volit mezi různými identitami. Imigrantky si samy musí „zvolit“, zda se přihlásí k občanství, které jim zajistí ochranu individuálních občanských práv, nebo zda dají přednost kulturním vazbám, které tato individuální práva omezují. Konflikty provázející vrůstající multiplicitu mož-

36/ Tamtéž, s. 1–4.

37/ Tamtéž, s. 29.

ných sociálních identifikací nemohou být adekvátně analyzovány, pokud vycházíme z pojetí identity jako diskrétní kulturní jednotky. Podle Benhabib je však identita člověka moderní doby v procesu neustálé transformace, přičemž asimilací „střípků a útržků“ odlišných kultur odhaluje svou vlastní partikularitu. Na rozdíl od Tullyho trvá na systému explicitních liberálních omezení veškerých politických nároků, které se mohou vyrojit v souvislosti s tímto procesem formování identit. Rozvíjí vlastní koncept demokratické rovnosti mezi kulturami z pozice diskursivní teorie etiky. Pouze „komplexní kulturní dialog“, který vychází z důsledného prosazování zásad spravedlnosti a svobody, může vést k adekvátnímu uznání kulturní rozmanitosti.³⁸ Měl by vytvořit prostor pro „reflexivní rekonstrukci kolektivních identit“, která by zároveň byla provázena uznáním skupinových sebeidentifikací.³⁹

Kulturní překlad

Ve snaze ospravedlnit teoretickou koncepci kultury, která by vytvářela prostor pro demokratické soužití různých etnik, již Benhabib argumentuje z pozic revidované koncepce kultury. Podle jejího mínění je předpokladem dialogu o otázkách nároků na vlastní politickou reprezentaci, na sebeurčení nebo na uznání polyetnických práv vznášených ze strany různých etnických skupin, aby jeho účastníci disponovali schopností porozumět interpretacím utvářeným v kontextu jiných kultur, jakož i dovedností komunikovat s lidmi pocházejícími z odlišných kulturních prostředí. Teoretická pozice Benhabib se zdá být značně ovlivněna Tullyho koncepcí „interkulturního“ světa. Zároveň se ale dovolává i Bhabhovy koncepce „kulturního překladu“ jako úhelného kame-

38/ Tamtéž, s. 8.

39/ Tamtéž, s. 19.

ne legitimního demokratického interkulturního dialogu, který usmírjuje kulturní rozdíly v duchu jí zastávaných principů diskursivní etiky. Aniž by vypracovala vlastní koncepci překladu nebo alespoň koncepci překladu v mezích teorie diskursu, vyjmenovává tři charakteristické rysy překladu. Za prvé interpretuje společně s Valadesem překlad jako integrální součást transkulturního porozumění. Překlad se snaží o nalezení adekvátních termínů v cizím jazyce. Čím více se lidé obeznamují s užíváním příslušných termínů v různých kontextech, tím důvěrněji se seznamují s charakterem jiné kultury.⁴⁰ Za druhé se dovolává Gadamerovy teze, že „veškerý překlad je hodnocení“, neboli že – řečeno Bhabhovými slovy – proces překladu nezná žádnou neutrální mimesis. Překlad z jednoho kulturního kontextu do druhého s sebou naopak nese poznání nepoddajnosti kulturních kódů a neredukovatelné difference jejich významů.⁴¹ V konečném důsledku je tedy Benhabib zajedno s Bhabhou, který klade důraz na „novost“ provázající „periferní hru kultury“.⁴²

Bhabha koncipuje kulturu a identitu v intencích postkoloniální teorie, která hledí na imigranty a na jejich práci na hybridních kontextech a interpretacích jako na integrální součást západní kultury. Identita je vnímána jako součást bytostně nezavršeného procesu budování moderního světa z periferních kulturních fenoménů, a nikoliv jako výsledek procesu formování stabilních identit, jenž vychází z centra politické moci za účelem vybudování nezávislého a svěbytného národa. V protikladu k liberální koncepci vzájemné tolerance mezi různými vzájemně neredukovatelnými kulturami pracuje s pojetím kultury jako produktu kulturního

40/ Tamtéž, s. 137.

41/ Bhabha, H. K., *The Location of Culture*. London, Routledge 1994, s. 36.

42/ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, c.d., s. 23.

překladu a veškeré tzv. „kulturní odlišnosti“ chápe jako jeho výsledek. Imigranti jsou bytostně zainteresováni na prosazení revidovaného pojetí historie jako postkoloniálního střetu mezi dominantními a utlačovanými kulturami globalizovaného světa. Prostřednictvím praxe kulturního překladu uvádějí do souvislosti tradiční a moderní svět, přičemž veškeré hybridní identity a významy interpretují jako produkty tohoto překladu. Tímto způsobem kladou do popředí otázku „rozdílu“ těchto tří světů a podněcují zájem o latentní konflikt s dominantními interpretacemi a s jejich politicko-institucionální živnou půdou. „Kompaktní a zcela soběstačná kolektivní identita“ není o nic menší mýtus než představa čisté a homogenní kultury.⁴³

Na pozadí úvah Tullyho, Benhabib a Bhabhy o hybridní konstituci kultury lze v rámci politologického diskursu, jenž trvá na stanovení diskursivních hranic uznání identit, rozlišit tři funkce konceptu kultury. *Za prvé*, kultura je primárním zdrojem diskursu. Bez ohledu na upřímnou snahu dát se inspirovat Bhabhovým pojetím identity a konfliktu, opírá Benhabib svou představu kulturních předpokladů diskursu v zásadě o koncepci kulturního překladu ve smyslu Tullyho mírového internacionálního dialogu o „kulturní rozmanitosti“. Jedině nepřetržitá zkušenost kulturního překladu může danou pospolitost vyzbrojit kompetencemi, které jejím příslušníkům dovolí účastnit se veřejného diskursu a demokratického projednávání otázek spjatých s uznáním identit v souladu s její teorií diskursivní etiky. Jakmile je kulturní překlad posuzován jako kulturní výtěžek, je možné se na něj odvolávat jako na normativní politicko-vědní koncept, který lze zpětně vztáhnout k jeho empirickým kořenům v kultuře. Potenciálním rizikům transkulturního dialogu nicméně Benhabib pozornost nevěnuje. Vyzdvihuje pozitivní stránky dialogu, přičemž zcela přehlíží další strategie uplatňované v transkulturních

43/ Bhabha, H. K., *The Location of Culture*, c.d., s. 34.

vztazích, jako jsou agresivní přehlížení odlišných kultur nebo svévolná změna charakteru vlastních kulturních tradic.⁴⁴

Za druhé, chápání kultury jako souboru interkulturních praktik vytváří prostor pro teoretický výklad kolektivních identit, v jehož rámci jsou rozdíly a zvláštnosti uváděny jen za účelem demonstrace bytostné přístupnosti národních hranic a kultivace vědomí kulturní rozmanitosti. Uvažování o problémech politické příslušnosti a kolektivního sebevědomí v intencích poznávání rozmanitosti kultur chápaných jako bytostně hybridní útvary může být efektivní cestou k definování konceptu kolektivních identit ve víceúrovňových a polycentrických politických útvarech typu EU. Nedávné počiny na poli politického myšlení, podniknuté například Delantym, se nesou v duchu podobných úvah. Rekonstruují hybridní charakter evropské kultury jako produkt dlouhých století kulturního převodu mezi západní křesťanskou, byzantsko-slovanskou a osmansko-islámskou civilizací.⁴⁵ V rámci tohoto pojetí je nanejvýš nepravděpodobné, že by z nesmírného bohatství evropských kolektivních identit mohla vykrystalizovat nějaká jednotná, byť veskrze polykulturní, celoevropská identita. A jakási opětovná konsolidace silných národních společenství podepřených stabilními a kompaktními národními identitami není z dlouhodobého hlediska asi o nic více pravděpodobná. Heterogenní povaha a nestabilita individuálních a kolektivních identit, tak typická pro člověka moderního věku, který si nezávazně volí mezi kultura-

44/ Offe, C., „Homogeneity“ and Constitutional Democracy. Coping with Identity Conflicts through Group Rights. *The Journal of Political Philosophy*, 6, 1998, 2, s. 113–141.

45/ Delanty, G., *Cultural Translations and Cultural Modernity*. Referát přednesený na konferenci Comparing Modern Civilizations: Pluralism versus Homogeneity. A Conference in Homage to Shmuel Noah Eisenstadt konané v Jeruzalémě 2.–4. listopadu 2003 a organizované Mezinárodním institutem sociologie Izraelské akademie věd a humanitních studií.

mi, kostýmy, sociálními institucemi a v neposlední řadě i možnostmi, jež skýtá nynější éra globalizace, sotva dává tušit, jakým směrem se bude ubírat vývoj v oblasti utváření kolektivních identit a transformace mechanismů politické koheze na evropském kontinentu. Praxe kulturního překladu tak může nabídnout koncepci koexistence odlišných kultur, která by mohla představovat funkční alternativu k pojetí národní identity opírající se převážně o strategie homogenizace a asimilace, ne-li přímo politické segregace. Praxe kulturního překladu by tak mohla posloužit jako katalyzátor konstituce zcela nového typu kolektivního sebevědomí cestou akceptování kulturní rozmanitosti evropských národů. K tomu by ovšem ze strany stávající evropské politické reprezentace musel být dostatek politické vůle.

Za třetí, praxe kulturního překladu může být jakožto prostředek diferenciací v komplexní multikulturní společnosti institucionalizována. Jakmile se kulturní překlad etabluje jako každodenní praxe i jako normativní koncepce, může začít fungovat rovněž jako instituce státu a občanské společnosti. Přibývání profesionálních kulturních překladatelů mezi psychology je jedním z mnoha příkladů institucionalizace praxe kulturního překladu v současné multikulturní společnosti. Benhabib se zmiňuje o institutu multikulturního soudu jako o prostředku právního pluralismu, který uvádí do praxe strategii kulturního překladu s cílem usnadnit komunikaci mezi různými etnickými skupinami ve Spojených státech.⁴⁶ Praxe kulturního překladu neboli institucionalizovaná komunikace mezi hybridními formacemi si klade za cíl umožnit přístup k odlišným pravidlům či významům a současně příslušné skupině ponechat přiměřenou míru autonomie. EU institucionalizovala praxi jazykových překladů do všech jazyků svých členských států. Kulturní překlad není pro evropské instituce nic

46/ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, c.d., s. 126 n.

nového, jeho význam nicméně vzrostl. Čím více ovlivňuje praxe kulturního překladu chování společenských a státních institucí, tím více občané vnímají praxi kulturního překladu jako modus jejich vzájemného vztahu na transnacionálním kolbišti. Kolektivní identity mají tendenci popisovat zejména ten typ uspořádání interkulturních vztahů, který je definován hranicemi národních států. Kulturní překlad jako model uspořádání interkulturních vztahů nám tedy může poskytnout návod, jak lze docílit toho, abychom akceptovali významy, pravidla a instituce jiných skupin a zároveň jejich příslušníky zahrnovali do svého pojetí kolektivní identity a do svých pocitů solidarity. V kontextu této teoretické platformy není těžké si představit, že nejen univerzální morální hodnoty, ale rovněž principiální možnost sdílení kulturních odlišností mohou vytvářet prostor pro mechanismy kulturního sebeporozumění, které jsou založeny na explicitní reflexi rozdílů. Třebaže se koncepce kulturního překladu zastávaná Benhabib zabývá pouze tradičními předpoklady diskursivního politického dialogu ve veřejné a zákonodárné sféře, kulturní překlad se může stát rovněž prostředkem konceptualizace kolektivních identit zahrnujících různé děmy a národní suverenity v rámci víceúrovňových pospolitostí.

Na pozadí procesu kulturního překladu nicméně můžeme pozorovat, jak se rozmanité kulturní a politické aktivity rozbíhají do nespočetných směrů, místo aby se koncentrovaly do relativně omezeného počtu lokálních ohnisek, která by dala vzniknout novým skupinovým formacím s jasně definovatelnými hranicemi. Benhabib tedy převážně líčí rozpad kulturních, sociálních a politických vazeb v důsledku rozkladného působení globalizace a negativních důsledků kulturního překladu. Nepřichází s žádným konstruktivním návrhem, zda a jak by se z nové (i když svrchovaně fragmentární) kombinace preferencí, zájmů a politických asociací mohly zrodit nové formy společenské soudržnosti a nové pojetí kolektivní legitimacy v systému politické reprezentace.

III. Politické minority, kolektivní identity a politická reprezentace

Minority a kolektivní identity v liberální politické teorii

Severoamerické debaty věnované otázkám politiky identity a skupinových práv se zprvu profilyovaly jako minoritní diskurs zkoumající vliv politické soudržnosti na legitimitu demokratických institucí. Zejména Kymlicka kladl důraz na skutečnost, že v rámci liberální teorie demokracie vždy existovala alternativa vůči klasickému pojetí národní identity: koncepce minorit a výklad minoritních identit. Příslušný diskurs si rovněž všímá jejich role pro posílení demokratické legitimacy a solidarity v rámci národního státu. Argumenty teorie minorit nicméně zaznamenaly pod vlivem koncepcí kulturního překladu pouze nepatrný posun. Z toho důvodu nejprve nastíním, jaká může být role minorit v rámci systému demokratické reprezentace a teprve posléze objasním, proč se domnívám, že by měly být analyzovány v rámci přístupu, který bere v potaz praxi kulturního překladu.

Vedle politických minorit, které jsou vedlejším projevem jakéhokoliv většinového politického rozhodnutí, existují rovněž minority aspirující na účast v procesu demokratického rozhodování. Tyto nároky jsou nezřídka provázeny úsilím o přiznání statutu politických minorit. Nicméně uznání politického statutu minorit, které mají původ v kulturních, sociálních, pohlavních či náboženských rozdílech, vyžaduje stanovení jistých dodatečných předpokladů, za nichž se příslušné minority stávají politickými minoritami. Tyto předpoklady přitom musí být v souladu s principy demokratického rozhodování. Krom toho minority vznášející nárok na sebeurčení nebo politickou reprezentaci vyjadřují implicitně (a někdy i explicitně) svůj názor na otázku pravidel spravedlivého rozdělení politické moci, která podle nich nejsou často respektována. K rozvinutí kolektiv-

ního vědomí příslušnosti k politické minoritě je tedy zapotřebí, aby dané společenství nejprve mělo jasno o své pozici v rámci širšího politického kontextu. Etablovaná uskupení vesměs vnímají svou privilegovanou pozici jako legitimní. Minority se mohou tomuto stavu účinně bránit, jen pokud samy sebe definují jako *politické* minority. Musí si tedy samy určit hranice svých politických teritorií a charakter svých politických požadavků. Krom toho se politické minority nezřídka podílejí na politických programech přesahujících jejich dílčí skupinové zájmy. Podřizují se bolestným politickým rozhodnutím a jsou nuceny akceptovat sociální opatření prospěšná společnosti jako celku. A v neposlední řadě požadavky minorit na spravedlivý podíl na politické moci nezbytně nemusí být ve shodě s představami jiných minorit nebo společnosti jako celku, ale naopak mohou být tím, co mezi nimi zakládá neredukovatelné rozdíly. Příslušní kolektivní aktéři se zprvu obvykle projevují jako sociální hnutí nebo zájmové skupiny a teprve posléze se transformují v politická uskupení, jež vedou zápas za specifická politická práva. Tyto poznámky mohou přispět k vymezení pojmu politické minority, který je nepostradatelný při analýze kolektivních identit a politické legitimacy v rámci politických útvarů typu EU, v nichž se národní státy nacházejí v pozici minorit strachujících se o svou suverenitu, přičemž zvolení zástupci zasedající v Evropském parlamentu se těší jen malé vážnosti a vážným problémem se staly politické závazky právě tak jako požadavky solidarity, které překračují hranice lokálních regionů.

Kymlicka se v zásadě snaží o integraci kritéria kulturní rozmanitosti do systému politické reprezentace.⁴⁷ Na rozdíl od Tullyho zkoumá možnosti vstřícné reakce vůči požadavkům různých kulturních uskupení ze strany liberálního politického myšlení, které interpretuje

47/ Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1995.

spíše jako katalyzátor než jako překážku kulturní rozmanitosti. Kymlicka navazuje na liberální předpoklad, podle něhož pouze jednotlivci, kteří mohou svobodně rozvíjet svou vlastní kulturu, mohou v sobě rozvinout rovněž dispozice ke svobodné volbě a touhu po sebeurčení. Na této teoretické platformě je tedy nucen definovat minority jako národy s „*nezcizitelným* právem na sebeurčení“⁴⁸ a tvrdit, že dané politické uspořádání musí vycházet vstříc nejen potřebám jednotlivců, ale i požadavkům vznášeným ze strany různých kultur. V rámci takto klasicky vymezené liberální pozice, která ani v nejmenším nebere v potaz námitky diskursivní teorie, není Kymlicka s to vypracovat koncept politické pospolitosti složené ze svrchovaných a vzájemně si rovných politických partnerů, minorit a démů. Podle Kymlicky je totiž okolnost, že méně početné minority nejsou do struktur většinové společnosti integrovány na principech rovnosti, nutnou daní za možnost individuálního rozvoje. Jako kompenzace za tuto nespravedlnost ze strany většinové společnosti má být poskytování dočasných výsad znevýhodněným skupinám.⁴⁹ Tyto však nejsou s to odstranit strukturální nerovnost šancí postihující příslušníky menšin. Kymlicka nedokáže explicitně stanovit, za jakých okolností se z kulturní minority může stát minorita politická, ani za jakých podmínek daná menšina může usilovat o politické zastoupení. Pouze připouští, že ne všechny typy minoritních nároků nebo většinové diskriminace si zasluhují odpovídající institucionální reformu. Jakýkoliv systém politické reprezentace je nezbytně vždy selektivní.⁵⁰ V kontextu klasické liberální teorie demokracie, která není s to zrevidovat svůj výklad politických uskupení jako stabilních kulturních entit, navíc Kymlicka není schopen vyložit zásady politické reprezentace jednotlivců, kteří se hlásí

48/ Tamtéž, s. 181 (kurzíva C.R.).

49/ Tamtéž, s. 53 n.

50/ Tamtéž, s. 145.

k většímu počtu rozmanitých uskupení, a tak překračují dané hranice kulturních minorit, zájmových skupin, společenství a národů.

Politické minority, vícečetná politická příslušnost a politická reprezentace

V rámci severoamerických diskusí o právech menšin se na otázku interkulturních vztahů soustřeďují zejména debaty o rasové politice a volebních právech ve Spojených státech. Hlavním tématem těchto debat je přitom právo rasově diskriminovaných skupin zvolit si vlastní zástupce do Kongresu.⁵¹ Teoretici se pokoušejí stanovit minimální kritéria, která by dané politické minoritě dovozovala zvolit si vlastní zástupce v rámci širší politické reprezentace. V tomto smyslu spojují ohrožení pro legitimitu demokratických institucí s politickými nároky rozličných minorit. Navzdory neredukovatelným rozdílům v uspořádání politických institucí se tato debata potýká s obdobnými problémy jako debata, která probíhá na stejné téma v Kanadě a zemích EU. Tradiční teritoriální hranice stále méně kopírují faktické rozložení politických sympatií, které si jejich nositelé přejí vidět zastoupeny na institucionální úrovni. Na jedné straně požadavků rozličných skupin na politické zastoupení dané rasy, sexuální orientace, kulturní nebo národní příslušnosti přibývá s tím, jak přibývá jednotliv-

51/ V USA se otázka politické reprezentace jakožto skupinového práva dostala do popředí zájmu odborné veřejnosti v souvislosti se změnou rozložení politických sil v Kongresu po schválení Zákona o volebním právu v roce 1965. Klíčová otázka přitom zněla: Jak umožnit Afroameričanům a příslušníkům jiných menšin „stejnou účast na politickém procesu a stejnou příležitost zvolit si vlastní zástupce, jimž se těší příslušníci ostatních skupin obyvatelstva“. Tate, K., Black Opinion on the Legitimacy of Racial Redistricting and Minority-Majority Districts. *American Political Science Review*, 97, February 2003, 1, s. 45.

ců, kteří se cítí být příslušníky více než jedné z těchto skupin napříč širokým spektrem kulturních a teritoriálních reglementací. Na druhé straně konvenční politické strany ztrácejí pro voliče přitažlivost. Občané se zdráhají přijímat politické strany jako autentické reprezentanty svých rozmanitých – ne-li přímo protikladných – politických preferencí.

Z kruhů černošských feministických aktivistek a aktivistů pozvedajících svůj hlas na obranu dílčích skupinových práv černého obyvatelstva zaznívá nesmlouvavá kritika na adresu jakýchkoliv esencialistických koncepcí kulturních a rasových odlišností. Např. West, Reed, Appiah a Guinier se dožadují zavedení všeobecně závazných norem jdoucích za rámec práv přiznávaných afroamerickému etniku pro posuzování požadavků marginalizovaných skupin na vlastní politickou reprezentaci.⁵² V rámci této teoretické konfigurace – a na rozdíl od Kymlicky – odlišuje Guinier⁵³ kulturní, etnické, náboženské a rasové menšiny od politických menšin vzešlých z kulturní a socioekonomické diskriminace, jakož i z autentické – leč nahodilé – kooperace. Minority – a to včetně rasových minorit – musí jednat jako kompaktní politická síla. „Členové dané skupiny se mohou kolektivně identifikovat se společným programem a organizovat do struktur sledujících společné cíle po vzoru ostatních politických uskupení.“⁵⁴ Krom toho Guinier rovněž rozlišuje mezi politickými minoritami jakožto kompaktními skupinami s nárokem na vlastní politickou reprezentaci a dočasnými uskupeními vznikajícími jako vedlejší produkt jakéhokoliv většinového rozhodnutí. V této souvislosti se Guinier jakožto přesvědčená zastánkyně reorganizace systému demokratického

52/ Viz např. Guinier, L./Torres, G., *The Minier's Canary*. Cambridge, Harvard University Press 2002.

53/ Guinier, L., (E)racing Democracy: The Voting Rights Cases. *Harvard Law Review*, 108–109, 1994, s. 109–137.

54/ Tamtéž, s. 130.

zastoupení různých rasových a etnických skupin dožaduje přijetí všeobecně závazných pravidel spravedlivého začlenění marginalizovaných skupin, jakož i jiných svébytných politických aktérů do struktur zastupitelské demokracie. Guinier tedy uvažuje o politických minoritách jako o zevšeobecnitelném příkladu politicky svébytných skupin, které by měly mít nárok na vlastní politické zastoupení. Otázku, „jak každému zajistit spravedlivý podíl na politickém rozhodování“, nahlíží z perspektivy minorit. V tomto ohledu následuje příklad severoamerické školy demokratické teorie, která se tradičně pokouší „usmířit většinové nároky s menšinovými zájmy“⁵⁵ s cílem dosáhnout začlenění menšin do systému reprezentativní demokracie.

Stejně jako Benhabib i Guinier se zdráhá obhajovat kolektivní práva minorit z pozic kulturní, etnické nebo rasové autenticity, jež aspiruje na politické zastoupení. Kolektivní reprezentace musí být výhradně „záležitostí demokratické teorie“, která zaručí, že se všem minoritám, všem „politicky soudržným skupinám“ dostane „stejného“ zacházení.⁵⁶ Veškeré opravné prostředky, které by měly být nasazeny ve prospěch politicky soudržných rasových minorit, by tak měly potenciálně posílit rovněž pozice jiných politicky soudržných skupin.⁵⁷ Demokracie „musí dát prostor těm, kteří se rozhodli“ pro skupinovou identitu vycházející z rasové příslušnosti, protože demokracie by v principu měla vytvářet prostor pro dobrovolné identifikace s libovolnými politicky soudržnými uskupeními.⁵⁸ Podle Guinier záleží pouze na přání příslušné skupiny, jaký konkrétní typ identity si zvolí pro reprezentaci své kolektivní vůle.

Hranice volebních okrsků byly obvykle ospravedlňovány údajnou „kompaktností“ obyvatelstva, které žije v relativní blízkosti. Kulturní, sociální a politická uskupení

55/ Tamtéž, 1994, s. 131.

56/ Tamtéž, 1994, s. 113.

57/ Tamtéž, 1994, s. 125.

58/ Tamtéž, 1994, s. 131.

se do jisté míry měla vzájemně překrývat, a tak v dané lokalitě vytvářet společenství zájmů. Takovému společenství byla připisována minimální míra politické koheze, která mu dávala právo na vlastní politickou reprezentaci. Základní problém politické reprezentace, který Guinier explicitně pojmenovává, souvisí se skutečností, že se občané mohou zároveň hlásit k většímu počtu politicky soudržných uskupení překračujících tradiční teritoriální, kulturní, etnické, rasové, jakož i náboženské hranice a že by si právě tato uskupení příslušní občané přáli vidět adekvátně zastoupené na politické úrovni.⁵⁹ Afroameričané se necítí být toliko příslušníky černošské komunity. Identifikují se rovněž s řadou jiných uskupení, jako jsou rozličné ženské, profesní nebo lokální asociace.

Guinier však svým tvrzením bohužel dopravá pouze povšechné teoretické ospravedlnění. Stejně jako Kymlicka není s to stanovit kritéria pro určování faktické míry politické soudržnosti, na jejichž základě by se dalo posoudit, zda si daná skupina zasluhuje zastoupení na úrovni struktur reprezentativní demokracie. Naznačuje však, že by příslušná uskupení měla splňovat jistá kritéria opravňující je k účasti ve volebním boji. Na rozdíl od Kymlicky, který by dal přednost politickému zastoupení dílčích skupinových práv, však Guinier navrhuje systém kumulativní volby jakožto specifický model poměrného zastoupení. Občané by nemuseli volit pouze jednoho z několika vzájemně si konkurujících kandidátů a jejich mateřských politických uskupení. Namísto toho by jim měl být dán větší počet hlasů, a tedy možnost zvolit si do Kongresu zástupce několika politických stran.⁶⁰ Výsledkem by byly komplexní parlamentní koalice vzešlé z nejrozmanitějších kombinací voličských preferencí odrážejících možnost volit najednou několik různých kandidátů.

Při svém výkladu minorit nepřihlíží Guinier k pro-

59/ Tamtéž, 1994, s. 124.

60/ Tamtéž, 1994, s. 133.

blematicke diskursivní teorie. Její zdráhání podat systematický výklad bytostně interkulturního založení kulturních vztahů na jedné straně a touhy menšin po uznání vlastní svébytnosti na straně druhé signalizuje potíže s integrací obou těchto aspektů do souhrnné teorie politické soudržnosti a demokratické reprezentace. Úvahy Guinier vyvěrají z empirické zkušenosti: z komplexních a mnohočetných kolektivních identifikací, které vznášejí nárok na politické uznání a reprezentaci. Jakýkoliv aspekt, který se stal předmětem politického zájmu, se může stát záležitostí politické reprezentace, pokud občan příslušný aspekt dostatečně razantně učiní součástí své identity. Podle ústřední teze Guinier se jakýkoliv aspekt, který se stal předmětem politického zájmu, může stát záležitostí politické reprezentace, pokud občan příslušný aspekt dostatečně razantně přijmou za svůj. Jakékoliv politické uskupení, které není mluvčím většiny, se tedy může ucházet o vlastní hlas a vystupovat jako politická menšina.

Pouze takto široká definice politické minority skýtá příležitost k nastolení klíčových otázek o vztahu kolektivních identit, politické soudržnosti a reprezentativní demokracie. Spíše inkluzivní nežli diskriminativní definice koncepce politické minority vychází ze současné situace, která se vyznačuje úbytkem příznivců tradičních politických uskupení a posilováním vazeb na nejrozmanitější druhy asociací typu sociálních hnutí a nevládních organizací, které artikuluji jednotlivé skupinové zájmy, ale samy obvykle nemusejí být zatíženy demokratickou odpovědností. Americký model reprezentativní demokracie ilustruje tento trend flagrantněji než reprezentativní systémy jiných zemí. Jelikož jednotlivé volební okrsky posílají do Kongresu vždy jen po jednom zástupci, dochází zde k maximální možné koncentraci voličských preferencí. Evropské země naproti tomu mají ve svých ústavách nezřídka zakotven princip poměrného zastoupení voličských preferencí. Nicméně i ve státech Evropské unie se systémem poměrného zastoupení ztrácejí

politické strany podporu veřejnosti. Důvodem se zdá být stále větší počet lidí hlásících se k pluralitě politických asociací, kteří jsou stále více nespokojeni s dosavadním modelem politické reprezentace. Politické strany nezřídka reagují tím, že se pokoušejí přilákat maximum voličů politickými programy apelujícími na co možná nejširší spektrum zájmů nejrozmanitějších skupin. V tomto ohledu lze očekávat, že občané demokratických zemí budou v budoucnu čelit stále rafinovanějším a inkluzivnějším strategiím zaměřeným na získání voličských sympatií.

Guinier se toto dilema pokouší vyřešit prostřednictvím svého návrhu, aby občanům byla poskytnuta možnost dát svůj hlas současně několika různým politickým uskupením, přičemž jednotliví kandidáti by byli vysíláni do Kongresu podle faktického počtu hlasů získaných u voleb. Z toho důvodu jí také tolik leží na srdci, aby byly hlasy občanů pro nejrozmanitější kombinace politických uskupení řádně spočítány a aby jejich přesný poměr našel adekvátní vyjádření v politickém složení Kongresu. Guinier se nicméně zdráhá domyslet své teoretické závěry až do posledních konsekvencí. Nesnadná úloha prostředníka mezi rozmanitými a nezřídka zcela protikladnými zájmy, které se upínají na nejširší spektrum životních potřeb, jakož i role koordinátora těch nejnaléhavějších požadavků a jejich prezentace v podobě kompaktního volebního programu je z politických stran přenesena na individuálního voliče.

Stačí zběžný pohled na úvahy evropských politologů ohledně redukce demokratického deficitu v rámci EU, aby nám bylo jasné, že návrhy Guinier nejsou pouze lokálně podmíněnou reakcí na specifické podmínky amerického volebního systému. Analogickou strategii sleduje rovněž Schmitter,⁶¹ který se zasazuje o znovunastolení demokratické kontroly tam, kde získaly semidemo-

61/ Schmitter, P. C., *How to Democratize the European Union ... and Why Bother?*, c.d.

kratické praktiky vládnutí zřetelnou nadvládu nad oficiálními politickými prostředky a proklamovanou politickou linií EU. Navrhuje mimo jiné, aby všichni voliči projevili veřejně své sympatie k lobistickým uskupením, která ve stále větší míře zasahují do politického života. Na rozdíl od Guinier nepředpokládá, že by nevládní organizace delegovaly své zástupce do demokratických voleb; namísto toho navrhuje, aby byl mezi voliče rozdělen jistý počet zvláštních lístků, které by mohli předat politickým uskupením, s nimiž sympatizují. Ta uskupení, která by jich nashromáždila největší počet, by získala nárok na podporu z veřejných zdrojů.

Schmitter by rád spojil tuto proceduru s oficiálními volbami do Evropského parlamentu, od čehož si slibuje demokratičtější distribuci veřejných prostředků na podporu rozličných politických uskupení. Veřejné vyjádření sympatií k lobistickým uskupením vycházející ze zásad všeobecné rovnosti hlasů se může osvědčit jako účinný nástroj ke kompenzaci demokratického deficitu zaviněného semidemokratickými metodami vládnutí. Severoamerická teorie minorit a výzkum věnovaný vlivům kultury na organizaci politického života nicméně zůstávají hlavními zdroji inspirace při hledání odpovědí na dvě nejpálčivější otázky současné evropské demokratické teorie: Jak definovat koncept kolektivního sebevědomí v kontextu víceúrovňového a polycentrického politického uspořádání? a Na jaké bázi za současné situace vzrůstajícího vlivu nevolených orgánů a oslabování role tradičních politických aliancí založit koncepty společenské soudržnosti, kolektivních identit, jakož i koncept kultury aplikovatelný na polycentrické politické prostředí?

III. Evropské občanství a evropská veřejnost

Perspektiva evropského občanství

Milan Znoj

Málokdo asi bude pochybovat, že Evropská unie (EU) představuje nadnárodní společenství. To není hodnotový soud, ale konstatování daného stavu věcí. EU se přece opírá o soustavu společných institucí a existuje společné tzv. komunitární právo, které zavazuje jednotlivé státy. Radno ovšem zdůraznit, a v dalším výkladu to bude hrát důležitou roli, že rozhodující moc zůstává nadále v rukou jednotlivých států a národních politických elit, nicméně již nyní má Evropa svůj parlament, exekutivu i nezávislou soudní moc. Všechny tyto instituce jsou pochopitelně předmětem polemik a diskusí, zvláště co se týče rozsahu jejich působnosti, toho, jak jsou legitimní, jak jsou efektivní apod. Někteří, např. naši euroskeptikové, se tohoto nadnárodního systému institucí obávají, neboť v něm vidí hrozbu státní suverenity. Jiní jej zase obhajují z dobrých důvodů. Asi každý má nějaký nápad, jak by se tento systém nadnárodních institucí měl změnit, aby byl spravedlivější, demokratičtější, ale také efektivnější atd. Dokazuje to alespoň živá diskuse o tzv. demokratickém deficitu EU.

Jakkoli je diskuse o institucích EU a jejich legitimitě důležitá, domnívám se, že neméně důležitá je diskuse o občanství. Právě občanství totiž představuje zdroje loajality, důvěry a ochoty lidí společné instituce poslouchat, a dá se tvrdit, že bez nich se EU nemůže dlouhodobě udržet.

Důraz na občanství odráží důležitý poznatek, který přinesla debata mezi liberalismem a komunitarismem v politické teorii.¹ Všeobecně nyní panuje shoda v ná-

1/ Tato debata se, jak známo, rozproudila po vydání knihy Johna Rawlse: *A Theory of Justice* (1971), do jejíž kritiky se pustili teore-

zoru, že stabilita a životaschopnost demokracie nezáleží jenom na spravedlnosti základních institucí, ale také na dispozicích a postojích občanů.² Proč by tato teze neměla platit také pro EU? Důraz na tuto otázku odráží vývoj politické teorie v nedávné době. V sedmdesátých letech byl díky Johnu Rawlsovi v politické teorii klíčový pojem spravedlnosti a práva. Hlavní otázkou bylo: Jak uspořádat politické instituce, aby umožnily spravedlivou a férovou spolupráci lidí s různým náboženským i morálním přesvědčením v jednom politickém společenství. V osmdesátých a devadesátých letech se ovšem díky komunitaristické kritice liberalismu staly klíčovými pojmy „pospolitost“ a „členství“. Hlavní komunitaristická námitka vůči liberalismu zněla asi takto: Liberální individualismus je nezpůsobitý udržet a povzbudit „communal sentiments“, vědomí identity a sounáležitosti, jež jsou nezbytné k tomu, aby politické společenství bylo udržitelné a „životaschopné“.

K teoriím občanství

Současné liberální teorie občanství vycházejí z toho, že politické instituce, jakkoli mohou být efektivní, užiteč-

tici jako Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 1981), Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982), Michael Walzer (*Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, 1982), Charles Taylor (*Sources of the Self*, 1989) a řada dalších. Existuje i několik starších přehledů uvedené debaty, za nejužitečnější lze považovat výklad, který připravili Stephen Mulhall a Adam Swift: *Liberals and Communitarians* (Blackwell, Oxford and Cambridge 1992). V současnosti je to nepřeborný proud diskuse, kde se stanoviska vzájemně prolínají. Představu o hlavních argumentacích si český čtenář může udělat z knížky *Spor o liberalismus a komunitarismus* (editor Josef Velek), kterou vydalo v roce 1996 nakladatelství Filosofia v Praze a také z knihy *Morální základy politiky* od Iana Shapiro, která vyšla v nakladatelství Karolinum v Praze v roce 2003.

2/ Viz např. Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press 2002, kapitola o teorii občanství.

né, ba spravedlivé, nemohou samy o sobě podněcovat a udržet občanské city vzájemnosti a loajality, bez nichž nemůže existovat žádné politické společenství, které se zakládá na moderních ideách rovnosti a svobody občanů. Perspektiva se přesouvá od institucí k občanské identitě. Jak říká Rousseau v pojednání O politické ekonomii: „Vlast nemůže existovat bez svobody, svoboda bez ctnosti a ctnost bez občanů. Všechno to můžete mít, vytvoříte-li občany.“³ Občanství v tomto podání neznamená jenom *soubor práv* garantovaných politickými institucemi – to je občanství pasivní. Naproti tomu občanství v aktivním smyslu označuje výkon občanské odpovědnosti a schopnost podílet se na politickém rozhodování. Otázkou ovšem je, jak a zda vůbec lze občany v tomto smyslu vytvářet. Tato otázka, která se v první řadě týká politického společenství v podobě státu, je umocněna, když se zaměříme na úroveň EU, která nepochybně představuje nadnárodní systém institucí a veřejného práva. Argumentace vysvětlující, jak lze podnit občanské city vzájemnosti, se tak musí vypořádat s tím, že v daném případě se o konstrukci občanské identity uvažuje v oblasti, jež přesahuje hranice národního státu.

Stojíme tedy před úkolem vypracovat náležitou teorii občanství, jež by poskytla mimo jiné také odpověď na otázku: V jakém smyslu lze mluvit o evropském občanství? Za klasickou teorii se považuje výklad od T. H. Marshalla.⁴ Marshall občanství chápal jako oprávnění, které umožňuje člověku, aby se začlenil do společenství jako rovný s ostatními. Jeho hlavní ideou bylo, že sociální integrace členů společnosti lze dosáhnout právě na bázi občanství, a to zvětšováním rozsahu občanských práv. Uvažoval ovšem v hranicích národního stá-

3/ Rousseau, J. J., Rozprava o politické ekonomii. In: týž, *Rozpravy*. Praha, Svoboda 1978, s. 175.

4/ Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class*. Cambridge, Cambridge University Press 1965 (první vydání 1949).

tu. Rozlišil, jak známo, občanská práva, politická práva a sociální práva. Občanská práva jsou, jak říká, práva nezbytná pro individuální svobodu, tedy osobní svoboda, svoboda slova, myšlení a víry, právo na vlastnictví a na uzavírání smluv (a právo na spravedlnost); politická práva jsou zase práva hlasovat, tedy participace na politickém rozhodování a práva sociální jsou třeba právo na vzdělání, na zdravotní pojištění, na podporu v nezaměstnanosti, na starobní penzi apod. Podle Marshalla se tato práva rozšiřovala historicky, přičemž zahrnovala další a další sociální třídy. Historicky: V Anglii občanská práva v 18. století, politická práva v 19. století a sociální práva ve století 20. století. Spolu s tím, jak se prosazovala další a další práva, rozšiřovaly se i sociální skupiny nositelů těchto práv: od bílých majetných protestantů na dělníky, ženy, Židy, Afroameričany apod. Pointou jeho úvah bylo tvrzení, že plný rozvoj občanství je možný až se vznikem liberálnědemokratického státu blahobytu.

Zmíněná debata mezi liberalismem a komunitarismem ukazuje, že Marshallova teorie občanství vyžaduje revizi. Stačí si připomenout běžné kritiky sociálního státu, které vždy nějak poukazují na to, že rozšíření sociálních práv ve státě samo o sobě zjevně nevedlo k sociální integraci společnosti, ale spíše ke vzniku klientelistického státu atd.⁵

5/ Literatura je nepřehledná a je spojena s nástupem neokonzervatismu v 70. a 80. letech minulého století. Českému čtenáři je asi nejdostupnější poučná kniha od Charlese Murraye *Příliš mnoho dobra* s podtitulem *Americká sociální politika 1950–1980*, kterou vydalo nakladatelství Slon v Praze v roce 1998. Za připomínku ovšem stojí kritika, kterou z hodně konzervativních pozic zformulovali Richard J. Herrnstein a Charles Murray v knize *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (New York, Free Press 1994). Následnou kontroverzi zachycují knihy: Kincheloe, J./Steinberg, S./Gresson, A. (eds.), *Measured Lies: The Bell Curve Examined*. New York, St Martin's Press 1977; Devlin, B./Fienburg, S./Resnick, D./Roeder, K. (eds.), *Intelligence, Genes, and Success: Scientists Respond to The Bell Curve*. New York, Co-

Zdá se, že náležitá teorie občanství musí být schopna odpovědět na tři otázky:⁶ 1) Na otázku členství: Kdo z lidí usídlených na daném území státu má být považován za občana? 2) Na otázku oprávnění: Jaká práva a oprávnění plynou jednotlivci z toho, že je občanem? Co může občan očekávat do spoluobčanů prostřednictvím státu? Např. liberální občan očekává nevmešování do osobních věcí, zajištění bezpečnosti, ale i všeobecné vzdělání, sociální a zdravotní pojištění atd. 3) Na otázku občanských ctností: Jaké dispozice, schopnosti a identity (tj. pocity sounáležitosti s druhými) musí jedinec mít a měl by rozvíjet, aby byl občanem, tedy rovnoprávným a plnohodnotným členem daného politického společenství?

Když se vrátíme k našemu tématu, kterým je evropské občanství, a položíme si uvedené otázky: kdo je občanem, jaká má mít oprávnění, jaké má dispozice a kde se vezmou, tak hned zjistíme, že každá z těchto otázek je předmětem značných sporů a nejrůznějších polemik. V tomto případě je ale diskuse ještě komplikovanější, než když se uvažuje o občanství v národním státě, anebo o občanství v multinárodní federaci. Každý pokus o odpověď na tyto otázky se totiž musí vyrovnat s tím, že evropské občanství se váže na instituce, právo a politické společenství, které je nadnárodní a nepředstavuje stát.

pernicus Books 1977; a Fraser, S. (ed.), *The Bell Curve Wars: Race, Intelligence, and the Future of America*. New York, Basic Books 1995.

6/ Malinko obměňuje formulaci Alana Pattena (Liberal Citizenship in Multinational Societies. In: Gagnon, A.-G./Tully, J. (eds.), *Multinational Democracies*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.

Habermasova naděje v čistě politické evropské občanství

Habermas vychází z jasného rozlišení politického pojetí národa od etnického pojetí národa. Jak uvádí: „Národní stát úzce spojil ‚etnos‘ a ‚demos‘ jenom dočasně; pojmově vzato se státní občanství od národní identity vždy odlišovalo.“⁷ Tvrdí přitom, že pokud budeme národ spojovat s předpolitickými kvalitami – ať už definičním znakem bude společný původ, jazyk či dějiny –, tak bude hrubě zkresleno to, co sám označuje jako volní charakter občanského národa. Opírá se přitom o tezi, že kolektivní identita občanského národa teprve vzniká v průběhu demokratického politického procesu, a zásadně mylná je tak podle něj představa, že by kolektivní identita vycházela z nějakých přírodních daností a mohla by politickému procesu předcházet, anebo by byla na něm nezávislá. Habermas se přitom odvolává na Francouzskou revoluci a její koncept politických a občanských práv. Pro tuto revoluci vskutku byla příznačná představa politického národa sjednoceného na půdě politických práv a v politické akci.

S rozlišením „etnos“ a „demos“ nelze nesouhlasit. Kdyby občanství bylo dáno etnickými přírodními znaky, nemohli bychom mluvit o evropském občanství, které etnické rysy nemá a sotva by nějaké takové mohlo získat na nadnárodní úrovni. Za sporné považuji ale jeho tvrzení, že národ je čistě politickým projektem univerzálního občanství. Národ je totiž stejně tak historic-

7/ Habermas, J., Státní občanství a národní identita (1990). *Filosofický časopis*, 52, 2004, 2, s. 189 (překlad jsem trochu opravil). V další části shrnuji Habermasovy myšlenky porůznu vyložené v řadě článků a sborníků. Jejich souhrnné zpracování zatím postrádáme. Vynikající výklad uvedených Habermasových myšlenek od českého autora přináší článek Josefa Velka: Jürgen Habermas a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti. *Filosofický časopis*, 52, 2004, 2. Zde najde čtenář odkazy na příslušnou literaturu.

kým, kulturním, občanským i sociálním projektem, jak se dále pokusím ukázat. Habermas ovšem zdůrazňuje politickou akci občanů a uvažuje o možnostech, které občanské solidaritě otevírá nadnárodní prostor evropské federace. Uvažuje přitom o utváření evropské občanské společnosti, evropské veřejnosti a také o evropské politické kultuře.

