

## GLOBALNA NEROVNOSŤ: SPRAVODLIVOSŤ A PRÁVO V PODMIENKACH GLOBALIZÁCIE

LADISLAV HOHOŠ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

HOHOŠ, L.: Global Inequality: Justice and Law in the Globalization Era  
FILOZOFIA 63, 2008, No 3, p. 219

The economic process called globalization brings about an extreme growing of global inequality. Problems of distributive justice and the possibilities of applying law become topical in our days. In the author's view the globalization takes place in accordance with Marx's intuitive comprehension of capitalism, whose development puts into operation its tacit immanent self-destructive mechanisms. It is necessary to go back to Marx and his theories of globalization and justice, and to examine, if they are applicable in present situation. The attention is paid especially to Rawls' resolving the problem of public conception of justice, as well as to Dahrendorf's conception of the global supremacy of law. In this connection further possible globalization scenarios are examined, such as those of E. Bondy and J. Keller.

**Keywords:** Globalization – Human self-determination – Capitalism – Positive freedom – Distributive justice – Supremacy of law

Právo ako také má zásadné poslanie nastoliť a udržiavať poriadok v rámci ľudského spolužitia. Ide o to, že právo riadi spolužitie ľudí, ktorí vždy patria k určitej skupine: riadi postavenie človeka v skupine, oblasti činnosti a spôsoby kooperácie, formy konania skupiny vrátane presadenia právneho poriadku.<sup>1</sup> Právo nemôže riadiť jednotlivé prípady (kazuistiky), ale princípy a pravidlá, preto je abstraktné a neosobné. Každý právny poriadok tematizuje organizáciu skupiny a jej vedenia, garantuje a) pokoj a poriadok namiesto násilia a bezprávia; b) neporušiteľnosť práva a vylúčenie svojvôle: aj zákonodarca musí rešpektovať zákon; c) napokon ľudia okrem istoty, resp. bezpečnosti očakávajú aj naplnenie mravných hodnôt, predovšetkým spravodlivosti. Z pozície právneho pozitivizmu je formálna spravodlivosť obsahovo prázdna, ako dokázal H. Kelsen v slávnej štúdií *Čo je*

<sup>1</sup> Skupinový charakter je zásadným znakom práva. Ako na to poukazuje P. Holländer, človek ako mysliaca bytosť koná na základe vôle, ale je schopný prežitia výlučne v skupine. „Tým je daný rozpor medzi individualitou človeka, jeho záujmami a cieľmi, a nevyhnutnosťou prispôsobenia sa skupine. Život skupiny je spätý s existenciou systému riadenia v nej. Tento systém nazývame moc.“ Pravidlá kooperácie nemohli vzniknúť celkom spontánne, na formovanie týchto pravidiel pôsobili dve základné príčiny. „Prvou je inštitucionálny kontext ľudskej existencie. Druhou... nahradenie autarkie kooperáciou... Zmena je vlastne novou informáciou. Spontánny poriadok má hranice, pokiaľ je schopný na zmenu (novú informáciu) reagovať. Neschopnosť reakcie na podnet (zmenu, informáciu) má (alebo môže mať) za následok vznik nových spoločenských inštitúcií. Úlohou inštitúcií je zrýchlenie normatívnej reakcie na zmenu. Dôkazom nevyhnutnosti zrýchlenia normatívnej reakcie na zmenu v oblasti právnej je aj obrat od obyčajového k písanému právu spojený s nástupom industriálnej éry (čo platí nielen pre európsko-kontinentálny typ právnej kultúry, ale aj pre typ anglosaský, prípadne ďalšie). Príkladom tohto obratu je éra kodifikácií v 19. storočí a napokon hypertrofia právnych predpisov v storočí dvadsiatom“ ([1], 269 – 271).

*spravodlivosť?* (1953). Tento v súčasnosti nanajvyšš aktuálny problém však nie je predmetom predloženej štúdie.

I. Problematiku distributívnej spravodlivosti konzekventne tematizoval Aristoteles, keď definoval exkluzívnu cnosť, ktorá predstavuje obsah etickej spravodlivosti. Touto cnosťou je rovnosť. Rámec spravodlivosti predpokladá stanovenie princípu umožňujúceho posudzovať, čo je, a čo nie je rovné, pričom už od staroveku ide vlastne o to, či sa má uplatňovať zásluhovosť; ak nie, tak ide o riešenie mimo rámca spravodlivosti. Aristotelovi neušlo, že keď hovoríme o rovnosti, môže to znamenať buď pomer číselný, alebo takú rovnosť, ktorá okrem kvantity prihliada aj na hodnotu a individuálne pomery strán, podieľajúcich sa na právnom vzťahu. Ide o to, že Marx i Rawls dospeli k rovnakému záveru, že harmonická distribúcia by sa hypoteticky dala dosiahnuť iba v prípade, žeby právo a distributívne princípy boli mimo rámca spravodlivosti. Liberálni myslitelia od Bastiata až po Hayeka v spore o obsahové kritériá formálnej spravodlivosti zaujímajú pozíciu nadradenosti spontánneho poriadku a abstraktných pravidiel mimo rámca spravodlivosti, takže redistribúciu považujú za „drancovanie“ a sociálnu spravodlivosť za „chiméru“. Stúpenci racionalistickej metafyziky od Platóna po Marxa, ktorí usilujú o konečnú harmóniu spoločenských hodnôt, dospeli k obmedzovaniu súkromného vlastníctva a individuálnej slobody rovnako mimo rámca spravodlivosti.

