

Pavel Barša, Ondřej Císař

Anarchie a řád ve světové politice

Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů



portál

Anarchie a řád ve světové politice

Pavel Barša, Ondřej Císař

Barša, Pavel

Anarchie a řád ve světové politice / Pavel Barša,
Ondřej Císař. – Vyd. 1. – Praha : Portál, 2008. – 560 s.
ISBN 978-80-7367-094-8 (brož.)

327 * 327(100) * 321.01

- mezinárodní vztahy – teorie
- světová politika
- politické teorie
- monografie

327 – Mezinárodní vztahy, světová politika [15]

Tato publikace vznikla v rámci projektu Evropská integrace a zájmy České republiky (2D06010), podporovaného v rámci Národního programu výzkumu II, a výzkumného záměru Česká republika v mezinárodní politice (MZV4854605401).

Odborný recenzent Doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

© Pavel Barša, 2008 (Úvod, Kapitoly 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 18, Závěr)

© Ondřej Císař, 2008 (Kapitoly 13, 14, 16, 17)

Portál, s.r.o., Praha 2008

ISBN 978-80-7367-094-8

Obsah

Úvod: Mezi univerzální říší a teritoriálním státem	9
--	---

Část I

REALISMUS.	27
--------------------	----

1 Realismus jako praktické vědění.	29
--	----

1.1 Obrana politiky před vědou a morálkou (H. J. Morgenthau)	29
--	----

1.2 Idealistická a realistická antropologie (H. J. Morgenthau).	38
---	----

1.3 Spojení realismu s idealismem (E. H. Carr a R. Niebuhr)	46
---	----

2 Realismus jako teoretické vědění	63
--	----

2.1 Politika mezi národy (H. J. Morgenthau)	63
---	----

2.2 Morgenthauovo dilema.	75
-----------------------------------	----

2.3 Realismus třetího obrazu: Kenneth N. Waltz	83
--	----

3 Realismus mezi historií a vědou	97
---	----

3.1 Historický a naturalistický realismus	97
---	----

3.2 Metodologická debata	104
------------------------------------	-----

3.3 Strukturalistický realismus: obranný a útočný	129
---	-----

Část II

LIBERALISMUS A JEHO ALTERNATIVY.	151
--	-----

4 Liberalismus a jeho alternativy ve filozofii mezinárodních vztahů (M. Wight) 153	
--	--

4.1 Antropologie a právo	157
------------------------------------	-----

4.2 Ontologie a epistemologie	162
---	-----

4.3 Morálka, politika, válka.	172
---------------------------------------	-----

5	Liberalismus a jeho alternativy v teorii mezinárodních vztahů sedmdesátých a osmdesátých let	187
5.1	(Neo)liberalismus proti neorealismu	189
5.2	Konvergence liberalismu a historického realismu	195
6	Liberalismus a jeho alternativy ve studiích konfliktu	199
6.1	Zrození disciplíny z ducha liberalismu	199
6.2	Tři přístupy	206
6.3	Realistický a idealistický liberalismus	217

Část III

MARXISMUS		223
7	Teorie světosystémů (I. Wallerstein)	225
7.1	Teoretická východiska	225
7.2	Fungování kapitalismu	233
7.3	Konec kapitalismu	241
8	Britský a gramsciovský marxismus	251
8.1	Historicko-materialistická teorie modernity	251
8.2	Impérium občanské společnosti	257
8.3	Třídní boj a kulturní hegemonie	266
9	Postmarxismus Charlese Tillyho	273
9.1	Zrození moderního státu z války	275
9.2	Národní stát a násilí	282

Část IV

KONSTRUKTIVISMUS		291
10	Konstruktivismus proti objektivismu	293
10.1	Od naturalismu ke kulturalismu.	293
10.2	Vzestup a pád teritoriálního státu (J. G. Ruggie)	308
11	Dekonstrukce anarchie a společenství	313
11.1	Protiklad	314
11.2	Dekonstrukce	321
11.3	Hrozby a naděje deteritorializace	326
12	Alternativní konstrukce světového řádu (Alexander Wendt).	331
12.1	Řád kulturní a politický	331
12.2	Tři kultury anarchie	336
12.3	Nevyhnutelnost univerzálního státu	345

Část V

SOUČASNÉ APLIKACE	359
13 Teorie evropské integrace	361
13.1 Od federalismu k liberálnímu intergovernmentalismu	361
13.2 Víceúrovňové vládnutí a nový institucionalismus	367
13.3 Konstruktivismus v evropských studiích	374
14 Liberalismus a globalizace	381
14.1 Tři pohledy na globalizaci	381
14.2 Suverenita v globalizovaném světě	386
14.3 Globální vládnutí	388
15 Americká politika po 11. září 2001	397
15.1 Úvod. Spor o transatlantickou roztržku	397
15.2 Čtyři podoby zahraničněpolitické tradice	406
15.3 Neoimperialismus versus multilateralismus	422

Část VI

NORMATIVNÍ TEORIE	443
16 Globální sociální spravedlnost	445
16.1 Realismus	445
16.2 Liberalismus	448
16.3 Radikalismus aneb „Tvrď“ revolucionismus	468
17 Globální demokracie: globální politická spravedlnost	477
17.1 Teorie nadnárodní demokracie	479
17.2 Kritikové a skeptikové	488
17.3 Nadnárodní demokracie a evropská integrace	494
18 Humanitární intervence	501
18.1 Válka jménem lidských práv?	501
18.2 Čtrnáct tezí	505
Závěr: Postvestfálská situace	519
Vestfálský systém	520
Válka a ekonomická globalizace	524
Válka a kulturní globalizace	525
Scénáře budoucnosti	527
Bibliografie	531
Rejstřík	553

Poděkování

Mnozí lidé četli a kriticky komentovali kapitoly, pasáže či myšlenky této knihy, čímž přispěli k jejímu výslednému tvaru. Uvádíme je zde v abecedním pořádku: Andrea Baršová, Vít Beneš, Veronika, Bílková, Mats Braun, Stefano Guzzini, Jan Jireš, Jan Karlas, Vít Klepárník, Martin Konečný, Michal Kořan, Petr Kratochvíl, Jan Růžicka, Marc Saint-Upéry, Eva Sobotka, Vít Střítecký. Děkujeme všem, včetně těch, jejichž připomínky jsme nemohli či nechtěli akceptovat. Zvláštní uznání pak patří Jiřímu Šedivému a Petru Drulákovi, kteří jako ředitelé Ústavu mezinárodních vztahů aktivně podporovali – intelektuálně, morálně i materiálně – práci na této knize a její vydání, a Ondřeji Slačálkovi za jeho pomoc při finalizaci rukopisu. Případné chyby, omyly či formální nedostatky spadají samozřejmě pouze na naši hlavu.

Mezi univerzální říší a teritoriálním státem

„Spolu se všemi svými přáteli stojí tento národ znovu mezi světem míru a světem chaosu a neustálého poplachu. Jsme znovu povoláni bránit bezpečnost našeho lidu a naděje celého lidstva. Přijímáme tuto odpovědnost.“

„Ve všem tomto úsilí je americkým cílem více než jen sledovat proces – je jím dosáhnout výsledku: ukončit strašné ohrožení civilizovaného světa. Všem svobodným národům jde o to zabránit náhlým a katastrofickým útokům. Vyzýváme je, aby se k nám připojili, a mnozí tak činí. Avšak směřování tohoto národa nezávisí na rozhodnutích ostatních.“

„Svoboda, již si ceníme, není darem Ameriky světu, ale darem Boha lidstvu. Neznáme a nenárokujeme si znát všechny cesty Prozřetelnosti, a přesto jim důvěřujeme a svou důvěru vkládáme do milujícího Boha za vším životem a vši historií.“

George W. Bush, *Zpráva o stavu Unie*, 28. 1. 2003

„Politický realismus odmítá ztotožnění morálních aspirací zvláštního národa s morálními zákony řídícími svět. Jako odlišuje pravdu od mínění, odlišuje také pravdu od modloslužebnictví. Všechny národy jsou v pokušení ... oblékat své zvláštní aspirace a činy do hávu morálních účelů univerza. Jedna věc je vědět, že národy jsou podrobeny morálnímu zákonu. Zcela jiná věc je předstírat, že jsme schopni s jistotou odlišit dobro od zla ve vztazích mezi národy. Existuje obrovský rozdíl mezi představou, že nad všemi národy stojí soud Boha neproniknutelného lidskou myslí, a rouhačským přesvědčením, že Bůh je vždy na naší straně a že to, co chceme my, musí chtít také Bůh.“

Lehkomyšlná rovnice mezi zvláštním nacionalismem a radami Prozřetelnosti je morálně neobhajitelná – právě před tímto hříchem pýchy varovali vládce i ovládané autoři řeckých tragédií a bibličtí proroci. Tato rovnice je také politicky škodlivá, neboť má sklon narušovat úsudek, který pak v zaslepení křížáckou horlivostí ničí národy a civilizace jménem morálního principu, ideálu či samotného Boha.“

Hans J. Morgenthau, *Pátý princip politického realismu, Politika mezi národy*, 1954

Teorie mezinárodních vztahů vyšla z reflexe moderního mezistátního systému v podobě, v jaké se v 17., 18. a 19. století vyvinul z urovnání náboženských válek Vestfálským mírem roku 1648. Toto urovnání bylo založeno na vzájemném uznání teritoriální suverenity států, kterou neměl přebít žádný morální princip. Stát jako zvláštní *politická moc* ovládající určité území a určitou lidskou skupinu si nárokoval nezávislost na všelidské *morální pravdě*. Stabilita vestfálského systému byla založena na vzájemném vyvažování států prostřednictvím aliancí a občasných válek. Na rozdíl od válek předcházejícího období nebyly tyto války odůvodňovány spravedlností, dobrem či spásou, ale mocenskými zájmy jednotlivých států. Multipolarita evropského systému byla čas od času narušována pokusem některé z evropských velmocí sjednotit Evropu pod vlastním vedením – tuto ambici měla napřed Francie na počátku 19. století či Německo v první polovině 20. století. Studenoválečné rozdělení Evropy po druhé světové válce a bezpečnostní garance Spojených států nabídly západní Evropě příležitost sjednotit se jiným způsobem – nikoli kolem jedné z jejích velmocí, nýbrž cestou vzájemné integrace.

V té době však již byla původně vnitroeurovská mocenská multipolarita proměněna v celosvětovou bipolaritu, jejíž mimoeurovská těžiště spočívala v USA a SSSR. Po zhroucení sovětského bloku se pak lidstvo ocitlo v doposud nevídané situaci celosvětové převahy Ameriky. Za prvního prezidentského období George W. Bushe (2001–2005) vyvstala otázka, zda systém mezinárodních vztahů neopsal kruh – zda jsme se po více než třech stoletích vestfálského systému nevrátili do situace vlády jediné říše. Cožpak není relativní autonomie mnoha specifických pozemských mocí – států, jejich regionálních bloků či velmocí – znovu zastřešena impériem? Cožpak se toto impérium nezaštiťuje univerzálními hodnotami lidských práv a demokracie, podobně jako se Svátá říše římská národa německého zaštiťovala všelidskou platností křesťanského zjevení? Copak nebyly opuštěny omezené spory o pozemskou moc, bezpečí a prosperitu ve prospěch křížáckého tažení za prosazení určité morální pravdy bez ohledu na princip teritoriální suverenity?

Rétorika Bushovy „války proti teroru“, vyhlášené po teroristických útocích na New York a Washington z 11. září 2001, navozovala právě toto směřování: kdo není s impériem, je proti němu. Proto by se každý měl ve vlastním zájmu stát dobrovolně spojencem Ameriky v rámci „koalice ochotných“, dříve než bude k poslušnosti přinucen její silou tak, jak se to přihodilo režimu Talibanu v Afghánistánu na podzim 2001 nebo Saddámu Husajnovi v Iráku na jaře 2003. Každý se může svobodně rozhodnout o své budoucnosti: zda bude s Amerikou

na straně civilizace, svobody a míru, anebo s jejími nepřáteli na straně barbarství, despotismu a chaosu.

Po 11. září 2001 začaly znít podivuhodně aktuálně více než půlstoletí staré úvahy německého konzervativního myslitele Carla Schmitta (Schmitt, 1950). Podle něj je logika vnějších vztahů říše dichotomická, logika vnějších vztahů teritoriálních států pluralistická. V prvním případě je svět politicky rozdělen do dvou, ve druhém do mnoha částí. První kritérium rozdělení je *morální* – dobro zápasí se zlem, civilizace s barbarstvím, lidství s nelidskými monstry. (V minulosti to byli komunisté a nacisté, dnes islamističtí teroristé.) Druhé kritérium rozdělení je *prostorové* – hranice již nevede mezi dobrem a zlem, ale mezi monopoly násilí zajišťujícími pořádek a bezpečí na zvláštních územích. Jednou se politika odvolává na *absolutní hodnoty*, realizovatelné kýmkoli a kdekoli na světě, podruhé se odvolává na *relativní hodnoty*, spjaté s udržením bezpečí a blahobytu na omezeném území a v určitém historickém čase. Právě pro své absolutní ukotvení a globální mocenský nárok nemůže svatá říše – ať již je říší Boha, nebo říší lidských práv a demokracie – uznávat neutralitu. Boj dobra se zlem se týká všech lidí a každé lidské skupiny, ať žili či žijí kdekoli a kdykoli. Vůči tomuto boji není možné být nestranný: kdo se nechce rozhodnout pro dobro, rozhodl se tím pro zlo. Neexistuje žádná střední poloha mezi přátelstvím a nepřátelstvím, žádná „třetí strana“, která by mohla zůstat neutrální. Počítá se jen do dvou: kdo není s námi, je proti nám.

Vestfálský systém politického primátu teritoriální suverenity nad morálními a náboženskými hodnotami – vyjádřený heslem *cuius regio, eius religio* – je podle Schmitta naopak spjat s možností neutrality, a tím i plurality. Ta začíná právě tam, kde existují třetí strany, jež zůstávají mimo daný konflikt a udržují mírové vztahy s oběma soupeři. To je možné, pokud se v těchto konfliktech zápasí o relativní, nikoli absolutní dobro, tedy pokud v nich nejde o „nebeské“ morální ideje, nýbrž o „pozemské“ materiální zájmy. Cíle prvního typu jsou univerzální, transhistorické a transteritoriální – týkají se každého, vždy a všude. Cíle druhého typu jsou partikulární, historicky a teritoriálně omezené – týkají se určitých skupin žijících v určité době a na konkrétním území. Spory o univerzální ideje a morální principy proti sobě nestaví různé národy žijící na odlišných územích, nýbrž jinak smýšlející skupiny formované napříč územně-politických a národních hranic. Každá z těchto skupin prosazuje světový názor, který má být údajně platný pro všechny lidi, místa a epochy.

Absence prostorových a časových – teritoriálních a historických – omezení konfliktu jde podle Schmitta ruku v ruce s absencí jeho omezení institucionál-

ních. Vestfálský systém byl opřen o právní „personifikaci“ států, které byly jasně odděleny od svých obyvatel a v posledku i od svých panovníků. Touto personifikací států se humanizovaly války. Nepřítelem v nich nebylo cizí obyvatelstvo ani jeho panovníci či vůdcové, ale fiktivní právní osoba spjatá s fungující byrokracií, která kontrolovala násilí na daném území. Proto se mohlo rozvinout válečné právo, jež odlišovalo bojovníky od civilistů, zaručovalo lidské zacházení s válečnými zajatci i obyvatelstvem okupovaného území a zabráňovalo kriminalizaci poražených státníků. Moralizace a ideologizace konfliktu ho vyvazuje z prostorových a časových hranic, a tím i z těchto hranic institucionálních. Terčem násilí již není teritoriální stát hájící svůj partikulární zájem („státní rezónu“), nýbrž konkrétní skupiny a lidé hájící univerzální ideje (jiné náboženství, jinou ideologii).

Důsledky takové *deteritorializace* konfliktu vyniknou právě na pozadí jeho *teritorializace* ustavením vestfálského systému. V něm na sebe konflikt dvou států bere podobu zkoušky sil, v níž jde o omezené cíle a používají se omezené prostředky. Nepřátelé se respektují jako rovní. Nepokoušejí se navzájem zničit, ale jen porazit. Ve Schmittově jazyce si nejsou jeden druhému *inimicus*, nýbrž *hostis*. Respekt k nepříteli jako *hostis* není možný v konfliktu, v němž jde o absolutní hodnoty a vzájemné zničení. V takovém případě nemůže být nepřítel respektován jako rovný, neboť v něm zápasíme s metafyzickým zlem. Tento zápas nutně sklouzává k totální válce, v níž vítězství jednoho znamená zničení druhého. Protože impérium si z definice činí nárok na univerzální panství, nemůže vedle sebe snést soupeře s rovným morálně-politickým statutem ani někoho, kdo by byl vůči jeho svaté válce neutrální.