Nejprve k jeho úvahám o evropské občanské společnosti. Habermas se domnívá, že evropská ústava by mohla vytvořit novou mocenskou konstelaci, která napomůže vzniku evropské občanské veřejnosti. Nové pole působnosti totiž získají občanské iniciativy a občanská hnutí, jejichž snažení bude mít zjevně nadnárodní ráz. Zájmy lidí, jež se organizují podle ekonomických sektorů, druhů povolání, či ideologického založení se budou propojovat přes hranice a získají tak více občanský než národní ráz. Myslí si dokonce, že toto transnacionální propojení paralelních zájmů dá možná vzniknout evropskému stranickému systému. Každopádně to ale bude povzbuzení pro sdružování občanů, které překročí národní formy organizace směrem k celoevropské občanské společnosti.

Dalším tématem je ustavení evropské veřejnosti. Myslím, že lze s Habermasem souhlasit v tom, že veřejnost je v demokracii nezbytným činitelem, bez ní nelze totiž uvažovat o demokratické legitimizaci moci. Habermas poukazuje na to, že demokratická legitimita vzniká ze souhry dvou činitelů: prvním jsou institucionalizované rozhodovací procesy a druhým utváření neformálního mínění, jež se odehrává v arénách veřejné komunikace. V demokratickém právním státě má veřejnost ideálně vzato zajistit, aby občané měli šanci zaujmout k společenským problémům a důležitým tématům své souhlasné, nebo odmítavé stanovisko. Leč s evropskou veřejností je ta potíž, že příslušné arény veřejné komunikace existují jen v hranicích jednotlivých národních států. Habermas to uznává a popírá, že by evropská veřejnost mohla vzniknout jako „projektivní rozšíření“ vnitrostát-

ní veřejnosti. Superveřejnost, jež by překryla veřejnosti národní, je chimérou. Nicméně považuje za smysluplný podnik usilovat o to, aby se národní způsoby komunikace navzájem tak propojily, aby se jednotlivé demokratické argumenty mohly přelévat z jedné národní arény komunikace do druhé, a tak mohly překračovat národní hranice.

A nakonec obecnější úvaha o evropské politické kultuře. Habermas totiž poukazuje na to, že existuje specificky evropská politická kultura, což považuje za základní faktor evropského sjednocení. Svou argumentaci opírá o tezi, že moderní Evropa vypracovala postupy a instituce, jak zvládat ideové, společenské a politické konflikty. Evropa se zjevně dokázala v dějinách vyrovnat se soupeřením duchovní a světské moci, s rozdělením víry a vědění, se spory mezi konfesemi, s rozpory mezi dvorem a městem, městem a venkovem, a nakonec také s nepřátelstvím a rivalitou mezi bojechtivými národními státy. Habermas soudí, že Evropané sice nedokázali tyto konflikty vyřešit, ale díky jejich ritualizaci je na trvalo odstavili a učinili z nich zdroj inovačních energií. Na místo bojů a válek vznikla ideologická soutěž mezi politickými stranami. Klasický stranický systém tak neslouží jenom k agregaci dílčích zájmů pro politické rozhodování, ale dává dostatečný prostor pro široké spektrum konzervativních, liberálních a socialistických výkladů kapitalistické modernizace. Demokratické výsledky těchto polemik se pak stávají východiskem specificky evropských typů politiky.

Když naznačenou Habermasovu argumentaci uvážíme, nevyhneme se podle mého soudu závěru, že jeho představa evropského lidu, který v celoevropském politickém prostoru demokratickým způsobem utváří společné politické instituce, je příliš utopická. Evropa, jak ji známe a máme před očima, je pořád především společenstvím národních států. A byť národní stát již ztratil řadu svých kompetencí – především v ekonomické oblasti, stejně tak jako v oblasti bezpečnostní, ale i ekolo-

gické, v nichž všude vzniká potřeba nadnárodních institucí – přece se docela důrazně stále ukazuje, že se přitom nijak neztratila potřeba kulturní identity a pocitu sounáležitosti s druhými. Relevanci těchto lidských citů možná nadmíru zdůrazňuje komunitarismus, Habermas je však zjevně nedoceňuje.

Myslím, že musíme brát docela vážně skutečnost, že evropské občanství je svým způsobem odvozené a derivované. Důvody jsou historické a spočívají v tom, že občanská identita je v Evropě plodem *Nation-Building* procesů, k nimž na kontinentě došlo od Francouzské revoluce a zvláště v 19. století. A tak je občanství zásadně vázáno na národní stát. Evropské občanství, jež přesahuje hranice národního státu a vztahuje se na nadnárodní společenství, je proto odvozené a sotva je lze chápat jinak než pluralitně jako nadstavbu nad národní identitou. Evropské občanství nelze zřejmě myslet jinak než jako občanství sdílené.

Politické občanství v české tradici

České národní hnutí jako většina podobných hnutí ve střední a východní Evropě dosáhlo své zralosti až v průběhu 19. století.⁸ Příznačné bylo, že se národní a kulturní identita musela odvíjet *mimo* okruh politických a státních institucí, neboť habsburská monarchie se zakládala na *ne-národní* monarchistické tradici. Vývoj k národním státům byl všeobecně vzato ve střední a východní Evropě zpožděn – to je historická trivialita. Dá se proto mluvit o fenoménu opozdílů, který umožňuje pochopit primární důraz, jakému se těšila kulturní identita u národů, které svou kulturní konstituci nemohly opírat o politické instituce. Toto kulturní pojetí národa, jež bylo promyšleno zvláště v německé tradici,

8/ Viz Hroch, M., *Evropská národní hnutí v 19. století*. Praha, Svoboda 1986.

s sebou neslo to, co Bernard Giesen a Kay Jung nazývají „estetizace pospolitosti“.⁹ Takto imaginativně pojatá kulturní identita se mohla stát zdrojem docela nebezpečných a zavádějících politických idejí, když byla formulována jako politický požadavek, pak se totiž docela dobře spojovala s kulturní a etnickou intolerancí.

V české tradici se nicméně koncem 19. století objevilo poněkud jiné demokratické pojetí národa, s nímž přišla politická skupina, která bývá označována jako český politický realismus. Ta vystoupila vlastně s aktivistickým požadavkem, aby se česká politika zapojila do demokratizace rakousko-uherských státních institucí – především měli na mysli parlament a vládní úřady. Vůdčími postavami tehdejšího realismu byli Josef Kaizl, Karel Kramář a T. G. Masaryk.

Důležité je, že uvedený pozitivní (tedy realistický) postoj k rakouským parlamentním a vládním institucím v sobě skrýval důležitou změnu v pojetí samotných politických cílů národního snažení, ba národní identity samotné. Souhrnně bychom mohli tuto změnu označit jako posun od romantického pojetí národa k pojetí národa jako politického projektu. Tato změna byla dalekosáhlá, jak vidno z toho, že pojetí národa, které se přitom utvořilo, neztratilo na významu s rozpadem rakousko-uherského soustátí, ale stalo se oporou též nové demokratické státnosti československé.

Dokladem odlišného pojetí národní otázky ve srovnání s dobou předchozí je projekt „Lidové strany“. Návrh na vznik lidové strany se objevil v týdeníku „Čas“, který byl tiskovým orgánem skupiny, v říjnu 1890 po otřesu, který přinesla kampaň proti puntacím, jež ostře rozdělila českou politickou scénu.¹⁰ Lidová strana měla

9/ Giesen, B./Jung, K., *Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen KulturNation“*. In: Giesen, B. (ed.), *Nationale und kulturelle Identität*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1991.

10/ Podrobněji viz Tobolka, Z. V., *Počátky politického realismu českého*. In: Znoj, M./Havránek, J./Sekera, M. (eds.), *Český liberalismus. Osobnosti a texty*. Praha, Torst 1995.

spojit živly protipunktační, konzervativní a radikální, což byla zřejmě zcela nereálná politická představa. Zajímavější je ovšem program, který byl nedlouho poté zveřejněn. Josef Kaizl napsal část hospodářskou, finanční a sociální; Karel Kramář zase části politické, v nichž se objevily tradiční požadavky na federalizaci Rakouska, požadavek národní rovnoprávnosti, na decentralizaci správy, na zavedení kulturní i finanční autonomie, ale i na národní spojení Čech, Moravy a Slezska; T. G. Masaryk vypracoval část věnovanou kulturním otázkám. Navázal přitom svým způsobem na svůj starší plán „Jak zvelebovati naši literaturu naukovou“, který otiskl ještě v časopise *Atheum* v roce 1885. Tehdy požadoval všeobecné povznesení české vzdělanosti a předložil za tím účelem i řadu návrhů na vydávání nových časopisů, naučného slovníku, ale též na otevření nových českých vysokých škol a založení české akademie věd.

Masaryk nyní mohl své představy o prohloubení kulturní vzdělanosti českého národa dále rozvinout. V jeho podání tak před námi vystupuje obraz národa, který není dán etnický jako nějaký výron přírody, mytické minulosti, nebo tradované historie, ale předložen je politický projekt národa, který svou identitu staví na rovných občanských právech, na demokratické participaci a v neposlední řadě na kulturní vzdělanosti, která umožňuje, aby vstoupil do politické soutěže s druhými jako rovnoprávný člen. Tento projekt přemostuje trhlinu, která oddělovala český národ od rakouského státu a formuluje podmínky pro praktickou participaci na moci na federalistickém základě. V podání realistů se tak rýsuje projekt české ekonomické, kulturní a politické emancipace, který není založen na etnickém principu, ale na moderní představě politického národa identifikovaného občanskými právy a vědomím kulturní a politické soudělosti, jako takový je potom otevřen nadnárodním principům politického soužití s ostatními národy.

Uvedená argumentace může vzbuzovat jisté pochyby:

Copak lze mluvit o politickém pojetí národa, když toto realistické podání má zjevné jazykové, kulturní, ba i etnické rysy? Vzpomeňme jenom Masaryka, který identitu národa spatřuje v humanitních ideálech. Tyto ideály sice mají univerzalistický ráz, určitě nejsou etnicky dány a řekl bych, že mluví různými jazyky, ale samo jejich pojetí je zjevně kulturně a jazykově podmíněno, neboť, jak víme, představují zcela konkrétní a jedinečný smysl českých dějin, zformulovány byly v učení Jednoty bratrské a jejich realizace je jedinečným úkolem českého národa. Masarykovo pojetí tak docela zjevně stírá rozdíl mezi kulturním a politickým pojetím národa, jak se o něm běžně mluví v úvahách o utváření moderních evropských národů. Je to chyba?

Naštěstí lze docela přesvědčivě ukázat, že uvedená distinkce mezi kulturním a státním národem je neudržitelná a zavádějící, pokud ji chápeme jako vzájemně se vylučující vývojové cesty – tak tuto distinkci formuloval Friedrich Meinecke, když proti sobě ostře postavil *Kultur-nation*, který zasazoval do německé duchovně tradice, a *Staatsnation*, jenž spojoval s linií francouzského osvícenství.¹¹ Určitě je dobré rozlišovat mezi kulturním národem a státním národem, chceme-li porozumět rozdílům, k nimž došlo ve střední a západní Evropě na cestě k moderním národním státům. Kulturní národ a politický národ ale nebudou historickými alternativami, ale spíše jenom ideálními typy, které umožní pojmenovat a srovnávat jednotlivé státy, které se vyznačovaly nej-různější kombinací uvedených činitelů.¹²

11/ Tuto diferenci poprvé vyložil v knize *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studie zur Genesis des deutschen Nationalstaats* (1907). Meinecke je tak praotcem všech podobných polarizací, které u nás známe např. v podání E. Rábla a J. Patočky. Jeho omyl je omylem i následovníků.

12/ Docela dobře to vyjadřuje Hagen Schulze, když uvádí, že tyto termíny „při abstraktní formulaci neoznačují nic jiného než konečné body systému souřadnic, s jejichž pomocí lze uvnitř systému vymezit a popsat postavení nějakého skutečného národa a srovnat

Pointou uvedené argumentace je teze, že realistické pojetí národa umožňuje uvažovat o národní identitě, která je ale otevřena nadnárodním politickým hodnotám. Otázkou ovšem nadále zůstává, jak by se takové sdílené občanství dalo odůvodnit z pohledu současné politické teorie.

Je multikulturní občanství myslitelné?

Jaké existují modely? Předně je třeba uvést klasické nacionální teorie, které se zakládají na holistických konceptech etnického společenství, jež předchází jedince s jeho právy, žádostmi a životními plány.¹³ Tyto teorie popírají možnost uvažovat o nějakém nadnárodním přesahu, protože se domnívají, že jedinec není schopen vystoupit ze svého historicky daného národního prostředí. Z holistických pozic vychází i mnozí komunitaristé, jejichž koncept občanského republikanismu představuje další model, který je třeba zmínit.¹⁴ Jeho stoupců zdůrazňují, že jedinec má být aktivním občanem, tedy nejen podílníkem, ale i spoluvůrcem společenství, které je ovšem politickým projektem svobodné republiky. Občanský republikanismus vyžaduje, aby jedinec byl schopen překonat dané národní a etnické limity, ale po-

jej s národy jinými.“ Schulze, H., *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha, Lidové noviny 2003, s. 10.

13/ Literatura o národech a utváření jejich národní identity je nepřehledná, a to nemluvím o české historiografii a jejich poznacích o vzniku českého moderního národa. Poučený výklad sledující tuto otázku z širšího evropského hlediska najde český čtenář ve zmíněné knize Hageny Schulzeho *Stát a národ v evropských dějinách*. Dobrou čítanku důležitých textů vydal Miroslav Hroch pod názvem *Pohledy na národ a nacionalismus* v nakladatelství Slon v roce 2003.

14/ Viz úvodní poznámka o komunitarismu. Názory Charlese Taylora najde český čtenář shrnuté v článku Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Praha, Oikúmené 1997.

žadavek silného republikánského zřízení není vhodným projektem pro různorodou národně definovanou Evropu. Opakem těchto konceptů, ať již nacionálního nebo republikánského zaměření, je model radikálního pluralismu.¹⁵ Svým způsobem se rovněž přihlašuje k holismu v pojetí občanství, ale tento požadavek formuluje v rovině partikulárních společenství s důrazem na jejich různorodost a mnohotvárnost. Zvláště poukazuje na partikulární společenství, jež jsou většinovým občanstvím vytěsněna a často i eliminována, např. na identitu žen, homosexuálů, etnických menšin apod. Tento radikální pluralismus má ovšem tendenci příliš zdůrazňovat neredukovatelný charakter odlišných perspektiv vázaných na partikulární společenství a nedoceňuje sjednocující potenciál univerzálních konceptů občanství vedených ideou rovnosti a odmítajících diskriminaci. Slibnější je v tomto ohledu liberálně procedurální model občanství, který zdůrazňuje sjednocující roli univerzálních lidských práv.¹⁶ Tato práva jsou ovšem pochopena do značné míry procedurálně jako racionální pravidla, která vymezují svobodný prostor individuálního jednání. Kodex lidských práv je přitom chápán sekulárně, nenábožensky, tedy bez nacionálních determinant a nadměrných náboženských a silných morálních obsahů. (Odkazují zde na rozlišení práva a dobra v Rawlsově teorii spravedlnosti,¹⁷ anebo slabého a silného dobra, jak o něm mluví Michael Walzer.¹⁸)

Když si připomeneme historickou zkušenost Evropy, zdá se, že právě liberální teorie občanství umožňuje po-

15/ Např. Young, I. M., *Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship*. *Ethics* 99, s. 250–274.

16/ Např. Galston, W., *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.

17/ Rawls, J., *Priorita práva a ideje dobra*. Přel. K. Berka. *Filosofický časopis*, 42, 1994, 6, s. 938–965.

18/ Walzer, M., *Hrubý a tenký. O tolerancii*. Přel. K. Štullerová a D. Kamhal. Bratislava, Kalligram 2002.

chopit, jak občanská identita může přerůst hranice národního státu a být v jistém smyslu nadnárodní, v daném případě evropská, ale přitom zůstává ukotvena v politických procesech odehrávajících se v hranicích národního státu. Vždy ovšem půjde o problém sdíleného občanství, evropské občanství bude politickou nadstavbou – konstrukcí, vedle občanství národního státu, které bude podle všeho hlubším a intenzivnějším zdrojem občanské loajality. Evropské občanství bude pak existovat jen tehdy, pokud jednotlivé národní identity budou otevřené, pluralitní a budou se opírat o ideu lidských a občanských práv. Lze ale s klidným svědomím tvrdit, že právě takové postoje a dispozice občanů se mohou stát oporou evropských institucí a projekt evropské unie bude životaschopný.

Závěrem se dá říci, že evropský „démós“ jako zdroj politické suverenity sice v Evropě neexistuje a sotva existovat bude, ale liberální občanství, které se váže na nadnárodní pojetí práv a spravedlnosti, může být oporou společných evropských institucí a evropského práva právě díky tomu, že pomáhá zbavit národní identitu jejích xenofobních a šovinistických rysů, které nás vedou zpět do temné evropské minulosti.

Za hranice pospolitosti a práv. Evropské občanství a ctnosti participace

Richard Bellamy a Dario Castiglione

1. Návrat občana

Oživení zájmu o problémy občanství v minulých dvaceti letech bylo spojeno se dvěma vzájemně podmíněnými výzvami, s nimiž se vyrovnávají liberálnědemokratické režimy národních států. První typ výzev se týká národních politických kultur, které se v rámci státu musí vyrovnat s etnickou různorodostí a menšinovým nacionalismem a za hranicemi státu globalizací (často chápanou jako komercializace a amerikanizace). Tyto procesy podnítily diskuse, které se týkají významu národnosti a sdílené kultury jakožto zdrojů vzájemnosti a oddanosti jak mezi samotnými občany, tak i mezi občany a jejich státem. Odborníci i politici například vedli bouřlivé diskuse o otázkách, které se týkají obsahu občanské výchovy na školách či o otázkách míry, v jaké by naturalizovaní občané měli přijmout nejenom politické normy hostitelského národa, ale také jeho rozmanité sociální a jiné kulturní charakteristiky, jako je převládající náboženství a jazyk. Druhý typ výzev se týká politických, sociálních a administrativních problémů, které vznikají v důsledku narůstající volební apatie občanů, fiskální krize sociálního systému a proměny vztahů mezi veřejným a soukromým sektorem, jež je vyvolána neoliberální politikou. Tyto procesy byly široce propojeny také s globálně působícími tržními silami a s multikulturním zájmem o uznání na úkor politiky redistribuce. Vyvolaly diskuse o tom, do jaké míry – ve srovnání s demokratickou politikou – poskytují trhy či prá-

vo občanům lepší možnost ovlivňovat a volat k odpovědnosti veřejné a soukromé výrobce a poskytovatele služeb.

Oba typy výzev vedly k tomu, že sociologové a politologové začali zkoumat předpoklady občanství a začali se ptát, zda lze roli občana přizpůsobit kontextu, jenž překračuje formu liberální demokracie vázanou na národní stát. První typ výzev se zjevně projevuje v tom, že se zvláště sociologové zajímají především o pravidla členství, která umožňují přístup k občanství, a že se věnují komparativním výzkumům toho, jak rozdílné sociální systémy reagují na růst imigrace.¹ Tomu odpovídaly obdobné diskuse mezi politology o tom, v jaké míře je liberalismus a demokracie v konfliktu s národním politickým společenstvím či v jaké míře nějakou formu národního politického společenství předpokládá. Obě tyto diskuse jsou spojeny s dřívějším střetem mezi liberály a jejich komunitaristickými kritiky, který byl vyvolán druhým typem výzev. Komunitaristé tvrdili, že liberálové podporují sebedestruktivní formu extrémního individualismu, neboť se koncentrují na práva na úkor nároků společnosti a obecného dobra. Teorie demokratického občanství přišla s příslibem syntézy a překonání slepé uličky tím, že nabídla spojení mezi záležitostmi oprávnění a spravedlivé distribuce a mezi záležitostmi členství a solidarity. Současně však znamenala, jak poznamenal Will Kymlicka,² určitý „strategický ústup“. Opozice mezi těmito stanovisky se však znovu objevila nedávno a je spojena s diskusemi, které se týkají prvního typu výzev v kontextu kosmopolitních teorií globální demokracie a nároků mezinárodní spravedlnosti.

1/ Brubacker, R., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Harvard University Press 1992

2/ Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*. 2. vyd. Oxford, Oxford University Press 2002, s. 284, 318 a také Kymlicka, W./Norman, W., Return of the Citizen. *Ethics*, 104, 1994, 2, s. 352–381.

Současná pojetí občanství se proto různým způsobem soustřeďují buď na komunitaristický zájem o sounáležitost, nebo na liberální zájem o práva. V obou případech ustupuje do pozadí tradiční zájem o politickou participaci. U komunitaristů vzniká pouze tehdy, když národ či lid sdílí obecné dobro a hodnoty prostřednictvím své sounáležitosti v relativně homogenní a omezené politické pospolitosti. Pro liberály je demokracie jen jedním – a nikoli nezbytně tím nejlepším – prostředkem, který jednotlivci používají k výkonu a zajištění svých práv. A je nepochybné, že v rámci globální a tržně orientované společnosti mohou být právo a nestranní regulátoři vhodnějším garantem individuálních práv. Občanství je pro ně spíše záležitostí oprávnění než politické participace či občanského závazku.

Diskuse o evropském občanství navazují na toto oživení zájmu o roli a charakter občanů, i když do rámce této diskuse zcela nepatří. Tato diskuse začala, částečně z nahodilých důvodů, v rámci převážně právního a administrativního diskursu, jehož primárním cílem bylo vymezit specifická – primárně ekonomická – práva a svobody, jež jsou vlastní členům národních států ve vztahu ke vznikajícímu evropskému právnímu prostoru. Často protikladné požadavky, které se skrývají za kritikou legitimacy EU, však podnítily druhé stadium diskuse, která přejímá již zmiňované obavy sociologů, politologů a politiků, i když je zachováváno původní právní východisko. Důsledkem je to, že politické aspekty občanství byly chápány hlavně v pojmech souhrnu práv, která definují status občana, protože sociální aspekty byly interpretovány skoro výlučně v pojmech kritéria pro přijetí či členství. Domníváme se, že toto hledisko poskytuje dílčí a zčásti zavádějící genealogii historických forem občanství, nevhodným způsobem odráží převládající zájem o sounáležitost a práva v současných výzkumech a o právní rámec, v němž se původně utvářelo občanství v rámci EU. Cílem tohoto článku je nabídnout adekvátnější normativní model občana, který je

nejenom v souladu s vývojem evropského politického řádu, ale současně osvětluje i jeho historické kořeny v moderním jazyce demokratického občanství.

2. Modely občanství

Původní idea občanství, kterou lze nalézt v řeckém politickém myšlení, vyrůstá z demokratického obrazu politického řádu. Občany byli ti členové politické společnosti, jejichž základní rovnost byla potvrzena ústavou, která je uznávala jako osoby, jež jsou oprávněny a současně schopny vládnout a být ovládány. Určující princip tohoto politického režimu, v němž všichni občané měli „úplné a rovné členství“, byl ustavován prostřednictvím různorodých institucionálních vzorů a politických praktik. I když rovnost všech členů politického společenství zůstávala ústřední charakteristikou ideje občanství po celé její dějiny, její základ se posunul od schopnosti a povinnosti sebevlády k nekvalifikovanému oprávnění každé dospělé osoby. Dílčí reinterpretace role občanství v soudních pojmech – jakožto individuálního subjektu, jehož status je definován vlastnictvím práv a nároků vůči suverénovi – a identifikace občana se všemi dospělými členy národního společenství vedly různým způsobem a společně k tomu, že bylo zastíněno to, co bylo původně veskrze politickým vztahem definovaným určitým typem ústavního režimu.

V moderní době se rodí různorodé modely občanství. Tyto koncepce se lišily na základě použití řady kritérií, od rozdílných interpretací občanství v odlišných politických ideologiích a jazycích (liberální, libertariánský, komunitaristický, sociálnědemokratický) až k různorodým národním dějinám občanství, které vedly k jeho svébytné právní a politické definici. Na abstraktnější a analytičtější úrovni se obvykle uvádějí tři typy teorií, které jsou založeny na odlišných představách o tom, co dělá z občana člena politického spole-

čenství.³ První představa trvá na rovném statusu občana jakožto nositele práv. Toto stanovisko lze označit jako model *občanství založeného na právech*. Druhá představa bere v potaz domněle sdílené kulturní, etnické či jiné charakteristiky občanů nějakého společenství. Tato charakteristika je určující pro model *občanství jakožto sounáležitosti*. Třetí představa hovoří o občanovi v klasičtějších pojmech jako o osobě, která má občanské ctnosti požadované pro participaci na životě společenství. Jedná se o model *občanství jakožto participace*.

Tyto tři modely se vzájemně nevylučují a jakékoli pojetí občanství bude zahrnovat některé elementy každého z nich. Historicky však byly spojovány s protikladnými koncepcemi občanství, které mají odlišné představy o vlastnostech, oprávněních, závazcích a ctnostech občanů. Klasická představa klade důraz na ctnost. Osoba je oprávněna být občanem v závislosti na její schopnosti správně vykonávat práva občanství. Takovéto ctnosti bylo možné projevit a vykonávat v politice jakožto jediné formě veřejnosti. Oprávnění k občanství lze proto nejlépe projevit a bránit prostřednictvím politické participace a ostražitosti, zatímco jeho rozšíření se týká pouze rozsahu politických práv. V tomto modelu se nezdůrazňují práva *o sobě*, ale „*právo mít práva*“ a korelativní povinnost jej vykonávat.⁴ Toto právo však bylo spojeno se sounáležitostí s určitým typem společenství – svobodnou městskou republikou – a s vykonáváním určité role prostřednictvím členství ve vlastnické třídě, která má čas a peníze na to, aby se mohla angažovat v občanských povinnostech veřejné a vojenské služby.

Postupně došlo k tomu, jak dokládá John Pocock, že

3/ Van Gunsteren, H. R., *A Theory of Citizenship*. Boulder, Westview Press 1998, s. 16–21; Eder, K./Giesen, B. (eds.), *European Citizenship between National Legacies and Postnational Projects*. Oxford, Oxford University Press 2001, s. 3–7. Srov. také Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, c.d., s. 287–302.

4/ K tomu viz následující část 5.

toto převážně aristotelské paradigma občanství je nahrazováno jiným klasickým paradigmatickým, které pochází z římské právní tradice a z jejího dalšího rozvoje ve středověkém a raně moderním přirozeném právu.⁵ Tato tradice chápe vztahy mezi lidmi převážně jako vztahy, jež jsou zprostředkovány vztahem mezi lidmi a „věcmi“. Vlastnická práva a soukromé právo tvoří model pro vymezení postavení a role občanů ve společenství. Občané tak již nebyli chápáni primárně jako veřejní aktéři. V zásadě se jednalo o soukromé aktéry, kteří usilují převážně o své osobní cíle pod ochranou práva či veřejné moci a méně o politické jednání kvůli obecnému dobru. Koncentrace moci ve státě a jeho správa se nicméně současně chápe jako ochrana i hrozba vůči jednotlivci. Práva občanů se tak v důsledku toho v rostoucí míře pojmají jako „subjektivní“ práva, která určují meze možnosti veřejné moci uvalovat břímě a závazky na jednotlivce.

Tato „privatizace“ práv občanství byla historicky doprovázena – a do určité míry i podporována – rozšířením občanství na veškerou dospělou populaci. Tento vývoj se původně odehrával v hranicích národního státu, a tak byl modifikován občanstvím jakožto sounáležitostí s určitým národem, územím a skupinovou solidaritou. Lidská práva však v rostoucí míře ospravedlňují přístup k občanství nejenom doslovně. Tento proces, i když přinesl určité pozitivní výsledky, tak přispěl také k fragmentaci občanství v kontextu oddělení občanské společnosti od státu. Výsledkem je to, že práva začala být chápána jako bezpodmínečné nároky na zdroje či jako absolutní omezení vůči povinnostem. Jednotlivci tak již svá práva nechápou jako cosi, co vyplývá z autority či co je odrazem povinností, které mají vůči členům svého politického společenství. Místo toho je chápou jako subjektivní vlastnictví. Bez vědomí společného účelu je často

5/ Pocock, J. G. A., *The Ideal of Citizenship since Classical Times*. *Queen's Quarterly*, 99, 1992, 1, s. 33–55.

obtížné rozhodnout mezi různými nároky či uspořádat je v souladu s určitými prioritami. Výsledkem je, že došlo k oživení zájmu o roli a normativní význam národního politického společenství, stejně tak jako vznikly pokusy konstruovat význam globálního společenství pouze na základě práv, a nikoli na základě nějakého smyslu pro sounáležitost či identitu.

Zdůrazníme-li však jen jednu z analytických dimenzí občanství, pak zkreslíme roli, kterou hrálo v procesu vytváření moderních národních států a nejsme schopni poskytnout normativně přesvědčivé zdůvodnění občanství v postnárodním kontextu. Jedním ze způsobů výkladu vzájemného propojení občanství jakožto participace, práv a sounáležitosti je, že je budeme chápat jako různé aspekty toho, jak občané akceptují legitimitu jakékoli organizace. Tato akceptace je závislá na souladu čtyř dimenzí působení legitimacy organizace.⁶ Na jedné straně musí být brána jako legitimní v rovině, kterou můžeme nazvat rovinou „politického společenství“. Tato rovina zahrnuje to, že je jako legitimní akceptována *sféra* jejího působení, ať už je vymezena teritoriálně či na základě určitých úkolů či funkcí, a současně jsou ti, které kontroluje, legitimně chápáni (a chápou sebe sama) jako její *subjekty*. Na druhé straně musí být brána jako legitimní v rovině, kterou lze nazvat rovinou „režimu“. To znamená, že občané chápou politický systém jako legitimní jak ve smyslu *stylu* politiky, tak i jejího *rozsahu*. Jinými slovy, styl režimu musí být chápán jako dostatečně demokratický s ohledem na podobu reprezentace, fungování voleb atd. a s ohledem na své nezasahování do nepolitických oblastí života.

O všech těchto čtyřech dimenzích (*sféra* a *subjekty* politického společenství, *styl* a *rozsah* režimu) lze říci, že mají „externí“ (objektivní) a „interní“ (subjektiv-

6/ K tomu viz Bellamy, R./Castiglione, D., Legitimizing the Euro – „Polity“ and its „Regime“: The Normative Turn in EU Studies. *European Journal of Political Theory*, 2, 2003, 1, s. 7–34.

ní) aspekt, který odráží práva či sounáležitost. Z objektivnějšího hlediska všechny čtyři dimenze musí dostat určitým minimálním měřítkům spravedlnosti. Občané se s nimi nicméně musí identifikovat také subjektivně jako s něčím, co je „jejich“. Británie, Francie, Itálie a Německo konečně akceptují objektivní měřítko legitimacy, která jsou vymezena mezinárodní chartou práv v podobě Evropské konvence o lidských právech. Jejich občané se však nadále identifikují jakožto Britové, Francouzi, Italové a Němci a nepřijali by například návrh, že bychom nyní měli chápat německý režim jako režim celé Evropy a volit své reprezentanty do německého parlamentu. Ve všech těchto zemích bezpochyby existují menšiny, jako jsou například Skotové v Británii, které si přejí vlastní a oddělené politické společenství a režim. V těchto případech může režim a politické společenství Německa či Británie dostat objektivním měřítkům legitimacy, chybí jim však legitimita subjektivní.

Proč je tak důležitá identifikace s režimem a politickým společenstvím? Důvodem je zčásti to, že shoda o objektivních kritériích vzniká na dosti abstraktní úrovni a poskytuje velký prostor pro rozdílné názory na to, jak by tato kritéria měla být interpretována a kdy by měla být aplikována na určité případy. Všechny tyto země například uznávají práva na svobodu projevu a na soukromí, interpretují je však rozdílnými způsoby. V Německu se soukromí politiků nechápe jako záležitost legitimního veřejného zájmu, zatímco v Británii tomu tak je, s tím, že britské noviny mohou publikovat články, které by německé noviny odmítly. Akceptování validy takovýchto rozdílů neznamena, že musíme trvat na nějaké formě komunitaristicky zdůvodněného relativismu. Znamená to pouze, že uznáváme možnost existence plurality rozumných představ o právech. Je nepochybné, že alternativní stanoviska jsou obecně artikulována odlišnými ideologickými, kulturními a zájmovými seskupeními v rámci daného společenství. Zde vstupuje

do hry občanství jakožto participace: neboť tradičně se jednalo o způsob, jak lidé, kteří mají pocit sounáležitosti, demokraticky rozhodovali o tom, jak by měli chápat svá práva a vytvářet férová pravidla kooperace.

Následující tři části textu se budou zabývat tím, jak dalece lze spojit sounáležitost, práva a participaci s ohledem na výzvy, jimž je vystaven národní stát. EU budeme chápat jako jeden z příkladů. Část 3 se bude věnovat pokusu zdůvodnit evropské občanství ve smyslu evropanství, zatímco část 4 se bude zabývat nárokem, aby EU poskytovala novou formu postnárodního občanství, jež je vázáno na práva. Oba návrhy považujeme za nedostatečné. Část 5 se naproti tomu bude věnovat vyhlídkám na vytvoření participativního občanství jakožto zdroje sounáležitosti i práv nejenom v EU, ale také obecněji v jakékoli moderní komplexní společnosti.

3. Občanství jako sounáležitost: evropská pospolitost?

Když se začalo diskutovat o politice evropského občanství, tak byla pojmána jako cosi, co poskytuje symbol identifikace s EU. Byla spojována s dalšími symboly, jako je zavedení evropského pasu, hymny a vlajky. Věřilo se, že když se členské státy vzdají určité suverenity, pak se občané obdobně vzdají také svých národních identit. Přístup k občanským právům EU by vyrůstal a současně by pomohl podporovat identifikaci s EU jakožto politickým společenstvím v jeho dané sféře.

Tato politika vycházela z představy, že vzor legitimacy v rámci EU musí odrážet vzor legitimacy národního státu a musí pocházet z občanství jakožto sounáležitosti, jež se zakládá na určité symetrii mezi suverenitou a identitou. Podle ideálu národního státu se lidé kvůli výkonu své vlastní vlády musí identifikovat mezi sebou navzájem, dále se svým politickým společenstvím a je-

ho režimem, který musí být na svém území suverénní. Tento soulad mezi suverénním státem a jednotným lidem, jenž je předpokladem ideologií národního státu, se však začal narušovat spolu s tím, jak se začaly objevovat požadavky menšinových národností. Suverenita a identita v EU i v členských státech se nyní rozcházejí novým a dramatickým způsobem, což podkopává jakoukoli formu občanství, které vychází z předpokladu jejich úzkého překrývání.

Analýza každého z těchto pojmů nám prozradí, proč k tomu dochází. Suverenita odkazuje na vlastnictví a výkon moci. Je to atribut aspektů politického společenství i režimu jakékoli organizace. Aspekt suverenity politického společenství se týká toho, kde, nad kým a kým je moc vykonávána, přičemž je spojen se sférou i subjekty politiky. Zahrnuje jak domácí výkon moci nad a prostřednictvím subjektů v rámci definovaných sfér, tak i zahraniční uplatnění moci kvůli obraně či rozšíření politického společenství. Aspekt suverenity režimu se týká způsobů, jak je moc vykonávána. Jako takový je spojen s rozsahem a styly politiky v domácí i zahraniční oblasti.

Suverenita je často poněkud přehnaným způsobem chápána jako cosi absolutního a unitárního, což odráží historický původ této ideje v kontextu monarchistického absolutismu.⁷ Režim musí mít naprostou ústavní nezávislost a musí být nejvyšší autoritou v tom, jak ovládá území a obyvatelstvo autonomního politického společenství. Z toho vyplývá, že jakékoli rozdělení moci musí být uspořádáno vertikálně a hierarchicky. Federalismus je tak obvykle chápán jako vertikální dělba aspektu suverenity politického společenství s tím, že moci jsou delegovány z centra, které rozhoduje s konečnou platností. Oddělení mocí se obdobným způsobem obvykle

7/ James, A., *The Practice of Sovereign Statehood in Contemporary International Society*. In: Jackson, R. (ed.), *Sovereignty at the Millenium. Political Studies*. Special Issue, 47, 1999, s. 457–473.

chápe jako vertikální distribuce aspektu suverenity režimu, kdy jedna z mocí je významnější než ostatní, přičemž to, o jakou moc se jedná – výkonnou, zákonodárnou či soudní –, se v jednotlivých politických systémech liší.

Identita se týká vnitřních aspektů legitimacy. Jak jsme se již zmínili, legitimní politické společenství vyžaduje, aby se subjekty identifikovaly se sebou navzájem a s hranicemi, jež definují politickou sféru, zatímco legitimní režim se týká občanů, podle nichž je jejich identita adekvátním způsobem uznávána převažujícím stylem a rozsahem politiky. Také jsme připomenuli, že politické společenství a jeho režim může dostat zcela akceptovatelným vnějším měřítkům legitimacy, a přesto nemusí být schopen uspokojit vnitřní očekávání. Jestliže se národnostní menšiny neidentifikují s tím či oním aspektem politického společenství, pak toto politické společenství a jeho režim budou neakceptovatelné bez ohledu na to, jaké procedury by obsahovaly. Podobně může režim ztělesňovat spravedlivé principy, avšak způsob jejich uplatňování přesto nemusí uznávat identity určitých skupin. Například bude omezována schopnost jazykových menšin plně participovat na politice, jestliže to nemohou dělat ve vlastním jazyce, i když systém ctí všeobecné volební právo. Legitimita proto vyžaduje určitý soulad mezi suverenitou a identitou, i když takováto identita je spíše záležitostí dějin a občanské angažovanosti než etnického původu a kultury.⁸ Jinými

8/ Předpoklad, že identifikace s politickým společenstvím vyžaduje silné etnické a kulturní vazby – viz například Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell 1986 –, je nerealistický nejenom v případě multistátního útvaru jako je EU, ale i u většiny států. Multikulturalismus je spíše normou než výjimkou. Jak poznamenal Will Kymlicka: „184 nezávislých států, které existují na světě, obsahuje kolem 600 skupin s živými jazyky a 5000 etnických skupin.“ Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1995, s. 1. Tímto problémem jsme se podrobněji zabývali v Bellamy, R./

slovy, kde je moc situována, nad kým je vykonávána, kdo a s jakým cílem ji vykonává, musí být v souladu s tím, jak lidé chápou sebe sama a své vzájemné vztahy.

Ideologie, i když nikoli nutně realita, vestfálského systému států předpokládala, že tento soulad existuje v rámci národního státu. Šlo v ní o to, že měl být vytvořen soulad mezi územím (sférou), funkcemi (rozsahem) a obyvatelstvem (subjekty) v rámci jednoho politického systému (stylu). Další politické identity a jednotky, pokud existovaly, byly zakotveny v širší politické identitě a jednotce a byly jí také podřízeny. V souladu s tím se tak předpokládalo, že britská identita obnáší identitu anglickou, velšskou, skotskou a severoirskou. Každý region byl součástí Spojeného království a měl lokální vlády, které tvořily součást westminsterského systému. Tyto příklady naznačují, že tato hierarchická a unitární organizace suverenity a identity nikdy nebyla zcela akceptována a tím víc to platí dnes. Dochází ke zpochybnění aspektu legitimacy politického společenství i aspektu legitimacy režimu, stejně tak jako identity.

S ohledem na aspekt suverenity politického společenství jde o to, že větší provázanost na nadnárodní úrovni a větší heterogenita na lokálních a regionálních úrovních podkopaly nejenom funkcionální schopnost států provádět nezávislou sociálně-ekonomickou a bezpečnostní politiku. Současně podkopaly také jejich schopnost navazovat na národní identitu, která je s to zachovat oddanost vůči veřejnému dobru či kolektivním institucím a rozhodnutím, která národní identitu definují a podporují. Externě došlo k tomu, že státy jsou

Castiglione, D., The Normative Challenge of a European Polity: Cosmopolitan and Communitarian Models Compared. In: Føllesdal, A./Kosłowski, P. (eds.), *Democracy and the European Union*. Berlin, Springer-Verlag 1997, s. 254–284. Viz také Bellamy, R./Castiglione, D., Mezi kosmopolismem a pospolitostí – tři modely práv a demokracie v Evropské unii. *Filosofický časopis*, 47, 1999, 4, s. 621–648.

čím dál víc zaplétány do mezinárodních těles a v rostoucí míře se jim podřizují, a v souladu s tím také ztrácejí svou moc. Interně došlo k tomu, že menšinové národy v důsledku toho začaly tvrdit, že mohou být stejně tak životaschopné jako větší politické jednotky, k nimž v současnosti patří, a začaly požadovat větší autonomii či dokonce nezávislost. Imigrantské skupiny podobným způsobem usilují o uznání svých etnických identit prostřednictvím zvláštních práv a své skupinové reprezentace. Mezitím došlo k tomu, že se všeobecně vytvořily difuzní a fragmentované vazby, které mají subnárodní i nadnárodní charakter. Například vazby rodinné, pracovní, ideologické, náboženské a sportovní v rostoucí míře operují buď pod či nad úrovní národního státu a soupeří se smyslem pro čistou národní identitu či ji rozkládají.

Stejně tak dochází k narušování aspektu suverenity režimu a identity. Nyní se musíme vyrovnat se situací, kdy existují multiplicitní *demoi*, které jsou ve vzájemné interakci. Tato okolnost má hluboké důsledky pro to, kde a kdy se může odehrávat demokratické rozhodování, mezi kým a o čem. V rostoucí míře dochází k tomu, že různá politická společenství budou dávat velmi odlišné odpovědi na každý z těchto momentů. Tento fakt také znamená výzvu pro způsob, jak aplikujeme demokratické normy a může zpochybnit prosté většinové pravidlo, formální koncepce vlády zákona a pojetí rovného občanství, pokud půjde o ochranu zájmů menšin či o reakci na důležité kontextuální rozdíly. Důsledkem je, že multinárodní státy jako je Británie, Belgie a Kanada, ale i unitárnější státy, jako je Francie, Itálie a Španělsko, přijaly nové styly a rozsahy politik, aby se s touto situací vyrovnaly, přičemž tyto politiky vedou k tomu, že se vytváří zcela bezprecedentní ústavní a demokratická komplexita.⁹

9/ Souhrnně viz Austin, D./O'Neill, M., *Democracy and Cultural Diversity*. Oxford, Oxford University Press 2000.