Podstatu procesu, ktorý nazývame globalizácia, tvorí nadradenie ekonomických procesov a záujmov nad všetky ostatné, jeho finalitou je maximalizácia utility. V bežnom diskurze sa však pod globalizáciou rozumie skôr globálne sieťové prepojenie aktérov a subsystémov, charakteristické pre súčasný typ civilizácie, t. j. to, čo futurológovia už štvrtstoročie označujú ako „globálnu dedinu“. Ide zrejme o ireverzibilný proces, ktorý sa manifestuje v súčasnosti napríklad v tom, že nadnárodní aktéri obmedzujú suverenitu národných štátov. Bolo by vhodné prijať rozlišovanie medzi komplexnosťou globality a *globalizmom* v zmysle všetko prenikajúcej, všetko meniacej vlády svetového trhu, ktorá je „do gigantických rozmerov projektovaným zastaraným ekonomizmom, obnovením historickej metafyziky, nepoliticky sa správajúcou spoločenskou revolúciou, riadenou zhora“ ([2], 137). Marxizmus v súčasnosti reprezentuje jedinú modernú explanačnú teóriu, poukazujúcu na rozhodujúcu úlohu ekonomických záujmov. Proces *globalizmu*, ako ho anticipoval K. Marx v polovici 19. storočia, znamená nekompromisné presadenie výlučne ekonomického záujmu v celosvetovom meradle, čiže maximalizáciu utility, resp. zisku bez akýchkoľvek prekážok. Táto situácia vedie k prehľbovaniu extrémnych ekonomicko-sociálnych nerovností tak medzi jednotlivcami, ako aj medzi národnými štátmi vrátane celých kontinentov, dochádza k marginalizácii značnej časti populácie planéty. V súčasnosti korporácie napríklad požadujú, aby boli štátom kompenzované v konečnom dôsledku dokonca živelné pohromy či ekologické zákonodarstvo ako prekážky slobody podnikania.

Už v *Teórii spravodlivosti* Rawls tvrdil, že „medzi trhovým hospodárstvom a súkromným vlastníctvom výrobných prostriedkov neexistujú žiadne nevyhnutné väzby... aspoň teoreticky si aj socialistický systém môže osvojiť výhody systému trhového hospodárstva“ ([3], 167). Z toho vyplýva, že „aspoň teoreticky môže liberálny socialistický systém tiež spĺňať oba princípy spravodlivosti“, ak sa výrobné prostriedky nachádzajú vo verejnom vlastníctve a podniky sú riadené robotníckymi radami, resp. nimi zvolenými

manažermi ([3], 72).<sup>2</sup> Až v komentároch, ktoré reagujú na reflexiu jeho diela, považoval Rawls za potrebné stručne sa vyjadriť k Marxovej kritike liberalizmu. Ide o Marxovu prácu *K židovskej otázke* (1843), pričom Marx rozlišoval medzi politickou a ľudskou emancipáciou: Diskrepancia medzi občianskou (buržoáznou) spoločnosťou, založenou na súkromnom vlastníctve (t. j. na egoizme a individualizme), v ktorej vedie človek svoj skutočný život, a štátom, ktorý stelesňuje podstatu človeka – pospolitost’ – iba iluzórne a človek v ňom má iba zdanlivú existenciu, má za následok oddelenie občana (t. j. človeka ako člena spoločnosti) od občana štátu (t. j. od človeka ako občana štátu). Marx analyzoval *Deklaráciu práv človeka a občana* (1791), aby ukázal, že ľudské práva (t. j. práva človeka ako člena meštiackej spoločnosti) sa zásadne odlišujú od práv štátneho občana (*citoyen*). Konštatoval, že ľudské práva na rozdiel od občianskych práv nie sú nič iné ako práva sebeckého človeka, oddeleného od pospolitosti; ide o špecifické práva členov buržoáznej spoločnosti, založenej na súkromnom vlastníctve, v ktorej vládne egoizmus.<sup>3</sup> To sa vzťahuje aj na ľudské práva uvedené v najradikálnejšej revolučnej ústave z roku 1793, na rovnosť, voľnosť, bezpečnosť, súkromné vlastníctvo. Voľnosť nie je nič iné než právo priznané každému individuu, aby v medziach zákonov konalo vo svojom súkromnom záujme. Vlastnícke právo je dôsledkom takto chápanej voľnosti; rovnosť je právo priznávané každému, aby užíval voľnosť a súkromné vlastníctvo; bezpečnosť je zárukou, ktorú poskytuje štát vo vzťahu k týmto právam ([4], 387 – 388). „Ani jedno z tzv. ľudských práv sa teda nevymyká z rámca egoistického človeka, človeka ako člena občianskej spoločnosti, t. j. človeka ako individua, ktoré sa uzavrelo do seba, obmedzilo sa na svoj súkromný záujem a svoju súkromnú ľubovôľu, a ktoré sa odlúčilo od pospolitosti“ ([4], 389).