Schmittovy analýzy nám umožňují vysvětlit zmíněné zvolání amerického prezidenta po útocích z 11. září 2001: „Kdo není s námi, je proti nám!“ Umožňují nám také pochopit, proč se zdráhal zajatým protivníkům drženým v zátoce Guantánamo přiznat status válečných zajatců i právo na spravedlivý proces, které liberální státy přiznávají zločincům. Upřením tohoto lidského práva přisoudil zajatcům podlidský status: ti, kdo se postavili proti lidskosti, kterou obhajuje říše, nemohou počítat s právními zárukami, neboť na ty mají právo pouze nositelé lidskosti. Morální *obsah* boje přebil jeho náležitou *formu*, *dobro* účelu bylo nadřazeno *právu* procesu. *Ius ad bellum*, které ospravedlňuje válku, převážilo nad *ius in bello*, které řídí její průběh. Vznesený morální cíl přebíjí případné pochyby o použitých prostředcích. Důležitý je počátek (morální zdůvodnění) a konec (vítězství), nikoli to, co se děje mezi nimi. Jak řekl zmíněný vůdce: „...americkým cílem [je] více než jen sledovat proces – je jím dosáhnout výsledku: ukončit strašné ohrožení civilizovaného světa.“

K vestfálskému systému patřila politická *pluralita* navzájem nezávislých mocí a jejich *symetrie*. Říše je nahrazuje morální *dichotomií* a *asymetrií* – nepřítel je většinou daleko slabší a vždy absolutně morálně horší (Saddám Husajn, Usáma bin Ládín). Morální či politické ideje nemají vyhrazeny omezené prostory, kde by se mohly nerušeně rozvíjet. Imperiální moc je vymáhá bez ohledu na teritoriální hranice. Primát politické teritoriality nad náboženskou a posléze i ideologickou a morální vírou – vyslovený ve zmíněné zásadě *cuius regio, eius religio* – je tedy obrácen: suverenita je respektována jen v případě, že ideologické a morální hodnoty daného režimu odpovídají požadované imperiální normě. Jak se měl na jaře 2003 přesvědčit Saddám Husajn: změna režimu a nahrazení vlády tyrana vládou lidu jsou legitimními důvody pro porušení teritoriální suverenity.

Načrtnuté idealizované modely vestfálského systému a univerzálního impéria představují ovšem jen dvě krajní polohy světového řádu. Na kontinuu vymezeném unipolární *hierarchií* jediné říše a multipolární *anarchií* mnoha států – schmittovsky řečeno „uni-verzem“ a „pluri-verzem“ – se nacházejí další typy. Politické sjednocení na sebe kromě podoby impéria může vzít podobu kosmopolis nebo také slabší podobu konfederace. Politický pluralismus zase na sebe kromě čisté podoby mocenské rovnováhy může vzít smíšenou podobu velmocenského koncertu.¹ Konfederace je celosvětovým sdružením států, které podřídily sledování svých zájmů společnému právu, jež odpovídá shodě o minimálních morálních pravidlech, jimiž se mají řídit všichni příslušníci lidského druhu. Tento svazek států se může, ale nemusí stát zárodkem pro úplné politické sjednocení lidstva v globálním státě – kosmopolis. Velmocenský koncert kombinuje prvky morálního univerzalizmu s prvky politického pluralismu: ochota států vyjednávat společná pravidla chování je podepřena jednak sdílením společných morálních a politických představ a jednak jejich mocenskou rovnováhou. Tento model stojí ve středu mezi dvěma extrémy – nepopírá (pluralistickou) politiku jménem (univerzální) morálky ani morálku jménem politiky, ale snaží se je propojit tak, aby se vzájemně posilovaly. Historickým prototypem tohoto systému je uspořádání ustavené evropskými velmocemi na Vídeňském kongresu (1815), v němž byla jejich rovnováha podepřena konsenzem o jejich společných hodnotách.

1 Schmitt si vystačil s výchozím protikladem – jeho charakteristika politického „univerza“ se hodí stejně tak dobře pro imperialismus a kosmopolitismus jako pro konfederalismus a jeho charakteristika politického „pluriverza“ zase předpokládá kontinuitu mezi „čistým“ fungováním evropské mocenské rovnováhy v 18. století a jeho „smíšenou“ podobou nastolenou Svatou aliancí roku 1915 (Schmitt, 1950).

Představy impéria, kosmopolis, konfederace, koncertu a rovnováhy nejsou bezprostřední realitou, ale ideálními typy, které mají pomoci pochopit různé podoby světového řádu a jim odpovídající způsoby zahraničněpolitického jednání. Vypracovávání těchto a dalších abstraktních modelů je náplní teorie mezinárodních vztahů. Její vznik po první světové válce byl motivován snahou analyzovat příčiny této války a formulovat principy mezinárodního řádu, který by napříště masovému krveprolití zabránil. Výchozí filozofickou problematiku této převážně britské a americké disciplíny ovšem nejjasněji formuloval Němec Schmitt: Má být civilizovaný světový řád založen na sdílení *jedné* sady morálních *idejí*, nebo na rovnováze *mnoha* politických *mocí*? Mají být jeho základem univerzálně platné hodnoty, anebo partikulární síly vázané vždy na určité geografické místo a určitý historický čas? Pro první odpověď se vžilo označení idealismus, pro druhou realismus. První směr hájí morálně-politickou jednotu lidstva, druhý jeho politicko-morální mnohost.

Schéma 1.1 Spor idealismu s realismem v pojetí mezinárodního řádu

idealismus		realismus	
←		→	
primát morálky nad politikou		primát politiky nad morálkou	
„uni-verzum“		„pluri-verzum“	
hierarchie		anarchie	
impérium	konfederace	koncert	rovnováha
kosmopolis			

Ve schématu 1.1 je kontinuum mezi idealismem a realismem zaplněno *typy mezinárodního řádu*. Spor dvou pozic lze však také pochopit z hlediska *typů zahraničněpolitického jednání*. Pokud strany sdílejí jeden rozum a jednu ideu spravedlnosti, pak mohou řešit případný konflikt racionálním vyjednáváním či morální argumentací. Pokud však takový společný jmenovatel schází, musí se při prosazování svých nároků či zájmů spolehnout na sílu. V *racionální dohodě* jsou partikulární síly podrobeny univerzálnímu rozumu, v *boji* je jedna partikulární síla podrobená jiné partikulární síle. S ohledem na pojetí politického jednání jsou idealisty ti, kteří věří v možnost rozumné domluvy, a realisty ti, kdo považují za nezbytné silové donucení. Tato opozice odpovídá užívanému metaforickému protikladu mezi „holubičkami“ a „jestřáby“.

Rozdíl mezi idealismem a realismem však má i hlubší rovinu. Ta se již netýká politického jednání, nýbrž politického vědění. Podle jednoho názoru leží jeho zdroj v obecně sdíleném *rozumu*, podle druhého v *praxi* zvláštního společenství. Jednou má být politické vědění opřeno o *teoretické představování* světa, podruhé o *praktické zasahování* do něj. Teoretické vědění povstává z *vita contemplativa*, vědění praktické z *vita activa*. První vědění opírá politické jednání o jemu vnější základ v podobě nazřené ideje, racionálního pravidla či morálního principu, druhé je samo založeno v politickém jednání.

Rozdíl v typu vědění s sebou nese i rozdíl v časové modalitě jednání. Buď člověk zasahuje do časového *dění* z jemu vnější pozice nehybného *bytí*, nebo je sám vždy již součástí tohoto dění. V první modalitě je jednání odvozené od jemu vnějšího kritéria či účelu, které jsou nazřeny rozumem před jednáním a po něm: je tedy přechodnou chvílí pohybu – akce – vymezenou na svém počátku a konci momentem klidu – kontemplace. Ve druhé modalitě takové vnější ukotvení schází – jednání je součástí pohybu, který nekontroluje. Opěrnými body mu jsou pouze posouvající se horizonty minulosti a budoucnosti, nikoli jednou provždy fixované hledisko věčnosti. Zatímco teoretické vědění ukotvuje jednání v poznání metafyzické nutnosti, praktické vědění mu pomáhá plavat v živlu historické nahodilosti. Je-li jednání řízené teoretickým věděním cestou od pevného východiska k předem stanovenému cíli, pak výsledek jednání řízeného praktickým věděním není předem znám. Jednou je tedy jednání pojato z hlediska svého konce, podruhé jako hra s otevřeným koncem.

Dvě roviny sporu idealismu s realismem tedy můžeme shrnout takto: Na povrchní rovině se jedná o spor o váhu typů politického jednání – rozumné domluvy a silového donucení. Na hlubší rovině se jedná o spor o váhu dvou typů politického vědění a jim odpovídajících časových modalit jednání. K protikladu holubiček s jestřáby se na této rovině přidává protiklad intelektualistů s praktikisty. Jeden i druhý typ politického jednání přitom může být spojen s jedním i druhým pojetím politického vědění. Thomas Hobbes byl například jestřábem na povrchní úrovni, na hlubší úrovni však byl intelektualistou: jako jeden z prvních evropských myslitelů deklaroval záměr vybudovat politické vědění *more geometrico* – jako přísně racionální systém – a tak najít nevyhnutelnou logickou nutnost tam, kde se na první pohled setkáváme pouze s historickou nahodilostí. Nejpádňější zamítnutí takové kolonizace politického jednání teoretickým rozumem formulovali britští praktikisté Edmund Burke a Michael Oakeshott (Barša, 2007a, s. 36–41, 72–77). Čtyři políčka tabulky 1.2 představují čtyři pozice, které plynou z kombinací odpovědí na dvě otázky (tamtéž, s. 34–36).

		povaha politického jednání (jestřábové vs. holubičky)	
		silové donucení (boj)	rozumná domluva (dialog)
povaha politického vědění (practicisté vs. intelektualisté)	praktická		
	teoretická		

Jedním z předpokladů této knihy je, že přijetí realismu na hlubší rovině – tedy přijetí practicizmu – je schopno relativizovat a v posledku překonat rozpor mezi realismem a idealismem na povrchnější rovině: z hlediska practicizmu se totiž působící síla i představující rozum jeví jako dva stejně důležité momenty jednání a otázka, který z nich je prvotní a který odvozený, je čistě scholastickou. Představování neprobíhá mimo jednání: jednak je vždy jeho součástí a jednak je samo jen jednáním svého druhu. Relativizací protikladu mezi představováním a jednáním – zřením a působením – se relativizuje také protiklad mezi rozumovou dohodou a silovým donucením. Vždyť i rozumová shoda o žádoucím stavu světa se z určitého hlediska může jevit jako násilí rozumu, který drtí jedinečnou zkušenost soukolím obecných kategorií.

Z practicismního hlediska nejsou obecniny (ideje, zásady, pravidla) vnějšími standardy sociálního jednání, neboť v posledku povstávají z činné participace na tomto jednání. Pochopíme-li je takto, pak pro nás spor idealismu rozumu s realismem síly ztratí absolutní důležitost, kterou mu přisuzují intelektualisté. Zároveň budeme schopni nahradit jejich dualistický univerzalizmus univerzalizmem pluralistickým. Ten již nepoměřuje zvláštní obecným, které by mu bylo transcendentní, ale chápe obecné jako imanentní aspekt zvláštního. K takovému obecnému nelze dojít teoretickým zřením sociálního a politického světa zvnějšku, nýbrž porozuměním mu zevnitř, které povstává z praktické účasti na něm. (Barša, 2007a, s. 53–57)

Tato možnost se ovšem ztratila z dohledu teorie mezinárodních vztahů po druhé světové válce. Její hlavní proud totiž zapomněl na spor practicizmu s intelektualismem (který neztráceli ze zřetele realisté od Nicollò Machiavelliho

přes Edmunda Burka k Friedrichu Nietzsche, Carlu Schmittovi a Michaelu Oakeshottovi) a redukoval spor realismu s idealismem na povrchnější rovinu sporu mezi rozumnou dohodou a silovým donucením. V kapitole 1 ukážeme, že k tomuto zúžení nemuselo dojít. Tématem první poválečné knihy Schmittova kritického komentátora Hanse Joachima Morgenthaua totiž byla právě obhajoba *praktické moudrosti* politiky proti modernímu pokusu založit ji v *teoretické vědě* o jejích obecných zákonech. O podobně prakticistní východisko opřel jeho britský protějšek Edward H. Carr projekt překonání protikladu mezi idealismem rozumu a realismem síly. Takový projekt sledoval ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století i americký teolog Reinhold Niebuhr a poté také John H. Herz, který se podobně jako Morgenthau ocitl v Americe jako uprchlík z nacistického Německa. Herz takovou syntézu nazval „realistickým liberalismem“.

Jak ukáže kapitola 2, hlavní proud teorie mezinárodních vztahů však záhy opustil prakticistní východisko a s ním i možnost relativizovat dichotomii mezi realismem a idealismem. První úrok od tohoto východiska učinil sám Morgenthau, když ve své druhé americké knize již neformuloval realismus v mezinárodních vztazích *proti* vědě, nýbrž *jako* vědu. Ta má analyzovat chování států za situace anarchie, tedy za nepřítomnosti společného monopolu násilí. Morgenthau vykročil ke spojení krajní polohy realismu v *pojetí řádu* (jako založeného *pouze* na mocenské rovnováze – viz schéma 1.1) s jeho povrchním vymezením v *pojetí jednání* (viz schéma 1.2). Dodržování pravidel politického řádu je založeno na odstrašující síle jejich vymahatele, nikoli na rozumné dohodě. Mír je založen na hierarchické monopolizaci násilí. V anarchickém stavu je interakce bojem všech proti všem: státy se při obhajobě své národní bezpečnosti musejí v posledku spoléhat pouze na vlastní moc a mechanismus rovnováhy. V takové situaci má poslední slovo partikulární *síla*, nikoli univerzální *rozum*. V tomto pojetí nebyl rozdíl mezi silou (působením) a rozumem (představováním) relativizován, ale naopak absolutizován.

V padesátých letech 20. století přidal další argumenty pro toto realistické pojetí mezinárodních vztahů Kenneth Waltz ve své teorii tří obrazů válečného konfliktu a jeho příčin. První obraz vysvětluje konflikt z neracionality individuálního aktéra, v němž převažují *vášně* nad racionálními *zájmy* a morálním *rozumem*. Druhý obraz ho vysvětluje z neracionality společenského uspořádání, v němž převažuje *libovůle* tyrana nad *obecnou vůlí* občanů. Třetí obraz ho vysvětluje ze situace bezvládní čili anarchie, v níž nad monopoly násilí mnoha států neční žádný „supermonopol“, jenž by byl schopen vymáhat pravidla soužití.

Realista Morgenthau vysvětluje konflikt prvním obrazem, když za poslední příčinu násilí v lidských dějinách považuje touhu člověka po moci. Tato vášně je součástí lidské přirozenosti, a nelze ji proto nahradit sledováním neškodných materiálních zájmů či principů morálního rozumu, jak si představovali osvícenci 18. století. Idealista Kant se opírá o druhý obraz, když předpokládá, že nastolení rozumného uspořádání uvnitř jednotlivých států povede k jejich mírumilovnému chování navenek a nakonec k celosvětovému věčnému míru.

Proti realismu prvního obrazu i idealismu druhého obrazu staví Waltz realismus třetího obrazu. Ten se již nepotřebuje odvolávat k lidské přirozenosti ani k vnitřnímu uspořádání států: i kdyby jednotlivci ovládli své vášně a jednali zcela v souladu se svými racionálními zájmy, i kdyby státy řídily svou domácí politiku zásadami přirozeného práva, násilné konflikty by nezmizely. Příčinou konfliktů totiž není iracionalita jednotlivců ani nespravedlnost politických režimů, nýbrž nepřítomnost moci, která by byla schopna vymáhat pravidla mezistátního soužití. Třetí obraz tedy nevyvozuje násilné konflikty z iracionální povahy člověka či z nespravedlivého domácího uspořádání států, ale z anarchické struktury vztahů mezi nimi. Proto Waltz a jeho současní pokračovatelé jako Stephen Walt či John J. Mearsheimer nazývají tento přístup strukturalistickým realismem. Za specifikaci tohoto třetího obrazu lze považovat mechanismus bezpečnostního dilematu formulovaný Johnem H. Herzem. Tento mechanismus spočívá v bludném kruhu, v němž racionální snaha každého aktéra (jednotlivce či státu) o maximalizaci vlastního bezpečí zvýšením své vojenské kapacity vede v situaci anarchie k maximalizaci ohrožení všech.