EU se rodí díky působení identických sil: je mechanismem, jehož prostřednictvím národní státy odpověděly na tyto výzvy, a současně mechanismem, který zpochybňuje suverenitu jejich současného politického společenství a režimu i identifikaci občanů s jejich politickým společenstvím a režimem.¹⁰ Ve srovnání s členskými státy je současné politické společenství a režim EU dokonce ještě komplexnější. V rámci EU došlo k oddělení funkce a teritoria, což vede k tomu, že se v rostoucí míře rozchází teritoriální a funkcionální členství v klíčových oblastech života politického společenství. Výsledkem je, že se rozvíjí v polycentrické politické společenství s mnohaúrovňovým režimem. Tento proces zahrnuje redistribuci suverenity a vytváření multiplicitních politických identit.¹¹ Například Británie, Dánsko a Švédsko nejsou členy měnové unie. Různá politická společenství čím dál víc zahrnují odlišné typy teritoriálních aktérů, kteří operují v odlišných typech institucionálního uspořádání. V mnoha případech se jedná spíše o sub- či nadnárodní aktéry než o aktéry národní, kdy komitologický proces zahrnuje stejně tak soukromé i veřejné jednotky. Kromě toho reprezentanti, dokonce i v identických jednotkách, jsou často vybíráni různými způsoby, jak je tomu v případě voleb do Evropského parlamentu. Jurisdikce – sféry a subjekty – těchto různorodých těles nejsou jasně vymezeny, často mají různé moci v různých částech EU, vytvářejí různé styly politiky a mají odlišný rozsah. Stejně tak neexistuje žádná přesahující autorita, která by rozhodla jejich vzájemné spory. EU má velmi málo výlučných kompetencí a neuplatňuje svou hierarchickou kontrolu nad

10/ Milward, A., *The European Rescue of the Nation State*. London, Routledge 1993; Scharpf, F., *Governing in Europe: Effective and Democratic?* Oxford, Oxford University Press 1999.

11/ Ruggie, J. G., Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations. *International Organisation*, 47, 1993, 1, s. 139–174. Zde s. 172.

členskými státy, s výjimkou velmi omezených oblastí, jako jsou například určité aspekty regulace konkurence. Evropští občané kromě toho čím dál méně chápou svou politickou angažovanost výlučně jako obecnou oddanost určité straně a systému a čím dál více jako záležitost, která se týká různorodých případů.¹² V důsledku toho se snižuje volební účast, a přitom roste nevolební politická participace. Výsledkem je, že lidé se stali členy řady nových aliancí, z nichž některé jsou národní, jiné subnárodní a mnohé transnárodní, a nyní působí (jak jsme se zmínili) jakožto členové multiplicitních *demos*.

Obvyklé hierarchické pojetí by chápalo tyto různé identity a jejich centra rozhodování buď jako cosi, co operuje na různých úrovních či jako komponenty vždy rozsáhlejší politické identity a systému, kdy se regionální systém rozvětňuje v rámci systému národního a národní systém v rámci systému evropského. Žádný z těchto modelů však zcela nefunguje buď na funkcionálním, institucionálním či osobním základě. Evropská opatření nemají jednoznačnou podobu, mění podobu domácí politiky tím, že zavádějí nové subjekty, totiž občany z jiných členských států a nové sféry tím, že ekonomická, zahraniční, bezpečnostní a soudní politika získává ve významné míře evropskou dimenzi. Současně opatření mění rozsah domácí politiky, především kvůli zajištění svobody pohybu kapitálu, zboží, služeb a práce v rámci Unie, a její styly, počínaje evropskými volbami a referendy, rozšiřováním významu evropských záležitostí v domácí politice, až ke zvýraznění výkonné moci díky mezivládním aspektům rozhodování v EU. Současně však národní, subnárodní a nadnárodní záležitosti nadále utvářejí podobu evropské integrace a tvorby politiky.

Proto také v případě EU nebude fungovat model občanství, který je založen na sounáležitosti s národním

12/ Klingemann, H.-D./Fuchs, D. (eds.), *Citizens and the State: Beliefs in Government*. Sv. 1. Oxford, Oxford University Press 1995.

státem. Jsme členy příliš velkého množství politických společenství – našeho členského státu, našich zájmových skupin, našich ideologických a kulturních společenství atd. Tato společenství ani nejsou přehledným způsobem hierarchicky uspořádána. Nemůžeme pojmát sounáležitost s EU jako všeobsáhlou formu identity, která nám umožňuje, abychom byli evropskými Brity, evropskými křesťany, evropskými socialisty atd. Stejně tak tyto formy nemůžeme chápat jako oddělené identity, takže jsem Britem pro určité účely a evropským občanem pro jiné. Identifikace s EU tak většinou vzniká v kombinaci s jinými identitami, je s nimi v interakci a někdy v konfliktu.¹³ Multiplikace politických společenství a režimů, které operují na odlišných úrovních agregace a vyvolávají rozdílnou míru identifikace, mění charakter externí i interní legitimacy. Úkolem je nalézt takové pojetí občanství, které dá normativní smysl těmto mnoha formám sounáležitosti.

4. Občanství jakožto práva: evropský ústavní patriotismus?

Oslabení moci národní suverenity vedlo k tomu, že někteří autoři jsou přesvědčeni o tom, že odpovědí má být postnárodní občanství založené na právech. Práva po dlouhou dobu zakládala převládající přístup k občanství v liberální tradici a určovala interpretaci ústavních praktik liberálních demokracií. Tento liberální model pojímá práva, vládu zákona a ústavní demokracii převážně v právních pojmech.¹⁴ I když existují různá

13/ Viz Bellamy, R./Castiglione, D., *The Normative Challenge of a European Polity: Cosmopolitan and Communitarian Models Compared, Criticised and Combined*, c.d.

14/ Viz Bellamy, R./Castiglione, D., *Constitutionalism and Democracy – Political Theory and The American Constitution*. *The British Journal of Political Science*, 27, 1997, 5, s. 595–618.

né varianty tohoto právního paradigmatu (britský, americký a v širším smyslu evropský), všechny se koncentrují na význam právního mechanismu pro kontrolu zneužití moci a ochranu jednotlivců. Jejich cílem je zajistit spravedlivý rámec práv, v němž mohou občané a vláda legitimně jednat. Výsledná liberální ústava vymezuje oprávnění a povinnosti občanů vůči státu a vůči sobě navzájem. Vymezuje to, co mohou jednotlivci dělat či očekávat od druhých a co může dělat či od jednotlivců očekávat stát. Výsledkem je, že práva nedefinují pouze subjekty politického společenství, ale také jeho sféru a rozsah a styly jeho režimu.

John Rawls tvrdil, když rozpracovával toto liberální stanovisko, že občané liberální demokracie sdílejí překrývající se konsensus o politických právech.¹⁵ Občané státu, který ztělesňuje tyto principy politické spravedlnosti, nemají být pouze povinni je dodržovat, ale budou jim také skutečně oddáni, protože tato práva sdílejí. Politické společenství, které má spravedlivý režim, tak bude dlouhodobě stabilní. Podobně i Habermas tvrdí, že nás navzájem spojuje spravedlivá politická kultura státu spíše než národnost nebo nějaká sociální, náboženská či etnická kulturní síla.¹⁶ S politickým společenstvím se identifikujeme díky ústavnímu patriotismu, který pochází ze spravedlnosti režimu společenství. Podle Rawlsova scénáře jde o to, že jestliže instituce EU ztělesňují standardní liberálně demokratická práva, k nimž mají přístup všichni dospělí členové díky svému občanství, měli by je zásadním způsobem a trvale podporovat. Habermas s tím souhlasí, i když někdy poněkud oslabuje Rawlsův konsensus. Sdílí Rawlsovo přesvědčení, že evropská občané by se měli identifikovat s institucemi EU, jestliže jsou spravedlivé, dodává však, že to dělají ta-

15/ Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.

16/ Habermas, J., Státní občanství a národní identita. Přel. A. Bakešová. *Filosofický časopis*, 52, 2004, 2, s. 185–207.

ké proto, že jsou odrazem svébytné evropské (řekněme oproti americké) politické tradice, která je výsledkem specifického historického procesu. Tato evropská politická kultura je nicméně v zásadě politická, a nikoli kulturní. Charakterizuje ji například oddanost sociálnímu státu a zrušení trestu smrti (to jsou pro Habermase hlavní rozdíly mezi Evropou a USA). Habermasův ústavní patriotismus, stejně jako Rawlsův překrývající se konsensus, proto nakonec vychází z práv, která demokracie předpokládá.

Rawlsovy a Habermasovy argumenty obsahují dva problémy. Za prvé, jak jsme se zmínili v poslední části, práva mohou poskytovat zdroj objektivní legitimacy pro organizaci, v nejlépeším případě jsou však nutnou, nikoli dostatečnou podmínkou pro subjektivní legitimitu. Rawls a Habermas to ztotožňují, protože nerozlišují legitimitu režimu a legitimitu jeho politického společenství. Režim však může být objektivně legitimní, i když se nevyznačuje subjektivní oddaností všech svých občanů, protože občané zpochybňují legitimitu politického společenství, v jehož rámci režim působí. Naproti tomu občané objektivně nelegitimního režimu jej často mlčky podporují, protože se subjektivně identifikují s politickým společenstvím – takto se pravděpodobně cítí mnozí Iráčané. Podobně může být politické společenství objektivně legitimní v tom smyslu, že není výsledkem dřívějšího dobytí či kolonizace, přesto však nemá subjektivní politickou legitimitu ze strany kulturní menšiny. Tato absence subjektivní legitimacy politického společenství kromě toho může vést k tomu, že občané zpochybňují legitimitu režimu, i když splňuje abstraktní demokratická kritéria. Například jen velmi málo quebeckých nacionalistů by zpochybnilo, že Kanada je *per se* demokratická. Jejich vlastní představa práv a demokracie je všeobecně více či méně stejná jako představa kanadských federalistů. Mají však pocit, že v kontextu existujícího kanadského politického společenství nemá politický režim demokratickou legitimitu, protože fran-

couzská území nemohou tato práva uplatnit způsobem, který odráží jejich kulturní zájmy.

Zde se ukazuje druhý problém. V liberální tradici se předpokládá, jak jsme se již zmínili, že práva mají definovat politiku. V důsledku toho sama o sobě nemohou být předmětem normální politické diskuse. Skutečným důvodem existence ústavní listiny práv je, že svým soudním ochráncům umožňuje vyloučit či omezit politická rozhodnutí, která nabízejí domněle nelegitimní interpretace práv či je zcela popírají. V Rawlsově teorii je potenciální napětí mezi demokracií a právy řešeno prostřednictvím tvrzení, že liberální demokracie předpokládá konsensus o určitých politických, občanských a sociálních právech. Habermas pojímá tento problém z opačného směru. Podle jeho názoru je konsensus o právech současně konečným bodem i předpokladem či principem demokratické deliberace. S druhými diskutujeme kvůli tomu, abychom se shodli o právech (a protože se o nich shodnout můžeme). Problém obou teorií spočívá v tom, že s výjimkou nejabstraktnější úrovně, a často dokonce i zde, existuje velká neshoda o základech a charakteru práv i o tom, jak se aplikují na partikulární případy. Diskuse o právech kromě toho netvoří pouze substanci mnoha politických debat, ale také produkují odlišná pojetí, jež se týkají povahy politického života.

Vyjděme z hlavního ideologického sporu liberálních demokracií, který vedou pravcoví libertariáni a sociální demokraté. První tabulka ukazuje, že tato dvě stanoviska vedou k odlišným představám o právech. Tyto odlišné koncepce tvoří pozadí hlavních politických sporů současnosti a podněcují diskuse o sociálním státě, regulaci tržní ekonomie atd. Kromě toho nemůže existovat žádná všeobecná teorie práv, která by zahrнула obě stanoviska, neboť tato stanoviska jsou často neslučitelná.

Tab. 1

	<i>Libertariáni</i>	<i>Sociální demokraté</i>
<i>Legální práva (svobody a výsady)</i>	Formálně rovné svobody	Formálně rovné svobody spojené s určitými výsadami kvůli faktické rovnosti a se sociálními právy kvůli ochraně jejich rovné hodnoty
<i>Politická práva (moci)</i>	Ochranná, omezená	Ochranná a cílená, omezená
<i>Sociální práva (nároky)</i>	Několik (hlavně kvůli zajištění a kompenzaci) či žádná	Široký rozsah: včetně uschopňujících a distributivních práv, stejně jako kvůli zajištění a kompenzaci
<i>Občanská práva</i>	Několik (spotřebitelská) či žádná Striktní oddělení státu a občanské společnosti, veřejného a soukromého	Pracujících a spotřebitelů Nezbytná kvůli státní regulaci a vyrovnávání občanské společnosti
<i>Povinnosti</i>	Respektu. Povinnosti jsou podřízeny právům	Péče a respektu. Povinnosti jsou spojeny s právy

Důvodem jejich nesmiřitelného konfliktu je zčásti fakt, že – jak ukazuje druhá tabulka – každé z nich nabízí odlišný pohled na všechny čtyři dimenze politického života.

Diskuse mezi pravicovými libertariány a sociálními demokraty se tak neodehrávají v politickém rámci práv, ale týkají se samotného rámce.

Totéž se týká občanství. Ani občanství není konstruováno prostřednictvím řady politických práv. Týká se spíše nároku na práva a konstituce politické oblasti. Například dělníci v devatenáctém století neusilovali pouze o to, aby se stali subjekty (získáním volebního práva) v nezměněném politickém systému. Snažili se rozšířit sféru politiky zavedením podnikové demokracie; změ-

Tab. 2

	<i>Libertariáni</i>	<i>Sociální demokraté</i>
<i>Subjekty</i>	Všichni jsou autonomní aktéři, kteří jsou schopni uzavírat právně uznávané smlouvy, zvláště v ekonomické sféře	Všichni jsou autonomní aktéři, kteří jsou schopni uzavírat právně uznávané smlouvy, včetně oblasti sociální a politické
<i>Sféry</i>	Politický a úzce definovaný veřejný rámec sociální interakce. Politická diskuse a zasahování, pokud nejde o regulaci, nejsou vhodné v rámci širokého soukromého sektoru	Politický a širše definovaný veřejný rámec sociální interakce. Politická diskuse a zasahování, pokud nejde o regulaci, nejsou vhodné v rámci omezenějšího soukromého sektoru
<i>Rozsah</i>	Chránit přirozenou svobodu a formální rovnost jednotlivců	Podporovat autonomii zajištěním širší svobody a faktické rovnosti jednotlivců a tříd
<i>Styly</i>	Omezené jednání kvůli dosažení vzájemné výhody prostřednictvím tržní výměny	Omezené jednání kvůli dosažení vzájemného prospěchu prostřednictvím pluralitního vyjednávání

nit její rozsah tím, že se umožní větší regulace ekonomie – včetně veřejného vlastnictví určitých odvětví; a změnit její styly řadou opatření – jako je například uznáním práva na stávkou. Aktivní účastnice ženského hnutí vznášely obdobně široké požadavky v případě boje o všeobecná a rovná volební práva, který také chtěl změnit politické společenství i jeho režim. Politické požadavky kulturních menšin na konci dvacátého a počátku dvacátého prvního století jsou dokonce ještě dramatictější. Británie například vytvořila nové institucionální struktury, aby vyšla vstříc požadavkům skotského, velšského a severoirského společenství, včetně možnosti vy-

tvářet nová regionální shromáždění i v jednotlivých oblastech Anglie. To vše změnilo všechny čtyři dimenze politiky v rámci Spojeného království – pravděpodobně v daleko větší míře, než se předpokládalo. Nelze však tvrdit, že tyto různorodé výzvy povedou ke vzniku čím dál rozsáhlejší řady vzájemně se doplňujících práv, což se zdá být Habermasův názor. Tyto výzvy se totiž často navzájem střetávají, jsou regresivní i progresivní a vytvářejí napětí, která vedou k novým požadavkům, jež tvoří součást probíhajícího procesu, jehož prostřednictvím občané kontinuálně nově konstituují politické společenství a režim.

Je potřeba říci, že EU znamená významnou změnu v povaze politiky v rámci všech členských států. Existuje tendence chápat občanství EU jako prosté poskytování práv členskými státy, které legitimizuje, avšak nemění existující strukturu EU. Práva jinými slovy poskytují objektivní formu legitimacy, kterou by občané měli přijmout a měli by se s ní identifikovat. Postoj občanů k EU je však zjevně ambivalentní. Většina obyvatel ji vítá, jejich identifikace je však velmi různorodá. Zvláště jde o to, že probíhají neustálé diskuse jak o dimenzích jejího politického společenství – zda jsou příliš rozsáhlé či příliš omezené –, tak o charakteru jejího režimu – zda je příliš federativní či příliš mezivládní a naopak. Důsledkem je, že evropští občané nejsou pouhými pasivními příjemci práv.

Tlak občanů si například vynutil, aby se předmětem politiky staly otázky ochrany životního prostředí, nezávadnosti potravin a další záležitosti, které se týkají rizik. Došlo k tomu spíše fragmentárním způsobem, což je odrazem jak absence společné evropské veřejné sféry, tak i struktury rozhodování, která nemá hierarchickou podobu. Přitom současně došlo k redefinici sféry a subjektů demokratické politiky tím, že se odkazuje na rozšířenou koncepci působnosti, jež překračuje národní hranice. I když se nejedná výlučně o evropský fenomén, je integrační proces ideálním terénem pro to,

aby občané mohli formulovat řadu rizikových problémů, které se jich týkají jakožto spotřebitelů v globalizovanější a integrovanější síti výroby a distribuce. Totéž platí s ohledem na nové vzory mobility a komunikace, které integrační proces reflektuje i podněcuje. Tyto procesy přispěly k vytvoření nového statusu evropského občanství pro příslušníky členských států a současně vyvolaly problém rovného zacházení s příslušníky třetích zemí a rozšíření jejich práv. Podobně došlo k tomu, že vytváření evropského soudního prostoru usnadňuje zápas za rozšíření občanských práv na národní a subnárodní úrovni, a tím se postupně mění styl a rozsah lokální politiky. Konečně jde o to, že integrační proces podněcuje homogenizaci občanských práv na nadnárodní úrovni a současně jejich diferenciaci na úrovni lokální, neboť podporuje požadavky na uznání určitých forem kulturní, etnické a jazykové rozmanitosti, které byly dříve odmítány v rámci národních režimů. Souhrnně lze říci, že práva nekonstituují a sama o sobě nemohou legitimně omezit politiku či občanství. Spíše jde o to, že jsou sama konstituována prostřednictvím občanských aktivit. Má-li být EU chápána jako projekt, který přetváří politiku národního státu, pak potřebujeme jazyk občanství, který odráží aktivní účast občanů na tomto procesu.

5. Občanství jakožto participace: role občanské angažovanosti

Paradigmata práv a sounáležitosti poskytují spíše „pasivní“ a převážně „horizontální“ obrazy občanství. První paradigma má sklon určovat občanství buď jako řadu individuálních a hlavně „soukromých“ oprávnění (v liberální verzi) či jako „klientilistické“ nároky vůči administrativnímu státu (v sociálnědemokratické verzi). Druhé paradigma chápe získání občanství jako výsledek přirozeného vrůstání, akulturace a socializace.

Tyto procesy mají utvářet pocit identity občanů, určovat způsob jejich jednání, a tím je uschopňovat pro tento status. Obě pojetí chápou vztah mezi jednotlivcem a širší, nadřazenou entitou – státem či společenstvím – jako esenci občanství. Kromě toho, jak jsme viděli v předchozích kapitolách, obě pojetí mají sklon redukovat roli a význam neshody jakožto podstatné součásti politiky.

Neshoda je však přirozenou charakteristikou koexistence a kooperace ve společnostech, které existují v normálních „okolnostech spravedlnosti“, s relativním nedostatkem a omezeným altruismem.¹⁷ Vzniká nejenom díky nedokonalosti lidského charakteru a sociálního uspořádání (špatného svědomí, vlastního zájmu, obvyklých forem nespravedlnosti), ale i díky pluralitě hodnot, podmínek a životních stylů moderních společností; kromě toho je odrazem nebývalé komplexnosti politických záležitostí a sociální kooperace. Výsledné neshody vedou k tomu, co Jeremy Waldron popsal jako „okolnosti politiky“: jde o situaci, kdy je potřeba dospět ke shodě o kolektivní politice (včetně ústavy politického společenství a jeho režimu) tváří v tvář neshodám o tom, co je správné a dobré.¹⁸ Zde se dostává ke slovu občanství jakožto participace, které vymezuje způsob, jak se občané jakožto sobě rovní a plnohodnotní členové politického společenství (jedná se o vazbu „horizontální“ i „vertikální“) společně aktivně angažují, aby vytvořili a přetvořili podmínky, za nichž se mohou vyrovnat s „podmínkami politiky“. Dělalí to tím způsobem, že se snaží shodnout na objektivnějších a univerzálnějších aspektech legitimacy (normách, hodnotách, právech, povinnostech), a také tím, že ustavují subjek-

17/ Jak poznamenal Rawls v návaznosti na Huma. Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1993, s. 87–89.

18/ Waldron, J., *Law and Disagreement*. Oxford, Clarendon Press 1999, s. 102.

tivnější a lokálnější formy legitimacy (náklonnosti, identity a solidarity), které je mohou zachovat.

Neshoda proto vstupuje do politiky tím, že produkuje politický konstitucionalismus, kdy se politické společenství a jeho režim kontinuálně rekonstruuje, aby vhodnějším způsobem uznávalo, respektovalo a reprezentovalo hodnoty, názory a životní zájmy svých členů. Opmíjení participativního paradigmatu v procesu evropské integrace a téměř výlučná koncentrace na záležitostech práv a identity vedlo k tomu, že existuje jistá obava z uznání legitimizační role občanů v procesu konstitucionalizace EU. Příčinou je také jisté nepochopení toho, co znamená občanská participace v moderních, komplexních společnostech. Touto obavou a tímto nepochopením se budeme zabývat podrobněji.

Velmi málo autorů sdílí naše přesvědčení, že jednání a boje občanů hrají a měly by hrát kontinuální konstitutivní roli při vytváření práv, závazku a politické praxe. Mnozí autoři jsou však ochotni připsat občanům určitou roli v případě řídkých momentů výjimečné ústavní změny. Toto implicitní rozlišení mezi normální a konstitucionální politikou jsme zpochybnili,¹⁹ neboť jsme přesvědčeni o tom, že významná změna je často a obvykle výsledkem kumulativních a postupných posunů v názorech lidí, hodnotách a institucionální praxi. Je nicméně pravda, že v mnoha demokraciích se vychází z toho, že nezbytnou podmínkou významné reformy ústavy je nějaký způsob formální všelidové porady a diskuse. S ohledem na současné rozšiřování a prohlubování EU vzniká pocit, že Evropa právě nyní zakouší takovýto konstitucionální okamžik. Takovýto přesvědčení nemusí být odůvodněné, jak dokládají obtíže při konstrukci společného evropského stanoviska v oblasti zahraniční politiky. V době, kdy píšeme tento článek, nelze říci, zda krize kolem Iráku ukončí jakoukoli sku-

19/ Viz Bellamy, R./Castiglione, D., *Constitutionalism and Democracy - Political Theory and The American Constitution*, c.d.

tečnou reformu vedoucí k integrovanějšímu systému vládnutí, či zda ji naopak podníti. Bez ohledu na neurčitost rychlosti a směřování konstitucionálního procesu zůstává faktem, že v několika posledních letech se EU pustila do vědomé ústavodárné tvorby, která vyvrcholila schválením Charty základních práv. I když Charta zůstává čistě deklarativním dokumentem, mnoho lidí doufá, že nová Ústava umožní racionalizaci institucionální architektury EU a vymezení jejího rozsahu, hodnot a právního charakteru.

V kontextu EU připisují zastánci občanství jakožto práv či sounáležitosti velkou váhu těmto „konstitucionálním okamžikům“, neboť formální deklaraci Charty či Ústavy chápou jako zásadní podmínku pro pevné vymezení práv a politické identity občanů EU. Liberálové různorodých odstínů neustále volají po tom, aby se Charta stala právně závaznou. To je podle nich podstatné pro ustavení koncepce osobnosti, jež je založena na rovné důstojnosti a na určitém stupni zajištění individuálních svobod. Kromě toho z demokratického hlediska považují proklamaci základních práv evropských občanů za způsob, jak evropský *demos* získá právní substanci a jak se vytvoří komunikativní sféra pro utváření mínění.²⁰ Naproti tomu komunitaristé chtějí, aby se Evropa stala novým občanským národem, proto volají po tom, aby do ústavního dokumentu byly vtěleny klíčové substanciální hodnoty. Tvrdí, že to, co drží Evropany pohromadě, je jejich společné historické, náboženské a kulturní dědictví. Toto stanovisko ilustruje tvrzení Giscarda D'Estainga, že Turecko je etnicky a kulturně příliš odlišné na to, aby se mohlo stát součástí EU.

20/ Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag 1998; Rodotà, S., *Ma l'Europa già applica la nuova Carta dei diritti*. *La Repubblica*. 8. ledna 2001; Eriksen, E. O., *Why a Charter of Fundamental Human Rights*. In: Eriksen, E. O./ Fossum, J. E./Menéndez (eds.), *The Chartering of Europe*. ARENA Report, 2001, 8, s. 29.

Podobné argumenty se objevovaly na půdě Konventu stejně jako při tvorbě Charty, kdy delegáti vzrušeně diskutovali o tom, zda by Ústava měla obsahovat explicitní odkaz na křesťanství a na Boha jako zdroj lidských práv a evropských politických hodnot.

Bez ohledu na to, že zastánci paradigmatu práv a souvazečnosti kladou takový důraz na formální konstitucionalismus, věnovali velmi malou pozornost roli, kterou by v něm měli hrát občané. Zdá se, že oba tábory byly spokojeny s velmi zprostředkovaným způsobem zastoupení občanů v Konventu, které vznikalo na základě volby v rámci stávajících institucí. Velmi málo se zajímaly o nízkou úroveň veřejného zájmu o tyto události či o to, že se o nich velmi málo diskutuje v tisku. Některé z iniciativ, které vznikly kvůli zveřejnění průběhu Konventu, měly spíše formální charakter, jako v případě Konventu mládeže, zatímco pokus vtáhnout do tohoto procesu občany bezprostřednějším způsobem, tak aby na nich participovaly organizace občanské společnosti, byl ve velké míře symbolický a nebyl dostatečně promyšlený. Na Sociálním fóru ve Florencii, které se uskutečnilo v roce 2003, se objevila obvinění, že práce Konventu je odtržená od diskuse o Evropě a o jejím geopolitickém postavení v globalizovaném světě, což jsou záležitosti, které národy Evropy skutečně zajímají.²¹ Občanům byla přiznána pouze formální role, a to pouze v případech, kdy to vyžadují vnitřní procedury jednotlivých členských států: role hlasování v referendu v konečné fázi ratifikačního procesu. Po zkušenostech s dánským referendem o Maastrichtu a irským referendem o Nice je však dokonce i takto omezené vtažení občanů chápáno jako problém. Zdá se, že se vychází z předpokladu, že souhlas obyvatelstva by měl sloužit pouze jako jakési potvrzení jakýchkoliv dohod, které byly již uzavřeny mezi vládami a Komisí. Výsledkem pak je, že

21/ Viz také antiglobalizační demonstrace, které se staly doprovodnou součástí zasedání vlád G-7.

například rozhodnutí irských voličů odmítnout smlouvu z Nice bylo chápáno jako přechodný nedostatek soudnosti. Toto rozhodnutí mohli prostě zopakovat podruhé, takže jej mohli provést „správně“.

Mimořádně omezená role přímé participace občanů je někdy připisována tomu, že institucionální reformu evropští občané nechápou jako cosi výjimečného a přelomového, nebo také tomu, že je velmi obtížné podnítit zájem obyvatel v případě dosti komplikovaných institucionálních záležitostí, kdy se zdá, že nemají žádný přímý či hmatatelný vliv na politiku. Je zřejmé, že toto neplatí v případě řady přelomových rozhodnutí EU a členských států v několika minulých letech, která předurčila současné kolo diskusí o Ústavě. Rozšíření a vytvoření měnové unie jsou ústavodárné události, které mají jasné politické implikace, a přesto byla veřejná diskuse na evropské úrovni pečlivě regulována a často omezoována. Tam, kde úspěšně probíhala na národní úrovni, jako v případě britské diskuse o euru, tam tomu bylo především díky silné opozici obyvatelstva (jímž oportunisticky manipulovala část elity, která je proti jakékoli formě integrace), a nikoli díky otevřenosti vůči uvážlivé a poučené veřejné diskusi. Je nepochybné, že teprve nyní začala veřejná diskuse o všech sociálních a politických důsledcích některých politických a institucionálních rozhodnutí – jako je „pakt stability“, role Evropské centrální banky a kritéria měnové stability –, která byla přijata jako součást vytvoření společné evropské měny. Rigidita některých vytvořených struktur a politik vede k tomu, že se z mnoha stran, a často stran protikladných, volá po reformě. Tyto hlasy se však setkaly se silným odporem nejenom u institucionálního centra EU, ale i u mnoha členských států, které se obávají, že jakákoliv změna může podkopat celou strukturu makroekonomické politiky vytvořené v rámci měnové unie, jejíž legitimita spočívá spíše na usilovném a pečlivém způsobu přijímání administrativních rozhodnutí než na nějaké jednoznačné podpoře obyvatelstva.

Je zřejmé, že na makropolitické úrovni je výsledkem europeizace bojácný přístup ke ctnostem demokratické diskuse a demokratického rozhodování. Tato bojácnost je ve velké míře způsobena tím, že je velmi obtížné představit si demokracii v podmínkách, kdy se zdá, že neexistuje žádný sjednocený *démos*, jenž je schopen hovořit jedním hlasem. Je také odrazem velmi omezené interpretace toho, co znamená občanství jakožto „právo mít práva“.²² Z aristotelského hlediska, jak jsme viděli, *právo* mít práva je to, co nejenom umožňuje participaci občanů, ale současně je podstatné pro samotnou roli participace. Také tento výraz však lze interpretovat velmi odlišným způsobem, kdy jednoduše znamená již danou *řadu práv*, která vznikají společně s občanským právem. Toto alternativní hledisko je součástí právní koncepce politiky, kterou zastává moderní liberalismus a která je typická pro poválečný konstitucionalismus. Mnozí američtí autoři, kteří se odvolávají na použití tohoto obratu americkým Nejvyšším soudem, jej chápou jako shrnutí „pasivnějšího“ a „soukromějšího“ obrazu občanství jakožto práva.²³ Máme však pochybnosti o tom, že lze zcela odhodit participativní implikace tohoto obratu.²⁴ Existují-li rozumné neshody o právech, takže spadají do rámce „okolností politiky“, pak nelze žádným způsobem ospravedlnit to, že při jejich ustavení má mít přednost elita před demokraticky založenými procedurami. Ve společnosti, kde se předpokládá rovnost občanů, je ideál „komparativní spravedl-

22/ Lefort, C., *Democracy and Political Theory*. Cambridge, Polity Press 1998.

23/ Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, c.d., s. 288 a s. 322–323 pozn. 6, kde se odkazuje na případ *Trop vs. Dulles* 356 US 86, 102 (1958).

24/ Waldron, J., *Law and Disagreement*, c.d., kap. 11: Participation: The Right of Rights, s. 232–254 a Bellamy, R., The Right to have Rights: Citizenship Practice and the Political Constitution of the EU. In: Bellamy, R./Warleigh, A. (eds.), *Citizenship and Governance in the EU*. London, Continuum 2001, kap. 3.

nosti“ nejvhodnější normou pro distribuci politické autority, která má přijímat rozhodnutí, jež se netýkají pouze politiky, ale i principů.²⁵ Participace, která je chápána jako společný podíl občanů na politické moci, je právem, jež jim umožňuje určit povahu a rozsah řady práv, jež by měli mít všichni společně. Takovouto participaci je potřeba chápat jako *rovné a reciproční* právo mít *účinný* hlas při přijímání kolektivních rozhodnutí, na nichž jsou závislé životní šance všech občanů.²⁶

Tento argument nás vrací k původnímu ideálu občanství jakožto participaci, který jsme našli v klasickém spojení, že občany republiky jsou ti, kdo současně *vládnou a jsou ovládáni*. Často se však tvrdí, že toto chápání občanství nelze aplikovat na podmínky moderní politiky a moderní společnosti, kde již účast občanů není nezbytná pro fungování a přežití politického společenství. Toto tvrzení není oprávněné. Jak připomenul John Stuart Mill ve svých *Úvahách o reprezentativní vládě*: „...politická mašinerie nepracuje sama od sebe. Stejně jako byla poprvé utvořena, musí o ni lidé, a to obyčejní lidé pečovat. Nepotřebuje, aby se jí pouze podrobili, ale vyžaduje jejich činnou účast a musí být přizpůsobena schopnostem a vlastnostem takových lidí, které lze právě použít.“²⁷ Aktivní participace je proto důležitou součástí moderního demokratického vládnutí, stejně jako tomu bylo v případě středověku, i když její partikulární forma a institucionální uspořádání musí být, jak říká Mill, „přizpůsobena schopnostem a vlastnostem“ lidí, kteří existují v moderním světě. Právě v tomto smyslu je nutné chápat participaci – vedle její-

25/ Waldron, J., *Law and Disagreement*, c.d., s. 238 a pozn. 21 s odkazem na Joela Feinberga a jeho chápání „komparativní spravedlnosti“.

26/ Bellamy, R., *Rethinking Liberalism*. London, Continuum 2000, s. 155–159 a 177–183.

27/ Mill, J. S., *Úvahy o vládě ústavní*. Přel. F. Vahalík. Praha, Nakladatelství Svoboda 1992, s. 9.

ho chápání jakožto práva – jako kvalitu institucí a jako ctnost občanů.

Bojácné pojetí občanské participace v tomto ohledu často spočívá na nepochopení předpokladů klasické koncepce občanství, což vede k představě, že ji nelze přizpůsobit moderním komplexním společnostem. Liberálové i komunitaristé se kloní k názoru, že předpokládá homogenní a jednoduchou společnost, v níž byly veřejné záležitosti ostře odděleny od záležitostí soukromých. Homogenitu zajišťovala minimální neshoda o základních hodnotách, zatímco jednoduchost znamenala, že o politice měli rozhodovat pouze někteří. Striktní rozštěpení veřejného a soukromého života vyrůstalo z občanství, které bylo omezeno na ty, kdo měli dostatek majetku, aby se mohli svobodně angažovat ve službě veřejnosti bez jakékoliv touhy po odměně, kdy starost o veřejné záležitosti vylučovala správu záležitostí soukromých. Důsledkem je, že zde existoval velmi malý prostor pro střet zájmů. Za těchto okolností měli všichni povolání dostatek času k poradě o veřejném dobru a mohli dospět k nestranné a konsensuální shodě o jeho povaze.

Tyto podmínky již v moderním světě neplatí. Liberálové a komunitaristé na tento stav reagují odlišným způsobem. Liberálové tvrdí, že politika degenerovala na to, že se ve velké míře týká usilování o soukromé zájmy pomocí veřejných prostředků. Tvrdí, že je nyní normou to, co se pro pozdější republikány mělo stát dvojím zlem, frakcionářství a rozkol. Tento fakt je hlavním důvodem, proč je nutné práva zcela vyjmout z politické arény a proč je potřeba jejich ochranu svěřit soudům. Od občanské ctnosti občanů lze maximálně očekávat, že budou dodržovat zákony a pasivně tolerovat druhé. Problém této analýzy spočívá v tom, že je pravděpodobné, že i toto omezené pojetí politiky a politických ctností je vhodné pouze pro relativně homogenní a jednoduché společnosti, jež jsou motivovány veřejným dobrem. Lidé budou ochotně důvěřovat druhým, dodržovat

zákon a minimalizovat participaci pouze tam, kde existují sdílené zájmy a hodnoty. Jestliže však jde každému jen o sebe sama, proč bychom měli od soudců, úředníků či politiků očekávat, že jim jde o něco jiného než o jejich vlastní zájem? Qui custodit cuius custodes je klíčová otázka, na niž doposud nebyla poskytnuta uspokojivá odpověď. Komunitaristé tuto diagnózu moderní liberální politiky přijímají, jde jim však o návrat ke starověkým ctnostem v rámci lokálnějších uspořádání, kde převládá homogenita a jednoduchost. Zdá se však, že toto řešení je beznadějně anachronické a bylo by jej možné vytvořit a zachovat jen prostřednictvím neliberálního morálního dozoru a vměšování do individuální volby. Takováto politika je neudržitelná a nepřijatelná dokonce i na lokální úrovni, nemluvě o úrovni celého národa. Kromě toho se vystavuje stejným problémům, které se snaží překonat. Zdůrazňování našich komunálních a rodinných vazeb vytváří riziko rozštěpené společnosti, neboť staví bariéry mezi plnohodnotnými a vyloučenými skupinami a jednotlivci.

Jsme přesvědčeni o tom, že to naštěstí není tak špatné, jak ukazují tyto názory. Klasické pojetí má římské a řecké předchůdce a rozpracovali je další myslitelé, kteří si dobře uvědomovali moderní lidský úděl. V neořímském pojetí se vycházelo z toho, že třída a ideologický konflikt jsou cosi daného. Podnětem k participaci byla potřeba zabránit tomu, aby soupeřící frakce získala moc, a mohla tak použít veřejné prostředky ke sledování soukromých cílů. Řešení těchto bojů spočívalo v nalezení způsobů, jak vyrovnat různorodé skupiny v rámci systému smíšeného vládnutí, a tím je zavázat ke vzájemné kooperaci. Tomuto procesu napomáhá komplexita a velikost, jak si to jasně uvědomovali američtí federalisté.²⁸ První moment produkuje pluralitu zájmů,

28/ Viz Bellamy, R., *The Political Form of the Constitution: the Separation of Powers, Rights and Representative Democracy*. In: Bellamy, R./Castiglione, D. (eds.), *Constitutionalism in Transforma-*

takže jakákoliv frakce se bude muset vždy přít s jinými frakcemi. Druhý moment umožňuje, aby moc byla rozptýlena teritoriálně, takže jakékoli politické společenství se vždy musí vyrovnávat s nároky různých subspečenství, a tím se zabrání, aby ústřední vláda dominovala všem. Naším záměrem je prokázat, že multiúrovňové formy vládnutí, které se prosazují v Evropě, umožňují rozvinout takovouto neorepublikánskou koncepci a vyhnout se nebezpečím možného rozkolu a rozpadu na jednotlivé frakce, jak se obávají kritici.

I když multiúrovňové vládnutí podkopává smysl pro jednotu, který byl vlastní tradičním formám demokratické moci, a zjevně tak rozšiřuje možnost rozkolu, nutně nevylučuje možnost zavést jiné formy rozptýlenější demokratické participace a deliberace, a tím dát občanům větší možnost podílet se na záležitostech, které se nejvíce dotýkají jejich životních šancí. Ve srovnání s národní úrovní skýtá Evropa možnosti, zároveň však také vede ke zjevným ztrátám. Evropská politika je často chápána jako proces účelového vyjednávání mezi národními vládami, který probíhá kvůli obraně dílčích zájmů s různými stupni legitimacy. Nabízí však také fóra pro deliberativnější styl politiky, takové politiky, která je zčásti uvolněna od omezení každodenní stranické politiky a někdy je schopnější kombinovat individuální a demokratické hledisko s hlediskem expertním. Například Komise či některý z jejích útvarů může často zaujmout obecnější postoj s ohledem na obecné dobro Unie a jejích občanů, a tím se postavit proti některým partikulárnějším a dílčím postojům národních vlád.²⁹ Některé

tion. Theoretical and European Perspectives. Oxford, Blackwell 1996.

29/ Viz Craig, P., Democracy and Rule-making within the EU: An Empirical and Normative Assessment. *European Law Journal*, 3, 1997, 2, pozn. 2, s. 105–130 a Joerges, C., The impact of European integration on private law: Reductionist perceptions, true conflicts and a new constitutional perspective. *European Law Journal*, 3, 1997, 2, s. 378–406.

aspekty krize BSE například demonstrovaly schopnost evropských institucí bránit zájmy evropských spotřebitelů proti opevněné moci určitých sektorů v rámci národních společenství. Ve stejné míře však platí i odvrácená strana. Neboť mezivládní vyjednávání také umožnilo, aby byly určité partikulární zájmy úspěšně bráněny proti síle prosté většiny v rámci daného národního společenství. Z tohoto hlediska by také bylo možné nalézt a rozvinout způsoby a nástroje nadnárodního vládnutí, které nekladou důraz pouze na efektivitu, ale i na bezprostřednější účast občanů.³⁰

Podpora takovýchto forem vládnutí na evropské úrovni může také kompenzovat populističtější a exekutivnější tendence v národních demokraciích, které mají sklon potlačovat demokratickou diskusi a deliberaci a někdy vykazují i znepokojivé autoritativní tendence. Je nepochybné, že – bez ohledu na nedostatek účinné moci, či spíše právě kvůli tomu – Evropský parlament je někdy schopen lépe odrážet evropské veřejné mínění než suma národních parlamentů či vlád, jak je tomu nyní v případě irácké krize. Je jisté, že deliberativní a konsensuální formu politiky podněcuje vysoce reprezentativní charakter Evropského parlamentu a potřeba přijmout rozhodnutí většinou všech členů, nikoli pouze těch, kteří hlasují. Často je kritizována komplexita evropského rozhodování. Je to však právě velká rozmanitost a charakter vzájemného vyrovnávání různých politik politických společenství a režimů v EU, které jí umožňují – daleko lépe než hierarchicky organizovaným národním systémům – reprezentovat rozmanitou povahu práv, zájmů a identit, které charakterizují občanství v moderních společnostech.

S ohledem na praktické problémy, které se týkají aktivní participace, jde o to, že jsou zčásti zpochybněny obvyklé obavy, jež se týkají ochoty občanů angažovat

30/ Viz Cohen, J./Sabel, C., *Directly-Deliberative Polyarchy*. *European Law Journal*, 3, 1997, 2, s. 313–342.

se v rozhodování. V moderních komplexních společnostech již občané neparticipují pouze v úzce definované veřejné politické oblasti. Je čím dál jasnější, že lidé žijí v překrývajících se sítích rozhodování, které nejsou organizovány hierarchicky. Rostoucí množství rozhodnutí, která se dotýkají jednotlivců jako soukromých osob i jako občanů, se odehrává způsoby a na místech, jež unikají přímé politické kontrole. Rozšiřování regulační funkce státu (a evropských institucí) prostřednictvím nezávislých či částečně nezávislých agentů, vyvolává například problém, jak organizovat a reprezentovat zájmy občanů jako spotřebitelů, aby byla vyrovnána rostoucí moc korporací v částečně monopolních ekonomických sektorech. Globalizace a internacionalizace kapitálu a pracovního trhu podobným způsobem oslabuje spojení mezi územím a ekonomickými aktivitami, tím ničí životní zdroje podnikové demokracie a vede k tomu, že velké skupiny ekonomických aktérů jsou bezmocné. Cílem celoevropské politiky by měla být jak ochrana životních zájmů místního obyvatelstva, tak podpora institucionálních a asociativních forem, které by mu umožnily získat ztracenou moc.

Pokud má mít participace smysl, pak musí být aplikována stejně na občanskou společnost jako na stát. Na tom není nic nového, neboť většina koncepcí demokracie uznává podpůrnou roli, kterou hraje občanská společnost a asociativní život obecně. Aktivní účast na životě občanské společnosti by však neměla být chápána zjednodušeně jako výchova k politice či jako základ ctností politického občanství. V mnoha případech, i když nikoli ve všech, se participace v občanské společnosti neliší od participace v politice a požadované ctnosti se v obou případech vzájemně podporují, pokud nejsou zcela identické. Existují důležité způsoby, jak mohou být politické ctnosti *občanskosti*, což zahrnuje získání smyslu pro veřejný zájem, čas od času podporovány či dokonce uváděny do souladu s kultivací *civilnějších* forem ctnosti, které spočívají v rozvoji všeobecné

důvěry, smyslu pro slušnost, reciprocity a všeobecné zdvořilosti ve vzájemném styku. Moderní participace vyžaduje, aby tyto ctnosti byly aktivně praktikovány v občanské praxi a v kolektivním rozhodování, v nichž se jednotlivci mohou angažovat prostřednictvím tradičních forem politické participace, stejně jako bezprostřednějším způsobem – buď na místní úrovni nebo v sociálních skupinách. Tyto rozdílné úrovně a formy kolektivního rozhodování se čím dál více stávají součástí globálněji propojeného systému vládnutí, do kterého neustále vstupujeme a z nějž vystupujeme v souladu s osobními vzory angažovanosti a aktivismu. Problém proto nespočívá v zachování nějakého jednoduchého či uniformního vzoru občanské angažovanosti (například volební účasti či stranického členství), ale v uznání toho, že angažovanost má velmi různorodé formy a že občané by měli mít možnost participovat na různorodých záležitostech, které mohou lépe vyjádřit intenzitu jejich mínění či blízkost jejich zájmů.