Podľa Rawlsa v súkromnovlastníckej demokracii práva a slobody vyjadrujú a chránia záujmy občanov vyššieho poriadku, občanov slobodných a rovných. Pritom právo na majetok v produktívnych prínosoch nie je základným právom, ale podriadenou podmienkou, určujúcou, ako čo najefektívnejšie uplatniť princípy spravodlivosti. Čo sa týka formálnosti politických práv v ústavnom režime, Rawls odpovedal, že všetci občania bez ohľadu na sociálne postavenie majú zabezpečenú férovú príležitosť uplatniť svoj politický vplyv. Pritom súkromnovlastnícky ústavný režim nechráni len negatívne slobody, ale demokratické inštitúcie spolu s férovou rovnosťou príležitostí a princípom rozdielnosti primerane chránia aj pozitívne slobody.<sup>4</sup> Rawls vie, že podľa Marxa by režim so súkrom-

<sup>2</sup> „Spoločnosť, v ktorej všetci ľudia môžu úplne dosiahnuť svoje blaho, resp. v ktorej neexistujú žiadne konfliktné požiadavky a želania všetkých ľudí sú bez donútenia spolu zladené do harmonického plánu činnosti, by bola skôr spoločnosťou, ktorá je v istom zmysle mimo rámca spravodlivosti.“ Takáto spoločnosť by podľa Rawlsa „eliminovala príležitosti, keď by sa bolo treba odvolávať na princípy práva a spravodlivosti“; on sám sa nezaoberá „týmto ideálnym prípadom, akokoľvek žiaducim by mohol byť“ ([3], 172). Pritom Rawls v odkaze spomenul, že „niektorí autori interpretovali Marxovu koncepciu rozvinutej komunistickej spoločnosti v tomto zmysle ako spoločnosť mimo rámca spravodlivosti“ ([3], 352).

<sup>3</sup> „Predovšetkým konštatujeme fakt, že tzv. ľudské práva... nie sú nič iné než práva člena občianskej spoločnosti, t. j. práva egoistického človeka, človeka oddeleného od ľudskej podstaty a od pospolitosti“ ([4], 387).

<sup>4</sup> Sir Isaiah Berlin v inauguračnej prednáške *Dva pojmy slobody* (1958) charakterizoval Millov pojem slobody ako negatívny v tom zmysle, že stanovuje demarkačnú čiaru nezasahovania druhých do činnosti jednotlivca, na základe toho zdôvodnil koncept pozitívnej slobody. Významný predstaviteľ filozofie komunitarizmu Charles Taylor ide ešte ďalej, označuje pozíciu stúpencov idey negatívnej slo-

ným vlastníctvom výrobných prostriedkov nemohol naplniť dva princípy spravodlivosti, ba dokonca si myslí, že by na tom mohlo byť niečo pravdy, je však otázne, či by si liberálny socialistický režim počínal lepšie nielen v rovine ideálnych úvah, ale aj v rámci konkrétnych historických okolností. Za hlavný problém považuje Rawls v Marxovom duchu demokratickú participáciu v rámci pracovného procesu, odvoláva sa však iba vágne na Millovu myšlienku robotníckych firiem, ktoré by snáď mohli pokojne prostredníctvom ekonomickej súťaže nahradiť kapitalistické firmy. Dosiaľ tomu nič nenasvedčuje, preto kladie otázku, či by robotnícke firmy nemali byť dočasne podporované ([5], 177 – 178). Marx sa problematikou uplatňovania spravodlivosti systematicky nezaoberal, obmedzil sa na niekoľko kontroverzných poznámok v *Kritike gotthajského programu* (1875). Komunizmus rozčlenil na dve fázy, pričom nižšia má ešte formu ziskovej ekonomiky, „podľa toho dostáva jednotlivý výrobca – po zrážkach – späť presne to, čo spoločnosť dáva... jeho individuálne množstvo práce“ ([7], 17). V rámci spravodlivosti, keďže sa uplatňuje kritérium zásluhovosti, ide o nerovnú distribúciu, preto „rovnaké právo je tu – v princípe – ešte stále *právom buržoáznym*...“ ([7], 18). Spravodlivá distribúcia bude možná až po zrušení súkromného vlastníctva, čím sa odstráni vykorisťovanie človeka človekom, takže vo vyššej fáze komunizmu materiálne stimuly nebudú pôsobiť. To má umožniť uplatnenie princípu mimo rámca spravodlivosti: „Každý podľa svojich schopností, každému podľa jeho potrieb!“ ([7], 19), čo má za následok, že „právo by muselo byť skôr nerovnaké ako rovnaké“ ([7], 18). Podľa Rawlsa sa koncept dobre usporiadanej spoločnosti zásadne líši od Marxovej idey vyššej fázy: Komunistická spoločnosť by fungovala mimo rámca spravodlivosti, lebo by boli prekonané okolnosti, ktoré si vyžadujú distributívnu spravodlivosť, dokonca ľudia nebudú nútení zaoberať sa každodenným životom. Spravodlivosť ako férovosť však predpokladá, že v rámci rozumného pluralizmu demokratického režimu princípy a politické hodnoty vzťahujúce sa na spravodlivosť budú vždy zohrávať určitú úlohu vo verejnom politickom živote, takže distributívna spravodlivosť sa jednoducho nevytratí ([5], 177).

Pri interpretácii Marxovho textu, ako upozornil Daisuke Arie, treba dôsledne reinterpretovať Marxov vzťah k Aristotelovej *Etike Nikomachovej*, odkiaľ Marx prevzal etalón spravodlivosti, ktorý kritizoval. Aristoteles zaviedol tri druhy spravodlivosti vo vzťahu k distribúcii a transakciám odohrávajúcim sa v rámci spoločenstva. Distributívna spravodlivosť vyjadrená geometrickou úmerou sa týka verejných statkov a riadi sa zhodnotením osobného príspevku v prospech spoločenstva. Spravodlivosť korigujúca sa vzťahuje na súkromný styk, resp. zmluvu, pričom tu platí aritmetická úmera, kvantitatívne kritérium, t. j. ekvivalent za ekvivalent. Napokon zaviedol Aristoteles spravodlivosť retributívnu, ktorá sa vzťahuje na súkromné transakcie tovarovej výmeny, čo si vyžaduje geometrickú úmeru vo vzťahu osôb (výmenná hodnota je v súlade s prínosom osôb, korešponduje s distributívnou spravodlivosťou), ale vyžaduje si aritmetickú úmeru vo vzťahu odlišných komodít (princíp rovnakej hodnoty, čo je v súlade s korigujúcou spravodlivosťou). Tradičné rozlíšenie, pochádzajúce nie od Aristotela, ale od T. Akvinského, na spravodli-