Kenneth Waltz pochopil třetí obraz jako šanci posunout realismus z pole *filozofické antropologie* na pole *vědecké teorie* a sám se pokusil v sedmdesátých letech tuto možnost realizovat ekonomistickým popisem mezinárodního systému jakožto mocenského „oligopolu“. Jeho strukturalistický realismus či neorealismus je jednou z verzí *naturalistického realismu*, proti němuž v kapitole 3 postavíme *historický realismus* Henryho Kissingera, Raymonda Arona, Arnolda Wolferse a Anglické školy v čele s Martinem Wightem a Hedleyem Bullem. Oproti neorealistickému pojetí mocenské rovnováhy a bezpečnostního dilematu jakožto obecných zákonů mezinárodní politiky – fungujících nezávisle na historicky vzniklé povaze států a jejich vztahů – zdůrazňuje historické křídlo realismu, že fungování těchto mechanismů je podmíněno specifickými kulturními a historickými okolnostmi a že jiné okolnosti mohou vést k jinému chování států. Za jistých podmínek může být například „konfrontace“ doplněna „koncertem“ – čistě mocenská rovnováha vyjednáváním a budováním společných

institucí. Z epistemologického hlediska je protiklad mezi naturalistickým a historickým realismem variací na klasickou německou diskuzi přelomu 19. a 20. století o povaze společenských věd. Mají se tyto vědy řídit modelem přírodních věd a formulovat obecné zákony, nebo se mají snažit porozumět jedinečným historickým událostem? Mají tedy být „nomotetickými“, nebo „idiografickými“? V důrazu na důležitost institucí, diplomacie a sdílených norem leží styčné body mezi historickým realismem a výše zmíněným realistickým liberalismem, který se snaží překonat dichotomii mezi realismem silového donucení a idealismem rozumové dohody.

V kapitole 4 ukážeme, že spor mezi naturalistickým a historickým křídlem realismu nepřehrával ve specifickém kontextu poválečné angloamerické teorie jen zmíněnou německou *Methodenstreit*, ale také obecnější spor dvou ze tří filozofických tradic pojetí mezinárodních vztahů, které Martin Wight nazval *hobbesovským realismem* a *grotiovským racionalismem*. Zatímco hobbesovský realismus popisuje mezinárodní sféru jako podrobenou kvazipřírodnímu zákonu věčně se navracejícího násilí, grotiovský racionalismus zkoumá historické možnosti zkrácení tohoto násilí mezinárodním právem a mezinárodními institucemi. Tato tradice se tedy sbíhá se směřováním realistického liberalismu a historického realismu. Umírněný, s uznáním lidské nedokonalosti spjatý optimismus grotiovců je nalevo od nich přebit dogmatickým optimismem revolučních idealistů, kteří věří, že násilné mezinárodní vztahy mohou být překonány nastolením spravedlivého věčného míru.

Kromě odlišných antropologických východisek a politických cílů obnášejí tři Wightovy filozofické tradice odlišné ontologické a epistemologické předpoklady. Hobbesovci mají sklon redukovat sociální skutečnost na to, čím *je*, revolucionisté na to, čím *má být*, a grotiovců na to, čím – v závislosti na historických a kulturních podmínkách – *může být*. V konfiguraci těchto tří tradic zachycuje Wight filozofická východiska tří hlavních ideologií modernity – konzervatismu, liberalismu a radikalismu.

Jakkoli byla Wightova formulace tří filozofických paradigmat klíčová pro Anglickou školu, jejíž historický realismus odpovídal středové pozici grotiovského racionalismu, hlavní problematika disciplíny byla definována na opačné straně Atlantiku, kde od padesátých let určoval tón debaty naturalistický realismus. Jak ukazuje kapitola 5, v sedmdesátých a osmdesátých letech se stala vážným soupeřem tohoto realismu jednak liberální teorie vzájemné závislosti a na ni navazující neoliberální institucionalismus (či neoliberalismus), jednak neomarxistická teorie jednostranné závislosti a na ni navazující teorie světo-

systémů. Z takřka výlučného zaměření pozornosti realistů na poměr vojensko-politických sil převedl liberalismus sedmdesátých let pozornost na ekonomické, kulturní a informační toky, které propojují a činí vzájemně závislými různé společnosti. V protikladu k neorealistické vizi mezinárodní anarchie, která povstává ze strategického jednání jednotlivých států, zdůraznil pak neoliberalismus osmdesátých let důležitost regulujících norem a institucí, které umožňují založit vztahy mezi státy na vzájemné výhodě. Neomarxismus doplnil duel neorealismu a (neo)liberalismu tezí, že prvotní příčinou násilí v mezinárodní aréně není mnohost monopolů násilí, ale nerovná ekonomická směna mezi zeměmi prvního a třetího světa, která je důsledkem koloniální minulosti a neokoloniální přítomnosti.

Tato *teoretická* paradigmatata korespondují na jedné straně s Wightovými *filozofickými* paradigmaty (aniž by s nimi byla totožná), na straně druhé pak se třemi výše zmíněnými *ideologickými* paradigmaty moderní doby. Korespondence filozofické, teoretické a ideologické roviny se stává obzvláště patrnou v použití paradigmat na studia konfliktu, kterým bude věnována kapitola 6: zatímco naturalističtí realisté zdůrazňují nekonečnou *repetici* násilných konfliktů a (neo)liberálové věří v možnost *evoluce* od násilné anarchie ke kooperaci, neomarxisté a další radikálové považují za podmínku míru *revoluci* mezinárodního systému. Nastolení řádu se podle prvních opírá o *strach* z hrozby či použití síly, podle druhých o *zájem* na pozitivních výnosech a podle třetích o *morální rozum*, který zavládne po radikální proměně světa a člověka.

Věnuje-li se první část knihy realismu a druhá konfrontaci liberalismu s realismem a radikalismem, třetí část se zabývá marxismem. Kapitola 7 je věnována neomarxismu amerického teoretika Immanuela Wallersteina, který kombinuje Marxovu charakterizaci kapitalismu jako systému samoúčelné akumulace kapitálu s teorií závislosti a nerovné směny mezi „periferií“ (tj. zeměmi zaostalého Jihu) a „jádem“ (tj. zeměmi rozvinutého Severu). Mocenské rovnováhy (či spíše nerovnováhy) mezi státy mají svůj poslední zdroj v ekonomickém systému, jemuž slouží i politický systém, který je založen na principu formální suverenity států. Od Marxova historického materialismu se Wallerstein odchyluje tím, že přenáší pozornost od antagonismu tříd k antagonismu regionů – těžiště kapitalismu tak posunuje od nerovných vztahů lidí v rámci *výroby* materiálních statků k jejich nerovným vztahům v rámci *oběhu* těchto statků.

Kapitola 8 sleduje ortodoxnější pojetí historického materialismu, které si udrželo převahu na univerzitách ve Velké Británii. Toto pojetí rozvíjí Marxovu ideu, že kapitalistický způsob tvorby a přivlastňování společenského nadpro-

duktu neproměňuje pouze vnější vztahy mezi různými společnostmi, ale prvotně samu vnitřní povahu vztahů, které lidé navazují uvnitř jedné společnosti. Zatímco ve feudální společnosti bylo přivlastňování nadproduktu založeno na přímé osobní závislosti poddaného na pánovi, v kapitalistické společnosti je založeno na nepřímé – věcmi zprostředkované – závislosti námezdně pracujících na kapitalistech. Jinak řečeno, bylo-li podmínkou prvního způsobu výroby *politické podmanění* pracujících, pak podmínkou druhého způsobu je jejich *politická emancipace* do pozice rovných a svobodných občanů, kteří jsou schopni uzavírat smlouvy, včetně smlouvy o pronájmu své schopnosti pracovat.

Marx ukázal, že toto přenesení panství z politické do ekonomické oblasti vede k formalizaci politické moci a minimalizaci její role vzhledem k domácí „občanské společnosti“. Současný britský teoretik Justin Rosenberg rozšiřuje tuto analýzu na mezinárodní sféru. I tam podle něj dochází k formalizaci a minimalizaci role státu. Politická suverenita států je pouhou vnějškovou fasádou jejich ekonomické závislosti na transnacionálním kapitálu a jeho imperiálních protektorech – evropských velmocích v čele s Británií v 19. století a USA po druhé světové válce. Přejít od předmoderních k moderním mezinárodním vztahům není podle Rosenberga ani tak přechodem od jediné říše k mnohosti států (jak si myslí střední proud disciplíny), ale spíše přechodem od Svaté říše římské národa německého k sekulární říši transnacionálního trhu. Základem této proměny mezinárodních vztahů je proměna přímého podmanění člověka člověkem ve feudalismu do podmanění člověka věcmi v kapitalismu.

Společné marxistické východisko Wallersteina a Rosenberga spočívá v tom, že *organizaci násilí* v moderních státech a *organizaci idejí* v moderní kultuře a ideologiích považují za funkci *organizace výroby* v moderní ekonomice. Jinak řečeno, politika i kultura jako prvky „nadstavby“ jsou odvozeny z ekonomiky jako své „základny“. V samotném Marxovi ovšem kromě této představy jednosměrné kauzální determinace nalezneme také dialektičtější pojetí vztahu různých sfér moderní společnosti. Podle tohoto pojetí nemá historický materialismus mechanicky odvozovat z ekonomiky ostatní oblasti, ale má zachycovat vzájemnou podmíněnost různých oblastí. Z tohoto hlediska nemusí být ideje a symboly dané kultury pojaty pouze jako „odraz“ materiálních zájmů, ale také jako autonomní a aktivní zdroj definice těchto zájmů.

K dialektickému pojetí vztahu ekonomiky, politiky a kultury směřovaly některé směry uvnitř marxismu. Důležitost kultury například podtrhává gramsciovský marxismus, kterého si všimneme ve druhém oddílu *kapitoly* 8. Důležitost politiky jako sféry organizace násilí zdůrazňuje historický sociolog Charles Tilly,

jemuž budeme věnovat *kapitolu 9*. Tilly popisuje vznik moderního mezistátního systému jako zkrřížení dvou autonomních logik – specificky *ekonomické* logiky akumulace a koncentrace kapitálu a specificky *politické* logiky akumulace a koncentrace prostředků donucení. Svým důrazem na organizaci násilí jako svébytný aspekt sociální interakce (a nikoli pouze „odraz“ ekonomických vztahů) vybočuje Tillyho genealogie systému moderních států z ortodoxně pojatého historického materialismu. Jeho koncepce však nemusí být pochopena jako popření, nýbrž jako doplnění Marxových analýz rozvoje kapitalismu, tím spíše, že akumulaci *prostředků výroby* považuje vedle akumulace *prostředků donucení* stále za konstitutivní prvek dynamiky modernity. Vzhledem k tomuto konstruktivnímu dialogu s marxismem nazýváme Tillyho teorii „postmarxistickou“.

Různé varianty marxismu a postmarxismu lze seřadit do tří kategorií podle toho, jakou poměrnou důležitost připisují organizaci násilí a donucení (politice), organizaci výroby a distribuce (ekonomice) a organizaci idejí a symbolů (kultuře). Tyto tři pozice do jisté míry korespondují s antropologickými východisky tří filozofických paradigmat mezinárodních vztahů probíraných v kapitole 4. *Realismus* považuje za klíčovou motivaci člověka starost o bezpečí poháněnou *strachem*, a proto v popisu reality přisuzuje ústřední místo tomu, jak je organizováno násilí. Mnohost jejích nositelů činí z mezinárodní politiky bezpečnostní hru nulového součtu. *Liberalismus* (Wightův „racionalismus“) považuje v motivaci člověka za klíčový racionální *zájem* na získání materiálních výhod, a proto má sklon popisovat mezinárodní interakci v ekonomických termínech hry kladného součtu. Revoluční idealismus věří v možnost, ba přímo v povinnost přetvořit svět podle idejí morálního *rozumu* a tím nahradit egoistickou hru o bezpečí a výhody altruistickou harmonií. Tři antropologická východiska korespondují se třemi základními motivačními pružinami lidského života, jak o nich v 17. století mluvil francouzský moralista La Bruyère – s vášní, zájmem a rozumem (La Bruyère, 1972; srv. Elster, 1999, s. 76–106).

Původní filozoficko-antropologický spor o poměrnou váhu strachu a boje o moc a uznání (tj. „vášně“), hromadění bohatství (tj. „zájmu“) a nahlížení a uskutečňování idejí (tj. „rozumu“) v *lidské přirozenosti* se v diskuzích hlavního proudu teorie mezinárodních vztahů od konce padesátých let 20. století přesouvá na ontologicko-sociologické pole – tedy k otázce, jakou poměrnou váhu má organizace moci a násilí (tj. „politika“), organizace výroby a přivlastňování (tj. „ekonomika“) a organizace symbolů a idejí (tj. „kultura“) v *sociální realitě*. Jestliže realismus zdůrazňuje první oblast a liberalismus a marxismus druhou, od osmdesátých let proniká do teorie mezinárodních vztahů konstruktivismus,

jenž podtrhává třetí oblast. Jemu věnujeme čtvrtou část knihy. V kapitole 10 vymezíme konstruktivismus protikladem k objektivismu a racionalismu, které jsou vlastní převládajícím podobám realismu, liberalismu i marxismu. Individuální či skupinová aktéři jsou podle nich schopni více či méně objektivně zachytit rozložení sil a moci (realismus), rozložení příležitostí k získání výhod (liberalismus) či zájem té či oné společenské třídy (marxismus). Konstruktivismus naopak tvrdí, že aby lidé mohli rozpoznat hrozbu a kalkulovat zájmy, musí si vždy nejprve nějak představovat svět prostřednictvím idejí a diskurzů. Jinak řečeno, lidé nemají bezprostřední přístup k objektivní realitě svého sociálního světa, ale konstruují si ji svými představami, diskurzy a symboly a také jednáním, které je těmito představami, diskurzy a symboly řízeno a prostoupeno. Rozdílné výsledky mezinárodních procesů pak neplynou z rozdílné distribuce moci (realismus) či výhod (liberalismus) nebo z objektivního třídního či geografického antagonismu (marxismus), ale z rozdílných konstrukcí světa, které se aktualizují v diskurzích a jednání aktérů.

V kapitole 11 ukazujeme použití konstruktivismu k relativizaci dichotomie mezi politikou pokojného řešení konfliktů v rámci jednoho národního *společenství* a politikou moci a donucení v rámci mezinárodní *anarchie*. Teoretická dekonstrukce protikladu společenství a anarchie je od poslední čtvrtiny 20. století stvrzována jeho praktickou dekonstrukcí procesy globalizace. V nich je společenství stále více vytrháváno ze svého zakotvení v územních hranicích a zároveň se uvnitř těchto hranic stále více objevuje násilí, které bylo dříve vykázané na jejich obvod. Zůstává otevřená otázka, zda tato deteritorializace politiky představuje příležitost, aby demokracie překročila omezení teritoriálního státu, anebo zda naopak signalizuje úpadek demokracie.

V kapitole 12 budeme pokračovat v dekonstrukci konceptu anarchie, když si s Alexanderem Wendtem připomeneme, že anarchie nepůsobí na jednání států sama o sobě, nýbrž vždy jen prostřednictvím toho, jak si ji tyto státy představují a jak na základě těchto svých představ jednají. Tyto „konstrukce“ anarchie přitom nejsou libovolnými akty individuálního subjektu-státu, nýbrž souborem kolektivních představ, aktualizovaných ve třech kulturách mezinárodního řádu, které odpovídají třem Wightovým filozofickým paradigmatům – hobbesovská anarchie je řízená realistickým principem „Zabij, nebo budeš zabit!“, lockovská anarchie je řízená liberálním principem „Žij a nech žít!“ (který ovšem nevyklučuje omezenou válku v případě nedosažení dohody) a kantovská anarchie je řízená radikálně-idealistickými principy kolektivní bezpečnosti a vyloučení války z mezinárodních vztahů. V této poslední podobě je mezinárodní řád

vyvrácením realistické představy o nutně násilné povaze anarchie v jejím protikladu k hierarchii (tj. monopolu násilí). Wendt se ovšem v pozdějších textech vrací právě k této představě, když tvrdí, že k nastolení globálního míru bude nutné nastolit celosvětovou hierarchii v podobě univerzálního státu.

V páté části ukážeme, jak jsou naznačené teoretické opce používány na různé problémy současných mezinárodních vztahů. *Kapitola 13* shrnuje teoretickou diskuzi o příčinách a důsledcích evropské integrace. Je zaměřena na paradigmatu teorie integrace a sleduje jejich jednotlivé debaty. Odráží se od funkcionalistické kritiky federalismu a popisuje dominantní diskuzi integračních paradigmat – neofunkcionalismu a intergovernmentalismu. Primární pozornost pak věnuje debatám zhruba posledních 15 let: podrobně se věnuje liberálnímu intergovernmentalismu, teorii víceúrovňového vládnutí, neoinstitucionalismu, kritickému marxismu a teorii politických sítí. Ukazuje, jak se v současných diskuzích projevuje teoretický spor mezi objektivismem (nazývaným v tomto kontextu racionalismem) a konstruktivismem. *Kapitola 14* pojednává o dominantním tématu společenskovědní diskuze devadesátých let 20. století – o globalizaci. Kapitola se primárně zaměřuje na realisticky liberální teorii globalizace, která v konceptu „globálního vládnutí“ zachytila proměňující se status teritoriální suverenity a s tím spojenou změnu výkonu politické moci v ekonomicky, kulturně a politicky integrovaném světě.