Z tohoto hlediska jsou ctnosti moderního občanství daleko různorodější a je daleko méně potřeba, aby byly praktikovány pokud možno vždy a za všech okolností. Kromě toho jde o to, že je-li důležitým aspektem svobody občanů hlasování a participace, pak je jím také „výstup“ jako možnost, kterou moderní občané mohou chtít využít v různorodých kontextech současné společnosti. Jak tvrdí Herman van Gunsteren: „...lidé, kteří ... využívají možnost vystoupit, dávají důležité signály na cestě pokojné změny ve svobodné společnosti.“³¹ Takováto změna může být podporována „loajálním“ občanem, nikoli však občanem absolutně loajálním či zcela nezajímavým. Potřebujeme zdravý a variabilní mix dvou možností v rámci celé společnosti, mezi lidmi a s ohledem na různé záležitosti.³² Ctnosti, které

31/ Van Gunsteren, H. R., *A Theory of Citizenship*, c.d., s. 123.

32/ Viz Castiglione, D., *Public Reason, Private Citizenship*. In: D'Entreves, M. P./Vogel, U. (eds.), *Public and Private: Legal, Poli-*

jsou charakteristické pro cyklickou účast průměrného občana, nicméně nelze zachovat v jejich čistě procedurálním smyslu, ani je nelze paternalisticky vynucovat. Moderní participace vyžaduje určitý rozsah ctností v celém politickém společenství, či, přesněji řečeno, vyžaduje mix občanských a civilních ctností a jejich praktické uskutečňování podstatnou částí občanů. Občanské vazby se koneckonců vytvářejí a upevňují díky setkání s jinými občany v procesu kolektivní deliberace – v Evropě o nic méně než na jiných místech světa.

6. Závěr

Pojetí občanství, které je založeno na sounáležitosti či na právech, není vůbec zdůvodněno. Obě pojetí z různých důvodů opomíjejí to, co je hlavním důvodem občanství – totiž participaci na vytváření kolektivních rozhodnutí s ohledem na neshody o hodnotách a na konfliktní zájmy. Demokratická politika je nezbytná kvůli faktu, že tyto neshody a konflikty existují, a také kvůli tomu, aby byly řešeny způsobem, který znemožňuje tyranii a nadvládu. Za těchto okolností totiž nemůže existovat žádný expert či nestranný rozhodčí a jediný způsob, jak zajistit, aby byl v případě konečného rozhodování brán ohled na názory a zájmy jednotlivce, je to, že se jej účastní. Je-li uznána nutnost občanské participace, pak se musíme ptát, zda je vůbec možná. Obě zmíněná pojetí předpokládají, že možná není. I v tomto případě jsme zpochybnili uvedené argumenty a tvrdíme, že lze velmi dobře podněcovat i procesy, o nichž se předpokládá, že politické jednání podkopaly. Nemožnost existence občanské Evropy je spíše záležitostí nedostatku politické vůle a imaginace než nějakých mezí moderních společností jako takových.

tical and Philosophical Perspectives. London, Routledge 2000, s. 28–50.

Vzniká evropská veřejnost? Teoretické vyjasnění a empirické příznaky

Thomas Risse

Úvod¹

Normativní oprávněnost a reálné možnosti evropské veřejnosti jsou předmětem živé politické a akademické diskuse, jež se nedávno rozhořela. Tato diskuse je velmi těsně spjata s rozepří ohledně demokratického nebo legitimačního deficitu Evropské unie. Obecná shoda panuje v tom, že moderní demokracie se opírají o bohaté předivo kanálů, jež zprostředkovávají vztah mezi soukromými aktéry veřejné společnosti a veřejnými orgány, a že hojnost těchto kanálů zajišťuje legitimitu vlády i její efektivnost. V této souvislosti se má za to, že otevřený, pluralitní a kritický veřejný diskurs, zakotvený v nezávislých médiích, má zásadní význam pro vytváření styčné plochy mezi státem a společností v demokratickém systému. Pojmeme-li EU jako nově vznikající demokratický systém překračující národní stát, zcela přirozeně vzniká otázka, jak je tomu s evropskou veřejností.

1/ Empirický výzkum, k němuž v tomto textu odkazuji, byl umožněn grantem *Deutsche Forschungsgemeinschaft* a IDNET, skupiny zabývající se tématem „europeizace, kolektivních identit a veřejného diskursu“ pátého rámcového programu Evropské komise. S předchozí verzí tohoto textu jsem vystoupil ve workshopu IDNET ve Florencii 20. a 21. února 2002 a na závěrečném setkání IDNET v Oslu 11. října 2002. Viz také Risse, Th., *Zur Debatte um die (Nicht-) Existenz einer europäischen Öffentlichkeit. Was wir wissen und wie es zu interpretieren ist. Berliner Debatte Initial*, 13, 2002, 5–6, s. 15–23. Za poznámky a podněty děkuji Klausovi Ederovi, Bernardu Giesenovi, Cathleen Kantner, Valentinu Rauerovi, Sylvainu Rivetovi a Mariannu Van de Steegovi.

V literatuře pojednávající o základech demokratické veřejnosti (*demokratische Öffentlichkeit*) však takovou shodu nalezneme jen stěží a v literatuře o evropské veřejnosti ji nenalezneme vůbec – jak už to bývá, když jednu věc pozoruje a poznává mnoho lidí. Rozdílná pojmová uchopení potom vedou k odlišným odpovědím na otázku, zda v empirickém smyslu existuje v Evropě nadnárodní veřejnost, a je-li odpověď záporná, zda tu snad přece jen nevzniká něco v principu podobného veřejnosti. Z rozdílných pojetí veřejnosti nevyhnutelně plynou rozdílná kritéria při empirickém zkoumání veřejnosti a rozdílná kritéria vedou k datům, která si zpravidla vzájemně odporují. Uvedme dva nejzřetelnější příklady: Gerhards při zkoumání evropských témat v německých seriózních novinách užívá časové řady dat z let 1951–1995, aby dokázal, že evropských témat bylo v německé veřejnosti pomálu.² Eder a Kantner se tam dovolávají témat, jako je občanství nebo „pevnost Evropy“, aby jimi doložili, že evropská veřejnost doopravdy vzniká.³

Předkládaná stať se snaží uchopit empirickou i teoretickou literaturu na základě dvou otázek:

1. Co empiricky víme o evropské veřejnosti?
2. Jak vyložit empirické nálezy ve světle teoretické diskuse o evropské veřejnosti?

Jako na koruně, ač problematické svědky existence nebo neexistence evropské veřejnosti se soustředím na média, která se zabývají evropskými tématy. Souhrnná odpověď na první otázku zní poněkud paradoxně: do-

2/ Gerhards, J., *Europäisierung von Ökonomie und Politik und die Trägheit der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit*. In: Bach, M. (ed.), *Die Europäisierung nationaler Gesellschaften. Sonderheft 40 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag 2000, s. 294 n.

3/ Eder, K./Kantner, C., *Transnationale Resonanzstrukturen in Europa. Eine Kritik der Rede vom Öffentlichkeitsdefizit*. In: Bach, M. (ed.), *Die Europäisierung nationaler Gesellschaften*, c.d., s. 317 nn.

stupná evidence ukazuje, že celkový výskyt evropských témat je poměrně malý, ale že v médiích zaměřených na Evropu převažují podobné významové struktury a referenční rámce. Souhrnná odpověď na druhou otázku je tato: ke vzniku evropské veřejnosti nedochází na základě vzájemného sepětí různých národních veřejností a vzájemných názorových výměn mezi nimi. Ideálně typická veřejnost by pak vznikala

1. pouze tehdy, pokud táž (evropská) témata jsou předmětem stejně intenzivních diskusí probíhajících ve stejné době v různých národních veřejnostech a médiích;
2. pouze tehdy, pokud se v různých národních veřejnostech a médiích používají podobné referenční rámce, významové struktury a výkladové vzorce;
3. pouze tehdy, pokud vzniká nadnárodní komunita komunikace (spolu hovořících lidí), v níž se mluvčí a posluchači navzájem uznávají jako legitimní účastníci společného diskursu.

Z toho plyne, že evropská veřejnost představuje sociální konstrukt v úzkém slova smyslu, který nepadá z nebe a neexistuje předem mimo společenské a politické diskursy. Tuto entitu vytvářejí především společenské a diskursivní praktiky, jež ustavují společný referenční horizont, a zároveň nadnárodní komunita, která hovoří o tématech, jež se dotýkají „nás Evropanů“, a nejen nás Britů, Francouzů, Němců nebo Holanďanů.

Budu postupovat v následujících krocích. Nejprve shrnu, co už o evropské veřejnosti snad empiricky víme. Za druhé, předložím své kritické hodnocení různých způsobů pojmového uchopení takové komunity komunikace. Za třetí, zavedu naše vlastní pojetí nadnárodní veřejnosti, na němž jsme postavili náš výzkumný projekt mediálního zpracování „debaty o Haiderovi“ v Evropské unii.⁴

4/ Empirické nálezy viz Van de Steeg, M., Bedingungen für die Entstehung von Öffentlichkeit in der EU. In: Klein, A./Koopmans,

Co empiricky víme o evropské veřejnosti?

Systematický empirický výzkum zaměřený na evropskou veřejnost a na mediální zpracování evropských záležitostí v nadnárodním rámci je stále v počátcích. Jinak řečeno, teoretická a normativní diskuse o evropské veřejnosti a evropském komunikačním prostoru daleko předstihuje naše empirické znalosti, týkající se tohoto tématu. V literatuře mimoto nevládne příliš velká shoda o tom, na čem se evropská veřejnost zakládá (viz níže). Výsledkem je, že různé empirické studie používají různá kritéria, a co se týče existence nebo neexistence evropské veřejnosti, dospívají pochopitelně k různým závěrům.

V literatuře se nicméně dají rozlišit dva základní přístupy k empirickému měření evropské veřejnosti.⁵ První přístup poměřuje evropskou veřejnost v zásadě tak, že počítá, jak často se média zmiňují o „Evropě,“ „evropských institucích“ nebo „evropských záležitostech“.⁶ Takřka nevyhnutelným závěrem je, že evropské otázky ustupují před národními, regionálními nebo místními

R. (eds.), *Bürgerschaft, Öffentlichkeit und Demokratie in Europa*. Opladen, Leske & Budrich 2002. Dále viz též, An Analysis of the Dutch and Spanish Newspaper Debates on EU Enlargement with Central and Eastern European Countries: Suggestions for a Transnational Public Sphere. In: Baerns, B./Raupp, J. (eds.), *Information und Kommunikation in Europa. Transnational Communication in Europe*. Berlin, Vista 2000, s. 61-87.

5/ Viz vynikající přehled v Kantner, C., *Transnationale Öffentlichkeit und die Demokratiefähigkeit der Europäischen Union*. PhD. Dissertation, Humboldt-Universität, Berlin 2002, kap. 3.3.

6/ Např. Gerhards, J., Westeuropäische Integration und die Schwierigkeiten der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit. *Zeitschrift für Soziologie*, 22, 1993, s. 96-110; též, Europäisierung von Ökonomie und Politik und die Trägheit der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit, c.d.; též, Das Öffentlichkeitsdefizit der EU im Horizont normativer Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert. In: Kaelble, H./Kirsch, M./Schmidt-Gernig, A. (eds.), *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M., Campus 2002.

tématy: „Evropským otázkám se v médiích ve srovnání se všemi ostatními [...] tematickými oblastmi dostává nejnižšího stupně pozornosti.“⁷ Meyer však upozorňuje na to, že během devadesátých let se pozornost médií k evropským věcem obracela poněkud více.⁸ Nedávná studie – porovnávací mediální zpracování národních, evropských a globálních záležitostí napříč národy – nicméně podle všeho naznačuje, že média se zabývají „Evropou“ jen v souvislosti s finančními otázkami, zemědělskou politikou nebo tématem samotné evropské integrace.⁹ Zvláště zajímavé je, že několik studií, zdá se, naznačuje, že se mediální pozornost věnovaná evropským tématům v jednotlivých zemích od sebe příliš neliší. V zemích EU to vypadá tak, že hlavní témata, o nichž se diskutuje a informuje, jsou téměř totožná.¹⁰ U tohoto typu prací však nalezneme závěr téměř jednoznačný: vzhledem ke spíše nižšímu tematickému výskytu evropských otázek se o evropské veřejnosti nedá smysluplně hovořit, byť se během devadesátých let pravděpodobně mírně zvětšil význam otázek, jež se týkají evropského politického života.

Druhý přístup k poměřování evropské veřejnosti se soustřeďuje na analýzu mediálního zpracování jednotlivých evropských témat, jako je korupční skandál Evropské komise, BSE, diskuse o budoucnosti Evropské

7/ Gerhards, J., *Europäisierung von Ökonomie und Politik und die Trägheit der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit*, c.d., s. 294.

8/ Citováno dle Kantner, C., *Transnationale Öffentlichkeit und die Demokratiefähigkeit der Europäischen Union*, c.d., s. 166.

9/ Ruud Koopmans, projekt řízený „Science Center Berlin“, osobní komunikace.

10/ Kantner, C., *Transnationale Öffentlichkeit und die Demokratiefähigkeit der Europäischen Union*, c.d., s. 168; Sievert, H., *Europäischer Journalismus. Theorie und Empirie aktueller Medienkommunikation in der Europäischen Union*. Opladen, Westdeutscher Verlag 1998; Diez Medrano, J., *Die Qualitätspresse und die europäische Integration. Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 15, 2001, s. 30–41.

unie nebo o jejím rozšíření.¹¹ Tyto studie obvykle dokládají, že je evropským tématům v různých médiích věnován stejný stupeň pozornosti a že jsou zpracovávána napříč Evropou a ve stejném čase podobným způsobem. Ještě důležitější pak je, že rámec jednotlivých evropských témat je napříč národními médii spíše podobný, takže národní média směřují k podobným výkladovým schémátům a významovým strukturám. Styl diskusí o jednotlivých tématech je možná velmi polemický, všichni se však shodneme aspoň v otázce referenčních rámců. Naše vlastní studie o mediálním zpracování evropské reakce na novou rakouskou vládu („diskuse o Haiderovi“) velmi přesvědčivě ukazuje, že noviny v pěti různých zemích používaly v diskusích o tomto tématu dosti podobné významové struktury (rámce), a tím se odlišovaly od zpracování tématu „Haider“ v amerických médiích.¹² Na tomto příkladu bychom mohli velmi snadno vysledovat „komunitu komunikace“. Oproti tomu z Trenzovy studie, které porovnávají španělské a německé mediální zpracování korupčního skandálu komi-

11/ Např. Eder, K., *Von der Herausbildung europäischer Elitenöffentlichkeit zur Europäisierung nationaler Öffentlichkeit. Bedingungen und Wirkungen einer Expansion von Öffentlichkeit in Europa*. Antrag an die Deutsche Forschungsgemeinschaft. München, Berlin 1998; týž, *Zur Transformation nationalstaatlicher Öffentlichkeit in Europa*. Von der Sprachgemeinschaft zur issuespezifischen Kommunikationsgemeinschaft. *Berliner Journal für Soziologie*, 10 (2), 2000, s. 167–184; Eder, K./Kantner, C., *Transnationale Resonanzstrukturen in Europa*. Eine Kritik der Rede vom Öffentlichkeitsdefizit, c.d.; Trenz, H.-J., *Korruption und politischer Skandal in der EU*. Auf dem Weg zu einer europäischen politischen Öffentlichkeit. In: Bach, M. (ed.), *Die Europäisierung nationaler Gesellschaften*, c.d., s. 332–359; Van de Steeg, M., *Bedingungen für die Entstehung von Öffentlichkeit in der EU*, c.d.; táž, *An Analysis of the Dutch and Spanish Newspaper Debates on EU Enlargement with Central and Eastern European Countries: Suggestions for a Transnational Public Sphere*, c.d.; viz též Schmitz, P. L./Geserick, R., *Die Anderen in Europa. Nationale Selbst- und Fremdbilder im europäischen Integrationsprozess*. Bonn, Europa-Union Verlag 1996.

12/ Detaily lze nalézt v citovaných článkách Van de Steega.

se EU, se dovídáme, že převahu mají národní významové struktury.¹³ Španělský tisk referoval o tomto skandálu jako o německém útoku proti chudému španělskému komisaři. Naopak německá média zasadila toto téma do jiného rámce a ilustrovala jím skutečnost, že jihoevropané obecně a Španělé zvláště dosud nepochopili, že korupce ohrožuje základní principy liberální demokracie. Referenční rámce, od nichž se odvíjí výklad korupčního skandálu, jsou tudíž vytvořeny ve shodě s národními hranicemi.

Nehledě k poslednímu příkladu většina studií, které k analýze mediálního zpracování jednotlivých evropských otázek přistupují druhým způsobem, je ohledně evropské veřejnosti více optimistická, protože u vznikající komunity komunikace si všímá mnohem většího počtu společných a podobných rysů.

Kdo má tedy pravdu? Odpověď není snadná, protože zmíněné dva typy studií měří různé aspekty toho, co snad může být základem evropské veřejnosti. První typ měření se vztahuje na význam nebo výskyt evropských témat ve srovnání s otázkami místními, regionálními, národními nebo globálními. Věnovali-li média Evropské unii jen malou nebo žádnou pozornost, je všude veřejné povědomí o evropských otázkách malé, a tudíž se k evropské veřejnosti přistupuje skepticky. Jak bychom mohli smysluplně hovořit o evropské veřejnosti, když se média nevěnují evropským záležitostem a občané nevědí, co se v Evropě děje?

Druhý typ měření se vztahuje na společné významové struktury a referenční rámce. Zabývali-li se média vůbec Evropou a EU, vypadá to, že používají podobný rámec a interpretační postup; jinými slovy, ať je jejich politická orientace jakákoli, pojmají povahu toho, o čem hovoří, podobným způsobem. Možná se rozcházejí v tom, jak hodnotit evropské „sankce“ uvalené na

13/ Trezn, H.-J., Korruption und politischer Skandal in der EU. Auf dem Weg zu einer europäischen politischen Öffentlichkeit, c.d.

Rakousko během Haiderovy aféry, avšak diskutujeme o tomto tématu ve vztahu k významu EU, k „morálně hodnotové komunitě“ a ke „komunitě zákona“, v níž vládne zákon.¹⁴ Jinými slovy, pokud média napříč národními veřejnými sférami používají při diskusích o evropských tématech podobná významová kritéria a podobné referenční rámce, vznikají tím předpoklady pro životaschopnou evropskou veřejnost i pro vznik nadnárodní komunity komunikace.

Položíme-li oba nálezy vedle sebe, dospíváme k paradoxnímu závěru: národní média se Evropě a EU nevěnují tak často, jak by si to přáli bruselští politici. Pokud se však těmito věcmi zabývají, nepřihlížejí k národnímu pozadí a používají podobné hodnotící perspektivy. Tyto nálezy shrnuje tabulka na následující straně.

Evropská veřejnost? Zpochybnění běžných názorů

Co tyto závěry vypovídají o existenci nebo neexistenci evropské veřejnosti? Podle dnes běžného názoru žádná evropská veřejnost neexistuje, neboť na evropské úrovni tu není „komunita komunikace“, která by byla založena na společném jazyku, ryze evropských médiích a společné evropské hodnotící perspektivě.¹⁵ Takové chápání navozuje dojem, že nějakým způsobem musíme překročit naše národní veřejnosti a že „evropská veřejnost“ existuje jaksí nad nebo za různými národními médii a veřejnostmi. Konkrétně řečeno, takový *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a *Le Mond* by ex definitione nemohly

14/ Viz články Van de Steega.

15/ Kielmansegg, P. G., *Integration und Demokratie*. In: Jachtenfuchs, J./Kouler-Koch, B. (eds.), *Europäische Integration*. Opladen, Leske & Budrich 1996, s. 47–71; Grimm, D., *Braucht Europa eine Verfassung?* München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung 1995; přehled viz Kantner, C., *Transnationale Öffentlichkeit und die Demokratiefähigkeit der Europäischen Union*, c.d., s. 91–100.

Dimenze evropské veřejnosti a empirické nálezy

<i>pozornost médií k evropským záležitostem</i>	vysoká	nízká
<i>referenční rámce v mediálních zpracování evropských záležitostí</i>	ideálně typická evropská veřejnost	současné empirické nálezy
podobné	převaha národního pohledu na Evropu	žádná evropská veřejnost
odlišné		

nikdy patřit k téže veřejné sféře. Toto zdůvodnění nemožnosti evropské veřejnosti je těsně spjato s příbuzným tvrzením, že totiž Evropa a EU postrádá kolektivní identitu a „*démos*“, a že je tudíž takřka nemožné dospět ke skutečně demokratickému evropskému systému.

Tyto a jiné argumenty se zakládají na nevyslovených postulátech, ale jeden každý postulat se dá zpochybnit. Za prvé, není tu žádný důvod, aby všichni začali hovořit týmž jazykem a používat týchž médií, má-li mezi námi probíhat smysluplná, národní hranice přesahující komunikace. Jestliže lidé hodnotí evropské dění podobným způsobem, dá se očekávat, že jsou také schopni spolu komunikovat přes národní hranice, i když nehovoří týmž jazykem a nemají evropská média. Jen málokdo by tvrdil, že Švýcarsku chybí národní veřejnost, protože tu jsou tři jazykové komunity. A stejně pochybné je tvrzení, že veřejnost neexistuje, pokud lidé čtou různé noviny. Vždyť opak je pravdou. V liberální demokracii by přece živá veřejnost měla být založena na pluralitní mediální nabídce, kdy spolu jednotlivá média soupeří o zájem občanů.

Za druhé, dnes běžný názor je založen na idealizovaném obrazu homogenní veřejnosti, který je pak přenášen na evropskou úroveň. Mnohé národní veřejnosti jsou dosti roztržité a sotva by z toho někdo vyvozoval, že lidé spolu nedovedou smysluplně komunikovat.¹⁶

Za třetí, není příliš jasné, jaký smysl má definiční požadavek, že potřebujeme společnou perspektivu, aby se dalo mluvit o veřejné sféře, ať evropské nebo národní: „Pouze tehdy, když existují zprávy o Evropě, a pouze tehdy, když jsou tyto zprávy psány z perspektivy, která překračuje perspektivy národní, mohla by vzniknout Evropa občanů.“¹⁷ Znamená-li to, že společná veřej-

16/ Eder, K./Kantner, C., *Transnationale Resonanzstrukturen in Europa. Eine Kritik der Rede vom Öffentlichkeitsdefizit*, c.d.

17/ Gerhards, J., *Westeuropäische Integration und die Schwierigkeiten der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit*, c.d.; viz

nost – lokální, národní nebo evropská – je předpokladem toho, že se mluvčí ve veřejném prostoru vztahují na stejnou významovou strukturu, pak s tímto definičním požadavkem souhlasím (k tomuto bodu se vrátím později). Avšak znamená-li tento požadavek, že o evropských tématech musíme my všichni diskutovat s pohledem úzkostlivě upřeným na to, zdali evropskou integraci tyto veřejné sféry povzbuzují, nebo jí naopak brání, ba dokonce, že vlastně musíme my všichni souhlasit s nějakým společným evropským stanoviskem, pak se tento požadavek májí cílem. Není důvod, abychom čekali, až ve společné veřejnosti dospějeme v nějaké otázce ke shodě nebo konsensu. Souhlas v otázce evropské politiky napříč zeměmi nebo ideologické či jiné rozepře nemohou být indikátorem existence nebo neexistence evropské veřejnosti. Totéž platí pro stupeň podpory evropské integrace. Dokonce by se dalo argumentovat tím, že živé diskuse o tom, zda vstoupit či nevstoupit do eurozóny, které probíhaly ve Francii, Británii a Dánsku, svědčí přinejmenším o té skutečnosti, že Evropa tu lidem leží na srdci více, než je tomu v Německu, Itálii a u jiných horlivých stoupců Eura, kde se takové debaty nerozproudily.

Kontroverze jsou zkrátka mnohem spíše základním kritériem vzniku evropské veřejnosti než příznakem její nepřítomnosti. Čím více kontroverzí v evropské politice a politickém životě a čím větší společenská mobilizace kvůli evropským otázkám, tím více se veřejné diskuse stávají vpravdě evropskými. Pokud politické otázky nevyvolávají spory a evropský politický život zůstává záležitostí elit, bude zájem o Evropu a EU i nadále na nízkém stupni. Má-li se vynořit evropská veřejnost, nejprve se v nejrůznějších veřejných diskusích musejí stát evropská témata dostatečně výraznými a závažnými. Politizace evropských záležitostí by pak vyvolala

také týž, Das Öffentlichkeitsdefizit der EU im Horizont normativer Öffentlichkeitstheorien, c.d.

zásadní zvětšení poměrně nízkého výskytu evropských témat v národních médiích, o němž se hovoří v empirických studiích. Politické kontroverze a vášnivé diskuse o politických otázkách představují základní složky živé veřejnosti v demokratickém systému.

To nás přivádí k poslednímu bodu zpochybňujícímu běžné moudrosti. Názory hlásající, že evropská veřejnost neexistuje, a právě tak tvrzení s nimi spřízněná, že tu není evropská kolektivní identita, se totiž zpravidla zakládají na esencialistickém pojetí veřejnosti a kolektivní identity. Veřejnost však není nic daného, neleží kdesi mimo, kde čeká, až bude objevena nějakými analytiky. Spíše je to sociální konstrukt v pravém slova smyslu. Neboť veřejnost vzniká v procesu, v němž lidé veřejně diskutují o sporných tématech. Čím více o tématech diskutujeme, čím více se účastníme veřejného diskursu, tím více působíme na vznik skutečné politické komunity. Vezměme si za příklad diskuse, prudké polemiky a společenskou mobilizaci, které se po celém světě objevily kvůli válce v Iráku. Tato debata v jistém ohledu vytvořila globální veřejnost i globální komunitu komunikace. Neznamená to, že tu je globální veřejnost, která leží kdesi mimo a vznáší se nad jednotlivými otázkami a tématy? Ovšemže ne! Mým názorem je, že veřejnosti i komunity komunikace vznikají prostřednictvím sociálních a diskursivních praktik, ve sporech o kontroverzních otázkách.¹⁸ Evropa není výjimkou. Bylo by proto chybou tvrdit, že evropská integrace sama od sebe povede k vytvoření nadnárodní evropské veřejnosti. Taková veřejnost, překračující národní horizont, je vytvářena především sociálními jednáním a vzájemnou rozepří.

I když sociální mobilizace a spory kvůli evropské politice a politickému životu jsou pro vznik evropské veřej-

18/ Viz též Risse, T., *Let's Argue! Communicative Action in International Relations*. *International Organization*, 54, 2000, 1, s. 1-39; Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1981.

nosti nutnou podmínkou, jistě nejsou podmínkou dosta-
tečnou. Vždyť snadno si lze představit sociální mobiliza-
ci i veřejnou diskusi o evropské politice na úrovni jed-
notlivých členských států, v nichž se o těchto otázkách
diskutuje pouze z různých národních hledisek. Je, ane-
bo není připojení k euru v britském, dánském nebo ně-
meckém zájmu? Probíhají-li diskuse pouze v národních
souvvislostech, lidé sice diskutují o témže tématu, avšak
mají zcela odlišné referenční rámce. Například studie
o korupčním skandálu Evropské komise, o níž jsem se
zmínil výše, ukazuje, že při referování o této kauze po-
užívala španělská a německá média značně odlišných
a národně zabarvených referenčních rámců.¹⁹ Ačkoliv
se obě veřejnosti navzájem pozorovaly, táž otázka zna-
menala v obou národních komunitách dvě odlišné věci.
Vzájemné povědomí o perspektivě toho druhého je jis-
tě příznakem společné veřejnosti, podle mého názoru
to však pro ni ještě není dostatečná podmínka. Potíž
je v tom, že je dosti obtížné spolu vést smysluplnou ko-
munikaci, nepanuje-li shoda v tom, co je na daném té-
matu vůbec sporného.

Gerhards je proto v otázce vzniku evropské veřejnos-
ti dosti skeptický: „Územní hranice veřejnosti jsou tu-
díž povětšinou totožné s územními hranicemi jednotli-
vých demokratických zemí, protože zvolení zástupci
dotyčného lidu zaměřují své komunikativní, veřejné
jednání na ‚demos‘, který je zvolil a na němž závisí je-
jich politická existence.“²⁰ Při neexistenci nadnárod-
ních zájmových skupin, stran a sociálních hnutí je ne-
pravděpodobné, že spatříme, jak vzniká evropská veřej-
nost, v níž se o tématech diskutuje z hlediska spíše ev-

19/ Trezn, H.-J., Korruption und politischer Skandal in der EU.
Auf dem Weg zu einer europäischen politischen Öffentlichkeit,
c.d.

20/ Gerhards, J., Europäisierung von Ökonomie und Politik und
die Trägheit der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit,
c.d., s. 292. Přeloženo dle anglického překladu T.R.

ropského než národního. Závěr je zřejmý: nejprve je třeba soustředit se na deficit EU, a teprve potom se lze zaměřit na deficit evropské veřejnosti. Jiní autoři však mají za to, že vznik evropské veřejnosti je podmínkou k tomu, aby se dalo přikročit k odstraňování demokratického deficitu EU. Běží tu o problém, zda slepice byla dříve než vejce?

Směrem k empiricky podloženému pojetí evropské veřejnosti?

V tomto okamžiku jsme se opět dotkli kategorické otázky: na čem se zakládá veřejnost? Začněme tím, jak veřejnost navrhuji pojmut Eder a Kantner, kteří své pojetí opírají o tu část Habermasova díla, jež se zabývá veřejnostmi.²¹ Podle těchto autorů smysluplná koncepce veřejnosti vyžaduje, aby média komunikovala „o týchž tématech v téže době a používala týchž kritérií důležitosti.“²² Co to znamená ve vztahu k otázce evropské veřejnosti?

Za prvé, Eder a Kantner vycházejí z předpokladu, že základ nadnárodní veřejnosti může být tvořen různou národní veřejností a médii. Zabývají-li se média týmiž tématy v témže čase, evropské média ve společném jazyce zapotřebí není. Znovu si připomeňme, že veřejnost je sociální konstrukt, jenž ustanovuje komunitu komunikace. Komunikování o témže tématu v témže čase představuje definiční požadavek na veřejnost, požadavek, který se v literatuře věru nepovažuje za sporný. Ve výše uvedené tabulce jsme znázornili toto kritérium jako „mediální zájem o evropské záležitosti“. Tento zájem

21/ Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1996, s. 190; a také týž, *Strukturální přeměna veřejnosti*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000.

22/ Eder, K./Kantner, C., *Transnationale Resonanzstrukturen in Europa. Eine Kritik der Rede vom Öffentlichkeitsdefizit*, c.d., s. 315.

je však nesnadné měřit, neboť nelze prostě jen v různých médiích spočítat množství článků o jednotlivých tématech a pak zkoumat, zda horní a spodní úroveň v mediálním zpravodajsko-tematickém cyklu se v různých zemích řídí podobným vzorcem. Několik studií, včetně naší studie o debatě o Haiderovi,²³ ukázalo, že tento první příznak nadnárodní evropské veřejnosti se většinou objevit dá.

Pozoruhodnější teoretické problémy vznikají u třetí části definice, u „týchž kritérií důležitosti“. Na jedné straně jsou ti, kteří tvrdí, že evropská veřejnost vyžaduje, aby se mluvčí, kteří v této sféře vystupují, vztahovali na evropskou spíše než na národní nebo jinou partikulární perspektivu (viz výše). Tento bod je možná předmětem sporů, nicméně diskuse se soustřeďuje na to, zda partikulární politika je či není zaměřena na zájmy evropské nebo spíše jiné. Na druhé straně tu jsou ti, kteří hlásají, že „táž kritéria důležitosti“ prostě znamenají, že ve společné veřejné sféře si všímáme jeden druhého, že se vzájemně pozorujeme. Výše uvedený příklad o německém a španělském mediálním zpracování korupčního skandálu Evropské komise by tu byl kvalifikován jako příklad veřejnosti, neboť dvě národní média se vzájemně pozorovala.²⁴

Sama Kantner si ohledně tohoto bodu vytvořila vlastní pozici tak, že se postavila do středu mezi dvěma stanovisky: „Týmiž ‚kritérii důležitosti‘ nemyslím ‚evropskou‘ perspektivu založenou na evropské identitě, nýbrž společnou interpretaci problémů týkajících se témat, která obsahují sporné názory na jednotlivé otázky.“²⁵ Tato pozice je podepřena tvrzením, které jsme

23/ Viz citované články Van de Steega.

24/ K této otázce viz Trenz, H.-J., *Korruption und politischer Skandal in der EU. Auf dem Weg zu einer europäischen politischen Öffentlichkeit*, c.d.

25/ Kantner, C., *Transnationale Öffentlichkeit und die Demokratiefähigkeit der Europäischen Union*, c.d., s. 60. Přeloženo dle anglického překladu T.R.

rozvedli výše, že rozdíly a spory jsou nezbytnou součástí společné veřejnosti. „Podobná kritéria důležitosti“ neznamenají, že spolu v nějaké věci souhlasíme. Musíme však souhlasit v chápání problému; musíme „vědět“, o čem je řeč. Můžeme se rozcházet v tom, zda útok na Irák je či není ve shodě s mezinárodním právem. „Táž kritéria důležitosti“ však vyžadují, abychom se shodli na tom, že v diskusi o otázkách války a míru je třeba mluvit o dodržování mezinárodního práva. Neshodneme-li se na tom, že referenčním rámcem naší diskuse o válce v Iráku bude mezinárodní právo, nemá smysl o tomto tématu spolu vůbec hovořit. „Táž kritéria důležitosti“ pak u evropské veřejnosti vyžadují, aby diskusní témata v různých národních veřejnostech měla podobný rámec a bez ohledu na národní pozadí nebo politické stanovisko dotýčných médií bylo možno nalézt u nich podobné významové struktury a interpretační referenční hlediska. Během našeho výzkumu jsme prováděli rámcové analýzy různých novinových článků a zpráv vztahujících se k debatě o Haiderovi s úmyslem stanovit, jaké podobnosti vykazují jejich interpretace a významové struktury.²⁶

„Táž kritéria důležitosti“ podle mého názoru překračují stav, kdy se veřejnosti pouze navzájem pozorují (viz výše zmíněný případ Španělska vs. Německa). Kantner však odmítá představu, že k tomu, aby nějaké téma bylo spojováno s podobným hlediskem a interpretačním rámcem, je zapotřebí společná identita. Shrňme si tuto otázku takto: z této perspektivy je možno hovořit o evropské veřejnosti pouze tehdy, když lidé hovoří o týchž tématech v tutéž dobu a s využitím týchž kritérií důležitosti a jsou si vědomi stanoviska druhých.

26/ Viz citované články Van de Steega.

Evropská veřejnost, komunita komunikace a evropská identita

S takovou koncepcí evropské veřejnosti by se z hlediska empiricko-analytického bylo možno vcelku spokojit. Spojíme-li však toto pojetí s tématem evropské demokracie a legitimní a zodpovědné (své kroky vysvětlující) vlády (obojí vytváří normativní hledisko, které zpravidla usměrňuje diskuse o evropské veřejnosti), pochybuji, že lze zůstat jen u toho. Na jedné straně tu vzniká problém, jak zabránit tomu, abychom naše tradiční pojmání národní demokracie prostě jen nepřevodili na evropskou úroveň a následkem toho se nenavrátili k dosavadnímu chápání veřejnosti, podle něhož není možné, aby veřejnost existovala mimo národní stát. A na druhé straně je otázka, jak zabránit tomu, abychom onu evropskou veřejnost, která leží mimo národní stát, nepojímali takovým způsobem, že ztratí vazbu k *demokratické a zodpovědné vládě*. Tvrdím, že toto dilema se dá překonat tím, že propojíme myšlenkovou logiku Habermasovy teorie komunikativního jednání²⁷ a sociálně konstruktivistické chápání kolektivních identit.²⁸

Považujeme-li existenci společné veřejnosti za nutnou příměs demokratického systému – ať už na národní nebo na evropské úrovni – je nezbytné hovořit o komunitě komunikace. Význam „komunity komunikace“ spočívá v tom, že mluvčí před sebou navzájem i před posluchači vyslovují více než jen prosté výroky. K existenci této komunity je zapotřebí, aby mluvčí předkládali racionální argumenty a zdůvodnění, a ne pouze mobilizo-

27/ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, c.d.; týž, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992; týž, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1995.

28/ Viz např. Eisenstadt, S. N./Giesen, B., *The Construction of Collective Identity*. *European Journal of Sociology*, 36, 1995, s. 72–102.

vali partikulární blok přívrženců společné věci. Zapojí-li se někdo do diskuse, je třeba, aby naslouchal argumentům ostatních a ostatní se pokusil svými argumenty přesvědčit. Tento postup samozřejmě vyvolává názorové střety a nikde není psáno, že taková diskuse povede ke zdůvodněnému konsensu. U veřejnosti však „komunita komunikace“ přinejmenším předpokládá, že mluvčí, kteří na veřejnosti vystupují, se navzájem uznávají jako legitimní účastníci diskuse. S ostatními mluvčími je možno zásadně nesouhlasit, avšak jejich výpovědi se v demokratickém politickém systému berou vážně. Pro nacionalistické reakce je příznačné právě to, že je popřena jejich legitimita. Polarizace, vznikající v závislosti na národním vymezení, vytvářejí ex definitione hranice, neboť používají nacionalistické rozlišování na „my“ a „jiní“, jako tomu bylo v případě korupčního skandálu: *němečtí* komisaři jsou až *za našimi* (španělskými) komisaři. *Španělští* komisaři nemají potuchy, co znamená právní řád. V těchto a podobných výrocích je patrné, že se tyto dvě veřejnosti neustále navzájem pozorují a také že mají některá společná referenční hlediska. Rozhodně však k sobě nepřístupují tak jako mluvčí, kteří ve své vlastní veřejnosti vzájemně uznávají svou legitimitu. Uvedme jiný příklad: v debatě o Haiderovi je s tzv. „evropskými sankcemi“ proti rakouské vládě možno souhlasit i nesouhlasit. Avšak chápat tyto sankce jako nelegitimní zasahování do národních záležitostí by znamenalo, že komunitu komunikujících omezujeme na komunitu určitého národního státu a na komunitu, která se v dané národní veřejnosti diskursivně vymezuje proti „cizincům“. Jak detailně ukazuje Van de Steeg aj., naše rámcová analýza vede k překvapivému závěru, že nadnárodní komunita komunikace by se v tomto konkrétním případě dala skutečně vyzorovat. Dokonce ani rakouský tisk nechápal ostatní členské státy EU a jejich zákroky jako „cizí“ a „nelegitimní“.

Budou-li pro nás ostatní spoluobytelé Evropy legitimními mluvčími ve společné veřejnosti, pak to zname-

ná, že ono „my“, v jehož jménu aktéři jazykové komunikace hovoří a k němuž se vztahují, překračuje národní hranice. Jistý stupeň kolektivního ztotožnění s Evropou je tedy nezbytný, máme-li pokládat hlasy ostatních spoluobyvatel Evropy za legitimní i v naší národní veřejnosti. Takové ztotožnění lze nazvat „lehou identitou“, neboť se tu nepředpokládá smysl pro hlubší vzájemnou oddanost, ale pouze jistý minimální cit pro soupatřičnost k téže komunitě. Souhrnně řečeno, smysluplné pojetí veřejnosti – lokální, národní, evropské, globální – v sobě zahrnuje vznik komunity komunikace, a ta pak předpokládá jistý stupeň vzájemného kolektivního ztotožnění s údělem ostatních. O sporném tématu se diskutuje s ohledem na veřejný zájem „nás“ jako členů komunity. Nelze zůstat neutrálními pozorovateli, neboť v komunitě komunikace musíme zaujmout nějaký postoj. V kauze Haider se zprávy v amerických médiích (která byla neutrálními pozorovateli) lišily od jejího zpracování v Evropě, neboť tady ji média vložila do určitého rámce a aktivně se účastnila diskuse o společném zájmu.²⁹

Tyto teze je však třeba posuzovat obezřetně, nemá-li vzniknout nedorozumění. Jak již bylo řečeno, komunity komunikace jsou sociální konstrukty, které vznikají na základě diskursivního jednání. Totéž platí pro kolektivní identity. Nedovolávám se tu nějakého fundamentálního pojetí evropské identity, nýbrž ztotožnění s ostatními spoluobyvateli Evropy, k němuž dochází v *průběhu* diskuse samotné. Evropská veřejnost jako nadnárodní komunita komunikace proto vytváří kolektivní evropskou identitu v procesu vzájemného diskusního střetávání v otázce společného osudu nás Evropanů.

Ale jak víme, že „komunita komunikace“, na kterou právě zaměřujeme pozornost, je tou „komunitou komunikace“, která předpokládá jistý stupeň kolektivního zto-

29/ Viz články Van de Steega.

tožnění? Podle všeho se „komunita komunikace“ dá poměřovat dvěma způsoby. Jednak je možno zjišťovat, kdo je ono „my“, v jehož jménu mluvčí komunikují nebo na něž se ve svých výročích vztahují. A zjišťovat lze také, kdo jsou to „oni“, proti nimž se komunita utvořila, nebo kdo jsou to ti, na něž se pohlíží jako na ty, kteří do komunity nepatří. Do jaké míry se utvořilo evropské „my“ a jak se toto „my“ vztahuje na „my“ národního typu? Druhou možností je, že měříme, nakolik národní média používají nejen též referenční hlediska, nýbrž také referenční hledisko *evropské*, a zkoumáme, do jaké míry jsou jednotlivá témata provázána společnými evropskými tématy, zvláště otázkou společného osudu. Znovu opakují, že shodu není nutno postulovat v žádné otázce. Jediné, co vyžaduje „společná evropská perspektiva“, je, aby v evropském veřejném prostoru byly politické otázky pojímány jako předměty společného nadnárodního zájmu. V naší analýze „debaty o Haiderovi“ jsme objevili, že ve všech médiích a zemích se debata nesla ve znamení dvojího chápání Evropy: Evropy jako „morální komunity“ dbající hodnoty lidských práv a demokracie a Evropy jako „právní komunity“, v níž má rozhodující slovo právní řád.³⁰ V debatách o Haiderovi jsme pak objevili právě tuto „komunitu komunikace“.

Závěr: vznikání evropské veřejnosti

V této stati jsem se pokusil dokázat, že smysluplná rozprava o evropské veřejnosti, která překračuje veřejnost národní, je možná

1. pouze tehdy, když v národních veřejnostech a médiích probíhá ve stejný čas a na stejném stupni intenzity kontroverzní diskuse o (evropských) tématech;

30/ Viz články Van de Steega.