---

body za mentalitu „Maginotovej línie“, pretože táto mentalita odvodená od Hobbesa zaručuje porážku. Z historického aspektu podľa Ch. Taylora liberalizmus bránil ideu negatívnej slobody v obrannej pozícii vo vzťahu k rôznym variantom autoritárstva, bolo to však za cenu rezignácie na koncept individuálnej sebarealizácie, čo sa mu javí ako strata významného liberálneho potenciálu (dôkazom má byť Taylorova procedúra tzv. „silného hodnotenia“) [6].

vosť distributívnu a komutatívnu viedlo u A. Smitha a J. S. Milla k postulovaniu spravodlivosti v negatívnom zmysle („nespôsobiť ujmu“). Zatiaľ čo distributívna spravodlivosť má pozitívny hodnotový obsah a závisí od autority spoločenstva, komutatívna spravodlivosť takto interpretovaná sa obmedzuje na formálnu požiadavku „férovosti“ vo vzťahu k pravidlám. Japonský filozof argumentuje oproti rozšírenému názoru, že Marx kritizoval v prvom rade negatívnu, t. j. komutatívnu spravodlivosť, hoci bol radikálnym kritikom spôsobu distribúcie príjmov a statkov v rámci kapitalizmu. Marxovu kritiku kapitalizmu interpretuje v tom zmysle, že distributívna spravodlivosť alebo výmena na základe množstva akumulovanej práce sa nerealizuje v súlade s komutatívnou spravodlivosťou (ekvivalent za ekvivalent) porovnaním práce a mzdy (nadpráca, za ktorú sa neposkytuje ekvivalent, je výsledkom slobodného zmluvného vzťahu) [8]. Toto vysvetlenie konkretizuje, prečo Marx formálne alebo „rovnaké“ (buržoázne) právo považuje za nespravodlivé, resp. prečo by sa vo „vyššej fáze“ nemala uplatňovať formálna spravodlivosť.

Zdalo by sa, že v postmodernej dobe s jej akcentovaným poriadkom chaosu, všezahrnujúcim pluralizmom a prehnaným hodnotovým relativizmom nemá opodstatnenie žiadna metafyzika, resp. ideológia s nárokom na totálnu platnosť, no kryptoekonomizmus ako neoliberalná ideológia globalizmu sa v súčasnosti výrazne presadzuje.<sup>5</sup> Možno si predstaviť scenár s elitnou kozmopolitnou menšinou, profitujúcou z globalizácie, ktorá sa necíti byť vôbec zodpovednou vo vzťahu k väčšine spoločnosti, ponechanej svojmu osudu. Táto väčšina bude akcentovať svoje jedinečné kultúrne identity („vzbura menšín“), lebo ničím iným v boji proti úspešnej ekonomickej globalizácii nedisponuje, a navyše – čo je podstatné –, môže odmietat ideológiu ekonomického rastu s tým, že v mene vlastných hodnôt neakceptuje ako primárny cieľ zisk a konkurencieschopnosť, a to ani za cenu určitého poklesu spotreby, resp. životnej úrovne, čím prestáva fungovať doterajší politický konsenzus. Otázka, či je možné dosiahnuť aspoň určitú mieru distributívnej spravodlivosti v rámci princípov spravodlivosti (zmiernenie fatálneho konfliktu), alebo hypotéza, že niekedy v budúcnosti dospeje civilizácia do štádia, keď bude môcť úspešne fungovať mimo rámca spravodlivosti, prestáva byť iba teoretickou a stáva sa nanajvýš praktickou otázkou prežitia ľudstva v globálnom meradle.

**II.** Právo je jedným z civilizačných (kultúrnych) výdobytkov, pričom jeho výkon závisí od mocenských vzťahov, nevyhnutne sa teda vzťahuje na dosiahnutú úroveň civilizácie a kultúry. Pri hľadaní teórie, ktorá by zodpovedala súčasnému stavu poznania o podstate práva a reflektovala „údel práva“ v súčasnej spoločenskej situácii, som našiel inšpiráciu v téze známeho nemeckého sociológa N. Luhmanna, že komunikácia organizuje ľudskú spoločnosť, a nie naopak (materializmus, naturalizmus). Právo Luhmann opisuje ako autopoietický t. j. samoorganizujúci sa systém, lebo právo samotné reprodukuje všetky svoje rozdiely a určenia, takže jednota práva je faktorom samovznikania. Diskutabilným miestom jeho teórie je predovšetkým to, že na spoločnosť nazerá vo vzťahu k právu len ako na niečo druhotné, ako na sociálne prostredie. Na jednej strane sa od každej operácie a štruktúry právneho systému očakáva, že bude spravodlivá, na druhej strane politické riadenie práva nie je možné (o prepojení moci a práva hovorí výlučne ústava). Tieto

---

<sup>5</sup> Tento koncept vychádza z hegelovského myslenia, z dialektiky obrátenej do minulosti, prípadne môže vyústiť do úvah o „konci dejín“. Marx svoj akčný koncept dialektiky založil na obrate k budúcnosti a považoval ho za prekonanie Hegelovho absolútneho idealizmu.