Nahlodávání teritoriální suverenity národních států ekonomickými procesy globalizace bylo v období po konci studené války doplňováno narušováním této suverenity různými humanitárně či preventivně zdůvodněnými akcemi západních států. Po teroristických útocích 11. září 2001 v New Yorku a Washingtonu ohlásily USA světu, že budou na základě vlastního uvážení podnikat vojenské zásahy na území cizích států – ať již motivované nastolením lidských práv, svobody a demokracie, nebo prevencí rozvoje zbraní hromadného ničení, které by mohly být použity proti USA (a jejich spojencům) „darebáckými státy“ (*rogue states*) nebo předány teroristickým skupinám (NSS 2002). Tato Bushova doktrína ovšem vzbudila odpor nejen v oblastech potenciálně ohrožených takovými zásahy (zejména na Středním východě), ale také u některých západoevropských spojenců Ameriky. *Kapitola 15* přiznává částečnou platnost tvrzení Roberta Kagana, že jedním ze zdrojů transatlantické roztržky bylo rozdílné postavení Ameriky a západní Evropy v globální distribuci moci, odmítne však jeho pokus vměstnat tento spor do absolutizovaného protikladu mezi realismem Ameriky a idealismem Evropy. Dichotomie realismu a idealismu bude nahrazena Wightovou triádou. Z jejího hlediska vykazoval Bushův diskurz zřetelné rysy

revolučního idealismu, zatímco diskurz jeho multilateralistických kritiků odpovídal středové pozici realistického liberalismu. Tato kapitola také doloží, že při analýze zahraniční politiky lze kombinovat realistický koncept mocenské struktury s konstruktivistickým konceptem kulturní identity, to však jen v případě, jsou-li oba zbaveny své naturalizace do postavení objektivních „věcí“ řídících zvnějšku jednání aktérů, a pochopeny naopak z hlediska tohoto jednání.

Poslední tři kapitoly knihy se věnují normativním otázkám. *Kapitola 16* diskutuje realistický, liberální a radikální přístup k otázkám uskutečnění sociální spravedlnosti na globální úrovni. Tuto diskuzi pojímá za pomoci Wightova odlišení tří přístupů k mezinárodním vztahům, přičemž používá i jeho diferenciaci tábora revolucionistů na „měkké“ a „tvrdé“ křídlo. Z realistického hlediska nelze vůbec o globální spravedlnosti uvažovat. Její uskutečnění by totiž muselo být vázáno na existenci suverénního státu, který na mezinárodní úrovni chybí. U Carra a Niebuhra kritika idealismu nevyšla do potvrzení „čistého“ realismu, ale do pokusu o překonání rozporu mezi oběma pozicemi. Tuto tradici dále rozvíjejí realističtí liberálové, které v diskuzi o sociální spravedlnosti reprezentují R. Keohane, J. Rawls a J. Habermas. Také jim jde o zaujmutí pozice mezi realismem a idealismem. O radikálnější reformu mezinárodního pořádku pak usilují „měkcí“ revolucionisté Ch. Beitz, T. Pogge, P. Singer a B. Barry. Nalevo od nich stojí jejich „tvrdí“ kolegové I. Wallerstein a M. Hardt s A. Negrim.

Diskuze o *sociální* spravedlnosti je v *kapitole 17* doplněna debatou o spravedlnosti *politické* – tj. o žádoucím uspořádání mezinárodních politických institucí. Tato diskuze se týká možnosti zajištění veřejné kontroly politické moci (demokracie) a způsobů omezení jejího arbitrárního užívání (respekt k lidským právům). Kapitola nejprve představuje „tvrdé“ revolucionistické návrhy radikální demokratizace mezinárodních institucí, na něž navazuje expozicí „měkkého“ revolucionismu v teorii kosmopolitní demokracie (D. Held). Vůči nim vymezuje dvě verze „realistického liberalismu“ – liberální institucionalismus (R. Keohane, J. Nye, A. Buchanan) a koncepci deliberativní demokracie (J. Habermas). Podrobně se věnuje kritikům uplatnění demokracie a mechanismů kontroly arbitrárního užívání moci v mezinárodní politice (D. Zolo, R. Dahl). Vybrané pozice dále rozvíjí v rámci diskuze o demokratizaci Evropské unie (W. Kymlicka, J. Habermas, P. Schmitter). Kapitulu uzavírá celkové shrnutí, jež napojuje normativní debatu o spravedlnosti na předchozí kapitoly knihy.

V *kapitole 18* se vrátíme k tématu kapitoly 15, tedy k unilateralistickému intervencionismu G. W. Bushe po 11. září 2001. Místo otázky po zdrojích této politiky si však položíme obecnější normativní otázku po kritériích legi-

timity porušení principu teritoriální suverenity. Vynecháme přitom problém legitimacy preventivních intervencí a zaměříme se pouze na legitimitu humanitárních intervencí. Budeme formulovat obecné podmínky, které musejí být splněny, má-li být vojenská intervence – prováděná některými státy (či jejich koalicí) jménem univerzálních lidských práv na svrchovaném území jiného státu – skutečně považována za humanitární akci, a nikoli pouze za imperiální výboj krytý humanitární rétorikou. V prezentaci tohoto aktuálního problému se na konci knihy vrátíme k obecné problematice vztahu univerzálně-morálního a partikulárně-územního pólu světového řádu, kterou jsme formulovali na začátku tohoto úvodu.

V *Závěru* si znova připomeneme Schmittovo vymezení vestfálského systému spolu s jeho tezí, že nástup globální bipolarity po druhé světové válce neznamenal jen modifikaci tohoto systému, jak předpokládal hlavní proud amerického poválečného realismu, ale vykročení do kvalitativně odlišné situace. Vývoj v období po skončení studené války jako by tuto tezi, formulovanou před více než 50 lety, potvrzoval. Pokusíme se načrtnout základní rysy této „postvestfálské“ situace a možné scénáře budoucího vývoje světového řádu.

Část I

Realismus

Realismus jako praktické vědění

1.1 Obrana politiky před vědou a morálkou (H. J. Morgenthau)

Scientismus a antipolitický projekt buržoazie

První Morgenthauova americká kniha *Vědecký člověk versus mocenská politika* zdůrazňuje vazbu moderního idealismu na scientismus (Morgenthau, 1946). Scientismus považuje přírodní i sociální realitu za zvládnutelnou lidským rozumem a o něj opřenou technikou. Předpokládá totiž, že tato realita je řízena racionálními zákony. I nejsložitější jevy lze vždy nakonec rozložit na jednoduché, dále již nerozložitelné prvky, jejichž prostřednictvím je můžeme vysvětlit a následně ovládnout – po-chopit a u-chopit. Věda je tak zároveň technovědou. (Morgenthau ovšem tento termín nepoužívá.)

Poznání má postupně stále více prosvětlovat původně temnou a tajemnou realitu – má identifikovat její kauzální zákonitosti a proměňovat ji podle potřeb člověka. Scientismus ruší rozdíl mezi získáváním dílčích poznatků a jejich pojováním do obrazu celku. Tím ruší i rozdíl mezi otázkou pravdivého poznání života a světa a otázkou jejich hodnoty a smyslu – navozuje naději, že i druhou otázku lze řešit vědeckými metodami. Světlo vědeckého rozumu má být vrženo i na ty dimenze bytí, které dříve pokrývaly metafyzika, umění a náboženství. Tuto naději scientismus není s to naplnit. Protože však mezitím popřel důležitost zmíněných „nevědeckých“ přístupů a není schopen zaplnit prázdné místo po nich, dochází k tomu, že toto místo zaplňují jejich degenero-

vané odvozeniny jako astrologie, víra v zázraky či okultismus anebo ideologie typu fašismu.

Podobně jako není scientismus schopen oddělit otázku pravdy od otázky hodnoty a smyslu, neodlišuje sociální realitu od reality přírodní. Jako se člověku daří prostřednictvím rozumu ovládnout přírodní procesy, má ovládnout i procesy společenské. Také politika má být postavena na vědecký základ – má být opřena o formulaci obecných kauzálních zákonů a stát se vědecko-technickou disciplínou. Praktická moudrost státníková má být nahrazena expertizou vědce a inženýra. Scientismus sice předpokládá, že vědecko-technickou racionalitu v sobě v zásadě mohou rozvinout všichni řádně vzdělaní a osvícení jednotlivci, dělba práce však podle něj přirozeně povede k tomu, že stále větší část kolektivního rozhodování bude obstarávána odborníky speciálně vyškolenými v racionálním řízení společnosti – experty a technokraty.

„Politika má být ‚reformována‘ a ‚racionalizována‘. Politické manévrování má být nahrazeno vědeckým ‚plánem‘, politické rozhodování vědeckým ‚řešením‘, politik ‚expertem‘, státník analytikem mozkového trustu, zákonodárce právním technikem. Měřítkem činnosti exekutivy se stává technická účinnost obchodní firmy, měřítkem dokonalosti politické vlády se stává řízení podniku.“ (Tamtéž, s. 29.)

Tento technokratický scientismus je výhonkem osvícenství, jehož sociálním nositelem byla buržoazie, která se specializuje na organizaci materiální výroby a hromadění bohatství. Sociální hegemonie této třídy nahradila hegemonii aristokracie, která se specializovala na organizaci násilí a obranu cti. Mocenské vystřídání těchto dvou tříd vedlo k radikální proměně pohledu na svět: úcta k *historickým tradicím* byla vystřídána uctíváním (domněle) *přirozeného rozumu*. Z pohledu osvíceného měšťanstva jsou

„stát, tradice, politika a násilí pojaty jako něco cizího pravému řádu věcí, jako jeho vnější narušení, nemoc či přírodní katastrofa. Společnost versus stát, právo versus politika, člověk versus instituce, rozum versus tradice, řád versus násilí – to jsou válečné pokřiky liberalismu a tato dichotomie mezi pravým, dobrým řádem věcí (založeným na rozumu) a jeho politickým zkažením předurčila politické myšlení 19. století.“ (Tamtéž, s. 22.)

Protiklad mezi buržoazií a aristokracií – respektive měšťanskou a feudální společností – dostal v liberálně-osvícenské ideologii podobu metafyzicky absolutizované opozice mezi světlem a tmou, rozumem a násilím, dobrem a zlem. Jak ukázal Albert O. Hirschman, z hlediska lidské motivace na sebe tato dichoto-

mie vzala podobu opozice mezi racionálními *zájmy* pohánějícími hromadění materiálních statků a iracionálními *vášnemi* pohánějícími boj o moc a uznání (Hirschman, 1977; Barša, 2001, s. 16–21). Politika jakožto boj o moc byla ztotožněna s feudální epochou. Buržoazní řád sliboval zrušení boje, a tedy zrušení politiky. Abstraktní principy přirozené spravedlnosti či maximalizace užitku měly být vtěleny do pozitivního práva, jehož zavedení mělo ze sociálních vztahů vytěsnit iracionalitu a násilí a nastolit spravedlivý věčný mír. Potenciálně násilné spory mezi lidmi se měly proměnit v morální či soudní případy, které jsou racionálně řešitelné prostřednictvím svého podřazení pod obecné pravidlo.

Rajská vize trhu

V určení důvodů ztroskotání této ambice se Morgenthau shoduje s marxistickou kritikou kapitalismu. Podle marxistů i Morgenthaua nezrušil tento společenský řád ovládání člověka člověkem, ale nahradil jen přímé ovládání nepřímým (8.1). Podmanění osob jinými osobami bylo nahrazeno jejich podmaněním věcmi – „vojenskou metodu otevřeného násilí vystřídaly neviditelné řetězky ekonomické závislosti“. Tento „systém nepřímého panství skryl samou existenci mocenských vztahů za síti zdánlivě rovnostářských právních pravidel“ (Morgenthau, 1946, s. 45). Toto *pokračování panství* člověka nad člověkem jinými – tj. ekonomickými – prostředky prohlásil liberalismus za *ukončení panství*. Mírumilovný a vzájemně prospěšný obchod měl nahradit ničivé války minulosti.

Modelem mírového uspořádání se stala idea trhu propracovaná nejprve skotským osvícenstvím. V tomto modelu je soulad zvláštních zájmů se zájmem obecným zajištěn skrytým mechanismem neviditelné ruky. Sledování sobeckých cílů jednotlivci má ve svém důsledku vést k blahobytu společenského celku. Stará-li se každý pokojně o své výhody, nezáměrně tím podporuje i výhody ostatních. Naproti tomu násilí škodí všem. Zatímco tedy mírumilovné obchodování může být výhodné pro každého, válka se nevyplatí ani vítězi. V této perspektivě jsou individuální a společenský zájem v předzjednaném souladu – tím, že se každý snaží dosáhnout co největšího zisku pro sebe, zvyšuje nezáměrně celkový kolektivní blahobyt. Pokud přece jen dojde k zadrhnutí hladkého fungování obchodních transakcí, je takový spor vždy řešitelný vyjednáváním obchodního kompromisu anebo aplikací nestranné právní procedury.

Osvícením k souladu egoismu a spravedlnosti

Morgenthauovu kritiku buržoazního zrušení politiky lze rozvést následovně. Ve dvou způsobech řešení konfliktů – obchodním a soudním – kombinuje osvícenský liberalismus dvě podoby moderního praktického rozvažování: instrumentální a morální racionalitu. První typ řešení hledá výhodu, měřenou zájmem jednotlivce, druhý hledá spravedlnost, měřenou zájmem obce. Jádrem liberalismu je víra, že egoismus a spravedlnost – zvláštní a obecný zájem – mohou být v souladu. Aby ho bylo dosaženo, musí se jednání jednotlivce i fungování politických institucí postavit na racionální základ. Lidé si musejí uvědomit svůj skutečný, racionální zájem. Jeho součástí je i zohlednění zájmů ostatních, které vede ke krátkodobému sebeomezení jednotlivce, jímž si ovšem obstarává dlouhodobou výhodu. Pravidla sociálního styku, která zajišťují rovný ohled pro osobu a zájmy každého, jsou výhodná, a tedy dobrovolně přijatelná pro všechny, takže k jejich nastolení a udržování není potřeba násilí. Právě taková pravidla tvoří jádro liberálního řádu. V něm bude dosaženo harmonie zvláštního a obecného zájmu – instrumentálního kalkulu i smyslu pro spravedlnost, egoistické „rationality“ i nestranné „rozumnosti“. (Poslední terminologické rozlišení se ujalo v politické filozofii osmdesátých a devadesátých let 20. století – viz např. Rawls, 1993.)

Za podmínku nastolení tohoto řádu považovali protiliberálové 18. století osvícení lidstva – lidé měli být stále méně poháněni slepými *vášnjemi* a stále více se měli řídit racionálními *zájmy* a morálním *rozumem*. Již v 17. století označil francouzský moralista La Bruyère (1722) vášň, zájem a rozum za tři hlavní hybné síly lidského jednání. V následujícím století začala nabývat na přesvědčivosti osvícenská teze, že zájmový egoismus a morální rozum jsou v souladu – že správně pochopený, tj. osvícený *sebezájem* (*enlightened self-interest*) s sebou nese respekt k ostatním lidem. Jakmile by každý jednal podle svého osvíceného *sebezájmu*, násilné konflikty mezi lidmi by byly nahrazeny mírovou harmonií.

Meze racionální dohody

Morgenthau považuje projekt liberálního osvícenství týkající se vyrušení boje a násilí prostřednictvím racionalizace lidského jednání za nebezpečnou utopii. Uznává sice, že v jisté míře může být jedna národní liberální společnost – obzvláště z pohledu buržoazie samé – chápána jako společenství vzájemných

výhod, v němž zájem jednoho je v souladu se zájmem všech a všichni mají zajištěn rovný respekt a rovná práva. Konflikty uvnitř národního státu a jeho střední třídy jsou skutečně z větší části řešitelné obchodním vyjednáváním či právní procedurou. Strany sporu si totiž uvědomují, že to, co mají společné, je důležitější než to, co je rozděluje. Takové společenství racionálních zájmů může přechodně existovat i v mezinárodní oblasti. Za příklad může sloužit období po Vídeňském či Berlínském kongresu, kdy z hlediska evropských velmocí převážil společný „zájem na udržení teritoriálního a ústavního *statu quo* a zájem na koloniální expanzi a exploataci“ (Morgenthau, 1946, s. 107).

Ne každá historická situace však umožní vzniknout Svaté alianci či „evropskému koncertu národů“. Spíše opak je pravdou – většina mezinárodních konfliktů postrádá konsenzus společně sdílených zájmů, neboť v nich jde právě o změnu určitého *statu quo*, o novou distribuci moci či o převrat v hodnotách a pravidlech, na nichž byly dosavadní vztahy založeny, a tedy o změnu samotného rámce interakce.