2. pouze tehdy, když se v národních veřejnostech a médiích používají podobné referenční rámce, významové struktury a interpretační vzorce;
3. pouze tehdy, když vzniká nadnárodní komunita komunikace, v níž se mluvčí a posluchači navzájem uznávají jako legitimní účastníci společného diskursu, v němž jsou jednotlivá témata propojována se společnými problémy Evropy.

I když evropská veřejnost předpokládá komunitu komunikace a jistý stupeň vzájemného ztotožnění, ve všech případech tu běží o sociální konstrukty, které vznikají na základě diskursivního jednání.

Použijeme-li těchto kritérií k interpretaci empirických údajů o evropské veřejnosti, závěr se zdá být jasný: lidé sice o Evropě příliš často nehovoří, ale pouze tehdy, když o ní hovoří, ustavuje se nadnárodní komunita komunikace. U národních veřejností není tematický výskyt evropských záležitostí dosud nijak stabilní a vysoký. Stojí však za povšimnutí, že jakmile lidé diskutují o evropských tématech, používají – přestože mají k danému tématu odlišná stanoviska – podobná referenční hlediska a významové struktury. Co se týká interpretačního rámce, není příliš průkazné, že se média v jednotlivých národních veřejnostech nějak výrazně liší ve způsobu, jímž přistupují k Evropě a EU. Souhrnně řečeno, je možno empiricky pozorovat vznikání evropské veřejnosti.

Politické závěry jsou rovněž zřejmé: mnoho čelných politiků a obchodníků má za to, že kontroverzní diskuse o Evropě, EU a otázkách evropské politiky ohrožují evropský integrační proces a značně ho zpomalují. A proto, nechtě nikdo nezpochybňuje konsensus evropských elit, jenž má dosud v mnoha evropských zemích, a zvláště těch kontinentálních, rozhodující slovo. Tento postoj je hrozbou pro principy demokracie a na empirické rovině je to postoj přímo škodlivý. Názorové střety a politizace jsou základním prvkem každého demokratického systému, včetně toho evropského. Napomáhají nám

dosáhnout evropských cílů, neboť způsobují, že v národním politickém životě roste tematický výskyt a význam evropských záležitostí. Údaje o referenčních rámcích ukazují, že pokud se v národním politickém životě častěji hovoří o Evropské unii, nevede to k prohlubování rozdílů mezi Evropany, nýbrž naopak k jejich spojování v evropskou veřejnost.

IV. Evropa v globálním kontextu

Nový světový řád a idea Evropy. Jürgen Habermas o „rozštěpení“ Západu

Josef Velek

V několika posledních letech se výrazně proměnilo zaměření výzkumu v oblasti politické filozofie. Tato proměna není nahodilá. Společenské změny, k nimž dochází po konci studené války, se zásadním způsobem dotýkají vlastního objektu zkoumání. Především procesy globalizace komplexním způsobem mění základní předpoklady vnější a vnitřní suverenity národních států, které byly doposud chápány jako přirozený předpoklad, východisko a základ normativních úvah o spravedlivém soužití lidí. Tato proměna objektu zkoumání současně znamená zásadní výzvu pro základní paradigmaty současných teorií spravedlnosti, jež se vytvořila v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století ve složitě zprostředkované návaznosti na základní paradigmaty západní politické filozofie, jež se postupně utvářela od počátku moderní doby.

V kontextu této postupné proměny paradigmat západní politické filozofie se utváří i morální, právní a politická filozofie J. Habermase.¹ V návaznosti na svou diskursivní teorii práva a demokracie se od počátku devadesátých let začal zabývat otázkami globální spravedlnosti. Od poloviny devadesátých let se pokouší zdůvodnit kantovský projekt konstitucionalizace mezinárodního práva, která má organickým způsobem navazovat

1/ Viz můj pokus o výklad vývoje Habermasova myšlení od konce osmdesátých let minulého století in: Jürgen Habermas a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti. *Filosofický časopis*, 52, 2004, 2, s. 231–252.

na konstitucionalizaci moci v horizontu jednotlivých národních států a jejímž cílem má být vytvoření světoobčanského práva a kosmopolitní demokracie. Toto základní stanovisko se stává východiskem dalšího Habermasova výzkumu v následujících letech, jehož výsledkem je postupná konkretizace a dílčí revize tohoto projektu. Ve svém článku se chci zabývat vnitřními souvislostmi této konkretizace a revize Habermasova kantovského projektu, jež jsou zřejmé teprve v textech z roku 2004.²

Budu přitom postupovat v několika na sebe navazujících krocích. (I) Habermasova konkretizace a revize kantovského projektu konstitucionalizace mezinárodního práva ve „světoobčanském“ stavu se promítá především do rozdílné interpretace I. Kanta a jeho pojetí vztahu mezi „státem národů“ a „svazem národů“. V polovině devadesátých let se Habermas domníval, že se Kantovo stanovisko zásadním způsobem proměnilo. Zpočátku Kant vycházel z toho, že zprávnění mezinárodních vztahů může znamenat pouze úplnou konstitucionalizaci mezinárodního práva ve státu národů. Poté tuto představu opouští a přijímá náhražku svazu demokratických národních států a spoléhá se na vstřícné tendence, které mají pomoci postupné konstitucionalizaci mezinárodního práva. Nyní se Habermas domnívá, že Kant po celou dobu zastával ideu úplné konstitucionalizace mezinárodního práva v podobě státu národů. Náhražku svazu národů zavedl kvůli tomu, že vycházel z omezeného pojetí vztahu práva a demokracie v demokratickém právním státě a z chybné analogie mezi rolí vnitro-

2/ Základní význam mají zvláště dva texty. Jednak článek *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?* In: *týž, Der Gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X.* Frankfurt/M., Suhrkamp 2004, s. 113–199 a jeho přednáška *The Kantian Project of Cosmopolitan Law*, kterou přednesl 15. 10. 2004 na Purdue University na základě pozvání M. Matušíka. Viz <http://www.cla.purdue.edu/phil-lit/events/habermas.cfm> Struktura argumentace je v obou textech zcela identická.

státního a mezinárodního práva. Z tohoto důvodu také chybně interpretoval následnost nutných kroků v procesu konstitucionalizace mezinárodního práva a kladl si problematický cíl ustavení státu národů. Na tomto základě Habermas formuluje kantovský projekt konstitucionalizace mezinárodního práva, které by bylo silněji institucionalizováno, než je tomu v případě svazu demokratických národů a slaběji než ve státě národů. Snad z tohoto důvodu se Habermas při svém výkladu světoobčanského stavu již nezmiňuje o vnitřní souvislosti mezi světoobčanským právem a kosmopolitní demokracií. (II) Ve druhé části se budu zabývat Habermasovou interpretací historického procesu konstitucionalizace mezinárodního práva. Podle Habermase tato strastiplná cesta pokračuje v následnosti po sobě jdoucích katastrof. Prvním zlomem je katastrofální zkušenost 1. světové války a na ni navazující vytvoření Společnosti národů. Druhým zlomem je katastrofální zkušenost 2. světové války a na ni navazující vytvoření OSN. Třetím zlomem je konec studené války, který vyvolává naději na vytvoření nového světového řádu, jenž by byl založen na kantovském projektu zprávnění mezinárodních vztahů. (III) Tento kantovský projekt se však musí vyrovnat především s alternativním projektem „hegemoniálního liberalismu“, který se prosadil v rámci boje proti terorismu a vedl k „rozštěpení“ Západu. Na závěr se pokusím ukázat, že Habermasovy úvahy o tomto rozštěpení jsou vnitřně rozporné: rozštěpení ve skutečnosti probíhá různorodým způsobem v různorodých rovinách, v nichž se odehrává dialektický proces otevírání a uzavírání hranic národních států v procesech globalizace.

I

Podle Habermase Kant formuluje svůj projekt „světoobčanského“ stavu na pozadí existujícího mezinárodního práva, které odráží základní rysy systému evrop-

ských států, jenž se ustavil na základě vestfálského míru (1648) a existoval až do roku 1914. Mezinárodní právo určuje „pravidla účasti“ v systému států a vymezuje jeho „pravidla hry“.³

Suverénní státy musí být schopny účinně kontrolovat své teritoriální a sociální hranice a uvnitř státu zachovávat právo a pořádek. Jednotlivé státy mohou s jinými státy uzavírat smlouvy a jejich suverenita spočívá na mezinárodním uznání. V případě konfliktu mají právo bez udání důvodů vyhlásit jiným státům válku, současně se však nesmí vměšovat do jejich vnitřních záležitostí. Národní státy se chápou jako účastníci strategických her, kteří mají určitou míru faktické nezávislosti, jež je uschopňuje k tomu, aby se rozhodovali a jednali autonomně. Vycházejí přitom z imperativů sebezpečení a odvrácení nebezpečí (také kvůli bezpečnosti svých občanů). Sledují však výlučně vlastní preference, které jsou chápány jako „národní zájmy“. Každý může s kýmkoli uzavírat koalice a všichni si konkurují s ohledem na posílení vlastní politické moci a na základě potence vojenské hrozby.

Z těchto zásad vyplývá celá řada důsledků. Neexistuje žádná nadnárodní instance, která by dohlížela na dodržování mezinárodního práva a sankcionovala jeho porušování. Suverénní stát nemůže porušovat morální zásady, neboť jeho chování je chápáno jako morálně indiferentní. Může jednat jen více či méně chytře a účinně. Imunita státu se týká i jeho reprezentantů a úředníků. Suverénní státy mají současně právo právně postihovat zločiny, k nimž došlo ve válce (podle *jus in bello*). Třetí strana může zůstat neutrální vůči válčícím stranám.

Normativní obsah klasického mezinárodního práva se tak vyčerpává rovným postavením suverénních států

3/ Habermas, J., Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: *týž, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1997, s. 197-198. Týž, Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, c.d., s. 116-119.

(bez ohledu na rozdíly ve velikosti území a počtu obyvatel, ekonomické, politické či vojenské moci) a spočívá na jejich vzájemném uznání jakožto subjektů mezinárodního práva. Tato „rovnost v suverenitě“ je vykupována tím, že válka je uznána jako legitimní mechanismus řešení konfliktů a že je vyloučena možnost existence nadřazených instancí pro nestranné posouzení a prosazení práva. Účinnost práva je nakonec závislá na suverénní vůli smluvních stran, které mohou v případě potřeby nahradit právo politikou.

Klasické mezinárodní právo se tak zásadním způsobem liší od vnitrostátního práva. A tento rozdíl je odrazem zásadně odlišného vztahu mezi mocí a právem. V případě vnitrostátního práva je státní moc, která garantuje práva občanů, vázána na právo. Na úrovni národního státu se tak navzájem prostupuje státní násilí, které se ustavuje teprve ve formě práva, a právo, které je odkázáno na sankční moc státu. V případě klasického mezinárodního práva však toto vnitřní spojení moci a práva chybí. Existuje zde asymetrický vztah mezi mocí a právem. Ustanovení mezinárodního práva vyrůstají z mocenské konstelace mezi národy a právo zde „formuje“ vzájemné chování suverénních mocí. Tyto suverénní moci však „nespoutává“.⁴ Z těchto premis klasického mezinárodního práva vyplývají dva důležité závěry. Mezinárodní právo může mít stabilizační účinek jen za dvou předpokladů: a) když se formálně rovné postavení subjektů mezinárodního práva shoduje s fakticky existující rovnováhou moci; b) když mezi válčícími stranami převládá shoda o morálně tabuizovaných hranicích užití násilí ve válce. Kant oba tyto předpoklady zpochybňuje z empirických důvodů na pozadí dobových zkušeností⁵ a vyvozuje z toho důležité závěry.

4/ Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 119.

5/ Kant, I., *K věčnému míru. Filosofický projekt*. In: *týž, K věčnému míru; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přel. K. Novotný a P. Stehlíková. Praha

Pro Kanta je odstranění války příkazem praktického rozumu a mír je implikací zákonné svobody. Systematické zabíjení je zpočátku odmítáno na základě morálních principů, neboť nemá existovat „žádná válka“, nejenom „mezi mnou a tebou v přírodním stavu“, ale ani mezi státy, které „vnitřně“ sice existují v zákonném stavu, avšak ve vzájemném vztahu existují „ve stavu bez zákona“.⁶ Právo však není pouze vhodný prostředek, jak lze založit mír mezi národy. Pro Kanta je mír od počátku právním mírem, neboť vychází z pojmového spojení mezi zabezpečením míru a právem. V něm se navzájem doplňuje právo ve své funkci založení míru a právní stav ve své funkci zajištění míru, který mohou občané dobrovolně uznat jako legitimní. Proto je také vytvoření všeobecného a trvalého míru „konečným účelem učení o právu“ a idea „mírového společenství všech národů je princip práva, nikoli pouze příkaz morálky“.⁷ Trvalým mírovým stavem je světoobčanský stav: idea světoobčanské ústavy, která garantuje „sjednocení všech národů pod veřejnými zákony“, tak současně zajišťuje „opravdový“, trvalý, nikoli pouze provizorní mírový stav.

Toto pojmové spojení účelu míru s právním principem vysvětluje také „světoobčanský záměr“ filozofie dějin, který je klíčem k běhu dějin. I zde je problém „zřízení dokonalé občanské ústavy...závislý na problému zákonného vnějšího vztahu států a nemůže být bez něj vyřešen.“⁸ Mezinárodní právo, které řídí styk mezi

1999, s. 10–11. Týž, O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: týž, *K věčnému míru; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, c.d., s. 89.

6/ Kant, I., Die Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, W. (ed.), *Kant. Werke in sechs Bänden*. Sv. VI. Frankfurt/M., Insel-Verlag 1964, s. 479.

7/ Tamtéž, s. 475.

8/ Kant, I., Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Weischedel, W. (ed.), *Kant. Werke in sechs Bänden*. Sv. IV, c.d., s. 41.

státy, musí být nahrazeno „ústavou společenství států“, neboť teprve na tomto základě vstoupí státy a jejich občané navzájem do „zákonného vztahu“.⁹ Vztah je zákoný tehdy, když svoboda jednotlivce koexistuje se svobodou všech ostatních podle obecného zákona a když zákony vznikají v inkluzivních procedurách reprezentace lidu, které obsahují také diskusi na půdě veřejnosti. Nebezpečí despotismu, které je obsaženo ve všech zákonech, které vrchnost pouze ukládá, může být odstraněno jen republikánskými procedurami férového vytváření mínění a vůle všech potenciálně dotčených. Totéž platí i v případě zákonů mezinárodního společenství. Také zákony mezinárodního společenství budou brát stejný ohled na zájmy všech států jen tehdy, když budou vytvářeny na základě inkluzivní a potud „sjednocené vůle“. Analogií k „občanské ústavě“ v rámci národního státu proto má být „světoobčanská ústava“ v rámci „obecného státu národů“.¹⁰

Podle Habermase se Kant ve svém projektu kosmopolitního řádu inspiruje revolučními ústavodárnými akty své doby. Republiky, které vznikly z americké a Francouzské revoluce, byly ve své době jedinými příklady zákonodárství, které zaručuje republikánskou legitimitu: „... (neboť všichni rozhodují o všech, a tedy každý o sobě samém); neboť pouze na sobě samém se člověk nikdy nemůže dopustit bezpráví.“¹¹ Z tohoto hlediska si právně uspořádané mezinárodní společenství lze představit jen v podobě republiky republik: jako „světovou republiku“.¹² Revolučně prosazené „občanské ústavy“ jsou tak pro Kanta modelem pro přechod od mezinárodního práva k právu světoobčanskému.

9/ Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 121.

10/ Tamtéž.

11/ Kant, I., *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, c.d., s. 73.

12/ Kant, I., *K věčnému míru. Filosofický projekt*, c.d., s. 23.

Kantova konstrukce světové republiky má kosmopolitní smysl. Ruší války jako legitimní prostředek řešení konfliktů, neboť v inkluzivním celosvětovém společenství nemohou existovat žádné vnější konflikty. To, co kdysi bylo válečným stavem, má v rámci globálního právního řádu charakter ochrany před nebezpečím a výkonu trestu. Podle Habermase se však idea světové republiky nevyčerpává představou nadnárodního právního řádu, který spoutává násilí jednotlivých států. Právní pacifikaci světového společenství by mohla provést také „univerzální monarchie“ prostřednictvím nějakého despotického hegemonu, který by disponoval monopolem násilí. Idea světoobčanského stavu je náročnější. Přenáší ustavení lidských a občanských práv z úrovně národní na úroveň mezinárodní. Jádrem této ideje je, že mezinárodní právo jakožto právo států se přetváří ve světoobčanské právo jakožto právo jednotlivců. Tito jednotlivci nejsou právními subjekty pouze jako občané nějakého státu, ale současně i jako členové „světoobčanského politického společenství pod jedním vládcem“,¹³ neboť světoobčanské právo se týká jednotlivých osob jakožto občanů „všeobecného státu lidí“.¹⁴ Lidská a občanská práva, která jsou připisována jednotlivcům, nyní mají prostupovat také strukturou mezinárodních vztahů. Klíčovým motivem tohoto projektu republikánské racionalizace moci je, že se členské státy vzdávají možnosti „nahrazovat právo politikou“. Spojující síla republikánské ústavy „ruší“ rozdíl mezi vnější a vnitřní suverenitou a rozkládá „substanciální“ moc sebestoprvčení, která byla navenek právně nezpracovaná. „Politické“ – ve smyslu státní exekutivy, která se nachází „za právem“ – ztrácí charakter libovůle.¹⁵

13/ Kant, I., O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, c.d., s. 88.

14/ Kant, I., K věčnému míru. Filosofický projekt, c.d., s. 15.

15/ Habermas, J., Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, c.d., s. 123.

I Habermas se však ve své rekonstrukci Kantova stanoviska musí vyrovnat s klíčovou otázkou, která se neustále opakuje a je rozdílným způsobem zodpovídána. Proč Kant nakonec nahrazuje „stát národů“ slabší koncepcí „svazu národů“ a proč své naděje spojuje s dobrovolnou asociací mírových republikánských států, které však zůstávají suverénní? Klíčové místo zní takto: „Pro státy v jejich vzájemném vztahu nemůže na základě rozumu existovat jiný způsob, jak vyjít ze stavu bez zákona naplněného samými válkami, než že se, stejně jako jednotliví lidé, vzdají své divoké (bezzákonné) svobody, podrobí se veřejným přinucovacím zákonům a tak vytvoří jeden (ovšem stále se zvětšující) *stát národů* (*civitas gentium*), který by nakonec zahrnoval všechny národy země. Protože to však ony národy podle své ideje mezinárodního práva nechtějí a zavrhnou tím in hypothesis to, co in thesi je správné, může (nemá-li vše být ztraceno) namísto pozitivní myšlenky světové republiky jen její *negativní* náhražka, totiž trvalý a stále se rozšiřující *svaz* zabraňující válce, zadržet proud nepřátelského, práva se obávajícího sklonu, ovšem pod neustálou hrozbou jeho propuknutí.“¹⁶ S projektem „svazu národů“ je spojena představa neustále se rozšiřující federace vzájemně obchodujících republik, které odmítají útočné války, cítí se morálně zavázány k tomu, že své konflikty podřídí rozhodnutí nějaké mezinárodní soudní instance a současně si ponechají možnost ze svazu kdykoli vystoupit.

Habermasova rekonstrukce Kantovy interpretace vztahu mezi státem národů a svazem národů se během doby proměňuje. Tato změna je v prvé řadě způsobena tím, že Habermas si teprve postupně ujasňuje základní strukturu svého vlastního kantovského projektu světoobčanského stavu.

1) V polovině devadesátých let minulého století Habermas vycházel z toho, že Kant své stanovisko sku-

16/ Kant, I., K věčnému míru. Filosofický projekt, c.d., s. 23.

tečně zásadním způsobem revidoval.¹⁷ Domníval se, že klíčovým problémem Kantovy konstrukce vztahu mezi státem národů a svazem národů je vymezení rozdílu mezi mezinárodním právem a světoobčanským právem. Mezinárodní právo platí jen přechodně, jako veškeré právo v přírodním stavu, zatímco světoobčanské právo by přírodní stav s konečnou platností ukončilo: platilo by jako ustavené právo, které je legitimizováno a garantováno státní mocí. Pro přechod k tomuto světoobčanskému stavu Kant neustále používá analogie s prvním východiskem z přírodního stavu: společenská smlouva umožnila občanům národního státu žít v zákonně zajištěné svobodě a stejně tak světoobčanské právo má překonat přírodní stav mezi zvlčilými státy.

Podle Habermase se Kant rozhodoval mezi dvěma alternativami. Ve stati *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* z roku 1793 vychází z jednoznačné analogie mezi oběma východisky z přírodního stavu. Rovnováha moci nemůže zajistit všeobecný mír a jediným prostředkem zůstává světoobčanské právo, které by bylo založeno na veřejných zákonech, jež jsou legitimizovány a garantovány státní mocí. Proto hovoří o „všeobecném státu národů“, v němž se mají všechny státy dobrovolně sdružit. Ve stati *K věčnému míru. Filozofický projekt* z roku 1795 již pečlivě rozlišuje „svaz národů“ a „stát národů“. Světoobčanský stav se má lišit od vnitrostátního právního stavu tím, že státy si zachovávají svou nezávislost. Federace svobodných států, které se navždy vzdávají války, má zachovat suverenitu svých členů. Místo „pozitivní myšlenky světové republiky“ nastupuje představa „svazu“, který se má zrodit ze suverénní vůle smluvních stran v rámci mezinárodního práva. Samotná smlouva však nezakládá žádné vymahatelné právní nároky mezi jednotli-

17/ Habermas, J., *Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, c.d., s. 192–201.

vými členy a spojuje je pouze v trvalou alianci. Smluvní vazby mezinárodního práva pak překračuje pouze tím, že svaz národů je chápán jako „permanentní kongres států“.

V této době se Habermas domníval, že tato Kantova konstrukce je současně realistická i rozporná. *Realistická* je z toho důvodu, že Kantova distance vůči projektu ústavně zakotveného společenství národů je historicky pochopitelná a oprávněná. Demokratické právní státy tvořily jen výjimku a světový systém mohl fungovat pouze za předpokladu, že subjekty mezinárodního práva tvoří suverénní státy. Klasický model světa suverénních států tvoří horizont, v němž se Kant pohyboval a který nemohl překročit. Proto je pro něj nerealistická představa světoobčanského stavu, který by nerespektoval suverenitu národních států. *Rozporná* je z toho důvodu, že Kant chce zachovat suverenitu členských států tím, že odkazuje na možnost zrušení smlouvy. Permanentní kongres je jen libovolným a přechodným setkáním států. Na druhé straně se má federace, která je zdrojem trvalého míru, lišit od přechodných aliancí tím, že se členové cítí zavázáni podřídit vlastní státní cíle rozumnému společnému cíli. Bez tohoto závazku by se kongres států nemohl přetvořit v kongres permanentní a dobrovolná asociace v asociaci trvalou. Tuto Kantovu důvěru v morální závazek vlád však lze jen obtížně sloučit s jeho realistickým popisem dobové politiky. Realista Kant může jen těžko věřit v morální motivaci k založení a zachování federace svobodných států, které se vzdají suverénní mocenské politiky.

Podle Habermase si Kant tento problém uvědomoval a současně jej „zastíral“ pouhým apelem na rozum. Řešení měla přinést filozofie dějin, která je konstruována ze světoobčanského hlediska a má nás přesvědčit o tom, že nepravděpodobná „jednomyslnost“ politiky a morálky může existovat díky skrytému „záměru přírody“. Kant zmiňuje tři základní tendence, které jsou „vstřícné“ vůči rozumu a které mají vysvětlit, proč by

bylo možné mírový svaz národů založit a zachovat na základě osvětleného vlastního zájmu suverénních států.¹⁸ (A) Jednak jde o mírovou povahu republik jakožto avantgardy svazu národů. Mezinárodní vztahy ztrácejí zvláštní charakter, pokud se v suverénních národních státech prosazuje republikánské zřízení, neboť obyvatelstvo demokratických právních států od svých vlád ve vlastním zájmu vyžaduje mírovou politiku. (B) Dále jde o sjednocující moc světového obchodu. Prohlubování vzájemné závislosti společností – výměnou zboží, osob a zpráv – podporuje mírové sjednocení národů. Obchodní vztahy se rozšiřují ve světový trh, který implikuje osvětlený zájem na zajištění míru. (C) Konečně jde o funkci politické veřejnosti. V demokratickém právním státě tvoří ústavní principy měřítko, na jejichž základě se veřejně posuzuje politika, a občanská veřejnost má programovou a kontrolní funkci. Svobodně a veřejně se hovoří o maximách války a míru a publikum občanů je možné přesvědčit o určitých zásadách. Veřejná kritika tak může zabránit uskutečnění záměrů, které nejsou slučitelné s veřejně zastávanými maximami. To se týká také postupně vznikající světové veřejnosti, která celosvětově mobilizuje svědomí a politickou účast občanů, neboť „porušování práva na *jednom* místě se počítuje na místech *všech*“.¹⁹

2) Během několika následujících let se však Habermasova rekonstrukce Kanta změnila. Habermas nyní vychází z toho, že Kant ve skutečnosti po celou dobu zastával ideu úplné konstitucionalizace mezinárodního práva v podobě světové republiky.²⁰ Projekt svazu ná-

18/ Viz Habermasovy odkazy na Kanta in: *týž*, *Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, c.d., s. 199–201.

19/ Kant, I., *K věčnému míru. Filosofický projekt*, c.d., s. 19.

20/ Habermas tvrdí, že jej o tom přesvědčil teprve T. McCarthy ve svém článku *On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity*. In: DeGreiff, P./Cronin, C. (ed.), *Global Justice and*

rodů jakožto permanentního kongresu států proto nepopírá jeho ideu světoobčanského stavu. Kant nyní sází na běh dějin, který se postupně bude blížit konečnému cíli konstrukce světoobčanské ústavy. Národy však ještě nejsou dostatečně zralé a musí projít procesem učení. Pouhý empirický fakt, že národy nadále trvají na své suverenitě a nechtějí se vzdát prostoru jednání, které jim poskytuje klasické mezinárodní právo, není dostatečným důvodem k tomu, abychom se vzdali samotné ideje konstitucionalizace mezinárodního práva. Kant na tento empirický fakt nereaguje zavedením negativní náhražky svazu národů, ale tím, že samotnou ideu zasazuje do hustého kontextu vstřícných tendencí v rámci své filozofie dějin. Tyto vstřícné tendence postupně překonávají odpor suverénních národních států a vytvářejí předpoklady pro vznik světoobčanského stavu.

Na základě této nové Habermasovy interpretace Kanta však vzniká jiný problém. Pokud nás dlouhodobý charakter těchto historických vývojových procesů nenutí k tomu, abychom znovu zvážili platnost samotné ideje světoobčanského stavu, a pokud je jejím přiměřeným výrazem federativní světová republika, pak vzniká otázka, proč se tedy Kant později koncentruje na náhradní projekt svazu národů? Habermas se domnívá, že tímto obratem Kant reaguje na obtíže, které jsou spíše „pojmového“ než „empirického“ rázu.²¹ Tyto pojmové problémy Kantovy konstrukce jsou ve své podstatě dvojího rázu.

A) Kant zdůvodňuje obrat ke svazu národu tím, že se při bližším pohledu ukazuje, že samotná idea světové republiky či státu národů je vnitřně rozporná. Tvrdí, že obsahuje „rozpor“, který spočívá v tom, že „kaž-

Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization. Cambridge, MIT Press 2002, s. 235–274.

21/ Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 125.

dý stát je vztahem *nadřízeného* (zákonodárce) k *podřízenému* (poslouchajícím, totiž lidu), mnoho národů by však v jednom státě vytvořilo jeden lid, což odporuje předpokladu (protože zde máme uvažovat o právu *národů* vůči sobě navzájem, pokud tvoří množství různých států a nemají splynout v jednom státě).²² Kant zde chápe „státy“ nejenom na základě individualistických právních pojmů jako asociace svobodných a sobě rovných občanů, ale i z „eticko-politického“ hlediska jako národní státy ve smyslu asociací „národů“, které se navzájem liší jazykem, náboženstvím a způsobem života. Takto pojaté národy by společně se ztrátou suverenity svých států ztratily i svou národní nezávislost, kterou již mají. Výsledkem by bylo ohrožení autonomie vlastní kolektivní formy života. „Rozpor“ pak spočívá v tom, že občané světové republiky by zabezpečení míru a občanských svobod museli vykoupit ztrátou substanciální svobody, kterou mají jako příslušníci národů, jež jsou organizovány v národních státech. Podle Habermase je v pozadí těchto úvah Kantova obava z jakési foucaultovské „normalizace“ a nivelizace.²³ Ve světové republice by mohly národy, které mají svébytnou jazykovou, náboženskou a kulturní identitu, „splynout“. Ve vysoce komplexní světové společnosti by bylo možné prosadit moc a zákon jen za cenu bezduchého despotismu, neboť globální stát národů má z funkcionálních důvodů sklon k tomu, že zdegeneruje v univerzální monarchii. Je-li jedinou alternativou k existenci suverénních států tento globální monopol moci ve formě státu národů, pak je vhodnější, aby se idea světoobčanského stavu neuskutečnila v médiu přinucujícího práva, ale ve slabší formě dobrovolné asociace republik, které chtějí mír.

22/ Kant, I., K věčnému míru. Filosofický projekt, c.d., s. 20.

23/ I v tomto ohledu by se Habermas mohl inspirovat zmiňovaným článkem McCarthyho. Viz McCarthy, T., On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity, c.d., s. 251, kde se zabývá také Kantovým „kvazinalistickým“ pojetím národa jakožto prepolitického základu politických společenství.

Podle Habermase se však tento domnělý rozpor, kterým se zabývala řada interpretů, vyřeší, jestliže analyzujeme premisy, na nichž je založen. Kant vycházel z předobrazu centralizované Francouzské republiky a zastával dogmatické stanovisko s ohledem na suverenitu nedělitelné státní moci. Proto se také jeho argumentace dostává do „slepé uličky“.²⁴ To vyplývá z jeho omezeného chápání republikánského zřízení a dělby moci v právním a demokratickém státě. Lid ve skutečnosti nemůže vládnout bezprostředně, ale vykonává svou suverenitu v paralelně probíhajících a vzájemně propojených článcích legitimizace. Proces legitimizace může mít podobu federalisticky zabudovaného víceúrovňového systému, který vychází z fiktivní jednoty předpokládané suverenity lidu. Příkladem této koncepce rozdělené a sdílené suverenity lidu je republikánský model, který vzešel z americké revoluce. Tento model dokládá, že národy nezávislých států, které omezují svou suverenitu ve prospěch společné vlády, nemusejí ztrácet svou svébytnou identitu.

B) Pro Habermasovu rekonstrukci kantovského stanoviska má však daleko větší význam druhý problematický bod Kantovy teorie. Podle Habermase jde o to, že Kant neodůvodněně vychází z toho, že existuje alternativa mezi světovým panstvím monopolizovaného násilí a stávajícím systémem mnoha suverénních států. Kant k této alternativě dospívá na základě „analogie“. To jej zavádí k tomu, že dobře zdůvodněnou ideu světoobčanského stavu, která vychází z existence suverénních národních států, pojímá příliš „konkretisticky“.²⁵ Anarchistický stav mezi suverénními státy má být analogický s přírodním stavem, v němž se nacházejí všich-

24/ Habermas se odvolává na W. Kerstinga a jeho článek *Globale Rechtsordnung oder weltweite Verteilungsgerechtigkeit?* In: *týž, Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1997, s. 243–315.

25/ Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 128.

ni jednotlivci před svým zespolečenštěním. Společenská smlouva znamená přechod z bolestné situace trvalé nejistoty ke státně organizovanému soužití občanů. Dnes máme hledat podobné východisko z neudržitelného přírodního stavu mezi státy. Kdysi se jednotlivci na základě obětování svých přirozených svobod sdružili v organizovanou společnost, kterou spojují přinucující zákony. Nyní se mají spojit také státy ve „světoobčanské společenství pod jedním vládcem“²⁶ na základě obětování své suverenity. V prvním případě byl řešením suverenní národní stát. Nyní má být řešením stát národů.

Podle Habermase je však tato analogie přechodu zavádějící i na základě vlastních premis Kantova rozumového práva. Na rozdíl od jednotlivců v přírodním stavu mají občané států, které si přirozeně konkurují, již své vlastní státy, jež jim zajišťují práva a svobody. Občané již mají právně zajištěné svobody, které by dávali v sázku, pokud by připustili omezení suverenity státního násilí, jež tento právní stav zabezpečuje. Proto také vývoj, kterým musí projít státy a jejich občané při přechodu od klasického mezinárodního práva ke světoobčanskému stavu, je „komplementární“, a nikoli analogický k vývoji, kterým ze zpětného pohledu prošli občané demokratických právních států v procesu zprávnění zpočátku nespoutaně působícího násilí státu. Jelikož Kant vychází z této chybné analogie, chybně pojímá „následnost“ nutných kroků v přechodu od mezinárodního práva ke světoobčanskému právu a současně si klade i problematický „cíl“.²⁷

Podle Habermase tento komplementární vztah mezi vytvářením státního práva a světoobčanského práva vyplývá z podstatně odlišného vztahu mezi mocí a právem

26/ Kant, I., O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, c.d., s. 88.

27/ Habermas, J., Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, c.d., s. 135.

v těchto odlišných systémech.²⁸ V teoriích společenské smlouvy šlo o pojmovou rekonstrukci vzniku státu jakožto organizované formy legitimního panství. Politická moc je zdrojem kolektivně zavazujících rozhodnutí a vytváří se teprve na základě spojení moci s právem. Právo je nástrojem organizace moci a současně moci poskytuje zdroj spravedlnosti, na jehož základě se moc může legitimizovat. Politická moc existuje díky spojující síle práva a právo naopak vděčí za svůj přinucující charakter státní sankční moci. Rozumové právo analyzuje tuto pojmovou konstelaci moci a práva z kritického hlediska. Má být explicitně rekonstruován rozumný egalitární obsah, který je implicitně obsažen v právní formě státu a politické moci. Republikáni rekonstruují tento latentní obsah práva na základě pojmu autonomie a procedur demokratického zákonodárství, které jsou zdrojem legitimacy moci. Právo nejenom dává racionální výraz již existujícímu panství, ale především má schopnost „racionalizovat“ politické panství. Smyslem rekonstrukce je prokázat, že na základě právní konstituce politické moci samotná politická moc znamená zprávnění „iracionálního“ násilí státu. Ve vzájemném průniku pozitivního práva a politické moci se politické panství ustavuje v právní a demokratické formě. Právně ustavené politické panství ztělesňuje ústava, kterou sami sobě dávají svobodní a sobě rovní občané politického společenství. Republikánské zprávnění panství státní moci je tak orientováno na „úcel ústavy“.

Podle Habermase je z tohoto hlediska zřejmé, že přechod od mezinárodního práva ke světoobčanskému právu nemůže znamenat přímé pokračování tohoto vývoje, neboť konstitucionalizaci mezinárodního práva nelze chápat jako logické pokračování konstitucionálního „krocení“ přirozeně operujícího státního násilí. Výchozím bodem zprávnění mezinárodních vztahů je mezinárodní právo, které je založeno na obráceném vztahu

28/ Tamtéž, s. 129–132.

státu a ústavy. V oblasti mezinárodních vztahů nechybí právní analogie k ústavě, která zakládá sdružení svobodných a rovných právních osob. Chybí naopak nadnárodní moc mimo konkurující si státy, která by vytvářela kapacity jednání společenství států, jež jsou nezbytné k prosazení jeho pravidel. Klasické mezinárodní právo je určitým typem ústavy, neboť mezi formálně rovnoprávnými stranami vytváří právní společenství. Tato „protoústava“ se však ve své podstatě liší od republikánské ústavy. Subjektem nejsou individuální právní osoby, ale kolektivní aktéři. Její funkcí není konstituce panství ve formě legitimního panství, ale pouze „formování“ násilí. Z toho také vyplývá, že ve společenství subjektů mezinárodního práva neexistuje spojující síla recipročních právních povinností. Teprve dobrovolné omezení suverenity může udělat ze smluvních stran členy politicky ustaveného společenství. Dobrovolným odmítnutím útočných válek přijímají členové svazu národů vlastní závazek, který má i bez nadstátního vynucujícího násilí silnější „spojující účinnost“, než poskytují právní zvyklosti a mezistátní smlouvy.

Ustavení svazu národů je tak součástí logiky vývoje, který navazuje na status členství subjektů mezinárodního práva. Na počátku existuje společenství států, které je ve srovnání s jednotlivými republikánskými státy jen slabě uspořádáno. Pokud má být schopno jednat jako společenství, pak by muselo být na nadnárodní úrovni doplněno orgány ustavení a užití práva, stejně tak jako potenciálem sankcí. Tato priorita horizontálních vztahů členství před organizačními kapacitami jednání poukazuje na to, že konstitucionalizace mezinárodního práva probíhá opačným směrem než v genealogii ústavního státu. Vede od nehierarchického zespolečnění subjektů jednání k mezinárodním organizacím světoobčanského řádu, které jsou schopny jednat. Tato extrapolace „zmocnění“ volně propojených suverénních států, která má probíhat komplementárně ke zprávně ní substantiální státní moci, nás má ochránit před tím,

abychom konstitucionalizaci mezinárodního práva bezprostředně spojovali s cílem vytvoření globálního státu národů. Ve skutečnosti totiž neexistuje žádná strukturální analogie mezi ústavou suverénních států, které samy mohou určit, jaké politické úkoly budou vykonávat (disponují tedy „kompetencí ke kompetencím“), a ústavou inkluzivní světové organizace, která se omezuje na některé přesně popsané funkce.²⁹

Tato asymetrie mezi evolucí státního a světoobčanského práva se ukazuje i při pohledu na historické aktéry procesu krocení moci její konstitucionalizací. Státy, které vstupují do regulované kooperace s jinými státy na základě omezení své suverenity, jsou kolektivní aktéři, kteří mají jiné motivy a závazky než revolucionáři, kteří kdysi založili ústavní státy. Tato výchozí konstelace klasického mezinárodního práva zanechala jasné stopy i v Chartě OSN. Nadále se jedná o společenství států a národů, které si (čl. 2, odst. 1) navzájem zajišťuje svou „rovnost v suverenitě“. Na druhé straně si světová organizace vyhrazuje možnost intervence v otázkách mezinárodní bezpečnosti či v otázkách ochrany a prosazení lidských práv. Členské státy v obou těchto oblastech poskytují Radě bezpečnosti oprávnění chránit práva občanů případně i proti jejich vlastní vládě. Proto již dnes je světová organizace společenstvím „států a občanů“. Podobně i bruselský Konvent předkládá svůj návrh evropské ústavní smlouvy „ve jménu občanek a občanů a evropských států“. V obou těchto případech odkaz na státní aktéry odpovídá silnému postavení, které si budou zachovávat v globálním právním a mírovém stavu státy jakožto hybné subjekty vývoje. Naproti tomu odkaz na jednotlivce poukazuje na vlastní nositele „světoobčanského statusu“.

Podle Habermase tento dvojitý odkaz na kolektivní i individuální aktéry odráží zásadní pojmový rozdíl mezi zcela individualisticky vybudovaným právním řádem fe-

29/ Tamtéž, s. 132–133.

derativní světové republiky a politicky ustavenou světovou společností, která státům na globální a mezinárodní úrovni poskytuje instituce a procedury pro vládnutí za hranicemi států. Členové společenství států jsou v něm sice „vedeni“ ke kooperativnímu jednání, netvoří však organickou součást hierarchického řádu. Nicméně i na tomto základě by došlo ke konstruktivní změně v sebe porozumění státních aktérů, kteří jsou omezeni ve své suverenitě a jsou vázáni kooperativními normami členství. Podle Habermase by to změnilo způsob vyjednávání mezistátních zájmových kompromisů, který doposud převládá v mezinárodním styku a je v podstatě založen na moci a vlivu.

Vydeme-li z již existujících struktur, pak si lze ve světle kantovské ideje představit politické uspořádání decentralizované světové společnosti jako systém s několika úrovněmi, který nemá charakter centralizovaného státu.³⁰ A) První úroveň Habermas nazývá úrovní „supranacionální“ (supranationale). Na této úrovni by přiměřeně reformovaná světová organizace mohla účinným a neselektivním způsobem plnit přesně specifikované funkce zabezpečení míru a ochrany lidských práv, aniž by musela mít podobu světové republiky. B) Druhou úroveň Habermas označuje jako úroveň „transnacionální“ (transnationale). Na této úrovni by velcí aktéři, kteří jsou schopni jednat globálně, zpracovávali problémy nejenom na základě koordinace, ale především na základě tvorby celosvětové politiky. (Zvláště pak celosvětové ekonomické a ekologické problémy v rámci stálých konferencí a systémů vyjednávání kompromisů.) S výjimkou USA však prozatím neexistují vhodné aktéři, kteří by disponovali dostatečně reprezentativním mandátem a nezbytnou výkonnou mocí. Proto je nezbytné, aby se v různých regionech světa národní státy spojily v nějaké formě kontinentálních režimů, které budou schopny jednat globálně. Na této střední úrovni by me-

30/ Tamtéž, s. 134.

zinárodní vztahy nadále existovaly v modifikované podobě, kdy by ani v podmínkách účinného bezpečnostního režimu OSN globální hráči nesměli používat válku jako legitimní prostředek řešení konfliktů.

Tímto „hrubým vymezením“ víceúrovňového systému, který na supranacionální úrovni prosazuje mír a lidská práva a na transnacionální úrovni zpracovává problémy celosvětové politiky na základě vytváření kompromisů mezi regionálně ustavenými velmocemi, chce Habermas pouze ilustrovat „pojmovou alternativu“ ke světové republice. Kantovský projekt, který překračuje negativní náhražku svazu národů a splňuje abstraktní podmínky světoobčanského stavu, by byl uskutečněn v celosvětové politice bez světové vlády.

Vytvoření tohoto vnitřně strukturovaného systému supranacionálního a transnacionálních režimů předpokládá, že za hranicemi národních států vznikne zcela jiné spojení mezi *státností*, *občanskou solidaritou* a *ústavou* jakožto přirozenými komponentami demokratických právních států.³¹ Toto nové spojení je umožněno tím, že státnost není nezbytným předpokladem existence ústavních řádů. Odvrácenou stranou této možnosti je však neustále se vracející problém demokratického deficitu v těchto právních rádech. Demokratické procedury legitimizace jsou institucionalizovány jen na úrovni národních států a vyžadují určitý typ občanské solidarity, kterou nelze libovolně rozšiřovat za hranice národních států. Podle Habermase si však politické zespolečenštění za hranicemi národních států musí zachovat republikánský smysl zprávnění mezinárodních vztahů. Jde v něm o to, že legitimita zákonů je zakotvena v procedurách demokratického vytváření mínění a vůle, které jsou institucionalizovány v právním státě a díky svému zastupitelskému a deliberativnímu charakteru jsou schopny vytvářet legitimitu. Podle Habermase se tato legitimizačně nezbytná návaznost nemusí rozkládat ani v proce-

31/ Tamtéž, s. 135–137.

su pokračujícího oddělování nadnárodních ústav od demokraticky organizovaného panství. Demokratické procesy vytváření mínění a vůle mohou být plně institucionalizovány jen v ústavních národních státech. S ohledem na nadnárodní ústavy však stačí, když ústavy nepřímou navazují na legitimizační procesy ústavních států. V případě *transnacionálních* režimů se procesy demokratické legitimizace musí rozšířit z úrovně národních států až na úroveň celého kontinentu. V případě *supranacionálního* režimu je předpokladem legitimacy světové organizace solidarita světoobčanů, která má být spojena pouze s negativními povinnostmi. Proto také k integraci společenství světoobčanů stačí pouze negativně pocíťované reakce na akty masové kriminality jako je výrazné porušování lidských práv a zjevné porušování zákazu útočné války.³² Tyto negativní reakce mají být zakotveny v již existujících „společných kulturních dispozicích“.³³ Blíže nespecifikované společné kulturní dispozice jsou pro Habermase současně základem legitimacy mediálně zesílených reakcí světové veřejnosti, která se aktivizuje a angažuje s ohledem na jednotlivé záležitosti.