premisy sú kritizovateľné; za silnú stránku uvedenej teórie však považujem to, že dokáže vysvetliť zásadné zmeny fungovania práva od konca 18. storočia, keď došlo k silnému oslabeniu prirodzenoprávnej teórie v prospech pozitívnych noriem garantovaných autoritou štátu. Z filozofického hľadiska ide o dôsledok osvietenstva, keď sa rozpadla tradícia ako hlavný zdroj legitimacy práva v tradičných spoločnostiach a právo začalo vystupovať ako jedna zo sociálnych štruktúr, nič viac a nič menej, lebo stratilo transcendentálny legitimačný rámec ([9], 30). S nástupom právneho pozitivizmu sa zvyšuje nezávislosť práva od ostatných sfér spoločenského života, najmä od politiky a ekonomiky, čo sa prejavuje aj v procese globalizácie, takže je namieste úvaha, či by sa táto „samovznikacia“ schopnosť nedala využiť na ovplyvňovanie procesu globalizácie, aby tá slúžila v prospech organizovaného (nenásilného) združovania ľudí, a nie naopak, čo je napokon údelom práva.<sup>6</sup>

V súčasnosti pojem globalizácie plní úlohu ideologického konštraktu, ktorý vyjadruje finalitu dejín („kvázihistorická nevyhnutnosť“): Budúcnosť má svoju poslednú podobu, ktorá sa odhaľuje v dejinách, a predstavujú ju „globálny trh, globálna vláda a globálna občianska spoločnosť“. Prekonáva všetky lokálne, historické a morálne obmedzenia, ktoré kladú globálnemu trhu a globálnej vláde náboženstvá, etické normy a kultúry „menej vyvinutých“ spoločností; údajne výlučne globalizácia môže zaručiť planetárnu koordináciu ľudstva, a tým aj novú vyššiu racionalizáciu života na planéte Zem. Namiesto postmodernej straty životného sveta a zmyslu života sa ponúka akoby otvorené pole možností. Globalizácia svojou podstatou naozaj nepredstavuje živelnú pohromu, podobnú biblickej potope, lenže jej negatívne dôsledky by za určitých okolností mohli byť rovnako fatálne... Právo je v Luhmannovej koncepcii normatívne uzavreté, sociálne okolie sa javí ako kognitívny problém, pričom právo odtiaľ nečerpá svoj základ, ale má vlastné imanentné zákonitosti: Organizuje spoločnosť tým, že redefínuje a organizuje samo seba; táto schopnosť práva – väzba kognitívnej komunikácie – je významná vo vzťahu k nároku na právo, ktoré nastoľuje globalizácia.

Vo svojich ďalších úvahách Rawls rozpracoval koncept realistickej utópie v práci *Zákon národa* (1999), odvolávajúc sa na koncept medzinárodného práva, *ius gentium*, a na Kantov traktát *O večnom mieri*. Ide o politickú filozofiu, ktorá „presahuje hranice praktických politických možností“. Rawls postuluje tézu, že veľké zlo v ľudských dejinách pochádza z politickej nespravodlivosti a zavedenie politickej spravodlivosti teda bude viesť k zániku všetkých veľkých foriem zla. Ľudská prirodzenosť podľa Rawlsa závisí od spoločenských inštitúcií; ak tvrdíme, že je dobrá, znamená to, že občania vyrastajú v podmienkach rozumných a spravodlivých inštitúcií ([10], 7). Ak má byť liberálna koncepcia spravodlivosti realistická, predpokladá dve nevyhnutné podmienky: a) chápe ľudí takých, akí sú (aktuálne zákony prírody), ústavné a občianske zákony majú byť v dobre usporiadanej demokratickej spoločnosti rozumne spravodlivé; b) keďže existuje viacero liberálnych koncepcií spravodlivosti,<sup>7</sup> každá z nich má spĺňať tri charakteristické

---

<sup>6</sup> Apologéti súčasného trvale neudržateľného stavu civilizácie sa utešujú iluzórnymi ideologickými konštrukciami, ako sú napr. neviditeľná ruka trhu, politická múdrosť väčšiny, neohraničenosť vedeckého poznania. Trh ako spontánny poriadok však môže fungovať výlučne v adekvátnom právnom, resp. inštitucionálnom rámci. Zďaleka pritom nejde iba o minimalizáciu negatívnych externalít (napr. životné prostredie), hoci aj ju niektorí vydávajú za „obmedzovanie slobodného podnikania“.

<sup>7</sup> Ide o významný posun oproti *Teórii spravodlivosti*, kde autor svoju teóriu koncipoval ako univerzalistickú v kantovskom duchu. Tým sa v pôvodnej verzii vystavil kritike zo strany filozofov-komu-