„Tyto velké konflikty – mezi barbary a Římany, Araby a Evropou, Napoleonem a Evropou, fašismem a západním světem – však nemohou být urovnány takovými metodami. Řešením není ‚něco za něco‘ racionálního kompromisu, ale vítězství nebo porážka v politické válce. V ní nejde o ‚více či méně‘ politické soutěže, nýbrž o *Aut Caesar aut nihil* zápasu o absolutní moc. Vstoupit do takového konfliktu s výbavou smlouvajícího vyjednavče znamená vzdát se boje dřív, než skutečně začal. V tomto smíšení domácích konfliktů liberální éry s velkými kontroverzemi mezi národy leží jedna z rozhodujících slabostí liberální zahraniční politiky.“ (Tamtéž, s. 108.)

Nesoběstačnost teoretického rozumu

Základem scientismu i celého osvícenství je podle Morgenthaua domněnka, že rozum je společným jmenovatelem, který umožňuje nastolit soulad mezi člověkem a světem, jednotlivcem a společností i mezi protikladnými impulzy uvnitř jednotlivce. Rozum je substancí, základem světa, je

„bohem nehybně trůnícím nad člověkem a věcmi. Je dnes tím, čím byl a bude vždycky, totožný se sebou bez ohledu na čas a místo. Je jediným vůdcem lidí. Ostatní motivační síly zvládá ... s jistotou konečného vítězství. Celý úkol člověka se omezuje na myšlenkové a praktické vyčerpání logických možností racionálních předpokladů.“ (Tamtéž, s. 153.)

Jakmile by se v člověku rozvinula schopnost náležitě používat rozum, byl by schopen nastolit ve vztazích k druhým i k přírodě harmonický a bezkonfliktní stav. Můžeme dodat, že východiskem tohoto pohledu na život a svět je etický intelektualismus, jehož jádrem je teze, že jakmile člověk pozná, co je správné a dobré, začne podle toho automaticky jednat. Z tohoto hlediska je všechno utrpení, zlo a násilí zapříčiněno pouze nedostatečným rozvinutím racionální schopnosti člověka.

Proti tomuto předpokladu o předzjednaném souladu lidského rozumu a skutečnosti Morgenthau tvrdí, že skutečnost svou složitostí i povahou sil, jež v ní působí, nekonečně přesahuje to, co lze vědecky popsat a technicky ovládnout. Ano, lidský rozum odkrývá přírodní realitu, není však jejím základem, ale spíše paprskem světla neustále pohlcovaným neproniknutelnou tmou.

„Společným elementem, na němž se podílejí mysl, příroda a společnost, není již čistý a jednoduchý rozum, ale rozum obklopený, prostoupený a nesený nerozumem, nejistý ostrůvek uprostřed temného a bouřlivého oceánu“ (tamtéž, s. 145).

Nesoběstačnost rozumu si uvědomoval Aristoteles, když tvrdil, že rozum sám není s to s ničím pohnout, i David Hume, který rozumu jakožto „otroku vášní“ přisoudil pouze služebnou roli.

„Rozum je jako světlo, které se samo nemůže nikam přesunout. Aby se pohnulo, musí být nesené. Neracionální síly zájmu a citu je nesou, kam chtějí, bez ohledu na to, co by vyžadovala abstraktní rozumová logika... I když se nám podle naší zkušenosti zdá, že konflikt mezi zájmy a emocemi, které v nás zápasí o nadvládu, rozhoduje rozum, ve skutečnosti se jedná o vítězství silnějších zájmů a emocí, které se zmocňují našich rozvažovacích schopností, aby se ospravedlnily před tribunálem rozumu. Neboť i když je člověk ovládán zájmy a puzen citovými podněty ve stejné míře, v jaké je motivován rozumem, chce vidět sám sebe především ve světle této druhé, eminentně lidské vlastnosti. Proto dává i svým iracionálním vlastnostem pečť rozumu. Co nazýváme ‚ideologií‘, je důsledkem tohoto procesu racionalizace.“ (Tamtéž, s. 155.)

Rozum je tedy služkou mimorozumových sil – zájmů a vášní. To neznamená, že je nepodstatný. Nerozumové síly ho potřebují. Žádají si jeho rady jak při hledání způsobů, jak dosáhnout svých cílů, tak při legitimaci těchto cílů. Ne vždy jsou však zájmy a vášně schopny a ochotny akceptovat rady rozumu. Jednání se většinou odehrává mezi dvěma krajními polohami: v jedné vítězí vášně a člověk

jedná „naslepo“, jako by byl zvíře, ve druhé se naopak rozumu daří převzít otěže do takové míry, že se pokouší formulovat nejen prostředky, nýbrž i cíle. Druhá poloha je symbolizována učenci a intelektuály žijícími ve věži ze slonoviny či v postavách typu Hamleta (tamtéž, s. 156–157).

Z Morgenthauových analýz plyne, že pokus rozumu učinit ze sebe jediný základ života vede do slepé uličky. *Teorie života* totiž není a nemůže být posledním hybatelem životní *praxe* – tím jsou zájmy a vášně. Z tohoto hlediska by dilema teoretického člověka bylo následující: *bud'to* se pustí do domény praktického života, kde nutně ztroskotává, *nebo* zůstane uzavřen ve své teoretické ohradě. Pak se však musí smířit s tím, že jeho rozumové výkony neponesou žádné praktické plody. Heroická prohra nebo sterilita – to je dilema teoretického člověka.

Vítězství zájmů a rozumu nad vášněmi

Připomeňme si, že osvícenství 18. století se pokusilo vyřešit toto dilema právě jasným oddělením vášní od zájmů jako dvou kvalitativně odlišných typů hybných sil. Nepřekonatelný protiklad měl existovat pouze mezi rozumem a vášněmi, nikoli mezi rozumem a (racionálními) zájmy. Zájem na vlastním dobru měl být v souladu s rozumnou vůlí žít s ostatními v rámci spravedlivých institucí. Část evropského osvícenství považovala instrumentální racionalitu *zájmu* za slučitelnou s morální racionalitou *rozumu*. Proti sociálnímu řádu založenému na vášních obhajovalo (především skotské) osvícenství řád založený na sledování zájmů (Hirschman, 1977). Feudalismus, jehož hegemonní třídou byla aristokracie, měl být nahrazen kapitalismem, jehož hegemonní třídou byla buržoazie.

Sebezájem a smysl pro spravedlnost měly být dvěma stranami plně racionalizovaného života, z něhož měla být odstraněna vašeň pro moc a uznání. Této vášně – typické pro aristokratické válečníky – se osvícení měšťané měli zbavit. S bojem by ovšem ze svého života odstranili i politiku – sociální oblast vyhrazenou pro pěstování této vášně. Zápas o moc a uznání by byly nahrazeny zápasy o spravedlivé rozdělení materiálních výhod. Jejich řešení by již nebylo založeno na zkoušce soupeřících sil, nýbrž na instrumentální kalkulaci zájmů na straně jedné a morální argumentaci rozumu na straně druhé. Prostor *politiky* by okupovala na jedné straně *ekonomika*, na druhé straně pak *morálka* či *právo*.

Dvě křídla liberální morálky: konsekvencialismus versus deontologie

Osvícenci tedy předpokládali, že po vyrušení vášní se zájem snadno domluví s rozumem – egoismus se smyslem pro spravedlnost, ekonomika s morálkou a právem. Prozatím jsme zmínili jen jedno řešení jejich protikladu, které v navázání na skotské osvícenství rozvíjelo utilitaristické křídlo liberalismu vedené Jeremym Benthamem. Utilitarismus překonává potenciální protiklad mezi egoismem a spravedlností ideou předzjednané harmonie zájmů zajišťované neviditelnou rukou trhu. Immanuel Kant zformuloval filozofický argument opačného, deontologického křídla osvícensko-liberální morálky. To pojímá projekt racionalizace života jako náročnější úkol, neboť nepočítá s předzjednanou harmonií. Je-li člověk schopen překonat *mocenské vášně* jménem *materiálních zájmů*, měl by být schopen překonat i tyto zájmy jménem *morálního rozumu*. Ten nás podle Immanuela Kanta žádá, aby ohled k druhým a morální zákon, jenž ho přikazuje, byly účelem o sobě, a nikoli pouhým prostředkem našich výhod. Schopnost chápat ostatní lidi a morální principy jako účely, nikoli prostředky, je základem sebeúcty a důstojnosti člověka. Obětovat tuto schopnost pro mocenské či materiální výhody znamená ztratit část svého lidství.

Shoda mezi utilitarismem (konsekvencialismem) a kantismem (deontologií) spočívá v předpokladu, že osvícení může lidský život zbavit vášní nebo je alespoň vykázat do společensky a politicky nerelevantních oblastí. *Rozdíl* mezi těmito dvěma křídly liberální morálky spočívá v opačném pojetí vztahu dvou zbývajících pružin lidského jednání – sebezájmu a rozumu. Konsekvencialistická *etika užitku* nepočítá se situacemi, v nichž se člověk vzdává svého zájmu jménem morálního principu, s nímž je spojena jeho sebeúcta. Člověk obětující své blaho, postavení, či dokonce život jen proto, aby zachránil svou důstojnost, je buď hlupákem, nebo bláznem, v každém případě tedy někým, kdo to nemá v hlavě v pořádku. Deontologická *etika přesvědčení* naopak stojí a padá právě s poukazem k této specificky morální schopnosti člověka cenit si morální princip a svou důstojnost (spjatou s dodržením morálního principu) nad materiální požitky, a dokonce i nad vlastní fyzickou existenci.

Iluze morálního racionalismu

Vraťme se k Morgenthauovi. Nárok obou křídel liberální morálky na plnou racionalizaci života je podle něj pošetilý. Etika přesvědčení je navzdory zdání své morální nadřazenosti nad etikou užitku ve své podstatě stejně tak egois-

tickou: člověk, který se jí řídí, je připraven pro záchranu svého čistého svědomí odmítnout odpovědnost za reálné důsledky svých činů. Konsekvencialista popírá existenci morálních hodnot transcendingících blaho a sebeúchovu, čímž obětuje pojem důstojnosti člověka. Deontolog se naopak drží transcendentního principu, ale vyhýbá se otázce rozporuplných důsledků jeho aplikace „zde a nyní“.

Zatímco morálním dilematem neposkrvněný, a tedy nevinný utilitarista má sklon k aktivismu, kantovec má sklon k pasivitě. Tuší totiž, že každé jednání je potenciálně nemorální. „Jakmile opustíme oblast našich myšlenek a tužeb, nevyhnutelně se zaplétáme do hříchu a viny. Zatímco naše ruce přivádějí náš dobrý záměr k jeho uskutečnění, ze sémě vznešené myšlenky dozrávají plody zla.“ (Tamtéž, s. 188.) Toto dilema „špinavých rukou“ měl na mysli Goethe, když ve svých rozhovorech s Eckermannem poznamenal, že „ten, kdo jedná, je vždy nespravedlivý, spravedlivým je pouze ten, kdo reflektuje“ (tamtéž, s. 189). Z tohoto hlediska neohrožujeme svou morální integritu pouze tehdy, když jednáme nemorálně, ale vždy když vůbec jednáme. Tuto tezi dotvrzují morální konflikty popisované v klasických dramatech a literárních dílech, v nichž jde o neřešitelné spory mezi protikladnými morálními závazky: mezi rodinou a obcí, mezi zvláštním národem a obecným lidstvem, mezi péčí stranící konkrétním blízkým a spravedlností, která měří nestranně všem.

I kdyby bylo možné zbavit život vášní (v což Morgenthau nevěří), stále by přetrvávalo neřešitelné napětí mezi egoistickým zájmem a morálním rozumem. Spor mezi sobectvím a ohledem vůči ostatním je nepřekonatelný mimo jiné i proto, že abychom mohli uznat tužby a morální nároky druhých, musely by již být naplněny naše vlastní tužby a nároky. „Nesobecké (tj. dobré) jednání ... nemůže být nikdy zcela dobré (tj. zcela nesobecké), neboť nemůže nikdy úplně překročit omezení sobectví, jemuž vděčí za svou existenci“ (tamtéž, s. 192).

Racionální nerozhodnutelnost konfliktů uvnitř člověka i mezi lidmi je nejhlubším ontologickým zdrojem politiky. Víra ve schopnost technovyvídat definitivně vyřešit tyto konflikty za pomoci poznání *obecných zákonů* sociálního světa vychází ze stejného osvícenského kořene jako víra ve schopnost morálky definitivně vyřešit tyto konflikty za pomoci poznání *obecných pravidel* lidské morálky. Liberální projekt racionalizace světa není ničím jiným než projektem zrušení politiky, tedy projektem nahrazení boje racionální procedurou – ať již je tato procedura instrumentální povahy jako tržní smlouvání, nebo morální povahy jako rozumová argumentace odvolávající se na principy.

1.2 Idealistická a realistická antropologie (H. J. Morgenthau)

„Vášni nedá pražádnou práci zvítězit nad rozumem. Jejím největším trumfem je zvítězit nad zájmem.“

La Bruyère, 1972, s. 67 (překlad pozměněn)

Omezenost materiálních zájmů a nenasytost mocenských vášní

V čem konkrétně spočívá rozdíl mezi *zájmem* projevujícím se v buržoazním sobectví (*selfishness*) a *vášní* projevující se v aristokratické touze po moci (*lust for power*)? Zájem se podle Morgenthaua vztahuje prvotně k *věcem* a k lidem jen zprostředkovaně (jako k soupeřům v zápasu o věci). Vášně je naopak zaměřena prvotně na vztah k *lidem* a jen zprostředkovaně na vztah k věcem (jako k symbolům vztahu k lidem). Typickými cíli sobectví je uspokojení fyzických potřeb sexu, jídla, přístřeší, bezpečí a získání prostředků k nim, jako jsou peníze, zaměstnání či manželství. Uspokojení těchto potřeb, jejichž předměty jsou nedostatkové, a vyžadují tedy soutěž s ostatními, je základní podmínkou přežití. Tyto potřeby nejsou nenasyté. Jejich ukojení má přirozenou hranici, po jejímž překročení se blaho převrací ve svůj opak. Jakmile naplnění potřeby tepla, jídla, pití, sexu atd. dosáhne této hranice, další spotřeba způsobuje utrpení.

Na rozdíl od ukojitelných potřeb, z nichž vycházejí materiální zájmy, je touha po moci jako každá jiná vášně z principu neukojitelná. Předmětem jejího uspokojení totiž není věc, nýbrž nadřazené postavení člověka vůči ostatním lidem. Nejde

„o přežití jednotlivce, nýbrž o jeho postavení vzhledem k ostatním, jakmile už jeho přežití bylo zajištěno. Životní potřeby člověka jsou schopné uspokojení, ale jeho touha po moci by byla ukojena pouze tehdy, podrobil-li by si posledního člověka a neexistoval-li by už nikdo nad ním či vedle něho, takže by se jeho bytí podobalo božskému. Jak říká Aristoteles: ‚Skutečností je, že největší zločiny jsou zapříčiněny excesem, a nikoli nedostatkem. Lidé se nestávají tyrany proto, aby si zajistili, že nebudou trpět zimou.‘“ (Tamtéž, s. 193.)

Právě kvůli této své neukojitelnosti je touha po moci a uznání liberály považována za iracionální přežitek předosvícenského věku. Dosažené povýšení nad ostatní živí touhu po dalším povýšení – mimo jiné i proto, že ostatní nejsou

pasivními objekty, nýbrž aktivními subjekty, kteří vždy mají možnost své podřízení zvrátit. Sledování zájmů je naopak přirozeně omezeno svými účely – pohybuje se v obvodu konečných věcí. To neplatí o touze po moci, jejíž poslední pružinou je podle Morgenthaua touha po nekonečnu. Tuto touhu má na mysli William Blake, když píše:

„Více! Více! křičí duše na scestí: méně než všechno nemůže člověka uspokojit.“ Jakožto bezhraničná a navždy neutišitelná touha, která se uklidňuje pouze vyčerpáním všech možných objektů, představuje *animus dominandi* stejný typ vášně, jakým je touha mystika po sjednocení s univerzem, touha Dona Juana po dalších a dalších ženách či Faustova žízeň po absolutním poznání. Tyto čtyři pokusy jednotlivce o překročení přirozených mezí směrem k transcendentnímu cíli mají společné to, že tento jejich účel – utopický bod spočinutí – je dosažen pouze v imaginaci a nikdy v realitě. Pokus o jeho uskutečnění končí vždy zničením jednotlivce. To dokazují osudy dobyvatelů světa od Alexandra k Hitlerovi a symbolicky ilustrují legendy o Ikarovi, Donu Juanovi a Faustovi.“ (Tamtéž, s. 193–194.)

Odlišení sobeckého a racionálního *zájmu*, realizovaného v hromadění statků, od nenasytné a iracionální *vášně*, realizované v boji o nadřazenost nad ostatními, je pouze analytické – v realitě se obě motivace prolínají. I tužby po věcech zahrnují moment srovnání s jinými lidmi – nejde nikdy jen o to *mít více*, než jsme měli předtím (absolutní výhoda), ale vždy také o to *mít více než jiní* (relativní výhoda), a tedy také *být více než jiní*. Touha po moci prostupuje všemi sociálními vztahy.