II

Dialektický vývoj evropského mezinárodního práva je možné interpretovat s odstupem dvou staletí a na základě ničím nezaslouženého epistemologického privilegia později narozených. Podle Habermase se tato strastiplná cesta vyznačuje několika etapami a pokračuje v následnosti po sobě jdoucích katastrof, které ničí naděje současných generací a současně vytváří předpoklady

32/ Ve zjevné narážce na M. Walzera a jeho pojetí „reiterativního univerzalizmu“ Habermas tvrdí, že světoobčané nejsou spojeni „hustými“ tradicemi, ale „slabými“ hodnotami.

33/ Tamtéž, s. 142.

pro formulaci nových utopických nadějí. Klíčovými přelomovými body jsou tři světodějinné události, na jejichž pozadí se ustavují na sebe navazující inovace na obtížné cestě k právnímu a politickému uspořádání světové společnosti. (1) Prvním zlomem je katastrofální zkušenost 1. světové války a na ni navazující vytvoření Společnosti národů. (2) Druhým zlomem je katastrofální zkušenost 2. světové války a na ni navazující vytvoření Organizace spojených národů. (3) Třetím zlomem je konec studené války, který vyvolává naději na vytvoření nového světového řádu. Tento nový světový řád je však stejně „riskantní“ a „nestabilní“ jako všechny předchozí dějinné epochy a vytváří dvojnásobnou situaci, která nemá v dějinách mezinárodního práva obdobu.

(1) První etapa³⁴ v tomto velmi omezeném historickém vyprávění, které Habermas označuje jako „krátký přehled“,³⁵ začíná vznikem evropského nacionalismu, jenž ničí veškeré „humanistické naděje“ 18. století.³⁶ Na tomto pozadí se rodí „liberální nacionalismus“ a „liberální internacionalismus“, z nichž vychází významná teoretická činnost a praktická aktivita profesorů mezinárodního práva, kteří se od roku 1860 sdružují kolem Institut de droit international a Revue de droit international et de législation comparée. V liberálním nacionalismu je samozřejmým předpokladem mezinárodního práva existence a nezávislost národních států. Pouze evropské státy však patří do kulturního okruhu, v němž

34/ Tamtéž, s. 152–153.

35/ Habermas vychází především z historického výkladu M. Koskenniemiho in: týž, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870–1960*. Cambridge 2002.

36/ Tímto důležitým a zajímavým motivem se však Habermas bohužel nezabývá. Ilustruje jej pouze úvahami o dobově omezeném horizontu myšlení samotného Kanta a demonstrovuje jej na tragickém osudu J. Fröbela a jeho obratu od radikálně demokratického kosmopolitismu k liberálnímu nacionalismu. Viz Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 144 a 149–152.

mohou získat odezvu ideály osvícenství a humanistické zásady. Jen civilizované společnosti jsou dostatečně zralé na to, aby patřily do mezinárodního společenství rovnoprávných států. Liberální internacionalisté se naproti tomu zabývají především brutálními stránkami evropského kolonialismu, i oni však vycházejí z toho, že Evropanům připadá civilizační mise v ostatních částech světa. Z perspektivy nadřazeného bílého Západu je přirozené, že koloniální mocnosti smluvním způsobem regulují své vlastní vztahy, nikoli však svůj styk s koloniemi. Existující civilizační propast a z ní vyplývající výchovná mise vysvětlují, proč jsou univerzální zásady mezinárodního práva slučitelné s logikou vyloučení. Mezi lety 1870–1917 se tito profesori mezinárodního práva soustřeďují především na dogmatické uspořádání mezinárodního práva a na výzkum zásad *ius in bello*. Vedle toho se však výrazným způsobem angažují v oblasti praktické politiky: především se podílejí na práci mírové konference v Haagu, která měla stanovit zásady evropského mírového soužití, a na formulaci Ženevské konvence z roku 1864. Výsledkem všech těchto iniciativ je první velká inovace v mezinárodním právu: jsou přijaty obecně závazné regulace, které se týkají *ius in bello* (týkají se pravidel válečného jednání, které má být omezeno na bojující strany; ochrany civilistů a raněných; způsobu zacházení s válečnými zajatci; ochrany kulturních statků atd.).

První velký zlom v dějinách mezinárodního práva však podnítila katastrofální zkušenost 1. světové války, která svým masovým násilím a mírou nasazení materiálních sil vyvolala mentální šok ve vědomí evropského obyvatelstva.³⁷ Dlouhé 19. století skončilo historickým otřesem, který připravil půdu pro možnou konstitucionalizaci mezinárodního práva. Díky W. Wilsonovi a jeho projektu Společnosti národů se kantovský projekt poprvé v dějinách stává součástí praktické politiky. Wil-

37/ Tamtéž, s. 153–156.

son je ochoten a schopen prosadit filozofické myšlenky v praxi jakožto vzdělaný právník a prezident velmoci, která se poprvé v dějinách rozhodným způsobem angažuje v evropských konfliktech. Podle Habermase se intelektuální návaznost na Kanta netýká pouze formulace politického cíle, ale především organizace a sestavy Společnosti národů. Významným krokem v evoluci mezinárodního práva je především odmítnutí války: článek 11, odstavec 1 ustavujícího textu, který se skládal z 26 článků, stanoví, že každá válka a hrozba válkou je záležitostí celého společenství a žádný člen nesmí zůstat neutrální. Na tento závazek spojenců navazuje absolutní zákaz války v článku 1 Briand-Kelloggova paktu, na jehož vypracování se rozhodujícím způsobem podíleli opět američtí právníci.

Podle Kantova předobrazu svazu národů má společenství k tomuto cíli dospět na základě dobrovolného závazku suverénních, avšak mírových demokratických států. Ustavená federace tak má spojit státní suverenitu se solidaritou států na základě principu demokratického sebeurčení lidu, který je organizován v národních státech. Předpokládalo se, že stálými členy Rady budou Velká Británie, Francie, Itálie, Japonsko a USA. Tyto státy Wilson chápe jako avantgardu nového světového řádu, který je založen na principech právního státu a demokratického sebeurčení. V člancích 8–17 byla přijata ustanovení, která měla vytvořit systém kolektivní bezpečnosti na základě povinnosti vzájemné pomoci, omezení zbrojení a vytvoření procedur mírového řešení sporů. Společnost národů však nebyla schopna zabránit a účinně čelit vojenské agresi Japonska, Itálie a Německa, neboť nebyla kodifikována skutková podstata útočné války, neexistoval Mezinárodní soudní dvůr, který by měl odpovídající kompetence, ani neexistovala nadnárodní instance, která by byla schopna a ochotna prosadit účinné sankce proti státům, které porušují mír.

(2) 2. světová válka, jež je spojena s „masovou trivializací přípustného zla“ v totalitních režimech, podkopa-

la základní předpoklad principiální nevinnosti subjektů mezinárodního práva, na němž stojí princip suverenity a zákaz intervence.³⁸ Vojenské tribunály v Norimberku a Tokiu předjímají skutkové podstaty trestných činů, které byly později zařazeny do mezinárodního práva. Vládní představitelé a úředníci byli odsouzeni za válečné zločiny, za zločin přípravy útočné války a za zločiny proti lidskosti. Podle Habermase to znamená počátek konce mezinárodního práva jakožto práva států.

Založení OSN, které se opět odehrávalo především v režii americké vlády a amerických právníků, však bylo doprovázeno tím, že od počátku neexistovala shoda o tom, zda je cílem nové mezinárodní organizace vytvoření systému všeobecné bezpečnosti či přetvoření mezinárodního práva ve světoobčanské právo. Retrospektivně však lze konstatovat, že avantgarda společenství států, která se v roce 1941 sešla v San Francisku, překročila negativní náhražku dobrovolné federace nezávislých republik směrem k režimu, který má zajistit mír a ochránit lidská práva. Pokračující pacifikace a liberalizace světové společnosti by měla vytvořit předpoklady pro celosvětovou politiku bez světové vlády. Podle Habermase Charta OSN obsahuje tři základní inovace, které překračují úroveň, jež byla dosažena ve vývoji mezinárodního práva mezi lety 1919–1928.³⁹ (A) Explicitně spojuje cíl zajištění míru s politikou lidských práv. (B) Spojuje zákaz násilí s realistickou hrozbou trestem a sankcemi. (C) Vytváří inkluzivní světovou organizaci s univerzálně platným právem. Na základě těchto tří inovací lze Chartu interpretovat jako „protoústavu“, která od členských států „vyžaduje“, aby konstruktivním způsobem změnilы své politické sebeporozumění. Charta vytváří rámec, v němž se členské státy již „nemusí“ chápat pouze jako subjekty smluv v rámci mezinárodního práva. Národy a jejich občané se „mohou“ chápat ja-

38/ Tamtéž, s. 157–160.

39/ Tamtéž, s. 160–165.

ko konstitutivní nositelé politicky ustavené světové společnosti.

(A) Kant spojoval odstranění války s vytvořením kosmopolitního ústavního stavu. Naproti tomu ustanovení Společnosti národů nebrala žádný ohled na vnitřní spojení mezi světovým mírem a lidskými právy. Cílem mezinárodního práva bylo zabránit válce. To se mění přijetím Charty OSN, která v článku 1, odstavci 1 a 3, spojuje politický cíl zachování světového míru a mezinárodní bezpečnosti s celosvětovým prosazením „úcty vůči lidským právům a základním svobodám pro všechny bez ohledu na rozdíly rasy, pohlaví, jazyka a náboženství“. Tyto motivy zdůrazňuje i Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948, která na tyto motivy výslovně odkazuje. Podle Habermase se tím mezinárodní společenství zavazuje k tomu, že celosvětově prosadí ústavní principy, které doposud existují jen v rámci národních států. Tímto směrem se také postupně rozšiřuje i činnost OSN, která začíná reagovat i na vnitrostátní konflikty, jež vedou k občanským válkám či k masivnímu porušování lidských práv. Deklarace lidských práv je v roce 1966 specifikována smlouvou o občanských a politických právech a doplněna důrazem na práva hospodářská, sociální a kulturní. Zásadní význam Habermas připisuje postupně kodifikované praxi individuálních stížností na porušování lidských práv, neboť tím jsou jednotliví občané fakticky uznáni jako bezprostřední subjekty mezinárodního práva.

(B) Jádrem Charty je zásadní zákaz násilí, s výjimkou přesně interpretovaného práva na sebeobranu. Princip neintervence však neplatí pro členy, kteří porušují obecný zákaz násilí. Článek 4 předpokládá, že v případě porušení pravidel budou použity sankce, v případě nutnosti i vojenská síla v policejní funkci. To je podle Habermase druhý a rozhodující krok na cestě konstitucionalizace mezinárodního práva. Rada Společnosti národů mohla svým členům pouze doporučit přijmout určitá přinucující opatření. Naproti tomu Rada bezpečnosti

může sama rozhodnout o nezbytných veřejných opatřeních a je zmocněna použít pod vlastním vedením vojenskou sílu, kterou členské státy musí poskytnout. Sankční moc Rady bezpečnosti se současně rozšiřuje také na mezinárodně uznané trestné činy, které jsou posuzovány před ad hoc zřizovanými tribunály a týkají se také osobní odpovědnosti vládních představitelů či úředníků za činy, které provedli ve službě zločinným režimům (týká se to válečných zločinů, přípravy útočných válek, genocidy a jiných zločinů proti lidskosti). Pro Habermase je to další doklad toho, že mezinárodní právo již není pouze právem států. Rada bezpečnosti členské státy žádá či jim umožňuje zavést sankce, o nichž se usnesla. Ochotu mocností ke spolupráci vykupuje tím, že jim přiznává právo veta. Podle Habermase je zřejmé, že pro osud světové organizace bude rozhodující, zda se podaří světové mocnostem zavázat ke společné praxi. Pouze na základě opakující se zkušenosti s touto praxí může vzniknout performativní vědomí, že mají jednat jako členové společenství národů. Z této již zažitě praxe intervencí, které zabraňují násilí a vynucují si mír, lze podle Habermase vyčíst vzor vládnutí bez světové vlády v oblasti vnější bezpečnosti. Světová organizace není oprávněna libovolně rozšiřovat svá oprávnění, ani nemá monopol na prostředky legitimního použití násilí. Rada bezpečnosti pracuje v přísně vymezené oblasti za podmínek decentralizace násilí, které je lokalizováno v jednotlivých státech. Aktivita předsedy Valného shromáždění však obecně stačí k tomu, aby v členských státech došlo k mobilizaci prostředků, jež jsou potřebné k realizaci usnesení Rady bezpečnosti.

C) Na rozdíl od koncepce svazu národů jakožto avantgardy států, které již mají liberální ústavu, je OSN od počátku založena na inkluzi. Výsledkem je evidentní rozpor mezi deklarovanými principy světové organizace a standardy lidských práv, které některé členské státy skutečně uplatňují. Tento rozpor podkopává platné normy a snižuje legitimitu přijímaných usnesení. Na dru-

hé straně je inkluzivní členství nutnou podmínkou pro naplnění nároku mezinárodního společenství, které má přetvořit mezistátní konflikty v konflikty vnitřní. Pokud mají být všechny konflikty vyřešeny mírovým způsobem a převedeny do civilizovaných kolejí (analogicky s vyšetřováním trestných činů, souzením a vykonáváním trestu), pak musí být všechny státy bez výjimky současně účastníky i dotčenými subjekty mezinárodního společenství. Právní a politická jednota všech národů získala poprvé institucionální podobu v OSN a v souladu s tím článek 103 Charty zdůrazňuje prioritu práva spojených národů před všemi ostatními právními smlouvami.

Inkluze členských států, k níž došlo teprve díky procesu dekolonizace po roce 1945, ukončila interpretační monopol Západu. Teprve vnímání kulturního a světonázorového pluralismu světové společnosti v rámci OSN mění pojmy samotného mezinárodního práva. O tom svědčí existující katalog lidských práv a dohody o odstranění veškerých forem rasové diskriminace. Od vídeňské konference o lidských právech OSN zdůrazňuje nutnost interkulturního dialogu o sporných interpretacích vlastních principů.

Pronikavý vývoj mezinárodního práva od konce 2. světové války se vyznačuje svébytnou dialektikou, která je zakotvena v bipolárním rozdělení světa v období studené války.⁴⁰ Výsledkem je propast mezi normativitou a fakticitou. Normativní diskuse o lidských právech se mění v rétorická cvičení a v centrálech světových velmocí získávají rozhodující vliv zastánci realistické školy mezinárodních vztahů. Oddělení rétoriky o lidských právech od moci vysvětluje bouřlivou normativní produkci OSN, jež je osvobozena od tlaku reality. Současně to osvětluje všeobecnou bezradnost s ohledem na politické obrysy budoucího světového řádu. Ani idealisté, ani realisté nemají důvody vážně přemýšlet o politic-

40/ Tamtéž, s. 165–167.

kém uspořádání světové společnosti. Jedni v to nevěří, podle druhých jde o záležitost utopické budoucnosti.

(3) Tato výchozí konstelace se zásadním způsobem mění po roce 1989. Je překonána blokáda Rady bezpečnosti a OSN se stává důležitým fórem světové politiky.⁴¹ Ambivalentní devadesátá léta současně obnažila strukturální napětí, které existuje v systému mezinárodní bezpečnosti.

Na *jedné straně* roste politická váha OSN, což se projevuje v několika oblastech. (A) Rada bezpečnosti se angažuje nejenom v mezistátních konfliktech, ale zasahuje i do vnitrostátních konfliktů (reaguje na násilí způsobené občanskými válkami či rozpadem států, na masové porušování lidských práv a etnické čistky). (B) Rada bezpečnosti navázala na tradici z Norimberku a Tokia a zřizuje tribunály pro válečné zločiny. (C) Státy, které porušují standardy mezinárodní bezpečnosti a lidských práv, se stávají předmětem systematického a koordinovaného mezinárodního tlaku. Pravidelné zprávy celosvětově působících organizací podstatným způsobem přispívají ke ztrátě jejich legitimacy a kombinace přesvědčování a hrozeb zvnějšku s vnitřní opozicí může přinést určité pozitivní výsledky.

Na *druhé straně* však tento aktivismus při prosazování bezpečnosti a lidských práv ukazuje slabiny OSN, která není schopna přiměřeně reagovat na nové typy násilí. OSN má velmi omezené finanční zdroje, je odkázána na ochotu národních vlád, které jsou závislé na souhlasu svých národních veřejností. Vedle úspěšných intervencí nadále převládají intervence neúspěšné či neprovedené. Humanitární katastrofy jsou nadále vnímány selektivně a jsou posuzovány asymetricky. Řada ostudných případů demonstruje nadále převládající prioritu národních zájmů před globálními závazky mezinárodního společenství. To se týká v první řadě Západu, který je konfrontován s dlouhodobými důsledky svých kolo-

41/ Tamtéž, s. 167–172.

niálních dějin, s následnými škodami neúspěšné dekolonizace a s následky studené války, která se zrodila v jeho nitru. OSN se kromě toho musí čím dál víc vyrovnávat s novým typem násilí, které je zřejmým symptomem přechodu k postnárodní konstelaci v procesech globalizace.

Z této dialektiky úspěchů a neúspěchů činnosti OSN v devadesátých letech vyplývají návrhy na reformu OSN, které „nejsou příliš sporné“.⁴² (A) Sestava a způsob rozhodování Rady bezpečnosti se musí přizpůsobit změněné realitě světa. Cílem je posílit schopnost jednání tím, že budou přiměřeným způsobem reprezentovány nové světové mocnosti a regiony světa, stejně tak jako oprávněné zájmy jediné velmoci, která bude zakotvena ve světové organizaci. (B) Rada bezpečnosti musí být nezávislá na národních zájmech při volbě agendy a při formulaci usnesení. Musí se vázat na ospravedlnitelná pravidla, která obecně určují, kdy je OSN oprávněna a kdy povinna jednat (důraz by měl být přenesen od „práva na intervenci“ k „odpovědnosti za ochranu obyvatelstva“). (C) Musí být posíleny finanční prostředky exekutivy (rozpočet OSN tvoří 4 % ročního rozpočtu města New York) kvůli garanci účinného provádění usnesení Rady bezpečnosti. Samotné provádění usnesení se však nadále musí opírat o decentralizovaný monopol násilí. (D) Ustavení a praxe všeobecně uznávaného Mezinárodního soudního dvora může přispět k přesnější kodifikaci skutkových podstat mezinárodního trestního práva a k vývoji jus in bello v intervenční právo. (E) Legislativní rozhodnutí Rady bezpečnosti a Valného shromáždění vyžadují zesílenou nepřímou legitimizaci ze strany světové veřejnosti. Důležitou roli hraje stálá přítomnost nevládních organizací s právem slyšení v institucích OSN a s povinností po-

42/ Tamtéž, s. 172–174. Viz také týž, Ein Interview über Krieg und Frieden. In: týž, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, c.d., s. 106.

dávat zprávy národním parlamentům. (F) Tato „slabá“ legitimizace stačí k činnosti světové organizace jen tehdy, když se omezí na ochranu přesně specifikovaných práv (jako je obrana před útočnými válkami, akty mezinárodního násilí a masivním porušováním lidských práv). Lze vycházet z toho, že tato elementární práva celosvětově platí jakožto práva legitimní a že soudní kontrola jejich dodržování bude probíhat na základě legitimních pravidel. Nadnárodní procedury politicky ustaveného mezinárodního společenství zde mohou navázat na právní principy, které se již osvědčily v demokraticky ustavených právních státech.

Daleko komplexnější a komplikovanější jsou problémy, které se týkají vytvoření efektivního a férového systému na střední úrovni mezi národními státy a světovou organizací, který by měl plnit také „politicky tvořivé úkoly“.⁴³ Již dnes existuje nepřehledný soubor volně propojených mezinárodních organizací v blízkém či širokém okolí OSN. Klíčem k pochopení tohoto nového stavu jsou zásadní změny ve světové společnosti, k nimž dochází v procesech globalizace. Globalizace zahustila onen kontext zakotvení, jímž se Kant kdysi zabýval s ohledem na tendence, které vytvářejí předpoklady vzniku světoobčanského stavu. Národní státy se čím dál víc zaplétají do nadnárodních sítí a do nepřehledné souvislosti vzájemně závislé světové společnosti. Systémově řízené procesy překračují hranice suverénních národních států a mění předpoklady jejich faktické nezávislosti. Národní státy si dnes již nemohou ve vlastní režii zajistit hranice vlastního území, základy života vlastního společenství a materiální podmínky existence vlastního obyvatelstva. V prostorovém, sociálním a věcném ohledu se národní státy navzájem zatěžují externími účinky rozhodnutí, jež recipročně působí na druhé, kteří se na rozhodování nepodílejí. Pro-

43/ Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 174–176.

to se státy musí čím dál víc podílet na společné regulaci a koordinaci politicky čím dál propojenější světové společnosti. Na světové politické aréně jsou státy nadále klíčovými aktéry, kteří rozhodují. Tuto arénu sdílejí s globálními hráči nestátního typu (především multinárodními korporacemi a nevládními organizacemi), kteří sledují vlastní politiku v médiu peněz a vlivu. Pouze státy však disponují legitimní mocí a právem. Nestátní aktéři mohou zpočátku používat soukromé právo jako prostředek řízení funkcionálních systémů, které překračují hranice národních států.⁴⁴ I tento prostředek řízení je však nakonec odkázán na legitimizační moc národních států či politicky ustavených nadnárodních společenství. Národní státy tak ztrácejí určité kompetence, na druhé straně však získávají prostředky pro nové typy politického vlivu. Čím rychleji se naučí prosazovat své národní zájmy v nových kanálech řízení, tím dříve mohou nahradit tradiční formy diplomatického tlaku a hrozby vojenského násilí měkčími formami užití moci.

Postnárodní konstelace, která je vytvářena globalizací, tak vychází vstříc pokračující konstitucionalizaci mezinárodního práva. Každodenní zkušenost rostoucí vzájemné závislosti čím dál komplexnější světové společnosti mění sebek porozumění národních států a jejich občanů. Aktéři, kteří kdysi jednali nezávisle, se učí hrát nové role: stávají se účastníky nadnárodních sítí, kteří přijímají pravidla kooperace; členy mezinárodních organizací, kteří internalizují normativní závazky a hledají společně přijatelné kompromisy; aktéry mezinárodních diskursů, které ovlivňují i jejich vlastní vědomí. Národní státy a jejich občané procházejí procesem učení a začínají se vnímat jako členové větších politických asociací.

Toto velmi abstraktní „sociálně konstruktivistické“ chápání změny mezinárodních vztahů vede Habermase

44/ Jak k tomu fakticky dochází v procesech liberalizace po roce 1989.

k realistickým, i když opět velmi všeobecným závěrům s ohledem na již existující předpoklady konstitucionalizace mezinárodního práva na této střední úrovni.⁴⁵ Mezinárodní organizace pracují více či méně dobře, pokud plní koordinační funkce. Nejsou však úspěšné s ohledem na „globální tvořivé úkoly“ (s ohledem na hospodářské a finanční politiky; energetické politiky či politiky ochrany životního prostředí atd.). Podle Habermase je to proto, že buď chybí politická vůle, nebo proto, že Západ prosazuje hegemoniální právo ve vlastním zájmu. Především však neexistují procedury pro systémy vyjednávání, které by takovouto celosvětovou politiku umožnily uskutečnit. A ani takoví aktéři. Habermas spojuje své naděje s tím, že tlak problémů, které produkuje globalizující se světová společnost, vyvolá potřebu rostoucí regulace a současně podnítl spory o férových podmínkách celosvětové politiky i na této střední úrovni mezi národními státy a světovou organizací. Rozhodující roli však musí sehrát klíčoví individuální a kolektivní aktéři, kteří jsou schopni vyjednat a celosvětově prosadit politické kompromisy na nadnárodní úrovni. V tomto ohledu je důležitý úspěch pokračujícího politického sjednocování Evropy jakožto světodějinného experimentu, který by mohl sehrát roli předobrazu pro ostatní regiony světa, na nichž prozatím existují pouze zárodky tohoto velkoprostorového politického zspolečenštění. Podle Habermase „utopický element“ jeho kantovského projektu konstitucionalizace mezinárodních vztahů nespočívá v reformě OSN, ale v tom, že sází na postupné vytváření kontinentálních režimů v různých regionech světa.⁴⁶

45/ Tamtéž, s. 177–178.

46/ Habermas, J., Ein Interview über Krieg und Frieden, c.d., s. 108.

III

Od konce studené války vzniká unipolární světový řád, v němž má jediná světová velmoc jednoznačnou převahu v ohledu technologickém, hospodářském a vojenském. Tento hodnotově indiferentní fakt vyžaduje normativní interpretaci. Habermas jednoznačně odmítá vyrocené apologetické či kritické interpretace, které jsou založeny na „konstrukci chybných kontinuit“.⁴⁷ Tyto interpretace vycházejí z toho, že americká zahraniční politika po roce 1989 je organickou součástí neustále se opakujících a na sebe navazujících snah o hegemoniální rozšíření národního právního řádu v řád globální. Podle Habermase je komplexní konstelace současného světa tak ambivalentní, že z politického rozhodování světové velmoci nelze vyčíst jednoznačné záměry. Dějiny se spíše jeví jako ambivalentní proces současné konstitucionalizace a instrumentalizace mezinárodního práva. Nicméně již současníci, kteří dějiny zakoušejí bez lepšího vědění později narozených, jsou schopni rozpoznat „jasný obrat“ od jednoho k druhému. Podle Habermase k tomuto obratu skutečně došlo po 11. září 2001 v rámci boje proti terorismu, kdy se americká administrativa rozchází s právní tradicí, kterou „žádný americký prezident dosud nezpochybňoval“.⁴⁸ V září 2002 byla přijata nová bezpečnostní doktrína, v níž si USA vyhrazují právo na preventivní vojenský útok na základě vlastního rozhodnutí a s ohledem na hegemoniálně chápané národní zájmy. V projevu ke stavu Unie z 28. ledna 2003 prezident slavnostně deklaruje, že pokud Rada bezpečnosti nebude souhlasit s vojenskou akcí proti Iráku, dojde k ní i bez ohledu na zákaz použití násilí, který je obsažen v Chartě OSN. Tato slavnostní deklarace je současně spojena s explicitně formulovanou hroz-

47/ Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 180.

48/ Tamtéž, s. 181.

bou vůči OSN. Podle Habermase jsou projevy a jednání současného amerického prezidenta „výrazem neúcty vůči jednomu z nejvelkolepějších civilizačních výkonů lidského rodu“ a dokazují, že chce nahradit civilizující moc univerzalistických právních procedur hegemoniálně prosazeným „americkým étosem, který si činí univerzální nárok“.⁴⁹ Zastánci hegemoniálního unilateralismu usilují o celosvětové rozšíření demokracie a lidských práv jakožto amerických etických hodnot. „Naše“ hodnoty jsou univerzálně platné a všechny ostatní národy by je měly akceptovat pro své vlastní dobro. Jsou „exemplární“ pro všechny společnosti ve smyslu exemplárního univerzalizmu starých říší, které vnímaly svět za svými hranicemi z centrální perspektivy vlastního obrazu světa.⁵⁰ Pokud by však právo mezinárodního společenství bylo nahrazeno globálně prosazenými partikulárními etickými hodnotami, pak by šlo o právo imperiální. Právo by bylo nástrojem prosazení iracionální moci, nikoli nástrojem jejího spoutání.

Tento hegemoniální liberalismus se s kantovským projektem abstraktně shoduje, pokud jde o utopicky formulované cíle. Tyto projekty se však liší ve dvou základních ohledech. Jednak s ohledem na cestu, která má k těmto cílům vést: eticky zdůvodněný unilateralismus se naváže na procedury, jež jsou etablovány v již existujícím mezinárodním právu. Dále s ohledem na konkrétní podobu těchto cílů: cílem hegemoniálního liberalismu není právně uspořádaná světová společnost, nýbrž mezinárodní řád formálně nezávislých států. Tyto státy by byly chráněny velmocí, která zajišťuje mír, a současně by byly zakotveny v kontextu odstátnělé světové společnosti. Mír by nebyl zajištěn právem, ale imperiální mocí. Světová společnost by nebyla integrována politickým zespolečněním světoobčanů, nýbrž systémovými vztahy.

49/ Tamtéž, s. 182.

50/ Habermas, J., Was bedeutet der Denkmalsturz? In: týž, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, c.d., s. 39.

Podle Habermase je tato vize nového světového řádu problematická jak (A) z empirického, tak (B) z normativního důvodu.⁵¹ (A) Bereme-li vážně nebezpečí mezinárodního terorismu, nemůže toto nebezpečí odstranit unilaterálně postupující velmoc, byť má bezprecedentní vojenskou převahu. Proti terorismu lze účinně bojovat jen propojením tajných služeb, policie a trestního práva. Samotné kořeny terorismu lze odstranit jen spojením společenské modernizace se sebekritickým dorozuměním mezi kulturami.⁵² Těmito prostředky disponuje jen mezinárodní společenství, které je horizontálně spojeno právem, nikoli unilaterálně postupující světová velmoc, která se staví nad existující mezinárodní právo. Komplexitu decentralizované a vzájemně závislé světové společnosti nelze ovládnout z jednoho centra. Žádná současná či budoucí velmoc k tomu nikdy nebude mít dostatek materiálních a lidských zdrojů. (B) I kdybychom předpokládali, že hegemoniální moc má ty nejlepší úmysly a nejdůvtipnější aktéry, tak tento „dobromyslný“ a „jasnozřivý“ hegemon naráží na nepřekonatelné kognitivní obtíže. Vláda, která musí sama rozhodovat o přednostní sebeobraně či humanitární intervenci, si nikdy nemůže být jista tím, zda je schopna rozlišit vlastní národní zájmy od oněch zobecnitelných zájmů, které by mohly sdílet také jiné národy. Tato neschopnost je záležitostí logiky praktických diskursů, nikoli dobré vůle. Návrhy, které anticipují to, co je rozumně akceptovatelné pro všechny strany, musí být přezkoušeny v procedurách diskursivního vytváření mínění a vůle. Egalitární rozhodnutí jsou závislá na přednesených argumentech (takže budou akceptována jen ospravedlněná rozhodnutí), musí být inkluzivní (takže se na nich musí podílet všechny dotčené strany) a zúčastně-

51/ Habermas, J., Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, c.d., s. 183–184. Týž, Was bedeutet der Denkmalsturz?, c.d., s. 38–39.

52/ Habermas, J., Fundamentalismus und Terror. In: týž, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, c.d., s. 14–17.

né nutí ke vzájemnému přejímání perspektiv (proto lze férovým způsobem zvážit všechny dotčené zájmy). Etické zdůvodnění unilaterálního postupu, který se odvolává na domněle univerzální hodnoty, je proto z normativního hlediska nepřijatelné.⁵³ Tento fakt nemůže kompenzovat ani zřejmá skutečnost, že hegemoniální moc má demokratickou ústavu, neboť občané demokratického společenství se musí vyrovnat se stejnými kognitivními problémy jako jejich vláda. Občané jednoho politického společenství nemohou předjímat výsledky interpretace a aplikace univerzálních hodnot a principů, které provádějí občané jiného politického společenství ze svého lokálního pohledu ve svém vlastním kulturním kontextu.

Na druhé straně šťastná okolnost, že jediná světová velmoc je současně jednou z nejstarších demokracií, vytváří příznivé podmínky pro pokračování kantovského projektu zprávnění mezinárodních vztahů. Tento projekt je v souladu s osvíceným vlastním zájmem USA, neboť ty by měly mít zájem na posílení role mezinárodního práva a mezinárodních institucí ještě předtím, než se jiná, méně demokratická mocnost stane velmocí. USA se musí samy rozhodnout, zda se nechají sputat mezinárodními pravidly hry, nebo zda budou mezinárodní právo používat instrumentálním způsobem. Z tohoto hlediska je také důležité, že jediná světová velmoc je demokratickým společenstvím, neboť občané liberálnědemokratického společenství jsou více či méně vnímaví vůči rozporům mezi univerzalistickými nároky a zjevnou partikulární povahou vlastních zájmů.

Z tohoto výkladu současné konstelace globálně propojeného světa vyplývá Habermasova veřejná angažovanost, která se týká několika vzájemně propojených motivů a probíhá v několika vzájemně propojených rovinách. A) Jednak jde o to, že Habermas kritizuje hegemoniální liberalismus jakožto myslitel, který má úzké

53/ V již zmiňované přednášce na Purdue University na tomto místě kriticky odkazuje na Walzerovo stanovisko.

vazby na americkou myšlenkovou tradici.⁵⁴ Tvrdí-li, že „je v troskách“⁵⁵ morální autorita, kterou získaly USA jakožto avantgarda globální politiky prosazování lidských práv a zabezpečení míru, odvolává se na principy a nejlepší tradice společnosti, kterou kritizuje. Jeho kritika je současně zakotvena v úzkých osobních vazbách na americkou společnost a Habermas ji chápe jako výraz solidarity s vnitřní americkou opozicí vůči hegemoniálnímu liberalismu.⁵⁶ Jde mu o to, že po konci studené války by se USA měly rozpomenout na ony „světodějinné mise“, které plnily vždy na konci předchozích světových válek. Kantovský projekt může pokračovat jen tehdy, když se USA vrátí ke svému internacionalismu a když „znovu přijmou svou historickou roli průkopníka na evoluční cestě vývoje mezinárodního práva ke světobčanskému stavu“.⁵⁷ B) Současně jde o to, že Habermas sám sebe chápe jako německého občana a intelektuála, který úspěšně prošel procesem „převýchovy“ a „amerikanizace“, jenž je součástí úspěšně dokončeného procesu převýchovy a amerikanizace Německa.⁵⁸ Z tohoto hlediska je Habermasův spor s hegemoniál-

54/ Habermas opakovaně zdůrazňuje, že byl „politicky socializován“ v duchu ideálů amerického a francouzského 18. století a neustále se hlásí k tradici amerického pragmatismu. Od druhé poloviny šedesátých let pravidelně přednáší na amerických univerzitách a má zcela ojedinělý vliv v anglosaských sociálních a humanitních vědách.

55/ Habermas, J., Was bedeutet der Denkmalsturz?, c.d., s. 34 a týž, Gegenmacht Kerneuropa? Nachfragen. In: týž, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, c.d., s. 52.

56/ Jeho přednášku na Purdue University v předvečer amerických prezidentských voleb lze chápat jako symbolickou demonstraci solidarity s touto „jinou“ Amerikou. Toto stanovisko však vyjádřil již in: Letter to America. An Interview with Jürgen Habermas, který byl publikován již 19. 12. 2002 v časopise *The Nation*. Viz také týž, Ein Interview über Krieg und Frieden, c.d., s. 116.

57/ Habermas, J., Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, c.d., s. 116.

58/ Habermas, J., Deutsch-polnische Befindlichkeiten. In: týž, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, c.d., s. 60–64.

ním liberalismem součástí sporu, v němž jde o hodnotovou identitu a o budoucnost Německa. C) Konečně jde o to, že tyto dva motivy se navzájem propojují a současně vyhrocují v motivu třetím. Spor s hegemoniálním liberalismem je součástí sporu, který se týká hodnotové identity a budoucnosti Evropy.

Tyto tři vzájemně propojené motivy lze konkretizovat v několika po sobě jdoucích krocích. Na základě této konkretizace lze současně ukázat určité vnitřní napětí v Habermasově postoji a demonstrovat, že „rozštěpení“ ve skutečnosti probíhá v různých rovinách různým způsobem.

A) V souladu se svým kantovským projektem konstitucionalizace mezinárodního práva by Habermas mohl interpretovat explicitně demonstrováný či implicitně sdílený odpor vůči vojenské agresi v Iráku jako potvrzení svého vlastního stanoviska. Mohl by jej chápat jako doklad existence jakýchsi zárodků světové veřejnosti, která bez ohledu na odlišné kulturní tradice a rozdílné dějiny sdílí univerzálně platné normy „morálky spravedlnosti“,⁵⁹ jež legitimizují supranacionální režim OSN, v němž jde o ochranu lidských práv a odvrácení nelegálních válek. Rozštěpení by tak identickým způsobem probíhalo v globální světové společnosti, na různých kontinentech s odlišnými kulturními tradicemi a dějinami či v rozmanitých národních společenstvích v odlišných regionech světa.

B) Habermas však současně tvrdí, že „motivy“ a „pohnutky“ explicitně demonstrováného odporu proti vojenské agresi v Iráku jsou v Evropě jiné než v ostatních regionech světa.⁶⁰ Tyto motivy a pohnutky jsou

59/ Habermas dokonce tvrdí, že existence negativně pocítovaných reakcí, které vyrůstají ze společně sdílených „kulturních dispozic“, „nakonec není závislá na kulturní a hospodářské dynamice samotné světové společnosti“. Habermas, J., *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, c.d., s. 160.

60/ Habermas, J., *Der 15. Februar – oder: Was die Europäer verbindet*. In: *týž, Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften*

podle něj zakotveny v hodnotách specifické evropské politické kultury, která je výsledkem specifických evropských dějin.⁶¹ Podle Habermase Evropa prožila svůj zlatý věk v poslední třetině minulého století a od té doby lze rozpoznat rysy společné politické mentality, která přežila svůj kontext vzniku. Tato mentalita má kořeny v hlubokých historických zkušenostech a tradicích, které získaly vliv na utváření identity na základě vědomého osvojení. – Evropa se vyznačuje výraznou mírou sekularizace a klade důraz na světonázorově neutrální stát. Z toho vyplývá ostrážitost vůči překračování hranic mezi náboženstvím a politikou. – Politika je chápána pozitivně jako médium, které nezabezpečuje pouze svobody, ale současně je organizační mocí. To je spojeno s důvěrou v tvořivou moc státu, od níž se očekává také regulace selhání trhu. – Evropané mají smysl pro dialektiku osvícenství, neboť jsou vnímaví vůči paradoxům pokroku a patologiím kapitalistické modernizace. Na tomto základě vždy zvažují dva aspekty: Převažují ztráty, které jsou spojeny s dezintegrací tradičních forem života a zisky dosažené v procesu modernizace? Nebo převažují zisky, které mohou zítra přinést dnešní procesy tvořivé destrukce, bolest těch, kteří v procesech modernizace ztrácejí? – Na základě zkušenosti s kapitalistickou modernizací se prosadil solidární étos zápasu za větší sociální spravedlnost proti individualistickému étosu spravedlnosti výkonu, která způsobuje sociální dezintegraci společnosti. – Zkušenost s totalitními režimy vede k sebekritickým sporům o vlastní minulost a způsobuje, že se klade důraz na morální základy politiky. Zvýšená citlivost pro narušení osobní integrity se odráží také v tom, že je odmítnut trest smrti. – Zkušenost se zvlčilou minulostí národních států vedla k vytvoření nové formy nadnárodní spoluprá-

X, c.d., s. 43 a týž, Gegenmacht Kerneuropa? Nachfragen, c.d., s. 57.

61/ Habermas, J., Der 15. Februar – oder: Was die Europäer verbindet, c.d., s. 50–52.

ce. Úspěšné dějiny EU posílily přesvědčení Evropanů, že zbrocení státního násilí vyžaduje také na globální úrovni vzájemné omezení prostoru suverénního jednání. – Každý velký evropský národ zažil období rozkvetu a úpadku imperiální moci. S rostoucím odstupem od koloniálních dějin získali Evropané možnost zaujmout reflexivní distanci vůči sobě samým. A tak se mohli naučit z „perspektivy poražených vnímat sebe sama v pochybné roli vítězů, kteří jsou voláni k odpovědnosti za násilí vnucené modernizace, která vede k vykořenění“.⁶² To vytváří příznivé podmínky pro odvrát od evropocentrismu a pro přijetí kantovského projektu zprávnění mezinárodních vztahů. Podle Habermase tyto zkušenosti a tradice motivovaly spontánní reakce evropské veřejnosti, která demonstrovala nejenom proti válce v Iráku, ale i proti veřejnému vyznání vazalské věrnosti politice imperiálního hegemona, které za zády evropských vlád zorganizoval dnes již bývalý španělský premiér.⁶³

Zdá se, že v tomto případě probíhá rozštěpení nejméně ve třech rovinách. Jednak v rámci Západu mezi USA a Evropou: základem jsou odlišné politické mentality, jež jsou odrazem různorodých historických zkušeností a tradic. Dále v rámci Evropy mezi zeměmi „staré“ a „nové“ Evropy. Toto rozštěpení by pravděpodobně vyrůstalo především z rozdílných historických zkušeností. V zemích nové Evropy chybí „sdílené“ zkušenosti úspěšné spolupráce v minulých desetiletích. Proto také z „pochopitelných“ důvodů nechtějí omezovat svou „těžce vybojovanou“ národní suverenitu a ze své „velkolepé“ historické zkušenosti osvobození od cizího panství odvozují svou nedůvěru vůči mezinárodnímu právu a mezinárodním institucím.⁶⁴ Konečně by

62/ Tamtéž.

63/ Tamtéž, s. 44.

64/ Habermas, J., *Gegenmacht Kerneuropa? Nachfragen*, c.d., s. 54 a týž, *Deutsch-polnische Befindlichkeiten*, c.d., s. 59. K tomu

probíhalo v rámci staré Evropy mezi zastánci multilateralismu a unilateralismu, jejichž odlišné postoje k budoucí podobě nového světového řádu se promítají i do rozdílných názorů na společnou evropskou bezpečnostní, obrannou a zahraniční politiku. Habermasovi jde přitom také o to, že teprve tato účinná politika, která by proti protiprávní preventivní válce postavila „preventivní angažovanost“, by mohla účinným způsobem ovlivnit utváření veřejného mínění amerických spojenců.

C) Třetí rovina „rozštěpení“ se týká několika motivů, které vyplývají především z první etapy sporů, jež vznikly kolem přijetí již existujícího návrhu ústavní smlouvy.⁶⁵ Habermas zde vychází z toho, že za rozdílnými stanovisky vládních delegací se skrývají potlačované a hlubší spory o budoucnost EU. Tyto spory vyplývají z již dosaženého stupně evropské integrace a z faktu, že již existuje Evropa „různých rychlostí“. Jádrem EU tvoří kontinentální země měnové unie, které jsou vystaveny specifickým problémům, jež vznikly díky rozšíření EU. Řešení těchto problémů bude vyžadovat přechod od „negativní“ ke „tvořivé“ politice zesílené spolupráce v oblasti ekonomické a sociální, která teprve vytvoří předpoklady pro společnou bezpečnostní, obrannou a zahraniční politiku. Z tohoto hlediska by „rozštěpení“ probíhalo různorodým způsobem v rámci jádra staré Evropy mezi zastánci a odpůrci této zesílené spolupráce.⁶⁶

Za jednoduchou metaforou o „rozštěpení“ Západu

však Habermas dodává, že v tomto ohledu dějiny nejsou vždy tím nejlepším rádcem.

65/ Habermas, J., Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich? In: týž, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, c.d., s. 68–82.

66/ Z toho vyplývá i Habermasova podrážděná reakce na úvahy J. Fischera o „strategické Evropě“ po 11. září. Viz tamtéž, s. 80–82. Zdá se, že tyto Fischerovy úvahy z počátku roku 2004 inspirují i současnou zahraniční politiku Německa s ohledem na otázku dalšího rozšiřování EU či na reformu Rady bezpečnosti OSN.

s ohledem na budoucí podobu nového světového řádu se tak ve skutečnosti skrývá řada sporů, které jsou někdy propojeny a jindy probíhají nezávisle.⁶⁷ Habermasovi se však doposud bohužel nepodařilo přesvědčivým způsobem rekonstruovat jejich vnitřní souvislost.