princípy<sup>8</sup> a zároveň kritérium recipacity (férovej kooperácie) ([10], 13 – 14). Ako je známe, Rawls nie je stúpencom absolutizácie rovnosti, a teda predpokladá, že nerovnosti nie sú vždy nespravodlivé. Požaduje však, aby nerovnosti boli redukované, a má na to tri dôvody. Po prvé, utrpenie chudobných; nezáleží na tom, aká široká je priepasť medzi bohatými a chudobnými; ide o to, že najmenej zvýhodnení disponujú dostatočnými prostriedkami, aby mohli efektívne využívať svoje slobody a prežívať hodnotné životy. Po druhé, podradné postavenie; priepasť medzi bohatými a chudobnými vedie k tomu, že niektorí jednotlivci a niektoré národy môžu byť nespravodlivo považované za menejcenných. Po tretie, dôležitá úloha férovosti v politických procesoch; ide o férovosť volieb a o príležitosti uchádzať sa o verejné úrady, pritom férová rovnosť príležitostí presahuje rámec formálnej legálnej rovnosti ([10], 114 – 115). V *Zákone národov* ide o spravodlivú spoločnosť, a nie o blahobyť jednotlivcov, pričom každá spoločnosť má dostatočné zdroje na vybudovanie spravodlivých inštitúcií (iba po túto hranicu môže prijímať podporu), Rawls teda nepožaduje globálnu redistribúciu ([10], 119 – 120). Pokiaľ ide o dôsledky globalizácie, podľa Rawlsa medzinárodné sociálne nerovnosti nie sú prekážkou šírenia liberálnej demokracie a dobre usporiadanej spoločnosti. Pokiaľ ide o dôsledky globalizácie, podľa Rawlsa medzinárodné sociálne nerovnosti nie sú prekážkou šírenia liberálnej demokracie a dobre usporiadanej spoločnosti. Rawls rozlišuje medzi ideálnou teóriou, ktorá je vhodná pre spoločnosť dobre usporiadaných národov a neideálnou teóriou. V podmienkach nesúčinnosti sú štáty, ktoré odmietajú rozumný zákon národov, tieto mimozákonné štáty by sme sa mali usilovať priviesť medzi dobre usporiadané národy. Okrem ekonomických faktorov Rawls venuje primeranú pozornosť aj faktorom politickým a kultúrnym. Dobre usporiadané spoločnosti majú povinnosť pomôcť *zaťaženým* štátom, ktoré nemajú vyhovujúce podmienky pre dobre usporiadaný režim. Za najlepší spôsob pomoci však nepovažuje dôslednú reguláciu ekonomických a sociálnych nerovností podľa princípov distributívnej spravodlivosti. Úroveň blahobytu medzi spoločnosťami sa môže a bude líšiť, čo nepatrí do povinnosti pomáhať, nie všetky zaťažené štáty sú chudobné a nie všetky dobre usporiadané spoločnosti sú bohaté: napr. spoločnosť, ktorá má málo prírodných zdrojov a málo bohatstva, môže byť dobre usporiadaná, ak politické tradície, zákon, vlastníctvo a triedna štruktúra spolu s príslušnými náboženskými a morálnymi presvedčeniami a kultúrou sú také, že môžu udržať liberálnu alebo slušnú spoločnosť ([10], 106).

Neudržateľný a samoúčelný ekonomický rast, vo vyspelej časti sveta politický fetiš, ohrozuje civilizáciu rovnako ako zbrane hromadného ničenia, avšak bez udržateľného rastu by najmenej tretina populácie (dnes sú to dve miliardy ľudí) bola odsúdená na biedu a civilizácia by sa zrútila do barbarstva. Zásadný problém globálneho kapitalizmu spočíva v tom, ako zabezpečiť právo na minimálnu ľudskú dôstojnosť, a teda na prežitie zmysluplného života ostrakizovaným, ktorí sa rozhodne nie iba vlastnou vinou ocitli mimo rámca autarkiou presadzovanej všeobecnej pracovnej povinnosti, príp. sa jednoducho nemali vôbec narodiť. E. Bondy poukazuje na to, že intenzifikácia práce je poverou, ktorá bola

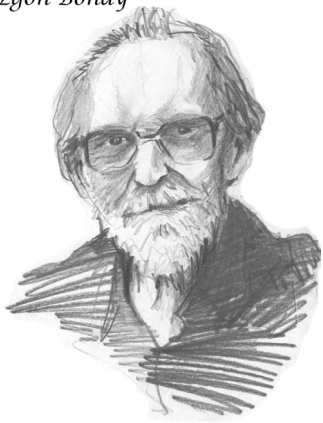
---

nitaristov (M. Walzer).

<sup>8</sup> Ide o tieto základné črty: a) zhrnújú základné práva a slobody v súlade s ústavným režimom; b) tieto práva, slobody, príležitosti a zvláštne priority pridelujú pri zohľadnení nárokov obecného dobra a perfekcionistických hodnôt; c) všetkým občanom zaručujú nevyhnutné primárne statky, aby mohli zmysluplne a efektívne využívať svoju slobodu ([10], 14).

ľuďom vnútená iba pred niekoľkými generáciami. Ak aj v tradičnej spoločnosti bola práca odcudzená, vzťah človeka k jeho vlastnej produkcii nebol založený na neprimeranej drine. „Vlastníci výrobných prostriedkov kalkulovali s tým, že pracovníka zodrú až na smrť, pričom vedľa hladuje ďalších desať ľudí, ktorí by časť jeho práce mohli prevziať a uživiť sa. To je ekonomická realita, na ktorej bola vybudovaná povera o tom, že produkcia musí stále rásť a byť stále väčšia, že inak sa civilizácia zrúti“ ([11], 114). Scenár

*Egon Bondy*



1984

E. Bondyho vychádza z exkluzivity motivácie zisku, ktorá povedie k tomu, že napokon zostane jeden monopolný vlastník, ktorý už vlastne zisk ani moc nepotrebuje, ostáva mu len maximalizovať svoju vlastnú prestíž. Keďže štruktúru spoločnosti modelujú práve právne systémy, elita, ktorú globálni hráči potrebujú („symbolickí analytici“ – termín R. Reicha) by mohla byť schopná vypracovať legislatívne schémy, ktoré by sledovali prevzatie moci zvnútra, a tým umožnili zvrhnutie nadnárodnej oligarchie. Právna veda by mala sformulovať určité civilizačné právne normy tak, aby boli natoľko upevnené, že by sa dali iba ťažko prekročiť, ba čo viac, že by sa pre ostatných obyvateľov planéty stali prirodzenými, resp. zvykovými normami ([11], 96 – 99). Pochybnosti nevzbudzuje schopnosť právnej vedy definovať základné

civilizačné normy, ale spor o nastolenie autority, ktorá by zabezpečila v prípade potreby aj násilnými prostriedkami vymožitelnosť nového medzinárodného práva v celosvetovom meradle. V optimistickom (menej rizikovou) variante by to bola autorita medzinárodného

spoločenstva, v pesimistickom nestabilnom variante unilaterálna autorita impéria.