„...je přítomna všude tam, kde člověk zamýšlí jednat s ohledem na ostatní lidi. Od ostatních přisad sociálního jednání ji lze odlišit konceptuálně, v realitě však neexistuje žádné sociální jednání, které by neobsahovalo alespoň stopu této touhy po převaze své osoby nad ostatními. Je to tato všudypřítomnost touhy po moci, z níž – nezávisle na každém zvláštním sobectví či špatnosti účelu – plyne všudypřítomnost zla v lidském jednání. Zde leží prvek zkaženosti a hřichu, který vstříkuje i do těch nejlepších záměrů alespoň kapku zla a tak je kazí.“ (Tamtéž, s. 194–195.)

Protože politika je definována jako oblast explicitně zadaná pro pěstování a regulaci této vášně – tedy jako oblast boje o moc –, je sférou zla v kantovském smyslu. Zatímco kantovská morálka vyžaduje, aby se lidé navzájem respektovali jako rovní, v politice se naopak každý snaží povýšit na úkor ostatních. Politika a kantovská morálka tedy představují čistý protiklad:

„Testem politického úspěchu je míra, v jaké je člověk schopen udržet, zvýšit či demonstrovat svou moc nad ostatními. Testem morálně dobrého jednání je míra, v jaké je schopen zacházet s ostatními nikoli jako s prostředky svých účelů, nýbrž jako s účely o sobě.“ (Tamtéž, s. 196.)

Každé jednání je nakaženo sobectvím a touhou po moci, ale jen v politickém jednání je zlo zahrnuto z definice. Kvůli existenci moderního státu představuje toto zlo v současnosti daleko větší ohrožení než dříve. Moderní stát totiž koncentruje ve svých rukou vojenské i administrativní prostředky bezprecedentní síly.

Moderní stát jako zadržovatel zla

Prostřednictvím loajálního ztotožnění s národním státem na něj člověk převádí část svého pudu k moci: „...co bylo dříve egoismem – a tedy něčím nízkým a nemorálním –, stává se patriotismem, a tedy něčím vznešeným a altruistickým“ (tamtéž, s. 198). Zatímco společnost hodnotí úsilí o zvýšení individuální moci negativně, kolektivní moc patří na vrchol hierarchie sociálních hodnot. Jednotlivcův pud k moci je veřejně schvalován potud, pokud zároveň zvyšuje moc státu. „Obrácením jejich směru nedochází k potlačení mocenských pudů, ale naopak k jejich kvantitativnímu a kvalitativnímu zmohutnění.“ (Tamtéž, s. 198.)

Liberální odpůrci moci jsou si vědomi této koncentrace zla v institucích státu. Neuvědomují si však, že zlo v podobě sobectví a vůle k moci je přítomno ve všech oblastech sociálního jednání. Pokud by bylo možné je odtud vyhnat, znamenalo by to kvalitativní proměnu přirozenosti člověka a jeho životních podmínek. Ta však může přijít jedině zvenčí – od Boha –, nikoli od člověka samého. Každý pokus o takovou proměnu je již předem zasažen zlem, které chce vymýtit. Toto zlo je všudypřítomné a transhistorické. Moderní stát je pouze jeho historicky zvláštní koncentrací. Proto je pošetilá anarchistická představa, že zlo se zruší zrušením státu. Mocenské vakuum způsobené bezvládním by naopak pustilo zlo z řetězu. Stát totiž zlo nejen zahrnuje, ale také zadržuje.

Zvrácené důsledky aktivistického i kvietistického popření zla

Existence člověka je napjata mezi faktem všudypřítomné touhy k moci a vědomím o její morální zavrženíhodnosti. Realista ví, že žádný laciný únik z této situace neexistuje. Idealistické pokusy o její překonání se ukazují ve svých

důsledcích daleko škodlivější než stav, ježž chtějí zrušit. Touha definitivně sprovodit moc ze světa ve skutečnosti zesiluje míru a rozsah jejího řádění. Proto je třeba přijmout napětí mezi ohledem k druhým a touhou po moci – morálkou a politikou – jako nepřekonatelný rys lidského života. Každý pokus zrušit toto napětí jednostranným příklonem k prvnímú pólu vrhá člověka o to silněji k pólu opačnému. Morgenthau cituje Pascala: „Člověk není andělem ani zvířetem. Jeho bída spočívá v tom, že pokouší-li se jednat jako anděl, končí jako zvíře.“ (Citováno tamtéž, s. 202.)

Jinak řečeno, člověk se může snažit zlo co nejvíce kontrolovat, snahou o jeho naprosté popření se však stává sám jeho nekontrolovatelnou hříčkou.

„Není žádného úniku ze zla moci, ať už člověk jedná jakkoli. Kdykoli jednáme ve vztahu k našim bližním, nutně hřešíme a hřešíme i tehdy, když jednat odmítáme: odmítnutím zaplést se do zla jednání totiž porušujeme závazek plnit svou povinnost. Žádná věž ze slonoviny není dostatečně vysoká, aby poskytla ochranu proti vině, v níž jsou neoddělitelně zapleteni aktér i přihlížející, utlačovatel i utlačovaný. Politická etika je etikou dělání zla... Protože zla se nelze zbavit, musíme se snažit volit z více možných činů ten, který představuje nejmenší zlo.“ (Tamtéž, s. 202.)

Objem zla nezvětšují jen *idealističtí aktivisté*, kteří se pokouší o jeho definitivní vymýcení, ale také *moralističtí kvietisté*, kteří se mu chtějí vyhnout tím, že se zdrží jednání. Vyvarovat se činu kvůli jeho nutné nemorálnosti totiž často znamená dopustit svou nečinností stav, který je ještě nemorálnější. Kdo nechce vůbec páchat zlo, nemůže ani zabraňovat jeho zvětšování.

„Osobní zdržení se zla, které ve skutečnosti není ničím jiným než jemnější formou egoismu dobrého svědomí, nedělá nic proti existenci zla ve světě, pouze ničí schopnost rozlišovat mezi různými zly“ (tamtéž, s. 202).

Jak revoluční úsilí o definitivní porážku zla, tak i kvietistické odmítnutí hledat menší zlo jsou zdrojem většího zla. Aktivistické i kvietistické podoby moralismu zvětšují objem zla v lidském světě právě proto, že ho chtějí radikálně popřít a postavit se jednoznačně na stranu dobra. Realista naopak ví, že žádná jasná volba mezi dobrem a zlem – spravedlností a mocí, morálkou a politikou – neexistuje. Praktická moudrost i morální odvaha spočívají ve schopnosti jednat i při vědomí, že nikdy nemůžeme stát na straně dobra proti zlu, ale vždy jen na straně menšího proti většímu zlu.

Zlo jako technický problém

V osvícenství se idealistický moralismus spojil se scientismem – naše schopnost morálně zlepšovat svět se měla opřít o vědecké poznání. Moralismus a scientismus představují dvě strany téhož úsilí o překonání nedokonalé reality zdejšího světa. V této perspektivě je zlo pochopeno pouze „negativně“ – jako nedostatek rozumu. Tím se podle Morgenthaua osvícenství odchyluje od hlavního proudu křesťanské západní tradice, podle níž existuje ďábel jako vyzyvatel Boha, a zlo je tedy „pozitivním“ a ontologicky nutným elementem světa. Ani hříšnost není žádnou nahodilou odchylkou z přirozenosti člověka, nýbrž nutnou součástí této přirozenosti.

Předmoderní západní myšlení chápe smrt, utrpení a zlo jako přirozený a nevykořenitelný protiklad života, blaha a dobra. Člověk je z povahy svého bytí napnut mezi dvěma póly. Ve sféře jednání se tento protiklad projevuje jako rozpor mezi dobrým záměrem a špatným prostředkem či nezamýšleným důsledkem, ve sféře vědění pak jako rozpor mezi popisem fyzické danosti a zachycením jejího metafyzického smyslu, mezi racionálním poznáním části světa a nepoznatelným tajemstvím jeho celku. Z nesouladu těchto dimenzí povstává tragický životní pocit, o jehož vyhlazení se pokoušel osvícenský věk rozumu. Osvícenský projekt zapomněl na to, že právě napětí protikladných dimenzí umožňuje dát lidskému životu smysl. Přijmout tragičnost života znamená přijmout utrpení, zlo a smrt nikoli jako nahodilý úpadek, nýbrž jako nutnou součást života. Pro osvícenské racionalisty a jejich scientistické a technokratické pokračovatele jsou naopak negativní aspekty života vybočením z potenciálně harmonického řádu věcí – závadou, jejíž příčinu je možné poznat a kterou lze na základě tohoto poznání opravit. Ze zla se stává technický problém.

Ačkoli Morgenthau to výslovně neříká, z jeho analýzy plyne, že společným kořenem moralismu a scientismu je intelektualismus v tom smyslu, v jakém jsme jej vymezili v úvodu: praktická intervence do světa je pochopena jako aplikace *morálních* či *kauzálních zákonů*.² Poznání prvních poukazuje k žádoucímu stavu, poznání druhých nám dává prostředky, jak k němu dojít. V obou případech předchází teoretické vědění – jednou normativní a apriorní, podruhé pozitivní

2 Je příznačné, že poslední sekce Morgenthauovy knihy je nazvaná „Státník versus inženýr“, a přitom je jejím ústředním bodem dlouhý citát z Burkovy *Řeči o petici unitářů*, v nichž Burke staví do protikladu státníka schopného brát v úvahu nekonečně proměnlivé okolnosti a univerzitního profesora redukujícího své vědění o světě na obecné principy. (Morgenthau 1946, s. 219–221) To, co spojuje univerzitního profesora s inženýrem, je intelektualistická redukce světa na obecné kategorie.

a a posteriori – politickému jednání. Teorie je založená v sobě – v nestranném zření struktur rozumu či empirické reality. Poznání je svébytným základem, od něhož má být odvozeno jednání. Praxe je pouhou aplikací a výhonkem teorie. Politická dilemata mají vždy jen jedno správné řešení, jež lze s pomocí racionální morálky a pozitivní vědy najít a pak s pomocí náležité techniky realizovat. Stačí vždy podřadit daný případ pod obecné pravidlo formulované morálkou anebo pod obecný zákon formulovaný vědou.

Jenže politické problémy jsou kvalitativně jiné povahy než problémy technické. Spočívají totiž v konfliktech uvnitř jednotlivců a mezi nimi, které povstávají z toho, jak se sobectví (zájem) a touha po moci (vášeň) střetávají s potřebou ospravedlnění v očích druhých (rozum). Představa, že tyto konflikty jsou řešitelné aplikací racionální morálky nebo pozitivní vědy, pochází z výše zmíněné víry v možnost zbavit život a svět jejich negativních aspektů. K tomuto očištění má vést rozumové osvícení. Taková redukce života na jeho kladný pól je však neuskutečnitelná. V morálních a sociálních konfliktech jsou vždy smíšeny rozum a nerozum, právo a bezpráví, dobro a zlo. Proto často nemají žádné jednoznačně správné řešení. Místo hledání dobra a spravedlnosti je třeba se smířit s hledáním co nejmenšího zla a co nejmenší nespravedlnosti. Realista ví, že život zbavený vášní a sporu mezi sebezájmem a morálním rozumem (nabádajícím člověka k ohledu k druhým) by přestal být lidským životem.

Politická moudrost proti technovědě

Zvládání sociálních zápasů o nedostatkové statky, moc a uznání musí vycházet z jiného přístupu, než z jakého vychází řešení vědeckých a technických problémů.

„Přechodné a vždy křehké řešení ... sociálního problému závisí v zásadě na třech faktorech: na sociálním tlaku schopném držet sobecké sklony lidské přirozenosti v sociálně únosných mezích, na životních podmínkách zajišťujících sociální rovnováhu, která minimalizuje psychologické příčiny sociálního konfliktu, jakými jsou nejistota, strach a agresivita, a nakonec na morálním klimatu, jež umožňuje člověku očekávat alespoň přibližování se spravedlnosti zde a nyní a tím mu nabízí jinou cestu k dosahování spravedlnosti než násilí.“ (Tamtéž, s. 217.)

Lidský svět je světem konfliktů jednotlivců a skupin poháněných zájmy, vášněmi i potřebou ospravedlnění. Šanci na osedlání sociálních konfliktů mají takové

strategie a taková uspořádání, která umějí používat hrozeb a odměn, ale zároveň hledají co největší spravedlnost a legitimitu. Konflikt může skončit patem, vítězstvím či porážkou, ale jen zřídka nějakým jednoznačným a definitivním vyřešením. Z toho důvodu – a také kvůli nekonečné proměnlivosti a jedinečnosti konkrétních situací – nelze politickou moudrost redukovat na sociální inženýrství, jemuž by stačila znalost faktů, obecných zákonitostí a morálních principů. Na rozdíl od technokrata a moralisty nemůže politik ignorovat tragickou dimenzi lidské situace, k níž patří i nekontrolovatelnost všech důsledků lidských zásahů do světa.

Jako každý člověk je i politik napnut mezi spirituálními nároky, kterým není s to dostát, a svou zvířecí přirozeností, s níž se nemůže smířit. Protože boj o moc je základním znakem lidského bytí ve světě, politická moudrost je paradigmatickým znakem lidské. Jejím jádrem je přijetí racionální neřešitelnosti dilemat rozporuplné lidské situace. Odmítá starý sen o jejich překonání, který osvětlený věk rozumu oděl do nového hávu moderní vědy, aniž by něco změnil na podstatě problému, kterou tak trefně vyjadřuje legenda o Ikarovi. Ikaros zahynul při svém pokusu povznést se k božskému slunci. Realistické zavržení tohoto pokusu o popření přirozených lidských hranic není rezignací. Morgenthau je přesvědčen, že přijetí našich hranic je předpokladem toho, abychom se v jejich rámci mohli pokusit učinit život člověka co nejlidštějším.

V Morgenthauově pojetí není realismus cynickou doktrínou holé síly a smíření se zlem. Neodmítá snahu o změnu světa k lepšímu, ale pouze redefinuje její povahu a dosah – místo revolučního projektu zrušení zla si klade skromnější cíl – jeho kontrolu a zmenšování. Podobným směrem vykročili již před Morgenthauem dva jiní myslitelé, jimž se budeme věnovat v následujícím oddílu této kapitoly – britský historik Edward Hawlett Carr a americký teolog Reinhold Niebuhr. Všichni tři autoři by mohli podepsat oblíbenou zásadu posledně jmenovaného: „Bože, dej nám klid k přijetí nezměnitelného, odvahu ke změně změnitelného a moudrost k odlišení prvního od druhého“ (citováno v Hulsman, Lieven, 2006, s. 70).

Morgenthauovo odmítnutí vědy o politice jménem politické moudrosti odpovídá na otázku vztahu teoretického a praktického rozumu, kterou si západní filozofie klade přinejmenším od doby Platonovy a Aristotelovy. To, že nejpodstatnější konflikty uvnitř člověka a mezi lidmi nemají definitivní racionální – vědecké či morální – řešení, znamená, že nejsou řešitelné teoretickým rozumem, který by na ně uplatnil obecné zákony či principy, jež předtím nazřel odděleně od praxe a nezávisle na ní. Z toho, že konflikty jsou *neřešitelné* teoretickým

rozumem, však neplatí, že by nemohly být *zvladatelné* praktickým rozumem. Principy tohoto rozumu však nepovstávají z kognitivního nazření světa (řecky *theoria*, latinsky *contemplatio*), nýbrž z činného zapojení do něj. Na rozdíl od teoretické *vědy o politice* je vtělením tohoto praktického rozumu *umění politiky*. Na hlubší rovině sporu mezi idealismem a realismem, na níž se řeší spor dvou typů politického vědění a jim odpovídajících časových modalit jednání (viz Úvod, schéma 1.2), hájí tedy Morgenthau *practicismus* proti intelektualismu.

Zaujetím *practicistní* pozice si Morgenthau otevřel možnost spojení idealismu s realismem na povrchnější rovině, na níž jde o povahu jednání a politického řádu. Mnohé jeho formulace dokládají, že právě takové spojení bylo ideálním úběžníkem jeho pozice – například jeho výše citovaný poukaz ke spravedlnosti jako k podmínce pokojného řešení sociálních konfliktů (Morgenthau, 1946, s. 212). Navíc – a v protikladu k rozšířené představě o realismu jako redukci politiky na oblast čisté moci – formuluje svůj ideál politického jednání explicitně v morálních termínech:

„Politická moudrost spočívá ve schopnosti jednat úspěšně, tedy podle pravidel politického umění. Morální odvaha spočívá ve schopnosti jednat i se zoufalým vědomím, že politický čin je nevyhnutelně špatný. Morální úsudek spočívá ve schopnosti volit z více užitečných činů ten nejméně špatný. Ve spojení politické moudrosti, morální odvahy a morálního úsudku směřuje člověk svou politickou povahu se svým morálním předurčením (*moral destiny*).“ (Tamtéž, s. 203.)