67/ V diskusi na Purdue University, která následovala po jeho již zmiňované přednášce, Habermas naznačuje čtvrtou možnou linii rozštěpení. Zde vychází z realistického předpokladu, že návrh ústavní smlouvy nebude ratifikován ve všech zemích, což vytvoří zcela novou konstelaci evropské integrace. Je pravděpodobné, že nové jádro EU budou nyní tvořit kontinentální země staré Evropy a většina zemí nové Evropy. Tento nový stav nemusí nutně popírat základní Habermasův scénář mnohostranně se překrývající Evropy s různými rychlostmi integrace, kdy se různí partneři sjednocují s ohledem na užší spolupráci v různých oblastech politik. Současně to však ukazuje, že měnící se konstelace v procesech kontinentálního sjednocování jsou odrazem složitějších procesů otevírání a uzavírání hranic jednotlivých národních společností.

Mezi nadějí a terorem. Habermas a Derrida žádají nemožné

Martin Beck Matušík

Habermasova řeč, pronesená 14. října 2001 v Paulkirche, je znamením jeho obratu k veřejné kritice unilaterální politiky globální hegemonie a vyjádřením jeho podpory domácí politiky v globálním měřítku a politiky lidských práv. O dva roky později se Habermas připojil k mnoha evropským hlasům zásadně podporujícím lidsko-právní hledisko a mezinárodní odpovědnost, které náležely různorodému spektru lidí – od Umberta Eca a Gianniho Vattima po Jacquese Derridu a papeže Jana Pavla II. Habermas a Derrida mobilizovali „staré“ evropské hodnoty jak proti osmi „novým“ Evropanům, kteří svými podpisy vyjádřili souhlas s vedením druhé války v Perském zálivu, tak proti Donaldu Rumsfeldovi. Za to si zasloužili ironické označení „noví konzervativci“.

Je kuriózní, že jedním z osmi „nových Evropanů“ byl i nejhlasitější evropský humanista a lidsko-právní aktivista, Václav Havel, ačkoliv ve vědomě zamlčovaném projevu v roce 2000 na summitu NATO v Praze se Atlantické alianci nepřimo posmíval: Neexistuje nějaké nebezpečí, že by se mohlo navrátit období světových dějin v absurdní ozvěně sovětské mezinárodní „bratrské“ pomoci Československu z roku 1968?¹ Havel svým proválečným podpisem buď ztratil existenciální orien-

1/ Druhá polovina páté glosy o NATO je klasický kafkovský Havel, který by neměl být podřízen mocenské politice: „Ale máme i jinou zkušenost: okupaci státy Varšavské smlouvy v roce 1968. Tehdy celý národ opakoval slovo ‚suverenita‘ a proklínal oficiální sovětské tvrzení, že šlo o ‚bratrskou pomoc‘ činěnou ve jménu hodnoty ještě vyšší, než je státní suverenita, totiž ve jménu socialismu, který byl

taci, nebo politickou odvalu a svou disidentskou cestu tak zakončil spíše jako Rumsfeldův než Derridův „nový“ Evropan. Stejně tak bylo překvapující, že tržní konzervativce Václav Klaus, který nahradil na jaře roku 2003 svoji nemesis Havla na Pražském hradě, se ocitl na stejné straně hlasitých válečných kritiků.²

Abychom společný dopis Habermase a Derridy mylně nehodnotili jako typicky evropocentristický a opomíjející celosvětovou povahu antiválečných protestů z 15. února 2003, musíme číst jejich nové spojenectví v kontextu jeho zrodu. Tím, co znepokojuje kritiky tohoto dopisu, je volání po „začátku v jádru Evropy“ a po „zrodu evropské veřejnosti“.³ Kritici Habermase a Derridy správně nepožadují ani tak přemístění centra Evropy, jako spíše to, aby se stala provinciální. Tím, co šokuje „nové“ Evropany, je skutečnost, že poté, co srdce Evropy s Havlovým militaristickým humanismem opustilo Prahu, bylo transplantováno západněji, tam, kam Heidegger jednou umístil střední Evropu – mezi klepeta Východu a Západu. V tomto geografickém posunu srdce Evropy

prý u nás ohrožen a jehož ohrožením byla údajně ohrožena sama naděje člověka na lepší život. Téměř každý u nás tehdy věděl, že jde jen a jen o sovětskou mocenskou nadvládu a ekonomickou exploataci, nicméně milióny lidí v Sovětském svazu pravděpodobně věřily, že se tu potlačuje státní suverenita ve jménu hodnoty vyšší, hodnoty lidské. Tato druhá zkušenost mne nutí k velké opatrnosti. A zdá se mi, že vždy znovu, chceme-li zasáhnout ve jménu ochrany lidského života proti nějakému státu, musíme si položit – byť třeba jen na okamžik a jen ve skrytu duše – otázku, zda nejde náhodou o nějakou verzi ‚bratrské pomoci‘.“ Havel, V., Transformace NATO. Projev přednesený 20. listopadu 2002 v Praze v Sovových mlýnech.

2/ Matušík, B. M., *America's Prayer*. Open Democracy, 2004, June 3. On-line issue: <http://www.opendemocracy.com/> Česky: Modlitba pro Ameriku. *Literární noviny*, 17. května 2004, s. 1-4.

3/ Habermas, J./Derrida, J., Plädoyer zu einer Wiedergeburt Europas. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. Mai 2003; dále citováno podle angl. překladu: February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe. *Constellations*, 10, 2003, 3, s. 291-294.

musí Češi slyšet ozvěny mnichovské a jaltské zrady. Jakkoliv mohou tyto ozvěny znít pravdivě, jsou zavádějící. Derrida i Habermas si ponechávají rezervovaný, strážlivý přístup k osmi evropským renegátům. Tato náprava se neodvolává ani na geografické srdce Evropy, ani na kosmopolitní westernizaci světa. To, že se obrací ke vznikající evropské veřejnosti spíše než k celému světu, neznamená, že ignorují globální charakter masových demonstrací. Proválečná Evropa se chybně zaměřila na sebe samu, stala se sebestřednou a provinciální. Kontextem pro pochopení nového spojení mezi Derridou a Habermasem musí být gulášový postkomunismus⁴ se svým faustovským elixírem populistického etnocentrismu a válečného kosmopolitanismu.

V tomto článku chci za prvé zrevidovat imaginární diskusi mezi Habermasem a Derridou od roku 1995. Za druhé chci upozornit na přetrvávající rozdíly v jejich myšlení po roce 2001 a porovnat oba klíčové politické pojmy, jež ilustrují, jaké naděje vkládá každý z obou myslitelů do toho, co by mělo přijít po smrti Boha. Za třetí pokračuji v nové kritické teorii, která nejen artikuluje postsekulární naděje po smrti Boha, ale také vážně přemýšlí o *nemožném*.

1. Jaká Evropa? Čí osvícenství?

V roce 1995 jsem si představoval nepravděpodobné setkání mezi „Habermasovou falibistickou sebeomezující koncepcí osvícenského projektu“ (jeho revolučním slibem sociální rovnosti) a „Derridovou multikulturalisticko-demokratickou intenzifikací stejného projektu“ (odmítnutí identitní logiky v kultuře a logiky kapitálu v ekonomice). Představoval jsem si, že „kritičtí post/mo-

4/ Slovním spojením „gulášový komunismus“ se označovalo sociální a politické přizpůsobení režimů konzumentům, ke kterému docházelo na konci sedmdesátých let a v letech osmdesátých.

derní sociální teoretici a aktivisté“ jednoho dne vytvoří „novou politickou koalici“. Pojmenoval jsem tento imaginární projekt „multikulturní osvícenství“ neboli „radikální multikulturní demokracie“. V prvním kole mého imaginárního setkání jsem převzal od Habermase procedurální podmínky umožňující dialogickou reciprocitu, protože jsou potřebné pro deliberativní demokracii. Derridova dekonstruktivní kritika našla své místo v Habermasových procedurálních institucích, kde držela na uzdě nebezpečí idealistické nereálnosti a politické neefektivnosti. Tím, že zintenzivnila příslib demokracie, pomohla dekonstrukce Habermasovi přinést vyhoštěnou jinakost zpět k samotnému ideálu komunikativní komunity. Tím, že zbavil politický kapitál (regulativní ideu komunikativního pluralismu a deliberativní demokracie) pevného základu, otevřel Derrida závěru evropského klubu jiným. V druhém kole mého vysněného setkání jsem si představoval, jak po roce 1989 posthegdeggerovský Derrida vezme vítr z plachet postmarxistickému Habermasovi. Derrida se obrátil proti Marxovi s kérygmatem nedůvěřivého setníka prohlašujícího příslib vykoupění umírajícího Boha. Derrida pokáral ekonomický kapitál v momentě, kdy byl každý unaven z Marxu, stejně jako byli Evropané unaveni ze všech náboženství po třicetileté válce. Tvrdil jsem, že Derridova dekonstrukce tržního evangelia vyžaduje, aby se Habermasova permanentní demokratická revoluce zabydlela přímo v institucích procedurální spravedlnosti. Na druhé straně „spojením post/moderní marxistické naděje s kierkegaardovskou bázní a chvěním stojí (Derrida) dvojí stráž před novým světovým řádem cynismu a revolučního fanatismu“.⁵ 11. září překonalo jakékoliv „vysněné setkání Derridy s Habermasem“.⁶ Globální válka

5/ Matušík, B. M., *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order*. Albany, N.Y., State University of New York Press 1998, s. 51, 60–62.

6/ Tamtéž, s. 60.

proti terorismu je svedla dohromady proti transatlantickému globalismu. Jaká „naděje, bázeň a chvění“⁷ z roku 1989 se materializovala v jejich spojení po roce 2001? Budu vycházet z jejich textů, které vyšly po roce 2001, přičemž bych rád pohovořil o jejich obvinění z eurocentrismu na základě Habermasova očekávání druhé šance pro Evropu a Derridovy „nové podoby Evropy“.⁸

Za prvé, v dopise editorům odmítá Habermas⁹ Rumsfeldovu blasfemii „nová Evropa“ stejně rychle, jak byla vyslovena, a brání „starou Evropu“, která se sekularizací, porážkou a reflexivním sebeomezením naučila, jak se zbavit svých vlastních ambicí po éře impéria a koloniálního panství. Stará imperiální „Evropa“ se stává retrogresivně novou: „Je to pozoruhodná změna frontové linie.“ Habermas zde ironizuje starobylé orwellovské dvojsmyslné vyjádření: „... když Rumsfeld – politik prosazující z vnějšku ‚změnu režimu‘ a teoretik ‚preventivního úderu‘ – nazývá tuto novou Evropu ‚starou‘.“

Za druhé, je to Rumsfeld, kdo přesouvá evropské těžiště na východ právě ve chvíli, kdy dříve vazalské státy nahradí – částečně ze strachu, částečně dychtivě – vazalský vztah k sovětskému impériu vazalským vztahem k impériu za oceánem. V tomto kontextu Derrida¹⁰ a Habermas¹¹ vyzývají ke znovuzrození Evropy z je-

7/ Tamtéž, s. 50.

8/ Derrida, J., Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. Interview with Borradori. In: *Philosophy in Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, London 2003, s. 85–136, zde s. 116.

9/ Habermas, J., Neue Welt Europa. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24. Januar 2003.

10/ Derrida, J., Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, c.d., s. 85–136.

11/ Habermas, J., Fundamentalism and Terror. Interview with Borradori. In: *Philosophy in Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, c.d., s. 25–43. Habermas, J./Derrida, J., February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea

jího jádra. Co to znamená začít z jádra či srdce Evropy proti jeho pohybujícímu se těžišti? Na prvním místě, jak Habermas vysvětluje v interview,¹² „jádro Evropy je za prvé technické vyjádření použité v devadesátých letech německými experty na mezinárodní vztahy, Scheublem a Lamersem, v této době začal opět proces integrace a oni tak chtěli připomenout vedoucí roli šestice zakládajících členů Evropské unie“. Za druhé, „jádro Evropy“, ustavující konečnou formu integračního procesu v jednotné zahraniční politice, je odpovědí na rozvratný tlak amerického unilateralismu. Za třetí, a to je moje filozofičtější čtení, „v jádru“ spočívá péče o duši a polis, a to jak v sokratovském, tak v demokratickém smyslu. Konstituovat sebe a město ve spravedlnosti nemůže geograficky privilegovaný národ (Francie/Německo), kontinent (Evropa), průmyslová polokoule (sever), světová osa (Okcident). Curriculum spravedlivé ústavy posteurocentrické Evropy musí obsahovat přinejmenším pět ústředních bodů:

- multikulturní a postkoloniální svět bez imperiálních ambicí,
- vnímavost k radikální odlišnosti druhých,
- rozhodnou opozici proti násilí teroristů,
- sekularizovanou politiku,
- pomocnou roli kritických teoretiků, filozofů, dekonstruktivistů.

První dva body by měly odvrátit jakékoliv lehkovážné odmítnutí spojení mezi Habermasem a Derridou jako pouhé další cvičení v recentrování.¹³ Zodpovědnost

for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe, c.d., s. 291-297.

12/ Habermas, J. Interview with Eduardo Mendieta. *Logos* 3.3, Summer 2004

13/ Tento názor na Habermase a Derridu pronesla Iris Young (PWE) na Světovém kongresu filozofie (Istanbul 2003) a Eduardo Mendietaem v rámci Kulatého stolu Kritické teorie (SUNY Stony Brook, October 2003).

za dějiny vylučování, násilí a slibů může být vnímána vstřícně, podobně jako snaha omluvit se v pokoře ještě předtím, než budeme kritizovat druhé. Derridova „nová podoba Evropy“ se vzdává všech *terra*, teritorií nebo teroru jako části své podoby. Rozhodování o budoucnosti evropské tradice nevyhnutelně zahrnuje boj proti vlastním démonům vylučování, asimilací a vražd. Idea Evropy musí čerpat ze své nebezpečné minulosti padlého impéria, kolonialismu, náboženské netolerance a holocaustu. Tyto nebezpečné vzpomínky na vlastní oběti zároveň dekonstruují gesta hegemonie, která nebere v úvahu druhá strana Atlantiku, a tak přináší naději.¹⁴ Srdce této Evropy urychluje nedokončené transatlantické osvícenství čelící imperiálnímu pokušení.¹⁵ Pouze v tomto smyslu může Derrida a Habermas¹⁶ vybízet „avantgardní jádro Evropy“ k tomu, aby se stalo „lokomotivou“ většího zapojení ostatních. A naopak, nesmí dojít k tomu, aby se zprovincionalizovaná Evropa stala uzavřenou pevností blahobytu, nebo aby se spojila s militárním humanismem. Sdílená zkušenost boje vytváří „postnacionální konstelaci“, která propůjčuje nový život nové mentalitě, s následujícími antiimperialistickými centry gravidity: sebeomezením státní suverenity, péčí o sociální blaho (ve snaze vyřešit sociální konflikt) a důvěrou v dosah mezinárodního práva.¹⁷ Nové multikulturní osvícenství působí jako imperativ učenosti: „Evropa“ by se měla stát jinou nikoli z titulu svého imperiálního směřování,¹⁸ protože tato nová mentalita může připus-

14/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 116.

15/ Tamtéž, s. 117.

16/ Habermas, J./Derrida, J., *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, c.d., s. 292.

17/ Tamtéž, s. 294.

18/ Derrida, J., *The Other Heading: Reflections On Today's Europe*. Bloomington, Indiana University Press 1992.

tit vytváření společné evropské identity, která by byla solidární se světovým protiválečným hnutím:

„Kultura, ve které více než v jakékoliv jiné kultuře docházelo po staletí ke konfliktům mezi městem a venkovem, církevní a světskou mocí, ke konkurenci mezi vírou a věděním, k boji mezi státy a antagonistickými třídami, se musela bolestně naučit, jak mohou být rozdíly vyřešeny komunikací, rozpory institucionalizovány a napětí stabilizována. Uznání rozdílů – vzájemné uznání jiného jako Druhého, jeho jinakosti, se také může stát rysem společné identity.“¹⁹

Každý evropský národ prošel ve svých dějinách jak krvavým úsilím o vytvoření impéria, tak „rozpadem tohoto impéria“ a jeho kolonií. Díky těmto ztrátám, uzavírají Derrida s Habermasem, jsou evropské národy schopny „zaujmout vůči sobě reflexivní distanci.“ Tento postoj je pro Severní Ameriku nedosažitelný z důvodu její krátké historie a neúplné sekularizace. Evropská mentalita se zrodila z násilí modernity, která chápe vítězství „z perspektivy porážky“.²⁰ Tento postoj je mizějícím prvkem sebenápravy, „starým“ evropským poučením pro novou podobu Evropy. „To by mohlo podpořit odmítnutí eurocentrismu a inspirovat kantovskou naději v domácí politiku v globálním měřítku.“²¹

Ve třetím bodě se společná Derridova a Habermasova opozice vůči teroru ukazuje konzistentnější než hegemonská válka, která je proti němu vedena a ke které se oba stavějí odmítavě. Habermas tvrdí, že pro teror neexistuje morální omluva; jelikož teror není ani válkou, ani privátním kriminálním činem, měl by být chápán spíše jako čin politický.²² Komunikativní jedná-

19/ Habermas, J./Derrida, J., February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe, c.d., s. 294.

20/ Tamtéž, s. 297.

21/ Tamtéž.

22/ Habermas, J., Fundamentalism and Terror, c.d., s. 34.

ní nemusí mít nezbytně co do činění s násilím (v podstatě jde o řeč orientovanou na porozumění druhému). Komunikativní ideál vyžaduje, abychom překonali strukturální násilí, které vychází z materiálních nerovností a pokřivené mocenské politiky. Habermas tvrdí, že jedinou alternativou k použití násilí je rozvíjení „světového občanství“ a posílení institucí, které toto občanství podporují – např. Organizace spojených národů či Mezinárodního soudního tribunálu.²³ Nenabízí žádná slova omluvy pro „do sebe zahleděný bezohledný postup supervelmoci“ s její strategií unilaterální války. Habermas²⁴ a Derrida²⁵ nejen odmítají všechny normativní důvody pro trest smrti a vidí ho jako skrytý návrat náboženského fundamentalismu v politice, ale také ukazují, jak základní body životopisu Evropy vpisují „zákaz trestu smrti jako podmínku pro vstup“ do ideálu polis. Měla by decentralizovaná Evropa vůbec akceptovat retribuční a fundamentalistický virus a začlenit jej opět do svého jádra? Trest smrti ve Spojených státech amerických a jazyk křížáckého tažení, který doprovázel vyhlášení války proti terorismu, byly většinou běžných Evropanů odmítnuty přinejlepším jako středověké a přinejhorším jako barbarské. Tyto evropské postoje jsou přesto spíše normativní než antiamerické.

Derrida poznamenává, že teror přináší „sémantickou nestabilitu“ pojmům, hranicím, jelikož je „sebeeskalující“. ²⁶ Teror používá nejhorší „technokapitalistickou modernitu pro účely náboženského fanatismu“ a nenese „žádnou budoucnost ... pro samotný svět“. ²⁷ Když dá-

23/ Tamtéž, s. 35–39.

24/ Habermas, J./Derrida, J., February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe, c.d., s. 296.

25/ Derrida, J., Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, c.d., s. 117.

26/ Tamtéž, s. 102, 107.

27/ Tamtéž, s. 113.

me do závorky vše, co se teoreticky nedá rozhodnout, Derrida rozhodně vstupuje do post/moderní binarity a spojuje se tak s Habermasem na pozici demokratických institucí:

„Kdybych měl zaujmout jednu ze dvou stran a volit v binární situaci, dobře, ... postavil bych se na stranu tábora, který v principu, právem zákona, zanechává perspektivu zdokonalení ve jménu ‚politické‘ demokracie, mezinárodního práva, mezinárodních institucí a tak dále... A i ve svém nej cyničtější tónu nechává takové tvrzení uvnitř sebe stále zaznívat neporazitelnou nadějí.“²⁸

Ve čtvrtém, ústředním bodě svého nového spolenectví vidí Habermas a Derrida stěžejní problém mezi terorem a nadějí v jednostranné, neúplné sekularizaci. Derrida brání „... ‚Evropu‘, i když je v uvozovkách, protože zkušenost dlouhé a trpělivé dekonstrukce, nutné pro transformaci, kterou Evropa podstoupila v době osvícenství ... ve vztahu mezi politickým a teologickým, nebo spíše náboženským, ... dává v evropském politickém prostoru politické ve vztahu k náboženství do zcela originálních uvozovek.“²⁹

V tomto případě³⁰ Derrida³¹ rozlišuje společně s Kierkegaardem nenáboženské doktríny či myšlenkové systémy od víry. Derrida – po vzoru sokratovské ironie – ostře napadá neustálé teroristické popluchy a tvrdí, že demarkační linie mezi přesvědčením a vírou neexistuje ani v zemích arabských, muslimských či zemích Dálné-

28/ Tamtéž, s. 114.

29/ Tamtéž, s. 116.

30/ Matušík, B. M., *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*. New York, Guilford 1993. Matušík, B. M., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*. Lanham, Md., Rowman and Littlefield 2001.

31/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 135; též, *The Gift of Death*. Chicago, The University of Chicago Press 1955.

ho východu, ani v Severní Americe a Izraeli. V období po 11. září podle něho skončily „dvě politické teologie“ – teroristů a americké války proti teroru na jedné straně a Evropy, která se nakonec rozhodla pro neúčast na „dvojitém, teologicko-politickém programu“, na straně druhé. Namísto netolerantního, provinciálního a nebezpečně globálního amerického diskursu o zlo-synech, ose zla, božské spravedlnosti a namísto občansko-náboženských projevů vlastenectví a odvolávání se na sousloví: „Bůh žehnej Americe“, zavedly základní body sekularizace diskurs mimo imperiální centrismus teologické politiky.³²

Podle Derridy a Habermase³³ je „stará“ evropská politika strážlivější než „nové“ změny, které byly do režimů exportovány Spojenými státy americkými, přičemž jejich hodnoty jsou vnímány jako zásadně eurocentrické: „Pro nás (Evropany) je těžké představit si prezidenta, který začne svůj pracovní den modlitbou a který svá zásadní rozhodnutí spojuje s božským posláním.“ Evropané „mají pronikavý smysl pro ‚dialektiku osvícenství‘ a nevěří již naivně, že evangelium technologického progresu a neregulovaný trh přinesou světovou spravedlnost.“³⁴ Univerzalizmus, o který usilují všechny impéria, Habermas hodnotí jako transfigurovaný, neřestný politický způsob znovuožívání singulárních kosmologií světových náboženství. Fundamentalismus, právě tak jako unilateralismus globální politiky, který proti němu vystupuje, mohou být charakterizovány stejně: jako „tvrdohlavý postoj, který trvá na politickém vnučování vlastních přesvědčení a důvodů“. Fundamentalismus a politika hegemonie jsou postmoderní jevy,

32/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 117.

33/ Habermas, J./Derrida, J., *February 15, or hat Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, c.d., s. 296.

34/ Tamtéž, s. 295.

kteře potlačují „napětí v poznání“ v pluralitním světě „svatou“ nebo nacionalistickou netolerancí. Sekularizace může stabilizovat „nevylučující místo uvnitř univerzálního diskursu sdíleného s ostatními náboženstvími“.³⁵

V pátém základním bodě jejich nového spojení neaspiruje Derridův filozof stát se králem či jeho stranou stojícím rádcem, nebo snad materiálně přízemním konzumentem mýtu daného. Dekonstruktérovi je vlastní kázeň odpovědné sebereflexe, vyžaduje od moci skládání účtů a přispívá kritickou reflexí k životu polis.³⁶ Dekonstruktér je tak podobný kritickému teoretikovi, který jedná jako svědek.³⁷ Nová aliance mezi dekonstruktérem a kritickým teoretikem nevede k žádnému filozofickému nebo stranickému předvoji. Derrida a Habermas začínají tam, kde můj imaginární dialog končil:

„To, co vzniká z tohoto setkání, není ani odmítnutí Derridy nebo Habermase, ani jednoduchý recept nebo eklekticismus. Možná se nám dostane pozvání znovu-obnovit kritickou sociální teorii existenciálním patosem a materiální konkrétností mladého Marcuseho ... Nemohu vědět, jakou podobu na sebe vezme politická koalice mezi post/moderními sociálními teoretiky a aktivisty. Již jsme se poučili, že nepodstoupit konkrétní naději, bázeň a chvění, znamená vyhnout se úkolu. Domnívám se, že jeho výzva vyvolá nové duchy dekonstruktivní a kritické teorie.“³⁸

35/ Habermas, J., *Fundamentalism and Terror*, c.d., s. 31; týž, Víra a vědění. In: Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2003.

36/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 106.

37/ Matušík, B. M., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*. Lanham, Md., Rowman and Littlefield 2001, s. 139-156.

38/ Matušík, B. M., *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order*, c.d., s. 64.

2. Co má přijít?

Více než umělý rozdíl mezi Derridou a Habermasem je dán nuancí, s jakou se dovolávají naděje po Nietzschevě smrti Boha. Habermas doufá v intencích kantovského osvícenství v možnost diskursivní demokracie. Když Derrida odhaluje i tuto nadšení zbavenou a lingvistikovanou naději, jeho naděje jde proti naději v *nemožné*. Zatímco takováto naděje je postsekulární – jelikož přichází po sekularizaci – Derridova *nemožnost* není v opozici k Habermasově možnosti. Tuto nuanci vyjasním pomocí tří pojmů: sekularizace, radikální demokracie a postsekulární naděje.³⁹

Sekularizace. To, co tito dva myslitelé sekularizují, je již sekulární exil Boha – Boha, který byl nejprve vyslán za klášterní zdi do světa potřeb a poté, spolu s církevním majetkem, byl vydán sekulárním záležitostem státu. Sekularizace kulturní a sociální modernity dokončila vyhnání Boha z veřejné sféry. Habermas,⁴⁰ kterého vždy popouzelo Heideggerovo gesto směrem k Bohu, jenž jediný nás nyní může zachránit, navrhuje kooperativní, vzájemný vztah mezi požadavky vědění a víry. Habermas si cení náboženství jako sémantického rezervoáru významů. Hranice, najednou tak přístupná a zrádná,⁴¹ mezi sekulárními a náboženskými požadavky – tak jako stopy v písku, které zanechává vyhnaný Bůh při své pouti na poušti – vyžaduje přijetí vzájemné perspektivy a z ní vycházející vzájemné uznání víry a poznání. Sekularizující reflexe nahrazuje vyhnaného Boha.⁴² Reflexe potlačuje schopnost vznášet a bránit nepodmíněnou platnost pravdy, správnosti a upřím-

39/ Tamtéž, s. 40, 49–64, 135–141, 228, 247; Habermas, J., *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2002, s. 152.

40/ Tamtéž, s. 159; Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d., s. 118–121.

41/ Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d., s. 121–123.

42/ Tamtéž, s. 113.

nosti. Tento lingvistikovaný Bůh se stává pouhým držitelem místa v mizejícím bodě všepronikající reflexe. Na prázdné místo, vyklizené transcendentním božstvím, Habermas projektuje ideální komunikativní komunitu. Tento ideál neexistuje ani ve světě (Bůh z něho byl postupně vyhoštěn), ani někde „za“ světem (mizející bod sekularizující reflexe uzavřel mezeru mezi tímto světem a transcendentí, která je za ním). Ideál tohoto vyloučeného, sekularizovaného, mrtvého Boha přesto podstoupil opakované společenské znovuoživení toho, co má přijít poté: ideál přichází k životu v reálném diskursu, kdy formálně-pragmatický držitel místa na tomto světě jedná jako konečný odvolací soud, ke kterému mluví a posluchači vznášejí důvody pro své požadavky. Možná habermasovská transcendence na tomto světě je projevem neuroticko-nutkavého opakování Freuda, který by hleděl podezřele, a to i v habermasovské lingvistické idealitě, na náboženskou touhu, která už byla přece amputována a přetrvává už jen jako fantomová bolest.⁴³

Když přizná bezútěšný charakter komunikativního rozumu, spojí se Habermas se sekulárními teology smrti Boha. Sekularizující reflexe optimisticky předpokládá, že mezi dvěma rozdílnými způsoby existence, jako jsou víra a rozum, by měl být možný vztah vzájemného překladu. Reflexe postupně zbavuje náboženství jeho „do sebe uzavřených“ požadavků stát se komplexním světovým názorem: „... náboženské vědomí samo podstoupí vzdělávací proces ... (a stane se) modernizovaným způsobem kognitivní adaptace na individualistickou a egalitární povahu zákonů sekulární komunity.“ Nahrazujeme násilí „přijetím dobrovolného charakteru náboženských sdružení“.⁴⁴ Reflexe existuje bok po boku s absolutizující pomyslností náboženských systémů. Nábožen-

43/ Tamtéž.

44/ Habermas, J., Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*, 1, January 2003, 1, s. 6.

ská přesvědčení nadále vznášejí absolutní požadavky na pravdu, správnost a upřímnost. Sekularizace vyžaduje, aby se požadavky víry naučily vzájemné toleranci. Tolerance však také něco stojí: zřeknutí se misio-nářského nadšení ve vztahu k nevěřícím a heretikům.⁴⁵

Derrida líčí 11. září jako nepochopitelnou, nepředstavitelnou „událost“ a „čistou singularitu“, kterou nemůžeme ani pojmenovat, ani datovat, ani vyslovit.⁴⁶ Ukazuje, jak tato radikální „mez“ zkušenosti a poznání dokončuje smrt Boha, a tím také omezuje to, v co můžeme doufat jako v možné. Teror je „nekonečný“, nelze se s ním vypořádat, ani ho vykoupit žádnou známou nebo možnou budoucností, která přijde. Zatímco sekularizace přinesla reflexi o možnosti osvícenské naděje, která přijde, teror uvalil na reflexivní autoimunitu trojnásobnou sebevražednou destrukci.

Za prvé, agresivně napadl „symbolickou“ hlavu moderní ekonomiky a moci v jejím vlastním prostředí a jejími vlastními prostředky.⁴⁷ Za druhé, zraňuje bez garantování budoucnosti, a uvádí tak přítomný věk v trauma bez možnosti pozemské útěchy alespoň skrze truchlení. Za třetí, vede k brutálnímu kruhu teroru, který znovuoživá při každé snaze proti němu bojovat. Všechny tyto tři momenty se objevují v nepojmenovatelném a nepředstavitelném cíli, který má přijít.⁴⁸ Z nedostatku lepších slov si vypůjčím Kantův koncept radikálního zla: tato možnost je to nejhorší, co může přijít. Její hrůza – spíše než naděje – spočívá „v opakování jejich příchodů – ještě horších“.⁴⁹ Akty teroru/války proti teroru se pohybují v kruhu „sebevražedné autoimunity“.⁵⁰ Smrt Boha

45/ Tamtéž, s. 7.

46/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 90–94.

47/ Tamtéž, s. 95.

48/ Tamtéž, s. 97–100.

49/ Tamtéž, s. 97.

50/ Tamtéž, s. 95.

sama sebe vystupňovala. Vypůjčuji si z Kanta pojem radikálního zla, zatímco s Derridou chci oponovat Kantovu a Habermasovu pojmu „dábelského“ jakožto něčemu, čeho podle nich nejsou lidské bytosti schopny svobodně a bez ostychu. Derrida žádá o nemožné ve vztahu k lidskému selhání být Bohem a jeho nezvratné porážce.

Radikální demokracie. Zatímco Habermas⁵¹ prezentuje demokracii jako sklíčený regulativní ideál deliberativní a procedurální spravedlnosti, Derrida tvrdí, že její příchod vyžaduje víru a naději.⁵² Habermas reformuje národní suverenitu v procedurální suverenitu lidu. Derridovo čekání na demokracii si nepředstavuje příchod nějakého politického režimu. Demokracie je místem bojů bez dějin nebo viditelného horizontu. Habermas napravuje násilnou povahu jednostranné sekularizace⁵³ tím, že rozšiřuje sféru veřejné tolerance.⁵⁴ Derrida trvá na „darů, shovívavosti a vstřícnosti“ ve veřejné sféře.⁵⁵ Pokusím se srovnat Habermasovy pojmy demokracie s Derridovými:

- Habermasův regulativní ideál s Derridovou událostí
- Habermasovu toleranci s Derridovou pohostinností
- Habermasův svět občanství s Derridovou přicházející demokracií
- Habermasovu sebeomezenou suverenitu s Derridovou aliancí sahající za suverenitu

51/ Habermas, J., *Dispute on the past and future of international law. Transition from a national to a postnational constellation*. Unpublished presentation at the World Congress of Philosophy, Istanbul (August 10) 2003.

52/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 95.

53/ Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d.

54/ Habermas, J., *Fundamentalism and Terror*, c.d., s. 37-41; též, *Dispute on the past and future of international law. Transition from a national to a postnational constellation*, c.d.; též, *Intolerance and Discrimination*, c.d., 2003.

55/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 120.

- Habermasovu osvícenskou možnost s Derridovým darem nemožnosti
- Habermasovu procedurální spravedlnost s Derridovým odpuštěním.

Klíčový rozdíl v každém z páru se týká Habermasova světového kosmopolitanismu, který předpokládá sdílenou, dělitelnou a sebeomezující suverenitu, a Derridovy dekonstrukce samotné státní formy kvůli „alianci ... jdoucí za ‚politické‘.“ U Derridy shromažďuje přicházející demokracie singulární bytí, která překračují meze kosmopolitanismu a občanství.⁵⁶ Habermasova demokracie radikalizuje stoické, svatopavlovské a kantovské ideály lidské sociality v rámci regulativních mezí sekulární globalizace. Derrida sekularizuje horizont suverenity, který tyto ideály stále předpokládají. Řecko-románská, svatopavlovská a kantovská představa světa občanství (spolu s představou Carla Schmitta, který dělá takové starosti Habermasovi) podle něj šíří dědičtí politiké onto-teologie.⁵⁷ Demokracie, která má přijít po smrti Boha, pro Derridu ztrácí běžnou aspiraci na suverenitu a snaží se o „univerzální alianci a solidaritu, která jde jak za internacionalitu národních států, tak i za občanství“.⁵⁸

56/ Tamtéž, s. 130; Derrida, J., *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York, Routledge 1994.

57/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 121.

58/ Tamtéž, s. 124. Kontrast se Žižekem (viz pozn. 69) nám pomůže vyjasnit nuanci mezi Habermasem a Derridou. Žižek umísťuje suicidiální autoimunitu do lidské mysli a její touhy po absolutní jinakosti. Žižek překrucuje, ale bez ostychu recentruje pavelsko-leninské (tj. ateisticky a materialisticky skloňované) křesťanství proti mesianistickému judaismu. Lidská empatie s božským selháním ukřižovaného Boha zobrazuje prázdnotu vepsanou do našeho nezdaru vlastnit absolutní, transcendentní realitu. Jako kdyby antici poval a karikoval „Utrpení Krista“ od Mela Gibsona, Žižek vítá selhání Ježíše, který, opuštěn otcem, podstoupí smrt, a tím inauguruje v tomto světě vášeň pro spravedlnost. Oproti derridovsko-benjaminovsko-levinasovsko-judaistické transcendenci zřůdnost v křesťan-

Derrida není ani antidemokratický prorok smrti Boha, ani cynický, mocenský politik, který radí elitám, jak využívat pseudoreligiozitu Velkého inkvizitora, aby přivodil intoxikaci konzervativních moralistů a poddajné masy.⁵⁹ Derridovo spojenectví s Habermasem stojí na strážní proti nové politické ontoteologii suverenity. Derrida varuje Habermase, že „tolerance“ se může stát pouhou „podmíněnou, obezřetnou, opatrnou pohostinností“, a tedy zbožností těch, kteří jsou u moci. Zve nás do komunity „kohokoliv, kdo přijde jako absolutní cizinec, jako nový příchozí, neidentifikovatelný a nepředvídatelný, krátce řečeno, úplně jiný“. To je stěžejní abstraktní jinakost. Nová podoba Evropy je více než jen „pозváním“ do regulativně-ideálního klubu možného,

ství je epifanií sklíčeného „božího blázna“. Mesiáš přišel, aby ukázal totální selhání představy vystavět most mezi lidskou a boží skutečností. Nesmíme již čekat na mesiášský příslib úplně jiného světa než je ten náš, nespravedlivý. Žižek se tváří zamračeně ke všem apelům na jinakost jakožto na abstraktní nebo imaginární projekty. Musíme přijmout trauma bez možnosti se s ním vypořádat. Jeho posthegelovská materialistická teologie – Duch svatý jako život komunity – by byla výsledkem úspěšné lacanovské terapie. Utrpení pokračuje, aby charakterizovalo lidský úděl po příchodu Krista. Přichází Žižekův lacanovsko-kalvinistický převod prvotního hříchu. Zahnání neodčinitelnou hrůzou, přesto přitahování umírajícím Bohem, „v našem neúspěchu se identifikujeme s božským selháním“, příznávajícím univerzální lidské selhání. Žižek hájí pavelsko-leninskou vizi komunity proti derridovsko-levinasovskému a Habermasovu volání po úplně jiném světě, než je ten náš, nespravedlivý. Ateistické nářky Krista na kříži nám pomohou vzdát se imaginární nostalgie po absolutnu. Jak se svatopavelský Habermasův peirceovský ideál komunity vyrovnává s Žižekovou pavelskou materialistickou teologií, to je dobrá otázka; nebo zda v Derridově pojetí obě z těchto pavelských verzí komunit (tj. Habermasův komunikativní ideál a Žižekův leninistický materialismus) stále obsahují ontoteologii, kterou Kant demaskoval jako transcendentální iluzi a kterou zcela diskreditoval pozdní Heidegger.

59/ Postel, D., Noble lies and perpetual war: Leo Strauss, the neocons, and Iraq. Open Democracy. On line issue: [www. OpenDemocracy.com](http://www.OpenDemocracy.com). October 16, 2003.

je to „návštěva“ neočekávaného a nezvaného,⁶⁰ přičemž úkol přivítat cizince je mimo povinnost a zákon.⁶¹

Postsekulární naděje. Příchod ne/možného závisí na prostoru mezi tím, co bylo sekularizováno bez násilné připomínky onto-teologicko-politických programů a tím, co zbylo po aktech teroru/války proti teroru. Toto lomítko mezi nimi znamená neviditelný hraniční prostor – nemožnost rozhodnout mezi Habermasem a Derridou. Tento prostor je víra očištěná od imaginárního přesvědčení ve svou vlastní moc. Pokud derridovské návštěvy vykouzlí anděly, pokud pohostinnost ohlašuje biblické proroky, pak se musí omluva stát něčím víc než jen bezduchou modlitbou. V tomto tajemném post-nietzschovském hostu rozpoznávám návrat náboženství bez náboženství,⁶² naději, jež je nám dána jen kvůli beznadějným.⁶³

Habermasova úpěnlivá omluva za chybnou osvícenost se vrací k nedestruktivní sekularizaci, která vyzvala rozum a víru ke společné existenci v toleranci a svobodě od hrůzy.⁶⁴ Nyní, kdy teror dvacátého prvního století odhalil fundamentalistickou propast Nietzschovy smrti Boha, stává se pro nás požadavek smíru s nadějí obtížným úkolem. Po tolika genocidách pochopíme s větší pronikavostí, co měl Nietzsche šílenec na mysli, když říkal, že „jsme ještě nedorostli našim činům“. Fundamentalismus označuje sklíčený návrat hrozného Boha ve formě trestajícího superega a imaginární touhy, které dohromady vyžadují oddanost moci, doktríně

60/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 129.

61/ Tamtéž, s. 132.

62/ Caputo, J., *On Religion*. New York, Routledge 2001, s. 109–112, 132–141.

63/ Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*. Přel. M. Rýdl. Praha. Naše vojsko 1991, s. 90.

64/ Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d., s. 113–115.

a disciplíně. Habermas označuje jako „fundamentalistická“ taková náboženská hnutí, u nichž za daných kognitivních mezí moderního života přetrvává praktikování nebo snaha o návrat k výjimečnosti premoderních náboženských postojů. Fundamentalismus postrádá epistemickou nevinnost těch dávných světů, v nichž světová náboženství teprve vznikla a mohla být ještě zakoušena bez jakýchkoli limitů.⁶⁵

Podle Derridy fundamentalismus odpovídá na smrt Boha akty teroru/války proti teroru a to je důvod, proč teror nemá žádnou terra, žádnou budoucnost.⁶⁶

Derrida a Habermas společně podnikají cestu do postsekulární pouště náboženství bez náboženství. To, jak postupují, definuje jejich rozdíly. Habermasův náboženský diskurs není ničím jiným než fantomovou bolestí – „může v naší souvislosti něco říci i tomu, kdo je nábožensky nemuzikální“⁶⁷ – neodčinitelnou absencí nemožného. To, co může být zachráněno, podle něj spočívá v lidské solidaritě, to je profánní náboženský ideál komunikativní komunity. Nedestruktivní sekularizace musí přeložit náboženské a racionální požadavky do jazyka komunikativní svobody. Rovná svoboda mezi lidmi vyžaduje, a to více než smrt Boha, aby božský trůn zůstal prázdný. Nikoliv psychoanalyticky vyprázdňená touha po sobě samém, jako *causa sui*, odolává Habermasův komunikativně zodpovědný ateismus teroru i fundamentalismu, který se pokouší přivlastnit si místo Boha.⁶⁸ Poté co hlubinná filozofie ukázala, že se naše touha být Bohem rozplynula na analyticky pohovce v touhu, která byla současně přesunuta i zklamána,

65/ Habermas, J., *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2002, s. 151; též, Vira a vědění, c.d.

66/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 118.

67/ Habermas, J., Vira a vědění, c.d., s. 124.

68/ Tamtéž.

může toto umírající božstvo stále ještě zachraňovat svou nepřítomností. Habermasův komunikativní ideál komunity je sklíčený, ale nikoliv inherentně předurčený k oslavě lidského selhání.⁶⁹

Může Heideggerova postsekulární nepřítomnost Boha dojít smíření s Habermasovým sklíčeným ideálem? Anebo musíme interpretovat i tuto dimenzi Heideggerova mlčení – lidé nemluví s mandátem od Boha, kterého vyhnali, zabili a psychoanalyticky amputovali – jako útěk před zodpovědností za naše pohromy (noc bez hvězd)? Nebo neuválují snad ti, kdo prohlašují minulost za uzavřenou – jako kdyby tento modernistický výrok mohl být něčím více než vírou⁷⁰ – mytickou beznadějnou na oběti dějin? Není mluvení o tom, o čem bychom měli mlčet, dalším únikem před zodpovědností?

Právě podobné otázky umožní Habermasovi vytvořit politickou alianci s Derridou. Přiznává, že tím, co ho s Derridou filozoficky spojuje, je jisté čtení Kanta. A tím, co je stále rozděluje, je Derridova pozdně heideggerovská inspirace, kterou Habermas vidí jako zradu jak na judaisticko-věšteckém, tak na sokratovsko-osvícenském dědictví Západu, přestože je nahlížena skrze Derridův levinasovský úhel pohledu.⁷¹ Podobné otázky v Derridovi vyvolávají rezervovaný postoj k regulativním ideálům.⁷² Naděje není nemožná kvůli nějaké kontrafaktuální nebo imaginární idealitě. Naléhavost naděje nemůže být ideálně projektována do abstraktní jinakosti. Naděje „mě předchází – popadne mě – uchvátí zde a nyní“, jinak jsem jí nikdy nebyl naplněn. Politologové a aktivisté, a také Habermas, předpokládají

69/ Viz pozn. 58 a dále Žižek, S., *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2003.