Pomerne rozšírený názor, ktorý stotožňuje globalizáciu s nástupom kapitalizmu, spochybnil J. Keller, čo zdôvodnil tým, že sily globalizácie sa na politickej úrovni (t. j. mimo rámca imperiálnej politiky národných štátov – koloniálnych mocností) presadili až v polovici 20. storočia. „Tajomstvom globalizácie je to, že ide o pokus presadiť kolonizáciu verejného priestoru prostredníctvom súkromného záujmu v meradle celej planéty“ ([12], 183). Keller preto rozlišuje medzi dvoma etapami globalizácie: a) v prvej fáze má podobu rozvojovej pomoci krajinám Juhu, lenže táto pomoc prináša zisky vyspelým štátom, ktoré si tým riešili vlastné problémy a Tretí svet sa extrémne zadlžil; b) druhú fázu ovládli nadnárodné spoločnosti a finančné inštitúcie, ktoré využitím deformovanej štruktúry krajín Juhu rozbiť sociabilitu rozvinutých štátov Severu (prostredníctvom programov štrukturálneho prispôsobenia – SAP, ktoré sa uplatňujú aj vo vzťahu k postkomunistickým krajinám). Scenár J. Kellera vychádza zo situácie, keď množstvo ľudí je prebytočných, lebo trh ich nepotrebuje za účelom abstraktnej práce, preto sa stávajú *klientmi* tých, čo sú schopní na vlastné náklady čeliť rizikám, t. j. sú schopní sa sami vyzbrojiť. Výsledkom druhej fázy globalizácie by podľa Kellera mohol byť návrat do predmoderných pomerov, k určitej forme neorganizovaného barbarstva, ktorú nazval „postmoderná refeudalizácia“ ([12], 176). Spoločným menovateľom oboch scenárov (Bondyho i Kelleroého) je úvaha o novej elite – víťazoch globalizácie, ktorí naplňajú svoje záujmy a tým, že sú úspešní, spúšťajú sebadeštruktúrný mechanizmus nimi etablovaného sociálneho poriadku. Ako jedno z možných riešení sa v takejto situácii a navyše v podmienkach



populačnej explózie pauperizovaných ponúka stratégia „globálnej genocídy“, ktorej predchádza „globálna menticída“ (termíny E. Bondyho). To pripomína Marxovu predstavu, že kapitalizmus zanikne až vtedy, keď naplní svoje historické poslanie, čím sa stáva nositeľom skrytých imanentných sebadeštručných mechanizmov.

Ak uvažujeme o svetovej ríši globalizácie, inšpiráciu treba hľadať u filozofa, ktorý azda najlepšie zovšeobecnil podstatu osvietenstva, u filozofa slobody I. Kanta. Keď uvažuje o právnej nevyhnutnosti vstúpiť do občianskeho stavu, odvoláva sa Kant na tri princípy: sloboda človeka, rovnosť s druhými, samostatnosť občanov. Tretí princíp charakterizoval aj svetobčiansku jednotu, zbratanie, jednotu vôlí všetkých, takže príroda (a právo) majú podporovať svetoobčiansku spoločnosť, o ktorej filozof nevie, kedy nastane. Kant rozšíril platnosť všeobecnej etickej teórie na oblasť právnej vedy (Rechtslehre); analogicky Dahrendorf modifikoval jeho imperatívy. Cieľom by malo byť nastolenie svetovej liberálnej ústavy: „Konaj tak, aby maxima tvojho konania mohla byť považovaná za princíp svetoobčianskej ústavy všeobecne spravujúcej právo“ ([13], 122). Cieľom politiky slobody sú podľa Dahrendorfa „čo najväčšie životné šance pre čo najväčší počet ľudí“ (Rawls: prospech pre všetkých, a najmä pre najmenej zvýhodnených), pod čím sa rozumie *sanca volby*, t. j. dovoliť ľuďom voliť a dať im možnosť voliť. Ide o nárok participovať a o ponuku činností a statkov na výber. Situácia globalizácie vedie k prehľbovaniu extrémnych ekonomicko-sociálnych nerovností tak medzi jednotlivcami, ako aj medzi národnými štátmi vrátane celých kontinentov, dochádza k marginalizácii značnej časti populácie planéty. Podľa Dahrendorfa však nestačí iba konštatovať nepríjemnú sociálnu realitu. Ako rámcovú podmienku politiky slobody vymedzil tieto princípy: Nerovnosť je znesiteľná, ba dokonca stimuluje zlepšenie životných šancí, ak majú všetci garantovanú základnú životnú úroveň a ak nikto nemôže svoje bohatstvo využívať na to, aby obmedzoval šance ostatných participovať na spoločenskom živote (v tomto kontexte spomína diskusiu o *zaručenom základnom príjme občana*<sup>9</sup>) ([13], 90).