Náležité jednání je tedy nesnadnou syntézou politické moudrosti a úsudku opřené o pevné morální principy. Jak dokládá Morgenthauův životopisec Christoph Frei, navzdory své kritice „dekadentního liberalismu“ Výmarské republiky a svému někdejšímu studentskému koketování s krajní pravicí považoval židovský uprchlík z nacistického Německa za své vůdčí morální principy liberální hodnoty západoevropské civilizace, jimž Hitler vyhlásil nesmiřitelný boj – lidská práva, demokracii, toleranci k menšinám a sociální mír, který dává jednotlivcům příležitost hledat jejich osobní rozvoj a naplnění (Frei, 2001, s. 167–174). Podobně jako jeho kritika dogmatického racionalismu neznamenala odmítnutí rozumu, neznamenala ani jeho kritika dogmatického liberalismu odmítnutí liberálních hodnot. Zavržení chybných idealistických předpokladů liberalismu mělo naopak pomoci k záchraně liberálního projektu.

V této souvislosti Frei cituje jednoho z dobových recenzentů Morgenthauovy knihy, jenž v ní viděl pokus o spojení „humanistických cílů amerického ducha s německou tradicí“. Podle Freie lze tento pokus jinými slovy označit

za „konzervativní reformulaci liberalismu“, což dokládá citátem z jiného recenzenta – Leroye Loemkera: „Nakonec profesor Morgenthau možná jen ukázal cestu k *realističtějšímu liberalismu*, jehož kořeny by již nespočívaly ve starém ideálu absolutní a univerzální harmonie, ale v uvědomění si nahodilosti, moci a vzájemné závislosti ničení a pokroku, které přineslo 20. století“ (tamtéž, s. 203, zvýrazněno námi). Morgenthauovo nadšené schválení tohoto zhodnocení – v protikladu k jeho roztrpčení nad recenzemi, které varovaly před knihou jako před amorálním útokem na liberální civilizaci – je Freiiovi důkazem, že tato charakteristika Morgenthauova postoje přesně odpovídala jeho filozofickému záměru.³

1.3 Spojení realismu s idealismem (E. H. Carr a R. Niebuhr)

Jestliže Morgenthau považoval spojení mocenských a morálních ohledů v jedné koncepci politického jednání stále za realismus, Reinhold Niebuhr a E. H. Carr vykročili stejným směrem již s výslovným záměrem překonat protiklad mezi realismem a idealismem. V terminologickém souladu s výše citovaným Leroyem Loemkerem nazval později John H. Herz takové spojení dvou pozic „realistickým liberalismem“ (Herz, 1950). Carr toto spojení vědomě podepřel kritikou intelektualismu, která se ve svých východiscích v mnohém překrývá s Morgenthauem. Carrův praktikismus se ovšem představuje nikoli jako odmítnutí teorie jménem praxe, ale jako jejich syntéza, jejíž těžiště nicméně spočívá v praxi.

E. H. Carr

V knize *Dvacetiletá krize 1919–1939. Úvod do studia mezinárodních vztahů* (1939) spojuje Carr podobně jako Morgenthau moderní idealismus – v jeho jazyce „utopismus“ – s rozvojem moderní vědy (Carr, 1991). Také on rozpoznává spoji-

3 Frei cituje též Stanleyho Hoffmanna, který mnohem později – v roce 1981 – charakterizoval Morgenthaua jako „poněkud konzervativního liberála revoltujícího proti jiným, neobeztelným liberálům“ (citováno tamtéž, s. 205).

tost mezi postojem, který chce podřídít svět obecným zákonům pohybu hmoty, a postojem, který ho chce podřídít morálním zásadám ducha.⁴

V protikladu utopismu a realismu se podle něj odráží protiklad preskripce a deskripce, normy a faktu – výroků o tom, co by *mělo* být, a výroků o tom, co *je*. Protože normy málokdy odpovídají realitě, rozum se k nim dobírá nezávisle na zkušenosti se světem – tedy *a priori*. Popis reality není naopak možný jinak než *a posteriori* – tedy na základě zkušenosti s ní. Dva soupeřící přístupy se tudíž liší v tom, zda upřednostňují apriorní normy nebo aposteriorní fakta. Utopisté podřazují zvláštní fakta obecným principům, realisté naopak obecné principy zvláštním faktům. První postupují deduktivně od abstraktního ke konkrétnímu, druzí induktivně od konkrétního k abstraktnímu. Z toho plyne jejich opačný přístup ke vztahu praxe a teorie. Pro utopisty je teorie vnější normou praxe, pro realisty je nanejvýš jejím mechanickým odrazem. (Tamtéž, s. 12–13.)

Utopické myšlení je řízeno představou vytouženého cíle. Oddanost tomuto cíli nasazuje utopistovi růžové brýle. Vize toho, co není, ale mělo by být, nahrazuje popis toho, co je. Touha dosáhnout hodnotného účelu znemožňuje chladnou analýzu dat. Utopista zaměňuje subjektivní za objektivní skutečnost, chtění za řád světa, iluzi za realitu (tamtéž, s. 11–12). Kvůli svému zaujetí hodnotami má sklon podřizovat jim fakta a kvůli svému zaujetí subjektem (člověkem či duchem) má sklon činit z něj základ objektu (světa či přírody).

Realista má opačný sklon: za domněle ideálními, nebeskými hodnotami vidí jejich materiální, pozemské motivace. Ty řídí lidské jednání, aniž by si je člověk mohl svobodně zvolit. Vůle domněle svobodného subjektu je podle něj jen hříčkou jemu skrytých objektivních sil, normy nárokové si univerzalitu jsou ve skutečnosti výrazem partikulárních okolností. Údajně svobodná volba mezi dobrem a zlem – spravedlností a nespravedlností – je pouze sebeklamem ducha přikovaného materiálními a mocenskými zájmy k objektivní struktuře světa. Tuto strukturu lze popsat hodnotově neutrálním jazykem jako soubor kauzálně provázaných faktů. Je-li utopista voluntaristou morálních *účelů*, pak realista je deterministou materiálních *příčin*.

4 Přirozené právo 17. a 18. století, jež bylo podle Carra jednou z prvních podob specificky moderního idealismu, postupovalo v zásadě podobně jako přírodověda stejného období: „Věda dedukovala přírodní zákony procesem rozvažování z pozorovaných faktů o povaze hmoty. Jednoduchou analogií měly být nyní newtonovské principy aplikovány na etické problémy. Morální zákon přírody mohl být zjištěn vědecky; jestliže předtím bylo zdrojem morálky zjevení nebo intuice, nyní je vystřídala racionální dedukce z předpokládaných faktů lidské přirozenosti. Rozum mohl zjistit univerzálně platné zákony a předpokládalo se, že jakmile by byly stanoveny, lidé by se jim přizpůsobili podobně, jako se hmota přizpůsobila fyzikálním zákonům přírody. Osvícenství bylo královskou cestou k milénium.“ (Carr, 1991, s. 22–23)

Zatím jsme podali realistu v poněkud lepším světle než utopistu. Carr však rozděluje svou kritiku rovnoměrně mezi obě strany – obě se neodůvodněně představují jako vtělení nestranného rozumu. Ten je jednou oděn do morálního, podruhé do vědeckého hávu. Oba tyto nároky na neutralitu jsou nepodložené. Přesvědčení, že jistá fakta jsou nezměnitelná či určité trendy nezdolné, obvykle odráží nedostatek touhy či zájmu změnit je či jim odolávat. Domněle objektivní konstatování tedy ve skutečnosti vyjadřuje prakticky motivované hodnocení.

Údajná hodnotová neutralita realisty je tedy stížena podobným sebeklamem, jaký vyčítá utopistovi. Oba jsou podle Carra epistemologicky naivní. První svou vírou, že lze *zcela* osvobodit fakta od morálního hodnocení, druhý svou vírou, že lze *zcela* osvobodit morální hodnocení od moci. Oba podlehlili iluzi, že jejich rozum může překročit jejich zájmovou a hodnotovou ukotvenost v sociálním prostoru a historickém čase. Podle jednoho dosahuje tohoto transcendentního hlediska věda, podle druhého morálka. Jeden se pyšní přístupem k údajně objektivním faktům, druhý přístupem k údajně univerzálním normám. I když Carr nepoužívá termínu „intelektualismus“, z jeho popisu jinak spíše plyne, že víra ve schopnost člověka podívat se na svět z transcendentního stanoviska nestranného rozumu je společným jmenovatelem obou pozic. Obě se živí iluzí, že se člověk může vymanit z žilvy pozemské relativity, že může zachytit absolutno (ať již v podobě nestranných morálních principů, nebo objektivních vědeckých fakt) a podřídit mu politické jednání. Proti těmto imperiálním nárokům moderní morálky a vědy, do nichž se vtělil teoretický rozum, obhájí Carr (podobně jako Morgenthau) autonomii politického jednání a jeho praktického rozumu.

Viděli jsme, že Morgenthau ukotvil svou kritiku moralismu a scientismu ve filozofické koncepci lidské přirozenosti. Tímto svým únikem k filozofické antropologii se snažil ubránit skluzu do relativismu a partikularismu, který hrozí každé obraně praktického před teoretickým rozumem. Carr na sebe naopak vědomě vzal toto riziko. Podle něj nás žádná metafyzická spekulace neuchrání před skutečností, že každé vědění, jakkoli autonomně může na první pohled působit, vychází z praktické teleologie lidského bytí ve světě – tedy z jeho podmíněnosti účely ohlašujícími se v potřebách, přáních, tužbách, ambicích či ideálech. Způsoby dosahování účelů a s nimi spjaté představy o světě jsou historicky a kulturně determinovány. Uznání historické a praktické povahy vědění nám však podle Carra nezabraňuje odlišovat hodnotové *aspirace* k určitému cíli od věcné *analýzy* podmínek jeho dosažení (tamtéž, s. 9). Takové odlišení však nemůže být absolutní a definitivní: vědění nikdy nemůže zcela přetnout pupeční šňůru, která ho váže k historicky specifickým záměrům, cílům a hodnocením.

Na nejhlubší, ontologické úrovni se to týká všeho vědění. Vědění o mimolidské a neživé přírodě však může přece jen epistemologicky nedvojznačně oddělit subjekt od objektu, hodnocení od faktu, myšlení od bytí, aktivní záměr od pasivní látky. To proto, že předmět newtonovské přírodovědy je definován právě protikladem k duchu, který ho zkoumá – že zkoumané a zkoumající náležejí ke dvěma kvalitativně odlišným typům bytí. Takové oddělení a různorodost ducha a jeho předmětu však neexistují ve společenských vědách. Zabývají se totiž realitou, která nikdy není pouhým bytím o sobě, ale vždy je také bytím pro sebe – která tedy sama sebe činí předmětem svého myšlení a jednání. Jinak řečeno, lidská realita není jen *pasivní věcí* podmíněnou jinými věcmi jako *vnějšími příčinami*, ale vždy je také *aktivním konáním* řízeným *vnitřními účely*.

Carr by mohl připomenout Immanuela Kanta, podle něhož člověk obývá současně dva nesouměřitelné světy – svět přírodních fenoménů i svět rozumu, který tyto fenomény předchází a pořádá (tedy „transcendentálního“ rozumu). Podle Kanta i Carra je člověk zároveň objektem i subjektem, bytím i vědomím. Je podmíněn vnějšími příčinami, je však také schopen přerušovat řetěz jejich nutnosti aktem vůle, která sleduje svobodně zvolený vnitřní účel. Destiluje-li realista ze sociální reality pouze objektivní, kauzálně-deterministický aspekt a vynechává-li z ní tento subjektivní, teleologicko-volní aspekt, vypouští právě tu její část, která ji odlišuje od reality přírodní. Kdyby byl jeho pohled skutečně realistickým, musel by uznat, že součástí této reality je i duch, jenž ji zkoumá.

Fyzik i politolog přistupují ke zkoumané realitě s praktickým záměrem: zatímco však záměr fyzika není součástí zkoumané hmoty, politologova představa o politické reformě je součástí zkoumané společnosti. Tento rozdíl vztahu přírodovědného a společenskovědního poznání k jejich předmětu má zcela praktické důsledky. „Zatímco proměna olova ve zlato by se nikterak nepřiblížila, kdyby si ji všichni lidé vášnivě přáli, je nepopíratelné, že kdyby si všichni skutečně přáli ‚světový stát‘ nebo ‚kolektivní bezpečnost‘ (a minili by těmito výrazy stejné věci), bylo by jich lehce dosaženo...“ (tamtéž, s. 9). Politologické analýzy tedy nejsou jen odrazem reality, ale také zásahem do ní, nejsou pouze jejím poznáním, ale současně i její proměnou. „Každý politický úsudek pomáhá proměňovat fakta, jichž se týká. Politické myšlení je samo o sobě formou politického jednání“ (tamtéž, s. 5). Kvalitativně jiný vztah vědění k jeho předmětu v přírodních a společenských vědách s sebou nese i jiná kritéria pro hodnocení jeho výsledků. „Je myslitelné, že recenzent této knihy by ji mohl kritizovat nikoli za to, že je nepravdivá, nýbrž za to, že je nepříhodná (*inopportune*), a taková kritika – ať již by byla oprávněná, nebo ne – by měla smysl, zatímco stejná kritika knihy o příčinách rakoviny by byla nesmyslná“ (tamtéž, s. 4–5).

Z toho, že v politické vědě je zkoumající součástí zkoumaného, a že každá analýza je tudíž vždy již proměnou zkoumané reality, plyne, že „[p]olitická věda není jen vědou o tom, co je, ale také o tom, co by mělo být“ (tamtéž, s. 5). Nemůže si tedy nárokovat status čistě pozitivní vědy v jejím protikladu k vědě normativní. Právě proto však musí co nepřesněji odlišovat poznávací od hodnotících výroků, deskriptci od preskripce. Zároveň ale nesmí zapomínat na to, že takové odlišení – a s ním i autonomie poznání vzhledem k hodnocení – je vždy jen relativní. Podobně jako se moderní chemie vyvinula z alchymie, musí se i věda o mezinárodních vztazích zbavit utopického *wishful thinking*, které ji podle Carra charakterizovalo v meziválečném období. Zanícení pro vznešený cíl zabránit další válce tehdy převládlo nad chladnou analýzou faktických podmínek dosažení tohoto cíle. Toto vychýlení ve prospěch utopického pólu vyžadovalo podle Carra (píšícího roku 1939), aby byla provedena realistická kritika utopismu, která by vyvážila předpoklad svobody člověka předpokladem kauzální determinace.

To však podle Carra neznamenal, že by politická věda měla sklouznout k realistické jednostrannosti. Sklon realismu zcela popírá svobodu a vyvozovat jednání člověka pouze z objektivních příčin totiž falšuje realitu stejně nepřipustně jako idealismus, byť opačným způsobem. Tam, kde idealisté zapomínají na „objektivní“ aspekt sociální reality, realisté zapomínají na její aspekt „subjektivní“. Popírají *differentia specifica* člověka v jeho srovnání se světem neživé přírody a zvířat. Podle Carra tím „sterilizují myšlení“ a „negují jednání“. Jedinou obranou proti takovému zploštění obrazu lidského a společenského života je strhnout kyvadlo reflexe zpět směrem k idealistickému pólu a hledat takové stanoviště, z něhož budeme schopni zachytit oba aspekty dvojdomého bytí člověka.

„V jistém stadiu je tedy realismus nutným korektivem překypujícímu utopismu, právě tak jako je třeba v jiných obdobích naopak povolat utopismus, aby se postavil neplodnému realismu. V nezralém myšlení převládá účel (*purpose*) a utopičnost. Myšlení, které zcela zavrhuje účel, je myšlením stárí. Zralé myšlení spojuje účel s pozorováním a analýzou. Utopie a skutečnost jsou tak dvěma stranami politické vědy. Pouze tam, kde jsou obě přítomny, existuje náležité politické myšlení a náležitý politický život.“ (Tamtéž, s. 10.)

Zralá politická věda se tedy nenechá slepě unášet utopickými vizemi, ale je schopna chladně analyzovat sociální realitu, aniž by redukovala člověka na pasivní entitu (věc), jejíž chování je cele determinováno jí vnějšími příčinami.

Carr překonává dualismus mezi normativním věděním utopistů a pozitivním věděním realistů tím, že chápe politickou vědu jako praktickou disciplínu – tedy jako vědění motivované dosahováním účelů. Na tom nic nemění skutečnost, že

se v rámci moderní dělby a institucionální diferenciace různých činností toto vědění osamostatnilo do podoby univerzitních kateder a vědeckých ústavů a je pěstováno specialisty – vědci –, kteří jsou vymezení protikladem ke specialistům na jednání – politikům a vysokým úředníkům. Tato autonomie vědění je totiž vždy jen relativní. Obsah i forma vědění – jeho témata i jeho povaha – jsou podmíněny vztahem k dalším diferencovaným sociálním oblastem a jejich vzájemnou souvislostí v rámci společenského celku.