70/ Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d., s. 115–118.

71/ Habermas, J., *Interview with Eduardo Mendieta*, c.d.

72/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 134.

naději, když zakládají komise pravdy, aby se vypořádali s válečnými zločiny a nezapomenutelnými lidskými tragédii. Tento jejich předpoklad je však chybný, protože naděje není nikdy dostupná jako regulativní ideál. Na začátku své knihy *Mýtus o Sisyfovi* Camus napsal, že ještě neviděl nikoho zemřít pro ontologický argument, a podobným způsobem by se dalo říci, že naděje v regulativní ideály je spíše lichá než nemožná. Pokud Habermas nechce mít nic společného ani s Derridovou židovskou transformací Heideggera, pak by stejný problém měl i s Marcuseho odkazem na Benjamina, citovaném na konci knihy *Jednorozměrný člověk*, kde se neurčitě hovoří o naději jako o poskytnutí daru, a nikoliv jako o ideálu nebo pragmatickém předpokladu. Naděje přichází jako to, „co je bez jakýchkoliv pochybností nepopíratelně skutečné“. Zodpovědnost (ať již vyslovená či nikoliv) nemůže být ustavena normou či pravidlem. To, co přijde po smrti ontologicko-teologického Boha, nemůže být regulativní ideál, ale musí vždy zůstat konkrétní, i když aporetickou realitou.⁷³

Derrida schovává šibalsky neuctivé čtení Nietzscheovy smrti Boha, jež jde proti Heideggerově záchraně Boha, do poznámky pod čarou.⁷⁴ Derridův postsekulární Bůh hovoří „o konečné formě suverenity, která by smířila absolutní spravedlnost s absolutním zákonem, a tím, tak jako veškerá suverenity a veškerý zákon, s absolutní silou, s absolutní mocí zachraňovat“. Tento nemožný Bůh hovoří o „novém internacionalismu“ bez instituce a strany. Tato „nepravděpodobná instituce“ vyžaduje spíše „víru“ než fanatika, svatého Pavla, nebo předvoj, Lenina. Nemožnost je dar „mesianity bez mesianismu“, „demokracie, která má přijít“ a „neudržitelného slibu *spravedlivé mezinárodní instituce*“. Ani Heidegger ve své kritice věku technologií, ani Nietzsche bledující nad nihilismem všech hodnot nedrží naději v ra-

73/ Tamtéž, s. 115.

74/ Tamtéž, s. 190, pozn. 14 a 16.

dikální demokracii; Derrida však ano. Vystupuje proti Benjaminovu teologickému materialismu, dožaduje se Derridovy demokracie, která má přijít, „víry v možnost této nemožnosti a v pravdivost, nerozhodnutelnou z hlediska poznání, vědy a svědomí“ a „taková víra musí řídit všechna naše rozhodnutí“. ⁷⁵ Málokdo si všiml, že dva roky před jejich společnou výzvou chválí Habermas Derridu: „Podobné stanovisko (rané frankfurtské školy), byť na základě jiného předpokladu, dnes zaujímá Jacques Derrida – i v tomto ohledu důstojný nositel Adornovy ceny. Z mesianismu chce ponechat už jen ‚skrovné mesiášství‘, které musí být zcela obnaženo.“ ⁷⁶

3. Nešťastná je země, která potřebuje hrdiny

Michael Žantovský, dříve český velvyslanec ve Spojených státech amerických, komentoval konec Havlova prezidentského období ⁷⁷ citací z Bertolta Brechta. Stejným Brechtovým nářkem končilo i Habermasovo ⁷⁸ filozofování v čase teroru: „Slitujte se nad zemí, která potřebuje hrdiny.“ Žantovský, dlouholetý Havlův spolupracovník, zakončil svůj diplomatický přípitek na večírku na Pražském hradě uspořádaném na rozloučenou s odcházejícím českým prezidentem, dovětkem k Brechtovu nářku: „A doufám, že již více nebude žádného takového zapotřebí.“ Americká kulturní a vojenská politika neodpovídá Brechtově sekulární střízlivosti, která motivovala Habermasův odkaz na citát. Odpovídá mu

75/ Tamtéž, s. 115.

76/ Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d., s. 123; Derrida, J., *Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion“ at the Limit of Reason Alone*. In: Anidjar, G. (ed.), *Acts of Religion*. New York, Routledge 2002, s. 18; Derrida, J., *The Gift of Death*, c.d.

77/ Remnick, D., *Letter from Prague: Exit Havel*. *The New Yorker*, February 17 and 24, 2003.

78/ Habermas, J., *Fundamentalism and Terror*, c.d., s. 43.

však Havlova nebo Habermasova Evropa? Domníval jsem se, že Kierkegaard jim slouží jako cesta k politické střízlivosti.⁷⁹ Ale zdá se, že ze všech tří pouze Derida říká střízlivým hlasem, že naděje, která má přijít, je nemožná, protože nemůže mít nic společného s lidskými heroickými projekty.

Svoji úvahu uzavřu *nečasovými postsekulárními meditacemi* o nemožném. Tyto meditace se začínají probouzet k životu a poskytují kritické ostří vykupující kritické teorii, která se hodí na naši dobu. Zůstanou však nečasové, dokud nezakoření v nové postsekulární senzibilitě naděje, která má přijít. První meditace, jako nečasová vykupující kritická teorie, pojmenovává návrat radikálního zla jeho pravým jménem. V druhé meditaci se nová kritická teorie smíří se skutečností, že ani její ideál a naděje nemůže zahojit všechny rány dějin. A ve třetí se naučí od sekulárních „mistrů podezření“ demaskovat falešné proroky, kteří se rouhají, když mluví o potlačení zla a poskytování naděje jako heroických aktech. Jako nová postsekulární senzitivita první meditace ukazuje, že radikální zlo se může nazývat radikálním jen tehdy, když někdo jedná se záměrem vyloučit dobrou vůli; druhá začíná truchlením nad traumaty lidského údělu, pro který je naděje již vždy nemožná; a třetí si troufá s opovážlivou vírou proti všem osobním a sociálním projektům a myšlenkovým systémům.

První meditace: Radikální zlo je ďábelské. Nepotřebujeme žádného ďábla, abychom personifikovali ďábelské v záměrných aktech destrukce, jejichž cílem je svět bez budoucnosti. Skutečným problémem pro současnou dobu je Kantovo spoutání zla v hranicích pouhého rozumu. Přesvědčení racionálních náboženství mohou být snadno přeložena do sekulárních termínů, aby poskytla morální hledisko, a Habermas brilantně dokončuje ten-

79/ Matušík, B. M., *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, c.d.

to Kantův úkol. Tím, že převedeme zlo do hranic pouhého rozumu a asimilujeme ho zde – což je sekularizační projekt, který Habermas⁸⁰ také zdědil po Kantovi –, zbavíme se tak možnosti kriticky pojmenovat příchod nejhoršího. Derridovy tři momenty⁸¹ sebevražedné autoimunity restaurují postsekulární ostří kritické teorie.

Navíc, poučen Kierkegaardem a oproti Habermasovi v jeho sekulárních překladech, Derrida nazývá postkantovskou chtěnou neznalost jejím skutečným jménem, tedy jako hlupáctví. Radikální zlo představuje existenciální (nepřeložitelné buď/anebo) hranice, které „jak rozbíjejí, tak ustanovují náboženství“.⁸² Tato nuance mě nutí zamyslet se nad tím, co Derrida, podobně jako Kierkegaard a v protikladu ke Kantovi a Habermasovi, nachází v radikálním zlu – hranici mezi náboženskými a etickými sférami existence. Habermas⁸³ převádí hřích ve vinu, a tedy odpuštění v etické pokání nebo napravení sociální nespravedlnosti. Byla by zde potřeba nějakého odpuštění, kdyby bylo v naší moci odčinit zlo eticky a napravit sociálně všechny křivdy? Tato meditace o zdrojích odpuštění – schopnost, která neleží v lidské moci – odhaluje nejhrubší, nicméně spirituální logiku. V další dodatečné poznámce Derrida⁸⁴ ukazuje, že slabost Kantovy oslabené definice zla je redukce odpuštění na lítost. Ale nezapomenutelná krutost a chtěná stupidita jsou nazývány radikálním zlem, protože při protržení racionálních hranic viny nemohou být odčiněny eticky.

80/ Habermas, J., On the Relation between the Secular Liberal State and Religion. In: Mendieta, E., *The Frankfurt School on Religion*. New York, Routledge 2004; týž, *Víra a vědění*, c.d., s. 120.

81/ Habermas, J., *Fundamentalism and Terror*, c.d.

82/ Derrida, J., *Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion“ at the Limit of Reason Alone*, c.d., s. 100.

83/ Habermas, J., *Víra a vědění*, c.d., s. 121.

84/ Derrida, J., *The Gift of Death*, c.d., s. 165–166, pozn. 31; týž, *Le Siècle et le Pardon*. (Conversation with Michel Wieviorka.) *Monde des débats*, 1999.

Lidská možnost ďábelského zla se k nám znovu vrací s náboženským jevem po smrti Boha. Tento lidský fenomén zla se dovolává náboženského fenoménu odpuštění. Kdyby se potřeba odpuštění neobjevila, bylo by vůbec nějaké zlo „radikální“? Bez tajemného fenoménu zla a odpuštění by zde nemohla být fenomenologie „náboženství“ po smrti Boha onto-teologie. Kdyby se takové zlo nikdy neobjevilo, bylo by potřeba filozofa pro jeho racionální překlad? Kant a Habermas toho nejsou schopni a Nietzsche tomuto úkolu nedostál.

Druhá meditace: Naděje je nemožná. Pravdy leží mimo racionální horizont toho, co je známé nebo ještě nevědomé; z této nevědomosti mohou být lidé osvobozeni sebenápravným procesem vzdělávání. To, co není známé, můžeme vyléčit racionálním osvícenstvím. Největší možná naděje pro postupný pokrok lidského rodu spočívá v racionální kritice, vzdělávání a komunikaci. Pokud některé rány nemohou být vyléčeny pokrokem či vzděláváním v rámci ideálu regulativní komunikativní komunity, pak naděje nese jméno *nemožné*. Absolutní nedostatek lidské možnosti může být ignorován, potlačen nebo si může zoufat nad nemožným. Přesto všechnu nevědomost, represe a zoufalství druhého stupně chceme, a v tomto aktu chtění přiznáváme výskyt samotné *nemožnosti*. Pokračovat v předstírání, že všechny rány dějin mohou být vyléčeny racionálně, znamená záměrně ignorovat, potlačovat nebo zoufat nad nemožným. Konečný nárok se reaktivně vzpírá všemu léčení tím, že záměrně umísťuje akcent na nemožnost naděje, na oslavu lidského selhání nebo na trauma. Konvexním zrcadlem teismu je pak ateismus, který je zastáván dogmaticky jako víra v nemožnost naděje. Nemožnost naděje však není objektivizovatelný fenomén víry, není tedy ani racionálně platným tvrzením proti tomu, co je lidsky možné. Aby se přestalo úplně předstírat, musí se dokončit smrt Boha, který přežil nejen v naší gramatice, jak se domníval Nietzsche, ale ve všech ateistických přesvědčeních, které si vštěpujeme s falešnou úctou.

Náboženské jevy se vrací po úplné smrti Boha v podobě nemožné naděje. Žádná řeč, vzdělávání či síla nemůže zlomit hranice, které chrání neoplakané trauma od toho, co racionální osvícenství nebo možná naděje slibovaly splnit. Aby bylo neoplakané trauma přístupné, vyžaduje sebeakceptaci a odpuštění. Negativně, vykupující kritická teorie nazývá zlo pravým jménem a ukazuje, že racionální osvícenství nezhojí všechny rány dějin. Pozitivně, a nyní bez zoufalého vzdoru nemožného, se nová senzibilita sebevykoupení otvírá kosmu a sama sobě s tajemnou nadějí.

Třetí meditace: Heroismus je uctívání idolů. Heroismus je další tvář lidské hrůzy možnosti nebo její ztráta. Jáství v hrůze své svobody buď hledá fundamentální (fundamentalistické) jistoty nebo je vnucuje nebo nabobtnává s válkou vyhlášenou hrůze. Prázdnota rozbitých idolů vede na obou stranách hrůzou zasažené jáství do heroického projektu. Heroismus – ať už náboženský nebo sekulární – je modloslužebný z toho důvodu, že jeho uctívání jáství leží v opozici k víře. Derrida zdůrazňuje tento bod ve svém benjaminovsko-levinasovském pohledu na Kierkegaarda:⁸⁵ „Vždy jsem dělal, jako kdybych se hlásil k jakoby Kantovi ... nebo jako kdyby mi Kierkegaard pomohl myslet za jeho vlastní křesťanství, jako kdyby nakonec nechtěl vědět, že není křesťanem nebo odmítl připustit, že neví, co to znamená být křesťanem.“ Habermas se učí z Kierkegaardovy existenciální etiky, jak si osvojit buď/anebo rozhodnutí euro/americké tradice, které by podporovaly demokratickou politickou kulturu a identitu.⁸⁶ Toto veřejné buď/anebo nám však nepomáhá demaskovat nový sakrální jazyk heroismu, který opět vzniká v postsekulární politické

85/ Derrida, J., *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, c.d., s. 135.

86/ Habermas, J./Derrida, J., February 15, or *What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, c.d., s. 291–297.

kultuře. Derrida brání všem propojením eticko-politické sféry s náboženstvím, protože chápe náboženství bez náboženství jako opak heroismu.

Víme lépe, proč bychom se měli řídit příkazem z Brechtova profánního nářku. *Heroické zbožňování je bezduché nikoliv proto, že je bez Boha, nýbrž proto, že se odvolává na pseudo-náboženský fenomén, ve kterém poznáváme modloslužebné zbožštění lidských projektů.* Heroismus vzniká z úzkosti nad možnostmi svobody. Plná úzkost maskuje zoufalství slabé vůle, protože zahrnuje heroický dav. A v posledku, hrdinova vůle k moci manifestuje plně rozkvetlou úzkost nábožensko-politického vzdoru. Vzdorovité jáství živí impéria, která zpětně oslavují hrdinské činy. Abychom uchopili povahu teroru, potřebujeme nahradit smrt Boha kategorií bezduchosti. Tímto způsobem zasadíme potřebnou ránu heroické religiozity – ať už je formulována ve fundamentalistickém nebo patriotistickém duchu – která je ze všech nejnebezpečněji beznadějná ve své bezduchosti. Každá religiozita se může stát bezduchou, když zbožňuje sebe sama. Kritická teorie s postsekulárním ostřím, vhodná do naší beznadějné doby, musí odhalovat nejen sekulární, ale především falešné náboženské pro-roky. To jsou ti, kteří mluví jazykem překonávajícím zlo a dodávajícím naději skrze heroické projekty.

Této meditace je nejvíc zapotřebí právě tehdy, když se božské požehnání zemi počítá v činech jejích hrdinů. Objevuje se ve zpěvnících, nebo ve formě náboženské a národní vlajky, existuje společně s modlitbami za národní vítězství, bok po boku, ke škodě každé země, která potřebuje hrdiny – tato modlitba by se stala nejvíce zdrcujícím veřejným projevem na jakémkoliv mezinárodním fóru.⁸⁷

Baruch Atah Adonai Eloheinu Melech ha'olam ... Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth ... Allah Akbar ... Nešťastná země, která potřebuje hrdiny.

87/ Matušík, B. M., America's Prayer, c.d.

To bychom měli odříkávat v synagogách, u zdi nářků, v kostelích a kazatelkách, z tlampačů velkých mešit, na všech místech, kde je vzývána velikost božího jména, ale převlečena v karikaturu své velikosti.

Tato meditace, která by vdechla život nové vykupující kritické teorii, obývá jáství, které spočívá transparentně v práci smutku a uzdravení, a přesto si plně uvědomuje, že lidstvo nemůže vyléčit všechny hříchy světa a – zbaveno všech nároků na heroismus – dává přednost příchodu nemožné naděje.

Věřejnost a krize životního prostředí – evropské a globální souvislosti

Rudolf Kolářský

Návrh „Smlouvy zakládající Ústavu pro Evropu“ se odvolává na evropské kulturní dědictví, na náboženský a humanistický odkaz, jenž zahrnuje přesvědčení, že základem života společnosti musí být uznání nezadatelných lidských práv a v tom smyslu vědomí, že člověku náleží ústřední úloha.¹ Návrh evropské ústavní smlouvy se také hlásí k odpovědnosti „vůči budoucím generacím na této planetě“.² To lze chápat nejen jako hodnotové východisko daného dokumentu, ale také jako výraz smýšlení evropské veřejnosti. V následujících poznámkách se pokusím ukázat, v jakém smyslu podávají svědectví o vztahu veřejnosti ke krizi životního prostředí dokumenty mezinárodních organizací, které se zabývají otázkami životního prostředí a trvalé udržitelnosti rozvoje a života společnosti.

Životní prostředí pozemské přírody, tj. to, co je kolem nás, co je každému přístupné a čemu je každý tak či onak vystaven a na co je nepřekonatelně odkázán jako na základ svého života, je už svou povahou veřejnou záležitostí. Poškození životního prostředí pozemské přírody dosáhlo v posledních desetiletích globálního rozměru a stalo se předmětem zájmu veřejnosti na celém světě. Má smysl označovat současnou ekologickou situaci jako krizi? Není náhodné, že výraz krize život-

1/ Loužek, M. (ed.), *Návrh evropské ústavy. Sborník textů*. Ekonomika, právo a politika, 2003, 28. Praha, Centrum pro ekonomiku a politiku 2003, s. 87, 109.

2/ Tamtéž, s. 85.

ního prostředí vznikl v šedesátých letech minulého století v době tzv. studené války, kdy nebyla vyloučena možnost světového válečného konfliktu s nasazením zbraní hromadného ničení a kdy tedy byla zřejmá realita globálního ohrožení ekologických podmínek obyvatelnosti Země. Tuto možnost nenapravitelné destrukce životního prostředí lze chápat jako krajní projev převažující tendence soudobé civilizace k pustošení Země. Výraz „krize životního prostředí“ vyjadřuje historickou situaci, v níž civilizace ohrožuje sama sebe tím, že pustoší Zemi.

Jak je tomu nyní? Přestože došlo k určitým zlepšením (např. v ochraně ozónové vrstvy, při snižování znečištění životního prostředí v některých průmyslově vyspělých zemích), v celosvětovém měřítku se situace zhoršuje. Zpráva OSN o stavu globálního životního prostředí konstatuje, že na počátku nového tisíciletí je osud lidstva a naší planety určován dvěma protichůdnými trendy: „Marnotratná, agresivní konzumní společnost spolu s pokračujícím populačním růstem vytváří hrozbu, že budou zničeny přírodní zdroje, na nichž je závislý lidský život. Zároveň je tato společnost nucena zápasit s časem, aby změnila dané trendy a zavedla trvale udržitelné formy praxe, které zajistí blahobyt budoucích generací.“³ Je nutno vzít v úvahu, že čas, kdy je ještě možný racionální postupný a plánovitý přechod k trvale udržitelné společnosti, se rychle zkracuje; v některých případech již vypršel: je např. nepravděpodobné, že by globální hydrologické cykly mohly v příštích desetiletích uspokojit vzrůstající poptávku po zdrojích pitné vody; ztráty zemědělské půdy jsou často prakticky nevratné, podobně jako zhoršování její kvality (obnova úrodné půdy trvá staletí a tisíciletí); pokračující destrukce tropických pralesů překročila únosnou míru; mnohé rostlinné a živočišné druhy již vymizely, jiné

3/ UNEP: *Global Environment Outlook. UNEP's Millennium Report on the Environment*. London, Earthscan 2000, s. 362.

jsou odsouzeny k zániku tím, jak je ničeno jejich přirozené prostředí. Snad nejzávažnější je zjištění, že existují náznaky, že už je příliš pozdě, aby mohlo být zabráněno nepříznivým klimatickým změnám v důsledku emisí skleníkových plynů.⁴

Podobně deklarace o trvale udržitelném rozvoji přijatá na světovém summitu uspořádaném OSN v Johannesburgu v roce 2002, konstatuje, že stav globálního životního prostředí se stále zhoršuje.⁵

Současnou ekologickou situaci lze označit jako krizi v tomto smyslu: soudobá civilizace stoupající měrou zatěžuje pozemské ekosystémy, na nichž závisí obyvatelnost Země; je proto nutné promýšlet a posuzovat lidské jednání a společenské instituce se zřetelem k jejich ekologickému kontextu. Ke krizi životního prostředí tak patří nový typ občanské *kritiky*.

Z podnětu Evropské hospodářské komise OSN byla v roce 1998 v dánském Aarhusu přijata úmluva zavazující zúčastněné státy, aby svým občanům zajistily jak právo na přístup k environmentálním informacím a právo podílet se na rozhodování otázek týkajících se životního prostředí, tak i možnost domáhat se těchto práv soudní cestou. Jedinečnost této mezinárodní úmluvy spočívá v tom, že jasně stanovuje procedury, které občanům umožní účinně uplatňovat své právo na zdravé životní prostředí, jakož i plnit svou povinnost podílet se na jeho ochraně. Právě důrazem na vymahatelnost práva se liší daná úmluva od ostatních mezinárodních dokumentů zabývajících se účastí veřejnosti při řešení problémů životního prostředí.⁶

4/ Tamtéž, s. 362–363.

5/ UN: *Report of the World Summit on Sustainable Development*. Johannesburg, South Africa, 26 August – 4 September 2002. New York, United Nations 2002, s. 3.

6/ Stec, S. et al., *The Aarhus Convention: An Implementation Guide*. UN/ECE Convention on Access to Information, Public Participation in Decision-Making and Access to Justice in Environmental Matters. New York and Geneva, United Nations 2000, s. 29.

V této souvislosti vystupuje otázka etické motivace. Filozofické diskuse v posledních desetiletích ukázaly, že ochranu životního prostředí lze vysvětlovat jeho užitečností; lze ji ale chápat jak se zřetelem k zájmům lidí, tak i se zřetelem k zájmům ostatních obyvatel Země. Podle antropocentrického pojetí etiky životního prostředí je povinnost pečovat o životní prostředí odvoditelná z povinností, které mají lidé vůči sobě navzájem. Podle neantropocentrického pojetí etiky životního prostředí je povinnost pečovat o životní prostředí odvozována jak od povinností, které máme k druhým lidem, tak i od povinností, které máme k rostlinám a živočichům, ke krajině a k Zemi.

Význam těchto otázek není pouze teoretický; vyjadřují totiž dva typy praktických postojů. Proto ovlivnily i znění některých dokumentů mezinárodních organizací – Organizace spojených národů, Mezinárodního svazu ochrany přírody a přírodních zdrojů, programu OSN pro životní prostředí a světového fondu pro přírodu. Pro poznání vývoje názorů na vztah etiky a ochrany životního prostředí jsou tyto dokumenty cenné tím, že svědčí o úrovni *konsensu* mezi zástupci *světové veřejnosti*: ukazují, v čem bylo dosaženo shody a v čem nikoli, co je považováno za zřejmé a co za problematičké.

* * *

Právo na zdravé životní prostředí, spolu s povinností podílet se na ochraně životního prostředí, bylo poprvé formulováno v *Deklaraci o životním prostředí člověka*, jež byla přijata na konferenci ve Stockholmu v roce 1972. Deklarace konstatuje, že životní prostředí, jež zahrnuje to, co je dáno přírodou, a to, co je vytvořeno lidmi, je nezbytnou podmínkou k tomu, aby člověk mohl užívat svých základních práv, včetně práva na život.⁷ Podle

7/ UN: *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*. Stockholm, 5–16 June 1972. New York, United Nations 1973, s. 3.

první zásady *Deklarace* má každý člověk základní právo na svobodu, spravedlnost a přiměřené podmínky v takovém prostředí, které umožňuje, aby žil zdravě a důstojně; člověk proto nese odpovědnost za ochranu a zlepšování životního prostředí pro současné a budoucí generace.⁸

Světová strategie ochrany přírody z roku 1980 připomíná, že jednou z podmínek, které je nutno splnit, aby bylo zabráněno dalšímu zhoršování ekologické situace, je přijetí „nové etiky životního prostředí“.⁹ Péče o zachování přírodních zdrojů a trvalou udržitelnost rozvoje společnosti je ve Světové strategii považována za „etický imperativ“.¹⁰ Antropocentrické pojetí ochrany přírody je překročeno ve 13. kapitole, která pojednává o ekologické výchově a o participaci občanů na ochraně přírody; právě v této souvislosti je vyjádřen požadavek, aby byla vytvořena „... nová etika, jež by zahrnovala rostliny a živočichy stejně tak jako lidi“.¹¹ Podobně ve 3. kapitole je nutnost chránit genetickou diverzitu zdůvodňována odkazem na naše morální závazky – a to nejen vůči budoucím generacím lidí, ale také vůči ostatním obyvatelům Země.

Ve *Světové chartě ochrany přírody*, která byla schválena na 37. zasedání Valného shromáždění OSN v roce 1982, je vysloveno přesvědčení, že „... každá forma života je jedinečná a zaslouhuje si úctu bez ohledu na to, jak si jí lidé cení“.¹² Jako první ze zásad je uvedena ta-

8/ Tamtéž, s. 4.

9/ IUCN, UNEP, WWF: *World Conservation Strategy*. Gland, 1980 (nestránkováno), kap. 1, odst. 2.

10/ Tamtéž, odst. 5.

11/ Tamtéž, kap. 13, odst. 1.

12/ World Charter for Nature. In: *Resolutions and Decisions Adopted by the General Assembly during the First Part of the Thirty-Seventh Session from 21 September to 21 December 1982*. Department of Public Information, Press Section. New York, United Nations 1983, s. 9.

to klíčová teze: „Přírodu je nutno respektovat a nenařušovat její základní procesy.“¹³

V roce 1987 uveřejnila Světová komise OSN pro životní prostředí a rozvoj zprávu *Naše společná budoucnost*, jež se opírá o pojem trvale udržitelného rozvoje, tj. rozvoje, který uspokojuje potřeby současných generací, aniž by omezoval možnost těch, kteří budou patřit ke generacím budoucím.¹⁴ Autoři zprávy dokládají, že v dnešním světě přestává být možné, aby rozvoj v kterékoli zemi byl dlouhodobý a současně vedl k devastaci životního prostředí a ke zbídačování jiných lidí. Má-li být rozvoj trvale udržitelný, musí vést ke zlepšování životních podmínek všech. Mezi jeho základní určení patří jak spravedlivé vztahy mezi lidmi v současné době a mezi současnými a budoucími generacemi, tak i spravedlivé vztahy k přírodě.¹⁵ Budoucnost je možná pouze jako *naše společná* budoucnost. V tom spočívá etické poselství zprávy Světové komise OSN pro životní prostředí a rozvoj. Pochopení společné budoucnosti přesahuje rámec antropocentrického myšlení: „Uchování a obnova přírody a jejích zdrojů není jen podmínkou dalšího rozvoje, ale je součástí našich morálních závazků k ostatním živým bytostem a k budoucím generacím.“¹⁶ O tom, že si autoři zprávy byli vědomi podstatné souvislosti mezi etikou a trvale udržitelným rozvojem, svědčí závěrečná kapitola, v níž shrnuli výsledky své práce takto: „Pokusili jsme se ukázat, jak lidské přežití i lidské blaho může záviset na tom, zda se cesta trvale udržitelného rozvoje stane záležitostí celosvětové etiky.“¹⁷

Práce na nové verzi „Světové strategie ochrany pří-

13/ Tamtéž, s. 10.

14/ Světová komise pro životní prostředí a rozvoj. *Naše společná budoucnost*. Přel. P. Korčák. Praha, Academia 1991, s. 47.

15/ Tamtéž, s. 48–51.

16/ Tamtéž, s. 57.

17/ Tamtéž, s. 241.

rody“, které začaly koncem osmdesátých let, byly určeny snahou objasnit především etickou stránku trvale udržitelného rozvoje spolu s jeho stránkami ekologickými, ekonomickými, sociálními a politickými. Výsledkem byl dokument *Pečujeme o Zemi: Strategie trvale udržitelného žití*, který byl uveřejněn na podzim roku 1991. V dokumentu jsou formulovány zásady, o které by se měla opírat každá společnost, jež by byla trvale udržitelná. Jako první a hlavní zásada, která je etickým východiskem pro ostatní principy, je uvedena úcta ke společenství života a péče o toto společenství (respect a care for the community of life).¹⁸ Dokument přináší návrh „světové etiky pro trvale udržitelné žití“, jejímž východiskem je pojetí člověka jako součásti společenství života, které zahrnuje všechny společnosti, současné i budoucí generace, nejen lidí, ale také ostatní obyvatele Země, zvířata, rostliny, a mikroorganismy. Světová etika pro trvale udržitelné žití se opírá na jedné straně o uznání základních lidských práv, na druhé straně o uznání, že každá forma života si zaslouží respekt, a to nezávisle na tom, jak je užitečná ve vztahu k lidským cílům; tato teze biocentrické etiky, jež byla vyjádřena již ve Světové chartě ochrany přírody, je doplněna požadavkem, aby lidé chránili zvířata před utrpením, jemuž lze zabránit, jakož i před zbytečným zabíjením.¹⁹ Za myšlenkové jádro „světové etiky pro trvale udržitelné žití“ lze považovat následující tezi: „Ochrana lidských práv a práv ostatní přírody je univerzální povinností, jež přesahuje všechny hranice kulturní, ideologické a geografické, přičemž se jedná o povinnost jak individuální, tak kolektivní.“²⁰ Průkopnický charakter dokumentu *Pečujeme o Zemi* je dán právě tím, že jsou v něm spolu s lidskými právy uznána i práva příro-

18/ IUCN, UNEP, WWF: *Caring for the Earth: A Strategy for Sustainable Living*. Switzerland, Gland 1991, s. 9.

19/ Tamtéž, s. 14–15.

20/ Tamtéž, s. 14.

dy a že usiluje o zachování jak přírodní, tak i kulturní rozmanitosti našeho světa.

Nicméně v *Deklaraci z Ria o životním prostředí a rozvoji*, která byla přijata na konferenci OSN, jež se konala v Rio de Janeiro od 3. do 14. června 1992, není etická problematika výslovně pojednána.²¹ Je obsažena pouze jako předpoklad – především v pojetí cíle, k jehož dosažení měla konference přispět; ten je vymezen jako „vytvoření nových a spravedlivých partnerských vztahů v globálním měřítku“. Etická problematika je dále obsažena v některých zásadách deklarace, např. v požadavku, aby právo na rozvoj bylo uplatňováno tak, aby byl brán dostatečný ohled na potřeby současných i budoucích generací (3. zásada).²²

Na zasedání Valného shromáždění OSN v září roku 2000 byla přijata deklarace k počátku nového tisíciletí, která mezi hodnoty, jež by měly být podstatné pro mezinárodní vztahy ve 21. století, uvádí vedle svobody, spravedlnosti, rovnosti, solidarity, tolerance a odpovědnosti také úctu k přírodě.²³ V souvislosti s ochranou „našeho společného životního prostředí“ deklarace vyjadřuje podporu zásadám trvale udržitelného rozvoje, jakož i odhodlání uplatňovat ve všech aktivitách, které budou mít vliv na stav životního prostředí, novou etiku orientovanou na zachování přírody a její rozumné využívání a spravování (a new ethic of conservation and stewardship).²⁴

V deklaraci, která byla za nemalé podpory evropských zemí přijata na Světovém summitu o trvale udr-

21/ UN: *Report of the United Nations Conference and Environment and Development*. Rio de Janeiro, 2–14 June 1992. Vol. I. Resolutions Adopted by the Conference. New York, United Nations 1993, s. 3–8.

22/ Tamtéž, s. 3.

23/ UN: *United Nations Millennium Declaration*. UN Department of Public Information, April 2001, s. 9.

24/ Tamtéž.

žitelném rozvoji uspořádaném OSN v Johannesburgu v roce 2002, byla vyjádřena vůle vytvářet „humánní, spravedlivou globální společnost, jež by byla šetrná k slabým a jež by uznávala, že všichni mají potřebu lidské důstojnosti“; v 6. zásadě se deklarace hlásí i k „naší odpovědnosti, kterou máme vůči sobě navzájem“, jakož i k odpovědnosti vůči „širšímu společenství života a k našim dětem“.²⁵ To odpovídá jedné z klíčových tezí návrhu Charty Země (The Earth Charter) připraveném nevládními organizacemi (Earth Council, Green Cross International aj.), který však jako celek nebyl summitem v Johannesburgu přijat. Na summitu byla věnována pozornost především praktickým opatřením, nicméně právě v této souvislosti byla uznána důležitost etiky pro trvale udržitelný rozvoj.²⁶

* * *

Lze říci, že uvedené dokumenty mezinárodních organizací svědčí o trvající shodě v uznání zásadní neoddělitelnosti rozvoje společnosti a ochrany životního prostředí a přírodních zdrojů a v uznání, že trvale udržitelný rozvoj musí být spravedlivý, tj. že musí být v souladu s respektem k lidským právům a musí vést ke zlepšování kvality života všech lidí, a to nejen současných, ale také budoucích generací.

Dané dokumenty se však navzájem odlišují důrazem na etické souvislosti krize životního prostředí, mírou, v jaké věnují těmto souvislostem pozornost, dále pak ochotou překročit antropocentrický přístup k etice životního prostředí.²⁷ V dokumentech lze však pozorovat – zejména v posledních letech – postupně sílící tendenci k *uznání komplementarity* různých způsobů, jaký-

25/ UN: *Report of the World Summit on Sustainable Development*, c.d., s. 1.

26/ Tamtéž, s. 9.

27/ Srov. např. kontrast mezi Chartou ochrany přírody a Deklarací z Ria o životním prostředí a rozvoji.

mi lze objasňovat a zdůvodňovat jednání, které ovlivňuje životní prostředí pozemské přírody. Např. johan-nesburská deklarace, která se hlásí k „odpovědnosti vůči širšímu společenství života“, svědčí o tom, že radikální neantropocentrické ekologické myšlení je slučitelné s koncepcí trvale udržitelného rozvoje. Zdá se tak, že ve srovnání se sedmdesátými lety minulého století došlo k výrazné změně ve smýšlení evropské i světové veřejnosti. Přestalo být pokládáno za přepjaté a nepřijatelné uznávat, že hodnota pozemské přírody přesahuje její užitečnost ve vztahu k cílům, které si lidé kládou, že člověk patří nejen do lidského společenství, ale také do širšího společenství, které zahrnuje i ostatní obyvatele Země, jejichž svébytnost i zájmy má smysl uznávat. Teze, které dříve byly považovány za extrémní, se staly součástí oficiální řeči dokumentů mezinárodních organizací. S tím je jistě spojena možnost, že to, co pro některé bylo objevem a životní zkušeností, poklesne na úroveň fráze. Samozřejmě také nelze zapomenout na rozdílnost obecných politických prohlášení a reálné politiky. Nicméně fakt, že se mezinárodní dokumenty opírají o základní teze neantropocentrické etiky životního prostředí, může svědčit o tom, že tyto teze jsou pokládány za srozumitelné, přesvědčivé a přijatelné, a to proto, že v rámci evropské i světové veřejnosti je již běžné mínění, že současná krize životního prostředí není krizí životního prostředí člověka, ale krizí životního prostředí člověka a ostatních obyvatel Země a že tuto krizi již mnozí považují za svou životní krizi, a jsou proto ochotni podílet se na jejím překonávání.

Ediční poznámka

Články zahraničních autorů byly přeloženy z anglických originálů:

Richard Bellamy, Dario Castiglione, *Beyond Community and Rights: European Citizenship and the Virtues of Participation.*

Přeložil Josef Velek.

Martin Beck Matušík, *Between Hope and Terror: Habermas and Derrida Plead for the Im/Possible.* Článek vychází paralelně v anglickém jazyce v časopise *Epoché* (9, 2004, 1, s. 1-18). Přeložili Martin Brabec a Alena Bakešová.

Thomas Risse, *An Emerging European Public Sphere? Theoretical Clarifications and Empirical Indicators.*

Přeložil Michael Hauser.

Claudia Ritter, *Collective Identities and Democratic Legitimacy in the North American and European Democratic Theory.*

Přeložil Radovan Baroš.

Martin Sauter, *Being Oneself in an Integrated Europe: The Transcultural Self and European Collective Identity.*

Přeložil Radovan Baroš.

Informace o autorech

Prof. Richard Bellamy

Přednáší na katedře politologie University of Essex. Zabývá se současnou angloamerickou analytickou a evropskou kontinentální politickou filozofií, teorií demokracie a aplikací právní a politické teorie na problematiku Evropské unie.

Prof. Dario Castiglione

Přednáší na katedře politologie na Fakultě humanitních a sociálních věd University of Exeter. Věnuje se politické teorii, především teorii demokracie, konstitucionalismu a občanské společnosti, se zaměřením na současný vývoj v Evropské unii.

Dr. Vlastimil Hála

Vědecký pracovník v oddělení dějin novější české a evropské filozofie na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR v Praze. Zabývá se současnou a novověkou etickou problematikou, především hodnotovou etikou a ekologickou etikou.

Dr. Marek Hrubec

Vede oddělení morální a politické filozofie na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR a přednáší sociální a politickou teorii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Koncentruje se na evropskou a globální spravedlnost, legitimitu a kritiku sociálního zneuznání.

Dr. Rudolf Kolářský

Vědecký pracovník oddělení morální a politické filozofie na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR. Zabývá se filozofií životního prostředí, zejména kritikou antropocentrismu v etice životního prostředí a v hlubinné ekologii.

Prof. Martin Beck Matušík

Přednáší na katedře filozofie na Purdue University (USA). Věnuje se kritické teorii, existenciální fenomenologii a v poslední době některým tématům současné kontinentální filozofie náboženství.

Prof. Jiří Musil

Vědecký pracovník v Centru pro sociální a ekonomické strategie na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze. Věnuje se sociální teorii, politické sociologii, sociologii města a problematice sociální soudržnosti.

Prof. Thomas Risse

Vede katedru politických a sociálních věd na Freie Universität v Berlíně a je vědeckým pracovníkem Centra pro transatlantickou zahraniční a bezpečnostní politiku na téže univerzitě. Věnuje se teoretickým otázkám evropského sjednocování, především rozborům veřejné sféry.

Dr. Claudia Ritter

Vědecká pracovnice v Centru pro globalizaci a vládnutí na Hamburg Universität a na katedře politických a sociálních věd na European University Institute ve Florencii. Věnuje se politické teorii, zejména teorii legitimacy a demokracie, s koncentrací na zkoumání evropských kolektivních identit.

Dr. Martin Sauter

Přednáší na Fakultě aplikovaných jazyků a interkulturních studií na Dublin City University. Zaměřuje se na interkulturní studia, multikulturalismus, studia utváření kolektivních identit, s koncentrací na základy evropské identity.

Dr. Josef Velek

Vědecký pracovník v oddělení morální a politické filozofie Filozofického ústavu Akademie věd ČR. Věnuje

se pojetí spravedlnosti a demokracie v národním i nadnárodním rámci, v návaznosti na své předchozí rozbo-ry diskuse mezi liberalismem a komunitarismem.

Doc. Milan Znoj

Ředitel ústavu politologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a vědecký pracovník v oddělení morální a politické filozofie na Filozofickém ústavu Akademie věd ČR. Zabývá se teorií liberalismu se zaměřením na otázky spravedlnosti a rozvoje demokracie.

**Marek Hrubec (ed.)
Spor o Evropu:
postdemokracie,
nebo predemokracie?**

Odborní redaktori Alena Bakešová a Aleš Kubeczka

Odpovědná redaktorka Marta Landová

Obálku a titulní list navrhla Hana Blažejová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Jana Andrllová, Palackého 114, Mělník

Vydal Filozofický ústav AV ČR, Jilská 1

Praha 1, ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 186. publikaci, v ediční řadě

Filosofie a sociální vědy 16. svazek

Vytiskl Ústav jaderných informací a.s.

Elišky Přemyslovny 1335, Praha-Zbraslav

Vydání první

Praha 2005

Stran 293

Elektronické vydání první

Praha 2018

**V edici Filosofie a sociální vědy
dosud vyšlo:**

Axel Honneth:

Sociální filosofie a postmoderní etika

svazek 1

Josef Velek (ed.):

Spor o liberalismus a komunitarismus

Do sborníku přispěli: Axel Honneth, Rainer Forst,

Bert van den Brink, Martin Endress, Hans Joas

svazek 2

Josef Velek (ed.):

Etika autonomie a autenticity

Do sborníku přispěli: Ludwig Nagl,

Holmer Steinfath, Karl-Otto Apel,

Alessandro Ferrara, Maeve Cook

svazek 3

Josef Velek (ed.):

Spor o spravedlnost

Do sborníku přispěli: Klaus Günther,

Peter Fischer, Peter Koller, Otfried Höffe,

Rüdiger Bubner, Günter Figal

svazek 4

Rudolf Kolářský, Oleg Suša:

Filosofie a současná ekologická krize

svazek 5

Michael Walzer:

Interpretace a sociální kritika

svazek 6

Jürgen Habermas:
Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu

svazek 7

Jürgen Habermas:
Strukturální přeměna veřejnosti

svazek 8

Charles Taylor:
Etika authenticity

svazek 9

Ian Shapiro, Jürgen Habermas:
Teorie demokracie dnes

svazek 10

Amy Gutmannová (ed.):
Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání

Do sborníku přispěli: Charles Taylor,
Susan Wolf, Steven C. Rockefeller,
Michael Walzer, Jürgen Habermas,
K. Anthony Appiah

svazek 11

Jürgen Habermas:
**Budoucnost lidské přirozenosti.
Na cestě k liberální eugenicě?**

svazek 12

Nancy Fraserová, Axel Honneth:
Přerozdělování nebo uznání?

svazek 13

Marek Hrubec (ed.):

Globální spravedlnost a demokracie

Do sborníku přispěli: Erazim Kohák,
Stanislav Komárek, Jaroslav Salač, Josef Velek,
Marek Hrubec, María Pía Lara, Jason D. Hill,
Ondřej Císař, Tatiana Machalová, Jodi Dean,
Hubertus Buchstein, Oleg Suša, Jari I. Niemi,
Jiří Loudín, Fuyuki Kurasawa
svazek 14

Marek Hrubec (ed.):

Demokracie, veřejnost a občanská společnost

Do sborníku přispěli: Milan Znoj,
David M. Rasmussen, Alessandro Ferrara,
Marek Hrubec, Marek Skovajsa, Martin Šimsa,
Maria Marczewska-Rytko, Radim Marada,
Oleg Suša, Karel Müller, Eliška Jungová
svazek 15

Marek Hrubec (ed.):

**Spor o Evropu:
postdemokracie, nebo predemokracie?**

Do sborníku přispěli: Jiří Musil, Vlastimil Hála,
Martin Sauter, Claudia Ritter, Milan Znoj,
Richard Bellamy, Dario Castiglione,
Thomas Risse, Josef Velek, Martin Beck
Matušítk, Rudolf Kolářský
svazek 16

**V edici Filosofie a sociální vědy
připravujeme:**

Marek Hrubec (ed.):

**Spravedlnost a demokracie
v evropské integraci**

Do sborníku přispěli: Břetislav Horyna,
Evžen Martínek, Petr Bláha, Milan Mráz,
Dušan Třeštík, Michal Pullmann,
Michael Romancov, Oleg Suša, Martin Šimsa,
Lenka A. Rovná, Miloslav Bednář, Jiří Příbáň
svazek 17