Osvietenský sociálny perfektibilizmus i marxizmus predpokladali zvládnutie spoločenských konfliktov prostredníctvom reformovaných, resp. revolučne transformovaných inštitúcií. Dahrendorf si myslí, že budúce konflikty budú natoľko nevypočítateľné, že sa nebudú dať zvládnuť prostredníctvom politických inštitúcií, ale bude nevyhnutné zaviesť určité rešpektované pravidlá, t. j. právny poriadok (*rule of law*), a navyiac posilňovať zmysel pre stálosť nášho konania, aby sa v našom sociálnom svete darilo slobode ([13], 91 – 93). Politická demokracia automaticky nevytvára hospodársky blahobyť, čo sa potvrdilo v rámci postkomunistickej transformácie. Aby demokracia splnila svoje záväzky, musí byť zakotvená v liberálnom poriadku. Občianska spoločnosť je spoločnosťou slobodných združení, zjednocuje ľudí na základe ich záujmov a preferencií (väzby „súdržstva“, t. j. solidarity, spolupatričnosti a súdržnosti). Je podmienkou liberálneho poriadku rovnako ako nadvláda práva (udržiavanie demokracie a ústavy slobody) ([13], 96 – 99). Globalizácia pritom znamená miznutie demokracie, takže sa musíme uspokojiť s rozvíjaním právneho poriadku, usilovať o záväzné právne pravidlá a efektívne sankcie vo svetovom meradle. „Miznutie demokracie“ znamená, že neexistuje nijaký postup pre striedanie tých, ktorí rozhodujú; neexistujú nijaké predvídateľné kontrolné mechanizmy; neexistuje nijaká systematická metóda, ako prihliadať na záujmy a názory tých, ktorých sa rozhodovanie

---

<sup>9</sup> Pozri *Všeobecný základní příjem*. Praha: FÚ AV ČR 2007.

týka (svetové obyvateľstvo) ([13], 110). Slobodu považuje Dahrendorf za najvyšší cieľ verejného konania a činného života a ako taká je nedeliteľná. Pokým sa viaže na privilégiá, je stále nedokonalá, preto vytvorenie liberálneho poriadku podmieňuje slobodnú spoločnosť pre všetkých občanov ([13], 121). Pravdepodobne sa nedočkáme svetovej demokracie, ale reálna je svetová nadvláda práva, čím sa myslí to, že medzinárodné právo nebude vystupovať iba ako súhrn morálnych požiadaviek, ale aj ako súhrn platných pravidiel podliehajúcich sankciám ([13], 127).

Z odlišných filozofických východísk (Kant u Dahrendorfa a Marx u Bondyho) sa potvrdil význam práva ako fundamentálneho normatívneho systému, ktorý je schopný – alebo aspoň poskytuje nádej – že sociálny poriadok umožní v minimálnom variante prežitie pozemskej civilizácie, v maximálnom variante napredovanie pozitívnej slobody. Toto tvrdenie však je len jednou z možností v rámci alternatívnych scenárov pozemskej civilizácie. Varovný scenár siaha od možnosti znovunastolenia barbarstva až po úplný zánik civilizácie ako takej. Ako je známe, po rímskom práve, ktoré inšpirovalo aj Kanta, bolo 12. storočie právnym storočím, zákon sa začínal chápať ako povinnosť predpísaná rozumom za účelom všeobecného dobra, čo predznamenovalo éru osvietenstva (rozum ako univerzálne meradlo a miera konania). Obmedzenia ľudského rozumu, ktoré v postmodernej argumentácii slúžia na jeho zavrnutie ako univerzálneho etalónu, síce limitujú potenciál *vlády práva*, dodnes však platí, že práve tento rozum je nevyhnutnou podmienkou jej uplatnenia.<sup>10</sup> Ak uvažujeme o 21. storočí ako o novej ére práva, ide o hypotetickú alternatívu, ktorej sprievodným znakom sú napríklad vzostup právnej filozofie a úvahy o základných princípoch globálnej etiky alebo o presadzovaní medzinárodného práva.

#### LITERATÚRA

- [1] HOLLÄNDER, P.: *Filosofie práva*. Plzeň 2006.
- [2] BECK, U.: *Čo je globalizácia?* Bratislava 2004.
- [3] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995.
- [4] MARX, K.: K židovské otázce. In: Marx, K. – Engels, B.: *Spisy* 1. Praha 1957.
- [5] RAWLS, J.: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: M. 1985.
- [6] TAYLOR, CH.: Omyl negativní svobody. In: *Filosofický časopis*, č. 3, Praha 1995.
- [7] MARX, K.: *Vybrané spisy v piatich zväzkoch*. 4. zv. Bratislava 1978.
- [8] ARIE, D.: Marx and distributive justice. In: UCHIDA, H. (ed.): *Marx for the 21 st Century*. London – New York 2006.
- [9] LUHMANN, N.: *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1993.
- [10] RAWLS, J.: *The Law of Peoples*. Cambridge: M. 1999.
- [11] BONDY, E.: *O globalizaci*. Brno 2005.
- [12] KELLER, J.: *Teorie modernizace*. Praha 2007.
- [13] DAHRENDORF, R.: *Hledání nového řádu*. Praha 2007.

---

doc. PhDr. Ladislav Hohoš, CSc.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
818 01 Bratislava 1, SR

---

<sup>10</sup> Funkcia vedy pri skúmaní spravodlivosti spočíva v tom, že „veda je i v oblasti praktického rozumu schopná skúmať štruktúru problému, analyzovať funkciu morálnych hodnôt a kriticky porovnávať rozličné alternatívy a modely“ ([1], 279).