Domyslíme-li Carrovu analýzu v termínech sociologie modernity v tradici Karla Marxe a Maxe Webera, pak se sociální a politická věda jeví jako reflexivní moment společenské praxe, který získal relativní autonomii v rámci moderní diferenciace různých sociálních sfér. Specializace na reflexi v rámci autonomního sociálního pole s sebou nese rozvoj autonomních kritérií platnosti, a tedy také schopnost odlišovat vědění, které je otrokem lidských tužeb a cílů, od vědění schopného získávat od nich odstup. Tato nestrannost a objektivita je však vždy relativní, neboť společenský vědec se není schopen zcela oprostit od kulturního horizontu své vlastní společnosti, ani od svého společenského postavení a své morální a světonázorové pozice v rámci moderního „polyteismu hodnot“ (M. Weber).

R. Niebuhr

V předmluvě ke druhému vydání své knihy odkazuje Carr pochvalně na Reinholda Niebuhra, který ve třicátých letech 20. století dospěl k podobnému projektu spojení idealismu s realismem. V jeho knize *Morální člověk a amorální společnost* (1932) je realistický smysl pro lidské hranice spojen s vírou v možnost změnit svět k lepšímu. V díle z roku 1944 – *Synové světla a synové tmy. Ospravedlnění demokracie a kritika jejich tradičních obhájců* – pak Niebuhr ukazuje, že je možné ospravedlnit liberálnědemokratické instituce z realistických pozic (Niebuhr, 1945).⁵

5 Kniha vyšla roku 1947 v českém překladu Jana Měřejovského a Jana B. Součka u Jana Laichtera v Praze. Vzhledem k obtížné dostupnosti české verze citujeme z anglického originálu ve vlastním překladu. Titulní metaforu knihy bere Niebuhr z Lukášova evangelia: „Pán pochválil toho nepoctivého správce, že jednal prozíravě. Vždyť synové tohoto světa jsou vůči sobě navzájem prozíravější než synové světla. Já vám pravím: I nespravedlivým mamonem si můžete získat přátele; až majetek pomine, budete přijati do věčných příbytků.“ Citováno podle ekumenického překladu *Bible*, Praha 1979. Výklad Niebuhra v této sekci i jeho a Carra ve dvou následujících sekcích se částečně překrývá s výkladem názorů těchto myslitelů v Barša, 2007a.

Odmítá absolutistický optimismus synů světla stejně jako absolutistický pesimismus synů tmy. Dáme-li oběma postojům umírněnou podobu, nemusejí se vylučovat, ale mohou se naopak vzájemně doplňovat. Tím spíše, že dvouklanost lidské přirozenosti přiznává dílčí pravdu každému z nich. Na morální možnosti a morální omezení člověka odpovídají také liberálnědemokratické instituce. Jak Niebuhr píše v často citované větě: „Schopnost člověka pro spravedlnost činí demokracii možnou, sklon člověka k nespravedlnosti činí demokracii nutnou“ (tamtéž, s. VI).

Špatné straně lidské přirozenosti odpovídá realistický důraz na donucení, dobré straně pak idealistický důraz na domluvu. Realisté zdůrazňují rozpor mezi stabilitou a legitimitou, idealisté považují naopak legitimitu za podmínku stability. Protože lidská přirozenost má obě strany, oba přístupy mají částečnou pravdu a mýlí se tehdy, nárokují-li si pravdu celou. Tu může mít jen jejich kombinace. Hobbesovský poukaz k nezbytnosti použití síly při nastolování a udržování pořádku je třeba spojit s lockovskou a kantovskou tezí, že stabilní řád spočívá na rozumovém souhlasu těch, kteří jsou mu podřízeni. Pořádek je nestabilní jak v případě, že je nastolen *pouze* silou a donucením, tak v případě, že má spočívat *pouze* na rozumovém souhlasu. Jen souběh síly a rozumu – donucení a souhlasu, moci a legitimacy – zakládá skutečný politický řád.

Základní Niebuhrovou výtkou na adresu realistů je, že nejsou ve své obhajobě autoritářství dostatečně realističtí, neboť nepočítají se škodou, jakou může napáchat zvůle tyрана. (Wight později nazve tuto idealistickou obhajobu politické despotie realisty „hobbesovským paradoxem“ – viz 4.1.) Demokratickou kontrolu vládců a periodické opakování jejich volby lze nejlépe ospravedlnit právě realistickým poukazem k lidské zkaženosti, která musí být omezována a regulována. Základní Niebuhrovou výtkou na adresu idealistů pak je, že nedoceňují rozpínavost a vzájemnou protikladnost lidských tužeb. Ta nedovoluje spolehnout se na předzjednanou harmonii, jež by spontánně vzešla ze svobodného jednání jednotlivců řízeného pouze jejich přirozeností a rozumem. Jednání je a má být naopak předem vymezeno a omezeno závazky zabudovanými v sociálních institucích.

To nepochopili osvícenští idealisté, když proti špatným a nespravedlivým sociálním institucím stavěli dobrou a spravedlivou přirozenost – proti „amorální společnosti“ „morálního člověka“. Předpoklad, že osvobození lidské přirozenosti z útlatku společnosti (a jejích institucí) povede k nastolení harmonie mezi lidmi, pojímá lidské tužby analogicky k potřebám ostatních živočichů – tedy jako omezené. Niebuhr však vychází z Aristotelovy teze o společenskosti člověka. Jeho omezené přirozené potřeby se v procesu jeho socializace „spiritualizují“ a proměňují do dvou neomezených tužeb: do touhy po sebeuskutečnění

a touhy po moci a uznání (tamtéž, s. 47). První z těchto tužeb vede člověka k tomu, aby aktualizoval všechny potenciality své existence. Člověku nejde jen o prosté udržení života, ale o jeho naplnění. Tato touha na jedné straně vede k potvrzování jednotlivce a jeho skupiny, na straně druhé ke srážkám s podobným úsilím ostatních jednotlivců a skupin.

K ještě ničivějším srážkám však vede druhá základní touha člověka – touha po uznání a moci. Niebuhr ji popisuje takto:

„Jako něco více než jen přirozené stvoření nemá člověk zájem pouze na svém fyzickém přežití, ale také na prestiži a společenském přijetí. Protože jako bytost nadaná rozumem předjímá nebezpečí, kterým čelí v přírodě a historii, snaží se proti nim získávat jistotu posilováním své individuální i kolektivní moci. Protože má temně nevědomý pocit své bezvýznamnosti v celkové struktuře věcí, snaží se to kompenzovat domýšlivou pýchou. Konflikty mezi lidmi tak nejsou nikdy prostými konflikty mezi soupeřícími pudy sebezáchovy, ale každý člověk či skupina se v nich snaží ochránit svou moc a prestiž proti výrazům moci a pýchy, které s ní soupeří. Protože dosahování vlastní moci a prestiže s sebou vždy nese snižování moci a prestiže ostatních, je tento konflikt svou podstatou nesmiřitelnější a nesnadnější než pouhá soutěž sebezáchovných pudů v přírodě... A protože je lidské jednání méně individualistické, než jak se domnívá sekulární liberalismus, nedá se zápas mezi třídami, rasami a dalšími skupinami lidské společnosti tak jednoduše vyřešit rozpuštěním skupin, které předpokládali liberálně-demokratičtí idealisté.“ (Tamtéž, s. 21.)

Přirozená harmonie zájmů (E. H. Carr)

Niebuhrůvo pojetí lidské motivace je o poznání dialektičtější než pojetí Morgenthauovo, má však stejný terč. Osvícenci 17. a 18. století byli tak zaujati kritikou sociálních institucí a natolik idealizovali přirozenost člověka, že si nevšimli, že nutnou charakteristikou bytí člověka jako sociální bytosti je proměna přirozených pudů („zájmů“) do nenasytných tužeb („vášní“). Jak jsme viděli v oddílu 1.2, kvůli tomuto opomenutí mohli utilitarističtí pokračovatelé Adama Smithe dojít k myšlence, že bude-li každý sledovat svůj vlastní zájem skutečně racionálně, nemusí již být vyzýván k dodržování omezujících pravidel zvláštním morálním rozumem, ale stačí mu k tomu jeho egoismus – pochopí, že dodržování pravidel je navzdory krátkodobé ztrátě tou nejúčinnější cestou pro dlouhodobou maximalizaci zisku. Jakmile by se lidé začali řídit osvěceným sebezájmem, *neviditelná ruka trhu* měla činit nadbytečným smysl pro spravedlnost a sociální závazky a s nimi i *donucující ruku státu*. (Není snad třeba připo-

mínat, že tato myšlenka Smithových pokračovatelů jde proti vyvážení egoismu „morálními city“ a trhu státem u Smithe samého – Rafael, 1995.)

Jak ukazuje E. H. Carr, tento model řádu povstávajícího z mnoha osvíceně uspokojených egoismů aplikovali liberálové i na politické soužití národů. Spočívá-li uspokojení jednotlivců v naplnění jejich individuálních potřeb, uspokojení národů spočívá v realizaci jejich práva na sebeurčení. Podobně jako měly být v souladu zájmy jednotlivců a tříd v rámci jednotlivých národů, měly být v souladu i zájmy těchto národů na suverenitě v rámci mezinárodního řádu.

„Až do roku 1918 věřila většina liberálních myslitelů, že národy podporují věc internacionalismu kvůli svému nacionalismu; Wilson spolu s mnoha dalšími tvůrci mírových smluv viděl klíč ke světovému míru právě v národním sebeurčení“ (Carr, 1991, s. 46).

Již imperialismus 19. století ukázal podle Carra naivitu tohoto internacionalismu stejně jako naivitu dřívější teze, podle níž mělo světový mír zajistit propojování světa obchodem, který měl – podle slavného výroku Montesquieua – „zjemňovat mravy“. Čím více se území Evropy a posléze i neevropského světa pokrývalo sítí obchodních transakcí, tím více ukazovala ekonomická soutěž dravčí tvář. Rozvoj obchodu nevedl k pacifikaci mezinárodních vztahů, ale naopak k postupné militarizaci soutěže evropských velmocí o rozdělení světa, která posléze vyústila do první světové války.

Podle Carra nebylo náhodou, že právě v poslední čtvrtině 19. století se dostalo velkého ohlasu Darwinově hypotéze o zvířecím rodokmenu člověka a o evoluci založené na přirozeném výběru a přežití silnějších na úkor slabších. Ekonomická soutěž byla v očích pokračovatele utilitaristů Herberta Spencera pochopena jako proces přirozeného výběru schopných a v tomto smyslu byl redefinován i dějinný pokrok. Povaha spontánního řádu se stala povážlivě dvojnásobnou. Začala se rozmazávat hranice oddělující násilné dobytí od obchodní transakce – hranice, na níž stála koncepce „občanských“ společností, vypracovaná v 18. století skotským osvícenstvím v čele s Adamem Fergusonem (Ferguson, 1995; Gellner, 1997; Barša, 2001, s. 16–21). Pro dokreslení ducha doby, v němž se osvětské pokrokářství mísilo s nelítostným sociálním darwinismem, cituje Carr slova britského historika Karla Pearsona z roku 1900:

„Stezka pokroku je poseta troskami národů; všude je vidět hekatombu nižších ras a obětí, které nenašly úzkou cestu k větší dokonalosti. Avšak tyto mrtvé národy představují ve skutečnosti schody, po nichž lidstvo vyšlo k vyššímu intelektuálnímu a hlubšímu emocionálnímu životu dneška.“ (Carr, 1991, s. 48–49)

Idea vzájemné harmonie mohla být zachována jen za cenu potlačení vědomí o odvrácené straně darwinovské soutěže, jíž je podmaňování či eliminace slabých, ať již se jedná o podtřídu ekonomicky neužitečných a práce neschopných na domácí úrovni, nebo o neevropské společnosti a rasy na mezinárodní úrovni. Na první úrovni ovšem začaly západní společnosti již od 19. století zavádět záchrannou sociální síť, čímž v praxi sociální darwinismus opouštěly. Na mezinárodní úrovni však darwinismus přetrval a posiloval v západních elitách připravenost k válečnému konfliktu. Nacionalistické vášně vyvolávané těmito elitami přispěly k rozpoutání první světové války.

O to podivnější se zpětně jeví návrat utopismu předzjednané harmonie národních zájmů na konci první světové války. Podle Carra není náhodou, že se tento utopismus vtělil do amerického prezidenta Woodrowa Wilsona. USA měly jako stále ještě řídce osídlená země možnost vnitřní ekonomické expanze a jejich republikánské sebepojetí zastíralo skutečnost vlastního imperialismu (na Kubě či Filipínách). Až do světové hospodářské krize v roce 1929 zůstalo každopádně ekonomické i nacionalistické *laissez faire* neotřesenou součástí amerického pohledu na svět. Jako by stačilo, kdyby byl zaručen volný obchod a právo národů na sebeurčení, a mezinárodní společenství by pak mohlo vyhlásit věk válek za ukončený.

Právě o této tezi se snažil Wilson přesvědčit Evropu. Její přijatelnost ovšem záležela na národním úhlu pohledu:

„Po roce 1918 bylo jednoduché přesvědčit onu část lidstva, která žila v anglicky mluvících zemích, že válka není prospěšná pro nikoho. Argument se však nezdál příliš přesvědčivý Němcům, kteří měli velký prospěch z válek v letech 1866 a 1870 a kteří nepřičítali své nedávné utrpení ani tak válce roku 1914 jako spíše skutečnosti, že ji prohráli, ... nebo Čechoslovákům, kteří vděčili válce za svou národně-státní existenci, nebo Francouzům, kteří nemohli zcela upřímně litovat války, která jim umožnila znova se zmocnit Alsaska-Lotrinska, nebo jiným národům, jež si pamatovaly výhodné války vedené Británií a USA v minulosti.“ (Tamtéž, s. 51–52.)

Politický a intelektuální vliv posledně jmenovaných zemí však vykonal své.

„Utopická domněnka, že existuje světový zájem na míru, který je totožný se zájmem každého individuálního národa, pomohla politikům a politickým spisovatelům vyhnout se nestravitelnému faktu zásadní divergence zájmů mezi těmi národy, které chtějí udržet *status quo*, a těmi, jež si přejí jeho změnu“ (tamtéž, s. 53).

Poučení z Versailles: dva typy spojení idealismu a realismu (E. H. Carr, R. Niebuhr)

Samy podmínky vnucené poraženým v mírových smlouvách uzavírajících první světovou válku svědčily o tom, že navzdory idealistické rétorice si byli státníci vědomi, že žádná harmonie zájmů mezi vítězi a poraženými neexistuje. „Cílem bylo eliminovat rivala, jehož oživená prosperita by mohla ohrozit vlastní prosperitu“ (tamtéž, s. 61). Toto krajně realistické jádro uvažování spojenců bylo překryto krajně idealistickou rétorikou, která doprovázela ustavování Společnosti národů. Kombinace cynického realismu – jenž se spoléhá *pouze* na sílu a zničení soupeře, aniž by bral v úvahu zásady spravedlnosti – s andělským idealismem – jenž se spoléhá *pouze* na morální principy, aniž by bral v úvahu mocenské rozdíly – způsobila nestabilitu a v posledku zhroucení versailleského systému ve druhé polovině třicátých let. Carr i Niebuhr jsou toho názoru, že namísto zapíraného spojení krajního idealismu s krajním realismem musí být stabilní mezinárodní řád postaven na vědomém spojení umírněných podob obou přístupů.

V krajních podobách jsou oba přístupy spíše výrazem pošetilosti než politické moudrosti. Idealisté hlásají nastolení práva na úrovni planety a vyrušení mechanismů mocenské rovnováhy, které nespravedlivě privilegují velké a silné a znevýhodňují malé a slabé státy. Realisté chtějí naopak opřít světový řád pouze o rovnováhu mocných či hegemonii jedné velmoci schopné v důsledku své převahy odstrašovat ostatní od jeho narušování. První považují za základ řádu morální konsenzus všech společností a lidí o základních principech rozumu a spravedlnosti. Druzí považují za základ řádu schopnost silných států navzájem se vyvažovat a vynucovat si poslušnost slabých.

Stabilní mezinárodní řád však nemůže být opřen jen o všelidské morální principy, nebo jen o národní partikulární zájmy velmocí. Morálka a moc – svolení a donucení – se v něm musejí posilovat, nikoli vzájemně ohrožovat.⁶ „Podobně jako potřebuje každá vláda v rámci jednoho státu jako základu autority také morální základ souhlasu ovládaných, ani mezinárodní řád nemůže být založen pouze na moci – a to jednoduše proto, že lidstvo se po jisté době proti nahé

6 „Ignorovat moc jako rozhodující faktor v každé politické situaci je čistě utopické. Je sotva méně utopické představit si, že mezinárodní řád může být založen na koalici států, které se snaží bránit a potvrzovat své zájmy... Je-li ... utopické ignorovat prvek moci, je stejně tak nereálný realismus, který ignoruje, že v každém světovém řádu existuje prvek morálky.“ (Carr, 1991, s. 235)